UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE
PROGRAMA INTEGRADO DE DOUTORADO EM FILOSOFIA

**ENTRE BIOCENETRISMO E ANTROPOCENTRISMO: UMA ECOLOGIA
DEMOCRÁTICA PARA O ENFRENTAMENTO DA QUESTÃO AMBIENTAL**

Marcos Antônio Pimentel Pequeno

**João Pessoa
2014**

MARCOS ANTÔNIO PIMENTEL PEQUENO

**ENTRE BIOCENTRISMO E ANTROPOCENTRISMO: UMA ECOLOGIA
DEMOCRÁTICA PARA O ENFRENTAMENTO DA QUESTÃO AMBIENTAL**

Tese apresentada ao Programa Integrado de
Doutorado em Filosofia (UFPB, UFPE, UFRN),
como requisito regulamentar para obtenção do
título de Doutor.

Área de Concentração: Filosofia Prática

Linha de Pesquisa: Ética e Política

Orientador:

Prof. Dr. Giuseppe Tosi

**João Pessoa
2014**

P425e Pequeno, Marcos Antônio Pimentel.
Entre biocentrismo e antropocentrismo: uma ecologia democrática para o enfrentamento da questão ambiental / Marcos Antônio Pimentel Pequeno.- João Pessoa, 2014. 270f.
Orientador: Giuseppe Tosi
Tese (Doutorado) - UFPB-UFPE-UFRN
1. Filosofia prática. 2. Ecologia democrática. 3. Dimensão filosófica - questão ambiental. 4. Antropocentrismo. 5. Biocentrismo.

UFPB/BC

CDU: 1(043)

MARCOS ANTÔNIO PIMENTEL PEQUENO

**ENTRE BIOCENTRISMO E ANTROPOCENTRISMO: UMA ECOLOGIA
DEMOCRÁTICA PARA O ENFRENTAMENTO DA QUESTÃO AMBIENTAL**

João Pessoa, 27 de março de 2014.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Giuseppe Tosi
Orientador (UFPB)

Prof. Dr. Iraquitán de Oliveira Caminha
Membro Interno (UFPB)

Prof. Dr. Narbal de Marsillac Fontes
Membro Interno (UFPB)

Prof. Dr. Antônio Carlos dos Santos
Membro Externo (UFS)

Prof. Dr. Darlei Dall'Agnol
Membro Externo (UFSC)

Para Noêmia, Marquinhos, Manuela e Natália.

AGRADECIMENTOS

Ao Departamento de Ciências Fundamentais e Sociais do CCA/UFPB por ter concedido a liberação de minhas atividades docentes para cursar o Doutorado em Filosofia;

Aos funcionários da Secretaria do Doutorado em Filosofia, Maria de Fátima de Sousa Medeiros, Francisco da Costa Almeida, Paulo de Tarso Costa e Maria das Graças Lima, pela atenção dispensada;

Aos professores Ludmila da Paz Gomes da Silva, Sheila Costa de Farias, Paulo Sérgio Géglio, Rosivaldo Gomes de Sá Sobrinho, Silvanda de Melo Silva, Anita Leocádia Pereira dos Santos e Ana Cristina Silva Daxenberger pela amizade e incentivo acadêmico;

Aos professores Cauby Dantas e Madalena Zaccara pela profunda amizade e cumplicidades literário-existenciais;

Ao professor Marconi José Pimentel Pequeno, meu irmão, por suas inestimáveis contribuições fraterno-acadêmicas, cujas palavras nossas de agradecimento são insuficientes para retribuí-las;

Ao professor Abrahão Costa Andrade, meu primeiro orientador neste Doutorado em Filosofia, pela sua amizade e por suas contribuições acadêmicas;

Ao professor Giuseppe Tosi, meu atual orientador, pela sua amizade e por sua essencial contribuição acadêmica que possibilitou a realização desta tese;

A Romualdo Correia Lins, meu sogro, pelo exemplo de vida;

Aos meus pais Antônio Verecundo Pequeno (in memoriam) e Vera Pimentel Pequeno pelos ensinamentos morais, cuidados, proteção, carinhos e incentivos escolares;

A Noêmia, minha esposa, por sua essencial importância em minha vida;

Aos meus filhos Marquinhos, Manuela e Natália pelo convívio, amor e estímulo.

RESUMO

A questão ecológica é um dos mais inquietantes e complexos problemas de nosso tempo porque põe em xeque o futuro da humanidade. Esta pesquisa é o resultado de uma reflexão acerca da dimensão filosófica da questão ambiental. Foi norteada pela tese central de que uma ecologia democrática é a opção política mais bem indicada para criar as condições que possam aglutinar algumas alternativas necessárias para o enfrentamento da referida questão. Nesse sentido, o objetivo geral visa refletir acerca dos alcances e dos limites de uma ecologia democrática de cunho liberal. Para alcançar este objetivo, enfrentamos como eixo central da tese a polêmica entre antropocentrismo e biocentrismo e suas repercussões nos vários âmbitos que caracterizam a complexa relação homem-natureza, principalmente nos níveis ético e político. O percurso deste trabalho iniciou-se, no primeiro capítulo, com um estudo dos pressupostos teóricos do problema ecológico, o que nos remeteu a uma análise dos fundamentos da Modernidade expondo a sua face dualista e antropocêntrica regida pelas categorias *razão* e *liberdade*. Em seguida, a pesquisa foi direcionada ao debate ecológico atual que pode ser sintetizado em torno da polêmica existente entre *biocentrismo* e *antropocentrismo*. Nesse sentido, no capítulo 2, expusemos os principais autores e correntes ambientais que podem ser definidos como biocêntricos. No capítulo 3, apresentamos a proposta “antropocêntrica moderada” de cunho democrático e liberal contida nos textos de Luc Ferry, Michael Shellenberger e Ted Nordhaus. Por fim, no quarto capítulo, foi efetuada uma reflexão acerca das várias dimensões do problema ecológico: ontológica, eticopolítica, jurídica, tecnológica, sociocultural e educacional; visando demonstrar a validade de nossa tese central que reconhece a *responsabilidade* como categoria ética fundamental e a importância da educação, da sensibilização, do papel do Estado como gestor ambiental, e da tecnologia como instrumentos auxiliares de enfrentamento do supracitado problema. Esperamos assim que a nossa opção por uma reflexão filosófica, assentada numa perspectiva de ecologia democrática de cunho antropocêntrico moderado, possa contribuir com o debate ecológico atual no Brasil, ainda dominado por uma postura majoritariamente biocêntrica.

Palavras-chaves: Ecologia Democrática, Razão, Liberdade, Responsabilidade, Dualismo, Antropocentrismo, Biocentrismo.

ABSTRACT

The ecological issue is one of the most disturbing and complex problems of our time because it calls into question the future of humanity. This research is the result of a reflection on the philosophical dimension of environmental issues. It has been guided by the central thesis that a democratic ecology is the political option most indicated to create the conditions that can agglutinate some needed alternatives to the confrontation of the above question. Accordingly, the general objective aims to reflect on the range and limits of a democratic ecology with a liberal nature. To accomplish this, we face as central axis of the thesis the controversy between anthropocentrism and biocentrism and its impact on various fields that characterize the complex human-nature relationship, especially in ethical and political levels. The course of this work began, in the first chapter, with a study of the theoretical assumptions of the ecological problem, which sent us to an analysis of the foundations of modernity, exposing its dualistic and anthropocentric face governed by the categories *reason* and *freedom*. Then, the research was directed to the current ecological debate that can be synthesized around the existing controversy between *biocentrism* and *anthropocentrism*. Therefore, in Chapter 2, we exposed the main authors and environmental trends that can be defined as biocentric. In Chapter 3, we presented the "moderate anthropocentric" proposal with democratic and liberal nature contained in the texts of Luc Ferry, Michael Shellenberger and Ted Nordhaus. Finally, in the fourth chapter, it was made a reflection on the various dimensions of the ecological problem: ontological, ethic-political, legal, technological, sociocultural and educational; aiming to demonstrate the validity of our central thesis that recognizes the *responsibility* as a fundamental ethical category and the importance of education, awareness, the state's role as an environmental manager, and of the technology as auxiliary tools for coping with the aforementioned problem. We hope, thereby, that our choice of a philosophical reflection, grounded in the perspective of a democratic ecology with a moderate anthropocentric nature, can contribute to the current ecological debate in Brazil, which is still dominated by a largely biocentric stance.

Keywords: Democratic Ecology, Reason, Freedom, Responsibility, Dualism, Anthropocentrism, Biocentrism.

*... acerca do ser?
Satisfaz e inquieta-me a hipótese de que
o ser é maior que o saber
ou, inclusive, a convicção de que
“mistério sempre há de pintar por aí”
(Gilberto Gil).*

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
1 A DIMENSÃO FILOSÓFICA DO PROBLEMA ECOLÓGICO	26
1.1 A RELAÇÃO HOMEM-NATUREZA NO PROCESSO DE AFIRMAÇÃO DO HUMANISMO ANTROPOCÊNTRICO.....	38
1.1.1 A autonomia antropocêntrica da razão no âmbito do conhecimento.....	38
1.1.1.1 Francis Bacon: o saber enquanto poder sobre a natureza.....	39
1.1.1.2 Descartes: A radical separação entre sujeito (pensamento) e objeto (natureza).....	43
1.1.2 A afirmação antropocêntrica da liberdade e da razão nos âmbitos da experiência humana.....	53
1.1.2.1 O jusnaturalismo.....	54
1.1.2.2 O iluminismo.....	58
1.1.2.3 As raízes do liberalismo político em John Locke.....	62
1.1.2.4 Rousseau: a liberdade enquanto essência do humano.....	66
1.1.2.5 Kant: o triunfo antropocêntrico da razão e da liberdade.....	72
1.1.3 A alternativa utilitarista.....	80
1.1.3.1 O utilitarismo de Stuart Mill: uma tentativa de conciliação entre liberalismo e democracia.....	81
1.1.3.2 A influência utilitarista sobre as reivindicações de proteção aos animais a partir do séc. XIX.....	86
2 O DEBATE ECOLÓGICO: AS PERSPECTIVAS BIOCÊNTRICAS	91
2.1 A ECOLOGIA PROFUNDA.....	91
2.1.1 Aldo Leopold: a preservação da natureza por meio de uma ética da terra.....	92
2.1.2 Bill Devall e George Sessions: os princípios da ecologia profunda e a natureza como prioridade em nossas vidas.....	100
2.1.3 Michel Serres: a proposta de um contrato natural.....	119
2.1.4 Hans Jonas: ecologia e responsabilidade.....	135

2.2	O ECOFEMINISMO: A MULHER COMO PROTAGONISTA DO ENFRENTAMENTO DO PROBLEMA ECOLÓGICO.....	157
2.3	PETER SINGER: A LIBERTAÇÃO ANIMAL E O ENFRENTAMENTO DO PROBLEMA ECOLÓGICO.....	175
3	O DEBATE ECOLÓGICO: AS PERSPECTIVAS HUMANISTAS OU ANTROPOCÊNTRICAS.....	186
3.1	A PROPOSTA DE UMA ECOLOGIA DEMOCRÁTICA DE LUC FERRY	186
3.1.1	O Humanismo em questão: crítica da perspectiva biocêntrica.....	186
3.1.2	O Humanismo e os direitos da natureza.....	190
3.1.2.1	<i>A crítica de Luc Ferry à ecologia profunda.....</i>	192
3.1.2.2	<i>A crítica de Luc Ferry à ecologia nazista.....</i>	199
3.1.2.3	<i>A crítica de Luc Ferry ao ecofeminismo.....</i>	204
3.1.3	O humanismo e a ecologia democrática.....	209
3.2	MICHAEL SHELLENBERGER E TED NORDHAUS: A ALTERNATIVA TECNOLÓGICA.....	216
4	AS VÁRIAS DIMENSÕES DO PROBLEMA ECOLÓGICO ATUAL.....	224
4.1	A DIMENSÃO ONTOMETAFÍSICA.....	225
4.2	A DIMENSÃO ETICOPOLÍTICA.....	227
4.3	A DIMENSÃO JURIDICOLEGISLATIVA.....	239
4.4	A DIMENSÃO TECNO-ECONÔMICA.....	243
4.5	A DIMENSÃO SOCIOCULTURAL.....	247
4.6	A DIMENSÃO EDUCACIONAL.....	250
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	259
	REFERÊNCIAS.....	265

INTRODUÇÃO

O debate ambiental contemporâneo e o problema ecológico

A questão ambiental¹ é um dos mais desafiadores e inquietantes problemas enfrentados pelo homem contemporâneo. A nossa reflexão filosófica acerca da referida questão (termo que designa o conjunto de problemas e temas referentes ao meio ambiente) constata que esse tema assume a dimensão de problema ecológico (sendo esse, pois, o problema maior de investigação de nossa tese) em duplo sentido. No primeiro nível, a questão ambiental é física e diz respeito ao próprio significado etimológico da palavra ecologia (*oikos* mais *logos*, que significa um estudo ou reflexão sobre nossa morada maior), pois a totalidade de nosso planeta, o seu equilíbrio sistêmico está ameaçado pelo efeito agressivo e devastador de algumas práticas humanas, gerando tensão, conflito, incertezas, dúvidas, controvérsias no próprio seio daquele que refletem sobre o meio ambiente. Num segundo momento, a questão ambiental envolve a complexa totalidade de nosso modelo de civilização, gerando também as mesmas supracitadas características de crise que nos remetem à palavra ecologia e que abarca, hoje, significados múltiplos no campo do conhecimento, da militância ecológica, das políticas de preservação ambiental, da crítica ao mundo contemporâneo etc. A referida complexidade revela sérios conflitos (que serão discutidos no decorrer desta pesquisa) cuja dimensão política de amplitude global nos convida a refletir acerca da possibilidade de defesa da hipótese de que uma ecologia democrática seria, politicamente, o caminho mais bem indicado para criar as condições de superação do problema ecológico, o que se tornará o nosso objetivo geral neste trabalho, ou seja, avaliar, filosoficamente, as possibilidades e os limites de uma ecologia democrática no debate contemporâneo que põe, fundamentalmente, em evidência o confronto entre antropocentrismo e biocentrismo, o qual sugere uma análise das categorias *razão*, *liberdade* e *responsabilidade*, nos levando a efetuar uma reflexão crítica acerca dos fundamentos antropocêntricos que alicerçam a sociedade ocidental.

Michel Serres chega a afirmar que o nosso modelo de civilização caminha para um desastre ecológico de repercussões imprevisíveis. Ele nos propõe a imagem de um navio,

¹ A constatação de que a questão ambiental nos remete a complexos conflitos (de ordem material e subjetiva) que envolvem a relação homem-natureza, repercutindo na totalidade da Terra, nos convida a utilizar o referido termo, neste trabalho, com o significado amplo de questão ou problema ecológico.

com direção inalterável, rumo a um rochedo. Será possível alterar o seu rumo e evitar o desastre? Vivemos mesmo sob a égide desse perigo? Estamos mesmo criando as condições de possibilidade de nosso próprio fim?

Os meios de comunicação, cotidianamente, nos bombardeiam com palavras e imagens alarmistas: poluição generalizada, uso abusivo de combustíveis fósseis, emissão de gases tóxicos, aquecimento global, degelo das calotas polares, camada de ozônio ameaçada, aumento do nível dos oceanos, acúmulo de lixo e dejetos não tratados nas grandes cidades, contaminação e escassez da água potável, uso indiscriminado de agrotóxicos, esterilização e erosão dos solos, desmatamento das florestas, exaustão dos recursos naturais, contaminação radiológica, emergência de doenças decorrentes dessas mazelas e, por fim, o risco de extinção de espécies². No mesmo tom alarmista, os críticos ambientais dirigem as suas reflexões para os múltiplos elementos envolvidos nesta problemática, indicando como causas: a economia mundial predadora, o mercado globalizado e o consumo irrefreável; as ciências e tecnologias que colonizam o mundo vital e oprimem o homem; a separação drástica entre sujeito e objeto do conhecimento; a globalização e a emergência de novas formas de pobreza. Ao mesmo tempo em que as possíveis origens da questão são apontadas, surgem também algumas propostas de solução que têm como meta o chamado “desenvolvimento sustentável”³, o que

² Embora não exista consenso da comunidade científica sobre esses dados, a maioria dos cientistas concorda e adere a essas posições que podemos considerar como alarmistas. Acerca do aquecimento global, Kesselring acentua que “desde fins dos anos 80, o efeito estufa como ameaça ecológica número um não é mais contestado. Embora não se possa provar irrefutavelmente que o aumento, até agora medido, das temperaturas anuais médias (em torno de um grau nos últimos cem anos) se refere ao desenvolvimento humano, essa suposição tem, no entanto, muita probabilidade de ser correta – de tal forma que seria irresponsabilidade deixar as coisas seguirem seu curso” (KESSELRING, 2007, p.222). Desse modo, as discordâncias quanto ao aquecimento global decorrem de duas causas: se são resultantes da ação antrópica ou de um ciclo natural da Terra, o que não anula o fato de que, não obstante a dúvida, devemos ter, no mínimo, cuidado para que nossas atividades não acentuem o problema. Convém ressaltar que, no mês de outubro de 2013, a ONU divulgou um relatório sobre mudanças climáticas, realizado pelo IPPC (Painel Intergovernamental de Mudanças Climáticas), que atribui em 95% a possibilidade de o homem ser o maior causador do aquecimento global.

³ A expressão “*desenvolvimento sustentável*” foi inicialmente formulada em 1972, quando aconteceu, em Estocolmo-Suécia, a Conferência das Nações Unidas sobre o Ambiente Humano, bem como com a publicação do relatório do Clube de Roma: ambos alertavam acerca dos problemas gerados pelo progresso científico-material. Conforme Gallo, no ano de 1987, a expressão “*desenvolvimento sustentável*” obteve a sua definição mais conhecida por meio do documento “*Nosso Futuro*” elaborado pela Comissão Mundial sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento (CMMAD), significando um tipo de desenvolvimento que atenderia às necessidades básicas atuais da população mundial sem comprometer a satisfação das necessidades das gerações futuras (GALLO, 2007, p.51). Em 1992, a cidade do Rio de Janeiro sediou a Conferência da ONU sobre o Meio Ambiente e o Desenvolvimento (CNUMAD), resultando de tal encontro o documento principal denominado *Agenda 21* que recomendava gastos anuais de 625 bilhões de dólares para adequar desenvolvimento econômico com preservação ambiental. A *Agenda 21* é um documento que sugere “um processo de participação que envolve toda a sociedade, os governos, os setores da economia e a sociedade civil organizada para que, juntos, diagnostiquem os problemas, entendam os conflitos inerentes e pactuem mecanismos para solucioná-los, para que se construa uma sustentabilidade ampliada e progressiva” (GALLO, 2007, p.54). Uma das consequências da *Rio 92* foi a ratificação efetuada, por 55 países, em 26 de fevereiro de 2005, do *Protocolo de Kioto/Kyoto* (iniciado em 1997), no qual os signatários se comprometiam a reduzir a emissão de gases causadores do efeito estufa. O desenvolvimento sustentável foi o principal tema das discussões da Rio + 20 (A Conferência das

inclui, entre outras providências, o emprego de tecnologias alternativas, a reciclagem do lixo, o uso de biocombustíveis, o reflorestamento de áreas devastadas, a diminuição de emissão de gases poluentes, a necessidade do uso de fontes de energias alternativas, como a eólica e a solar etc.

Dos temas passíveis de reflexão filosófica, o ecológico tem se constituído como um dos mais complexos, pois nele se entrelaçam, simultaneamente, questões de natureza onto-anropológica, ética, política, econômica, cultural, jurídica, educacional, social, técnico-científica, histórica etc., ou seja, ele traduz, em seu conjunto, a complexidade do homem, do mundo e da relação entre ambos, o que podemos destacar por meio do que se segue.

No nível **onto-anropológico**, o debate ecológico nos remete a uma reflexão acerca da relação homem-natureza, bem como a uma conceituação dos referidos termos, o que sugere uma investigação de como se desenvolveu tal relação no mundo ocidental, principalmente a partir da modernidade, pondo em discussão duas posturas teóricas que se confrontam no debate ecológico atual: o antropocentrismo e o biocentrismo.

No nível **social**, o debate ecológico põe em pauta a questão da participação individual e coletiva do sujeito na sociedade, o que evidencia o papel ambiental a ser desempenhado por segmentos sociais como a família, a escola, os sindicatos, as igrejas, as associações comunitárias, as ONGs, os partidos políticos, as empresas privadas, os meios de comunicação, as representações políticas, o poder judiciário, os governos etc. Uma outra questão de âmbito social diz respeito à postura de comunidades locais face ao multiculturalismo e à diversidade de valores, crenças e hábitos presentes em um mundo que se torna cada vez mais global.

No nível **político**, o debate ecológico põe a questão acerca da participação ecológica do indivíduo em um contexto societário no qual as ideologias coletivas estão em declínio. Em face disso, convém indagar: como deve o Estado atuar para proteger o meio ambiente? Que ações ambientais devem os governos empreender nas esferas municipal, estadual e federal? É possível assegurar um futuro ecologicamente saudável às próximas gerações no âmbito das democracias liberais? Enfim, existem outras alternativas políticas viáveis ao enfrentamento do problema?

No âmbito **econômico**, a principal questão do debate ecológico é como equacionar o desejo de crescimento, comum a todos os países, em face dos limites materiais do planeta Terra, o que nos remete às seguintes questões: é possível um desenvolvimento econômico

Nações Unidas sobre Desenvolvimento Sustentável), na qual a temática Governança e Desenvolvimento Sustentável evidenciou a necessidade de se criar Organizações Internacionais com real poder regulador sobre as questões ambientais.

sustentável sob a égide do liberalismo econômico? Os países ricos, detentores de poderes hegemônicos, estariam dispostos a abdicar de seus privilégios de consumo? A tecnologia, filha pródiga do cientificismo ocidental, poderia atenuar a degradação ambiental provocada por algumas práticas econômicas? A globalização econômica poderá beneficiar de alguma forma o meio ambiente? Enfim, é possível compatibilizar capitalismo e proteção ambiental?

A dimensão **cultural** do debate ecológico lança o desafio de tornar ecologicamente sustentável, hábitos, costumes, posturas e práticas que estão sedimentados nos indivíduos sob a forma de princípios e crenças de cunho essencialmente antropocêntricos. Em uma sociedade que privilegia o consumismo, a competição e concebe a natureza como um meio natural para a satisfação de nossas necessidades, é possível reorientar os indivíduos para a adoção de uma relação mais equilibrada com o meio ambiente? A cultura é apenas uma etapa do desenvolvimento natural do homem ou um momento de transcendência, sem o qual o indivíduo não seria propriamente considerado humano? Enfim como equilibrar a relação cultura-natureza?

A dimensão **tecnocientífica** do debate ecológico nos põe em face do seguinte problema: tendo em vista a nossa crescente dependência tecnológica, seria possível tomar a tecnologia como um instrumento capaz de harmonizar as relações do homem com a natureza? Em que sentido é possível exigir uma responsabilidade sócio-ambiental dos indivíduos ou mesmo elaborar uma ética ambiental de caráter científico? Por fim, como conceber um desenvolvimento científico desvinculado de obscuros interesses políticos e econômicos, e orientando primordialmente para a preservação ambiental?

Na esfera **jurídica**, o debate ecológico sugere a seguinte questão: é possível conceder direitos aos seres da natureza (animais não humanos e plantas), uma vez que o ordenamento jurídico que nos rege considera apenas o homem como legítimo sujeito de direitos? A reivindicação de concessão de direitos a tais seres traria repercussões políticas e metafísicas contrárias ao humanismo e às democracias liberais?

O debate ecológico ainda suscita dilemas de caráter **educacional** do tipo: como educar para a complexidade do mundo visando um reequilíbrio do homem com a natureza? Que papel deve ter a sociedade civil e os aparatos do Estado no processo de educação ambiental? É possível uma educação ambiental desvinculada do paradigma antropocêntrico?

No nível **ético**, o debate ecológico suscita as seguintes indagações: como criar normas capazes de fazer com que os indivíduos, de modo consciente e livre, ajam de maneira ambientalmente sustentável? Como constituir as bases de uma ética ambiental em tempos de globalização? Como estimular valores ambientais em um modelo de civilização que é

dominado, no âmbito cultural, econômico e científico, por princípios antropocêntricos que consideram a natureza apenas como um meio para a satisfação de nossas necessidades?

Os supracitados níveis ou dimensões do debate ambiental constituem aquilo que denominamos de “problema ecológico” ou “questão ecológica”, o que nos convida a refletir inicialmente sobre os fundamentos que determinam o nosso modelo de civilização, buscando elementos teóricos que norteiem um enfrentamento do referido problema. Nesse sentido, a nossa pesquisa, por se tratar de uma tese de filosofia, evidenciará, além dos aspectos interdisciplinares contidos no debate ambiental, as questões conceituais e de fundamentação do problema ecológico, as quais serão destacadas de modo privilegiado no decorrer dessa pesquisa.

Desdobramentos conceituais do problema ecológico

Ademais, a complexidade nos impõe outros desafios teóricos. Por isso, consideramos também necessário refletir sobre as condições de possibilidade de uma modalidade de ética ambiental que possa efetivamente oferecer uma alternativa de superação do problema ecológico. Uma ética ambiental alicerçada no equilíbrio entre a garantia da existência de indivíduos conscientes e livres e a preservação do próprio mundo natural (entendido aqui como natureza ou ecosfera). A tentativa de estabelecer tal equilíbrio esbarra preliminarmente numa dificuldade que envolve a concepção de liberdade, haja vista que a devastação ambiental decorre, em grande parte, das práticas emanadas das liberdades⁴ que regem as atividades econômicas e científicas. Convém, porém, saber se é possível impor limites a esse tipo liberdade sem conspurcar seus fundamentos, os quais se constituem como prerrogativa inalienável de cada indivíduo. Noutra direção, será que basta apenas “conscientizar” os indivíduos para que façam escolhas virtuosas e ajam de modo responsável em relação ao mundo natural? Ou ainda, será que a razão (em sua dimensão instrumental) e a liberdade democrática são, nos moldes em que foram forjadas a partir da modernidade, as principais responsáveis por um tipo de desenraizamento⁵ do homem da natureza, fenômeno este que

⁴ Convém destacar que as atividades científicas e econômicas são regidas por escolhas, opções, decisões que acarretam efeitos sobre o meio ambiente, cujas consequências são, por vezes, malélicas. O termo *liberdade*, apesar de sua complexidade, terá, no presente texto, o significado de escolhas, opções e decisões que movem o sujeito em suas ações.

⁵ O termo *desenraizamento* significa o distanciamento necessário dos determinismos naturais que o ser humano efetua para se tornar um ser cultural. Enquanto os outros seres da natureza vivem completamente enraizados, o homem necessita do referido desenraizamento para se tornar propriamente humano. O reconhecimento de que a cultura possa ser apenas um estágio do desenvolvimento natural do homem não elimina o fato de que o desenraizamento lhe é essencial. O problema que vislumbramos em tal desenraizamento é que ele não é linear.

culminou no atual problema ecológico? Por fim, evidenciamos que a criação de uma ética ambiental⁶ exige, de fato, uma reflexão radical acerca dos conceitos de *razão* e de *liberdade*.

Além da necessidade de refletirmos sobre essas questões, que consideramos essenciais para fundamentar os primeiros passos da tentativa de construção de uma ética ambiental que equilibre as ações do sujeito (o homem) sobre o objeto (o mundo natural), procuraremos refletir, também, sobre um elemento que poderá contribuir para um relacionamento mais harmonioso do homem com a natureza: a sensibilização⁷. Mas, antes disso, precisamos elucidar o sentido daquilo que chamamos *mundo natural*⁸. Por esta expressão entenda-se, conforme indica Freire Dias, uma totalidade que integra, simultaneamente, os sistemas de vida físico e biológico da Terra⁹. Nesse sentido, em nosso trabalho, “mundo natural”, “natureza” e “ecosfera” terão o mesmo significado, ou seja, designarão uma totalidade física e biológica da qual emana a vida, o que engloba tanto o mundo selvagem, quanto um jardim ou

Considerando que o homem inventa a cultura, é possível conceber um tipo de desenraizamento que, embora essencial, não comprometa a totalidade ecológica da Terra e o próprio futuro da espécie humana, ou seja, é necessário que saiba desenraizar-se para permanecer desenraizado, uma vez que o ato de desenraizar-se, se não for acompanhado por um tipo de preservação ambiental que permita ao homem a sua sobrevivência e desenvolvimento cultural, pode acarretar uma catástrofe ecológica que inviabilizaria, inclusive, qualquer tipo de desenraizamento (suave, moderado ou agressivo), pois sem a raiz que nos nutre (a natureza que nos alimenta) fica impossibilitada qualquer forma de desenraizamento. O desenraizamento não deve inviabilizar a possibilidade de desenraizamento. Por isso, é preciso saber desenraizar-se para permanecer desenraizado.

⁶ Embora não seja nossa pretensão criar uma ética ambiental, reconhecemos a sua necessidade como um dos instrumentos de enfrentamento do problema ecológico. Nesse sentido, esperamos contribuir com este trabalho, discutindo questões que envolvem a construção da referida ética.

⁷ Consideramos que os sentimentos e emoções podem desempenhar um papel relevante na construção de uma consciência ambiental. As vivências afetivas (enquanto primeiro momento do processo de aprendizagem) tendem a dar aos educandos as ferramentas emocionais primárias para iniciar um processo educativo cujo objetivo maior é a compreensão de que o problema ecológico atinge a humanidade e todos os outros seres. Nesse sentido, por exemplo, por meio de processos pedagógicos (teóricos e/ou práticos) que despertem sentimentos e emoções (medo, raiva, tristeza, compaixão etc.) quanto ao futuro da humanidade, o indivíduo tenderá a situar-se emocionalmente como parte do problema e, com isso, poderá construir elementos cognitivos para o enfrentamento teórico e prático das questões ambientais, assumindo, assim, uma efetiva postura de preservação ecológica. O reconhecimento da sensibilização como primeiro momento da formação da consciência ecológica evidencia que os sentimentos e as emoções são a base primária do ser humano, a partir da qual nos tornamos seres de liberdade, razão, linguagem etc.

⁸ “A ideia de mundo natural, significando a natureza em estado não contaminado pela civilização, é o mais poderoso constructo da natureza de que dispõe o ambientalismo do Novo Mundo. Trata-se de um constructo destinado a proteger determinados *habitats* e espécies, sendo visto como um lugar de revigoramento dos que estão cansados da poluição moral e material da cidade. O mundo natural tem valor quase sacramental: guarda a promessa de uma relação autêntica e renovada da humanidade com a terra, um pacto pós-cristão encontrado num espaço de pureza e calcado numa atitude de reverência e humildade” (GARRARD, 2006, p.88).

⁹ “Há três níveis ou sistemas distintos de existência – físico, biológico e social – que obedecem às suas próprias leis. Eles são (a) o planeta físico, sua atmosfera, hidrosfera (águas) e litosfera (rochas e solos), que seguem as leis da física e da química; (b) a biosfera, com todas as espécies de vida, que obedecem às leis da física, química, biologia e ecologia; (c) a tecnosfera e a sociosfera, o mundo das máquinas criadas pelo homem, governos e economia, artes, religiões e culturas, que seguem leis da física, da química, da biologia, da ecologia e também das leis criadas pelo homem. Um exemplo de uma lei da física seguida por todos os níveis de existência é a lei da entropia – A segunda Lei da Termodinâmica – segundo a qual todas as máquinas se desgastam. Um exemplo de lei biológica aplicável a todas as formas de vida é que a composição química e organização de qualquer indivíduo é determinada pelo código genético encerrado em longas moléculas de DNA dentro de cada célula” (DIAS, 1993, pp.138-139).

uma plantação cultivada pelo homem, pois, mesmo com a interferência humana, as plantações agrícolas continuam sendo regidas pelos referidos sistemas físicos e biológicos¹⁰. Assim, a expressão *desenraizamento do homem do mundo natural* significa que as ações humanas não seguem a mesma ordem natural e primitiva da natureza, à qual se submetem, de modo integral, todos os seres não-humanos. Disso se segue que a dimensão cultural do homem serve, quiçá, para atestar o referido desenraizamento¹¹. Todas essas questões nos convidam a uma análise percuciente da dimensão filosófica do problema ecológico.

O problema ecológico coloca em discussão o atual modelo de civilização¹², caracterizado, entre outras coisas, por uma razão instrumental¹³ baseada em práticas científico-tecnológicas que, quando utilizadas de modo irresponsável, agridem o meio ambiente, colocando em risco a vida no (do) planeta. A razão instrumental encontra-se na base da economia mundial de índole capitalista, constituindo, ambas, aquilo que se denomina de “aliança para a dominação da natureza”, o que nos remete à necessidade de destacar ou mesmo forjar novos parâmetros éticos e políticos que permitam equilibrar ecologicamente a relação ciência-economia.

O enfrentamento do problema ecológico e o desafio de se refletir sobre o nosso atual modelo de civilização, permite-nos adotar várias perspectivas de abordagens. De nossa parte, escolhemos primeiramente orientar uma reflexão acerca da relação homem-natureza. Isto porque, constatamos que o nível alarmante da degradação ambiental provocada pela ação humana nos possibilita sugerir a existência de um distanciamento do homem em relação à natureza ou, noutras palavras, um acentuado desenraizamento do homem do mundo natural.

Com efeito, parece-nos incontestável a ideia de que devemos refletir com profundidade acerca da utilização adequada dos recursos naturais, uma vez que estes são

¹⁰ Convém ressaltar que, além de físico e biológico, o conceito de natureza é também histórico-cultural, dependendo, pois, de interesses, valores, conhecimentos, etc. dos indivíduos e do corpo social em uma determinada época e lugar.

¹¹ Embora o desenraizamento seja essencial para nos tornarmos humanos, devemos buscar uma modalidade de desenraizamento que não seja hostil ao meio ambiente, ou seja, desenraizar-se não implica necessariamente em agressão ambiental.

¹² Optamos pela expressão *modelo de civilização* (e não modelos de civilização), pois, apesar da multiplicidade de caminhos que caracterizam as sociedades ocidentais, ainda estamos atrelados a uma unidade hegemônica herdada da modernidade, mediante a qual Razão e Liberdade, por intermédio de práticas e valores econômicos e científicos, ditam os rumos de nossa civilização. O fenômeno da globalização contribui para atestar a existência dessa unidade e, sobretudo, de seu caráter hegemônico.

¹³ A expressão *razão instrumental* foi criada por Max Horkheimer (1895-1973). A razão sistêmica (instrumental) opõe-se à razão crítica e designa o uso operacional da razão no processo de conhecimento, controle e manipulação da natureza, pois possui a capacidade de calcular probabilidades e de coordenar os meios com vistas a fins desejados. Ela transforma o pensamento em conhecimento de dominação, regendo a racionalidade técnica, as práticas econômicas ou qualquer ação que demande a relação calculadora entre meios e fins.

essenciais à sobrevivência humana¹⁴. Alguém poderia aludir: essa afirmação é óbvia, não tem relevância filosófica, qualquer indivíduo com um mínimo de consciência reflexiva percebe tal evidência. Porém, convém perguntar: se tal pensamento é tão óbvio, por que os indivíduos não transformam tais convicções em ação efetiva? Por que as múltiplas práticas e atitudes próprias ao nosso complexo modelo de civilização parecem desconhecer o óbvio, acentuando o problema ambiental e o risco crescente de exaustão completa da natureza ou, pelo menos, dos recursos naturais que garantem a nossa sobrevivência, provocando o risco, a longo prazo, de extinção da nossa espécie?

Uma primeira conclusão se afigura evidente: a desconsideração do que parece óbvio é, no mínimo, uma atitude inconsequente, insensata e suicida. A dificuldade em equilibrar a natureza (mundo da imanência) com a cultura (mundo da transcendência) ameaça a condição humana, pois esmaga a imanência e, em consequência, dificulta a possibilidade da transcendência.

Ademais, o que teria levado o atual modelo de civilização a ampliar o complexo e inevitável desenraizamento do homem do mundo natural, culminando no problema ecológico atual? Esta questão nos remete à necessidade de uma reflexão sobre a gênese do problema ecológico, buscando elementos teóricos que possam vir a contribuir para a sua compreensão e o seu conseqüente enfrentamento. Assim, destacamos **duas indagações** que também nortearão nosso percurso, pois estarão vinculadas a um dos objetivos que pretendemos abordar ao longo desta tese: quais as implicações geradas pela substituição da concepção grega de natureza (entendida como um *cosmos* ordenado, fechado, hierarquizado e apreendido pela contemplação) por uma visão instrumental, operacional e sistêmica do mundo natural, efetuada pelas ciências modernas inspiradas nos modelos teóricos fornecidos por Galileu, Descartes, Bacon e Newton? Que aspectos da modernidade científica devem ser repensados, negados, desconstruídos, ampliados, reformados ou preservados para a elaboração de uma teoria visando ao enfrentamento do problema ambiental?

O problema ecológico nos remete necessariamente à reflexão acerca da relação entre o homem e a totalidade que o envolve (totalidade esta que podemos denominar de natureza, independentemente da dimensão metafísica ou física do termo). Parece-nos evidente que a relação homem-natureza é o palco sobre o qual a história humana se desenrolou e que se

¹⁴ Embora não saibamos qual seja a medida certa de utilização dos recursos naturais, tal reflexão é essencial, uma vez que eles são limitados e existe uma demanda crescente de seu uso, o que pode comprometer a sobrevivência humana atual e das gerações futuras.

manifesta em suas dimensões: cultural, social, política, ideológica, econômica, jurídica, moral, ética, teológica, filosófica, científica etc.

Trata-se, pois, de identificar a tessitura filosófica do problema ecológico. Eis um dos nossos desafios. É sabido que uma das características da filosofia consiste em uma reflexão acerca dos fundamentos de uma questão (tema-problema). Neste sentido, efetuaremos uma reflexão filosófica sobre o problema ecológico tendo como meta analisar os seus fundamentos teóricos.

Ainda no que concerne ao problema ecológico atual, convém reconhecer que a dimensão teórica do debate ecológico está enredada em controvérsias, polêmicas e antinomias que têm como alvo principal os fundamentos de nosso modelo de civilização, o que é, segundo a maioria dos estudos pautados na *ecologia profunda*, ou no *ecofeminismo*, por exemplo, o resultado da degenerescência do projeto da modernidade, o qual foi regido por um tipo peculiar de humanismo antropocêntrico, cujos maiores expoentes representativos são, hoje, as ricas sociedades democráticas e liberais do Ocidente, alimentadas principalmente por tecnociências e economias nocivas ao meio ambiente.

As reflexões filosóficas acerca do debate ecológico, embora reconheçam, em maior ou menor grau, que devemos rever a relação homem-natureza, oferecem algumas alternativas éticas e políticas para o enfrentamento teórico e prático do referido problema, as quais podem ser sintetizadas em duas linhas principais: uma das vertentes propõe uma mudança drástica (revolução¹⁵) dos paradigmas de sustentação (política, econômica, científica etc.) do nosso modelo de civilização, enquanto a outra preconiza a adoção de reformas pontuais, porém consistentes, em tal modelo. Eis uma das decisivas questões que o debate ecológico suscita e que não o deixa imune à dimensão ética e política do problema, uma vez que a referida escolha (reforma ou revolução) põe em jogo, entre outras coisas, princípios, costumes, valores e relações de poder que envolvem desde os indivíduos até o conjunto das Nações.

Optar por reforma¹⁶ ou revolução é uma questão que exige, no plano teórico, uma percuciente análise filosófica, sob pena de a escolha, por um dos dois polos antagônicos, tornar-se meramente ideológica. Ademais, tal questão configura-se como um dos principais problemas que o debate ecológico nos convida a enfrentar, pois ela põe em xeque a nossa

¹⁵ Em defesa do biocentrismo, do *ecofeminismo* etc., o termo *revolução* é sugerido como mudança drástica dos paradigmas antropocêntricos de sustentação de nosso modelo de civilização, de modo pacífico ou não (autores como Michel Serres, Aldo Leopold etc., sugerem isso).

¹⁶ Convém destacar que o debate ecológico tem assumido, no início deste milênio, um caráter mais reformista quanto ao nosso modelo de civilização. A expressão *desenvolvimento sustentável* parece representar, na maioria das vezes, tal perspectiva. Apesar da tendência reformista, ainda persistem propostas ecológicas assentadas politicamente em fundamentos marxistas, principalmente nos assim chamados países periféricos.

postura política e ética face ao atual modelo de civilização e ao humanismo antropocêntrico democrático e liberal que o nutre. Eis aqui o problema filosófico maior que funcionará como um pano de fundo de nossa pesquisa: considerando que as posições filosóficas presentes no debate ecológico gravitam em torno de propostas que sugerem reformas ou mudanças drásticas dos paradigmas que sustentam o nosso modelo de civilização, o que, no mínimo, têm implicações políticas e éticas, optamos por refletir acerca dos alcances e limites políticos e éticos (e suas repercussões metafísicas, ontológicas e cosmológicas) das propostas das várias correntes que participam do debate ecológico atual, sintetizadas nessas duas posturas acima indicadas, em outros termos, refletiremos acerca das referidas propostas, visando a apontar suas repercussões éticas e políticas, a fim de avaliar como a proposta de uma ecologia democrática poderá contribuir para o enfrentamento teórico e prático do problema ecológico, sendo esta, pois, a hipótese que orientará o nosso percurso à guisa de comprovação teórica e cujos esforços de fundamentação assumem a função de objetivo geral desta pesquisa.

Pretendemos ainda que tais reflexões nos ajudem a traçar um diagnóstico da relação homem-natureza, visando a indicar os elementos políticos (como, por exemplo, o papel que o Estado deve ter enquanto tutor ecológico da atividade econômica e da ação isolada de indivíduos a fim de coibir as agressões ambientais decorrentes de tais práticas econômicas e certas escolhas individuais reputadas anti-ecológicas) e éticos (refletindo como é possível conciliar, num universo democrático, a ideia de uma nova ética da responsabilidade em tempos de globalização com a própria ideia de autonomia do sujeito ético, no sentido kantiano do termo). Mas, convém reiterar, tal discussão exige antes uma digressão a respeito do que foi e de como tem sido a natureza para o homem.

Uma breve reflexão acerca da relação homem-natureza revela, ao longo da história, a supremacia de um tipo de antropocentrismo que destituiu da natureza os seus supostos valores intrínsecos e suas características metafísico-teleológicas, ou seja, baniu a sua clássica estrutura ontológica, reduzindo-a a uma totalidade física autônoma, impondo, com isso, uma concepção científica da natureza, da qual qualquer revisão filosófica de cunho metafísico, hoje, não pode se esquivar, caso pretenda enriquecê-la, ampliá-la ou superá-la. Convém destacar que não é nosso objetivo, neste trabalho, propor um conceito de natureza que resgate o seu suposto *telos* e os seus valores intrínsecos, mas isso não significa desconsiderar que a ideia metafísica da natureza está presente no debate ecológico, pois, como veremos mais adiante, o biocentrismo¹⁷ de Hans Jonas¹⁸ e Michel Serres, ao exigir o reconhecimento da

¹⁷ Denominamos biocêntrica a postura que se opõe ao antropocentrismo reivindicando direitos para os entes não humanos, visando a situá-los majoritariamente no mesmo patamar de importância da humanidade.

natureza como ente dotado de valor intrínseco, nos remete à dimensão metafísica do estatuto ontológico da mesma. Desse modo, podemos dizer que a proposta de reconhecimento da dimensão metafísica do estatuto ontológico da natureza constitui-se como um dos inúmeros e complexos problemas do debate ecológico atual.

Trata-se, na mesma medida, de investigar o alcance e os limites éticos e políticos de uma proposta de ecologia democrática, a qual, a nosso ver, entre as várias formas de ecologia, constitui-se a alternativa mais adequada para o enfrentamento do problema ecológico que revela, em sua essência, a existência de complexos conflitos (de cunho interpretativo, ideológico, emocional etc.) cuja dimensão política evidencia a importância da linguagem, do diálogo como instrumentos necessários para a obtenção de consensos e acordos. Nesse sentido, justificamos a nossa escolha por uma ecologia democrática para lidar com os conflitos da questão ecológica, a qual em síntese abriga a polêmica entre duas posturas básicas: o antropocentrismo e o biocentrismo.

A nossa opção por uma via democrática justifica-se porque, no plano político, é necessário um regime de governo que possua o mérito de respeitar o diálogo e os direitos civis fundamentais como condição básica para a tentativa de equilíbrio entre as duas categorias básicas de constituição do ser humano: a liberdade e a igualdade enquanto justiça social. Nessa perspectiva, a nossa opção revela um face peculiar e pioneira uma vez que ela é defendida no contexto de um antropocentrismo de caráter moderado, opondo-se, assim, à vertente dominante do pensamento ambiental brasileiro de característica nitidamente biocêntrica.

Nesse percurso, refletiremos também sobre a natureza e a dimensão das outras propostas que se opõem a uma democracia de face liberal (*ecologia profunda*, *ecofeminismo*, *ecologia nazista* etc.). Nesse sentido, enfrentaremos a seguinte questão de cunho essencialmente filosófico: é possível investigar a dimensão ética e política do problema ecológico suprimindo a dimensão ontológica (metafísica ou não metafísica) do conceito de natureza?

A *ecologia profunda* propõe uma inversão metafísica da relação ontológica homem-natureza, o que significa, de certo modo, ressuscitar a concepção clássica e metafísica do ser (aquela que reduz a concepção de ser à ideia de um ente absoluto, como por exemplo: Deus, a natureza) a partir de uma perspectiva materialista (biocentrismo). Porém, tal proposta é considerada incipiente e insuficiente por aqueles que sugerem uma extensão metafisicamente

¹⁸ Como veremos mais adiante, embora Hans Jonas não intitule a sua proposta ecológica de biocêntrica, a dimensão ontológica de sua ética da responsabilidade permite-nos defini-lo assim.

mais clássica da referida inversão ontológica, uma vez que o materialismo fiscalista, por si só, não seria suficiente para explicar os próprios valores intrínsecos e os finalismos que a *ecologia profunda* reivindica para a natureza. Eis aí alguns aspectos da dimensão metafísica do problema ecológico que, embora não seja a questão central de nossa pesquisa, deveremos enfrentar como uma preliminar ao tratamento da dimensão ética e política do referido problema.

Com efeito, as questões filosóficas envolvidas no debate ecológico põem em relevo, basicamente, de um lado, os elementos presentes na metafísica antropocêntrica, entendida aqui como uma redução do ser a um ente (o homem), o qual decide, de modo autônomo e racional, constituir e orientar suas ações políticas e éticas tomando a natureza apenas como meio para a sua realização e, de outro, uma metafísica anti-anthropocêntrica que, por meio de uma inversão ontológica, recoloca a natureza em um lugar central, como atesta a defesa do biocentrismo efetuada pela *ecologia profunda*.

Assim, tendo em vista que a metafísica antropocêntrica constitui o alicerce teórico maior de um tipo de humanismo que, a partir da modernidade, ditou os rumos da civilização ocidental, e que, finalmente, o referido antropocentrismo não esgotou todas as suas potencialidades (como revela a proposta de mais tecnologia para o enfrentamento do problema ecológico), podendo ser redimensionado para a defesa de uma postura de responsabilidade ambiental, sem abdicar do essencial de seus fundamentos subjetivistas, defenderemos a tese de que é possível um enfrentamento ético e político do problema ecológico, baseado numa perspectiva oferecida pela ecologia democrática com vistas a reconfigurar o referido antropocentrismo, incorporando, ainda, de modo ecologicamente satisfatório e responsável, o essencial das teses que lhe opõem (*ecologia profunda*), pois toda preocupação ambiental é essencialmente antropocêntrica.

Em face de tais questões, optamos, inicialmente, por refletir sobre os pressupostos filosóficos do problema ecológico atual, o que nos remeterá ao estudo da relação homem-natureza nas seguintes fases demarcadas por quatro capítulos. No primeiro capítulo, abordaremos, de início, a fase que demarca o dualismo metafísico-religioso Ocidental; depois, a fase pré-humanista (séculos XVI e XVII na Europa); e, por fim, a fase caracterizada pela afirmação do humanismo antropocêntrico, como ocorre em textos de Francis Bacon, René Descartes, Jean- Jacques Rousseau e Immanuel Kant. Investigaremos também aqui a temática antropocêntrica e humanista que envolve a construção da modernidade com base nos postulados do jusnaturalismo, do liberalismo político, do iluminismo, culminando com o utilitarismo e com o surgimento das primeiras leis de proteção aos animais no século XIX.

Nos capítulos 2 e 3, exporemos a fase que trata do debate ecológico do século XX aos nossos dias, em que se confrontam duas posturas básicas e antagônicas. De um lado, no capítulo 2, situam-se aqueles que refletem acerca da relação homem-natureza com uma nítida rejeição (em maior ou menor grau) à herança do humanismo antropocêntrico, destacando-se aqui a ecologia nazista, a ecologia profunda (cujos maiores expoentes são Aldo Leopold, Hans Jonas e Michel Serres), o utilitarismo de Peter Singer e o ecofeminismo. De outro, no capítulo 3, situa-se a proposta de ecologia democrática de Luc Ferry, de caráter reformista e que tenta resguardar aquilo que ele denomina de “o melhor da herança humanista da modernidade”, ou seja, o humanismo jurídico, a democracia liberal, a liberdade ética etc. Entre as discussões que alimentam a dimensão filosófica do debate ecológico atual, as propostas de Michel Serres e Luc Ferry são aquelas que apresentam as maiores dificuldades de aproximação, pois ambas se posicionam de modo inconciliável acerca da modernidade e dos fundamentos metafísicos, políticos e ideológicos que orientam o enfrentamento da crise ecológica. Confrontá-los será uma forma de demonstrar a amplitude e a complexidade do problema em questão

Michel Serres postula, n’*O contrato natural*, a necessidade de construção de um ser humano educado, capaz de estabelecer um contrato natural, visando ao equilíbrio entre a espécie humana e a natureza por meio do princípio da reciprocidade. O problema é que tal proposta, na forma como está formulada, dificilmente se concilia com os fundamentos da modernidade e, por conseguinte, com o nosso modelo de civilização, incluindo aí até mesmo os regimes democráticos atuais. Sua reflexão sobre a crise ecológica aponta, também, para complexos desdobramentos políticos e metafísicos, os quais abordaremos mais adiante. Outra dificuldade da proposta de um contrato natural, tal como preconiza Michel Serres, consiste em introduzir, no seio da mentalidade democrática, a ideia da natureza como valor intrínseco, ou seja, como um ente jurídico, o que acarretaria uma drástica mudança nos fundamentos antropocêntricos do direito democrático ocidental e na própria Declaração Universal dos Direitos Humanos.

Luc Ferry, por sua vez, além de elaborar uma crítica contundente às várias correntes contemporâneas que tratam da questão ecológica, defende uma proposta de ecologia democrática (na perspectiva de um antropocentrismo moderado que justifique as suas escolhas), fundamentada em princípios de respeito à diversidade, ao diálogo, à cooperação, à sensibilização, na perspectiva de um individualismo democrático e autenticitário, sem abdicar da ideia de que é necessária uma conduta humana responsável diante da natureza para, finalmente, chegar àquilo que, para ele, é o fundamento maior das democracias liberais: a

liberdade¹⁹. O terceiro capítulo termina com a apresentação da proposta democrática e liberal de Michael Shellenberger e Ted Nordhaus que exalta a importância da tecnologia como instrumento de equilíbrio da relação economia-ecologia.

A quinta fase de nossa pesquisa (que corresponde ao Capítulo 4) é norteada por uma reflexão filosófica acerca das várias dimensões do problema ecológico, buscando elementos teóricos que fundamentem a possibilidade ética e política de uma ecologia democrática para o enfrentamento do referido problema, bem como que permitam uma aproximação e incorporação de princípios e ideias que se apresentam de maneira aparentemente inconciliáveis no debate ecológico atual.

¹⁹ Convém ressaltar que muitos dos valores e ideias defendidos por Ferry são compartilhados hoje, em grande parte, por autores e movimentos ambientais de múltiplas tendências. Por outro lado, as diferenças que demarcam o debate ecológico e os procedimentos de defesa ambiental provêm de diversas bases teóricas que fundamentam as posturas e práticas ambientais, o que evidenciam, entre outras coisas, o âmbito político-ideológico, bem como a dimensão filosófica do problema ecológico.

1 A DIMENSÃO FILOSÓFICA DO PROBLEMA ECOLÓGICO

Um caminho possível para uma reflexão acerca dos pressupostos filosóficos da questão ecológica consiste em iniciar uma investigação a partir do contexto histórico e teórico daquilo que se denomina Modernidade, uma vez que, nesse referido período, ocorreu uma cisão epistemológica com o pensamento clássico. Ruptura que esteve associada a transformações de ordem econômica, política, social, jurídica, filosófica e científica, que influenciaram e ditaram um determinado rumo histórico, culminando no nosso atual modelo de civilização. Convém ressaltar que, embora a Modernidade tenha efetuado uma ruptura epistemológica com o pensamento clássico, no âmbito ontológico ela manteve as raízes **metafísicas** do dualismo presentes nas filosofias antiga e medieval. A esse respeito, antes de refletirmos acerca da Modernidade, exporemos alguns aspectos relacionados ao referido dualismo que, a nosso ver, continuam influenciando o modo de ser do homem Ocidental.

Se é lícito afirmar que a filosofia é filha de seu tempo, ou seja, que o filósofo é envolvido pelas questões de seu época, necessitando, pois, debruçar-se sobre as mesmas, então assumimos como nossa a obrigação de salientar que uma reflexão acerca do problema ecológico (que ressalta a complexidade do humano em seu relacionamento com a natureza), nosso objeto de estudo, revela alguns fatos e posturas que se tornam problemáticos pela dimensão de suas influências cruciais no modo de ser de nosso modelo de civilização, que não considerá-los como ponto de partida de nossa reflexão - uma vez que os mesmos tendem a acentuar o problema ambiental – põem em risco a seriedade de nossa pesquisa.

No nível material²⁰, apontamos dois fatos problemáticos que uma proposta de ecologia democrática não deve desconsiderar. O primeiro evidencia a nossa crescente dependência de uso de um instrumento que, além de ser acusado como um dos responsáveis pela devastação ambiental, é considerado também como um meio para solucionar os problemas acarretados por sua própria utilização e, assim, possivelmente, trazer benefícios para o meio ambiente: a tecnologia. O segundo, diz respeito às diretrizes de desenvolvimento econômico que a maioria dos países adota como meio da garantia de manutenção das suas respectivas políticas, sejam elas liberais (EUA, Canadá, países da Europa, Japão, países emergentes etc.) ou comunistas (China), o que pesa drasticamente sobre os limitados recursos naturais da Terra.

²⁰ O referido nível material será denominado de *contexto material do problema ecológico*.

No nível espiritual (ou mental)²¹, evidenciamos uma postura que sintetiza a influência da filosofia grega, do cristianismo e da modernidade que culminou em um radical antropocentrismo especista cuja consequência maior é, no âmbito ambiental, um modelo de civilização que no plano político, ético, cultural, econômico e científico trata, majoritariamente, a natureza como um objeto anti-humano, como coisa: o dualismo metafísico-religioso ocidental.

Embora a Modernidade tenha efetuado uma ruptura epistemológica com o pensamento clássico, no âmbito ontológico ela manteve as raízes metafísicas do dualismo presentes nas filosofias antiga e medieval, uma vez que o antropocentrismo que a caracteriza acentua um tipo de desenraizamento cuja consequência maior é a perda de autonomia do estatuto ontológico do mundo natural. Alguns exemplos ilustram a continuidade histórica do dualismo (começando pela mitologia grega) que alicerça o contexto subjetivo do homem ocidental, repercutindo, assim no problema ecológico.

Apesar da complexidade da mitologia grega, parece-nos de visibilidade imediata a leitura de que a estrutura e os conteúdos cosmológicos expressos na mitologia grega apontam para um dualismo ontológico de característica hierarquizante, cuja consequência é a própria perda de autonomia ontológica do mundo natural e o desenraizamento mental do homem deste. Um texto de Luc Ferry (FERRY, 2009a, p. 43-60), nos revela como se deu, segundo narrativas contidas na mitologia grega, o nascimento do mundo natural e dos deuses.

Segundo a interpretação do referido autor, na mitologia grega, no início de tudo reinava o caos, uma espécie de abismo caótico. Do caos brotou a terra, um misto de elemento natural e entidade divinizada, chamada Gaia. Em seguida, surgiu uma terceira divindade, Eros, e depois o Tártaro, localizado nas profundezas de Gaia. Em decorrência da energia de Eros, Gaia gerou, inicialmente, de suas profundezas, o deus Urano que será o céu estrelado, depois, surge Uréia, as montanhas e as Ninfas, consideradas criaturas divinas; por fim, aparece Ponto, a água salgada do mar. Estes deuses possuíam ódios e paixões humanas brutais, o que desencadeava guerras e outros conflitos.

Depois foram surgindo várias entidades mitológicas e os primeiros deuses do Olimpo, entre os quais Zeus que viria a ser o deus supremo. Por ter sido rejeitado pelo seu pai Cronos, Zeus revolta-se e, unindo-se a outros entes mitológicos, deflagra uma guerra contra Cronos. Vitorioso, Zeus passa a ser o rei dos deuses e senhor do universo. Sob sua influência, o universo começa a ser estruturado e organizado, possuindo uma ordem cósmica. O objetivo

²¹ O referido nível espiritual será designado pela expressão *contexto subjetivo do problema ecológico*.

maior de Zeus é manter a ordem do mundo, garantir a existência de um cosmos perfeitamente harmonioso, abrigando os deuses de todas as intempéries, enquanto expede para o mundo dos mortais, o tempo, a desordem e a morte.

Convém ressaltar que, embora o nascimento do mundo natural e dos deuses forme uma só coisa, a garantia de ordem e de bom funcionamento do primeiro vai depender da existência de entidades divinas de aspectos humanizantes, ou seja, de deuses criados pelo imaginário humano com características humanas. Zeus é o senhor do universo e a garantia para a eternidade da ordem que tende a equilibrar todas as coisas existentes, inclusive os outros deuses a ele submetidos, em troca de uma existência harmoniosa. A figura de Zeus, esse seu amplo poder ontológico, revela a existência de uma hierarquização cosmológica que culmina numa entificação do ser²².

Se, por um lado, sob o ponto de vista cosmológico, Zeus é a garantia absoluta da ordem do mundo, por outro lado, ele está longe de ser uma espécie de metáfora de uma totalidade harmoniosa em si. Trata-se, na verdade, de um ente divino, imaginado pelos homens e dotado de características humanas, ou seja, ele representa uma espécie de *entificação do ser*, uma entidade privilegiada à qual os outros entes estão subordinados, sejam eles do mundo natural, do mundo dos deuses, ou do mundo dos homens. Essa hierarquização cosmológica, sob a tutela de Zeus, retira do mundo natural a sua autonomia ontológica.

Jean-Pierre Vernant expõe, de maneira bastante sintética e elucidativa, o fundamento cosmológico-ontológico essencial contido na mitologia grega, uma vez que

as teogonias e as cosmogonias gregas comportam, como as cosmologias que lhes sucedem, relatos de gênese que expõem a emergência progressiva de um mundo ordenado. Mas são também, antes de tudo, outra coisa: mitos de soberania. Exaltam o poder de um deus que reina sobre todo o universo; falam de seu nascimento, suas lutas, seu triunfo. Em todos os domínios – natural, social, ritual –, a ordem é o produto dessa vitória do deus soberano. Se o mundo não está mais entregue à instabilidade e à confusão, é que, ao terminarem os combates que o deus teve que sustentar contra rivais e contra monstros, sua supremacia aparece definitivamente assegurada, sem que nada possa doravante pô-la em discussão. A Teogonia de Hesíodo apresenta-se assim como um hino à glória de Zeus rei. A derrota dos Titãs e a de Tifeu, igualmente vencidos pelo filho de Crono, não vêm somente coroar, com sua conclusão, o edifício do poema. Cada episódio retoma e resume toda a arquitetura do mito cosmogônico. A vitória de Zeus, em cada vez, é uma criação do mundo (VERNANT, 1984, p. 77-78).

²² O termo *entificação do ser* é uma expressão heideggeriana que significa redução do ser a um ente, ou seja, privilegiar um ente (seja Zeus na mitologia grega; a noção de ideia na filosofia platônica ou a concepção de Deus criador no pensamento agostiniano) como princípio e causa do ser em geral e de todos os demais entes.

O que, resumidamente, alicerça a ideia de que uma hierarquia de poderes domina o universo, cuja ordem foi implantada pela iniciativa de um só agente (Zeus), o qual, repetimos, domina não apenas o universo, mas também os outros deuses que possuem poderes menores, e que devem assegurar o objetivo mais elevado do deus maior: manter a ordem, a harmonia do universo enquanto totalidade. Assim, cabe também ao homem, sob pena de punição divina, a tarefa de se enquadrar neste *cosmos*, aceitando a sua imanente finitude e procurando viver, ao se submeter a esta ordem cósmica, da melhor maneira possível.

Podemos inferir, também, que os pressupostos do humanismo antropocêntrico moderno (humanismo este que irá acentuar o referido desenraizamento) já estão contidos nos mitos gregos. Afinal, o que significa a humanização do divino? Não seria uma projeção, talvez desesperada, do homem diante do peso da totalidade que o sufoca, da qual depende, mas que tenta mentalmente transcendê-la, almejando tornar-se, simbolicamente, o centro do universo? A humanização do divino não seria uma acanhada e fantasiosa tentativa humanista de divinização do próprio homem, o único ser capaz de se autodeterminar? A humanização do divino, nos moldes da mitologia grega, é a primeira semente do humanismo ocidental, bem como a primeira maneira de negação da autonomia ontológica do mundo natural, implicando, também, em um desenraizamento mental do homem da natureza, pois o pensamento, ao negar a essência de uma coisa, distancia-se da mesma. Distanciar-se é, também, uma das formas de desenraizamento.

Uma pequena observação é cabível: alguém poderia argumentar que no mundo grego não havia problema ambiental e que, por isso, a preocupação com assuntos estritamente humanos não significaria desenraizamento, uma vez que a ideia de *cosmos* era também um pressuposto metafísico-religioso assumido por todos. O que devemos evidenciar aqui é que o desenraizamento do homem do mundo natural, que culminou com o problema ecológico atual, é um longo processo de crescente afirmação mental e material do homem sobre o mundo natural que se iniciou na cultura grega e que, posteriormente, com a filosofia, com o logos, foi ampliada por uma postura de autonomia intelectual que alimentou um determinado dualismo metafísico-religioso, o qual influenciou de modo marcante o pensamento ocidental posterior. Nesse sentido, convém citar Platão e Santo Agostinho.

Rejeitando a ética hedonista dos sofistas, Platão evidencia, ao exaltar a alma como guia racional da totalidade dos princípios éticos, uma concepção que alimentará a linha dominante da ética ocidental, como bem assevera Santos (SANTOS, 2008a, p.88), ou seja, uma ética dualista, fundamentada por princípios metafísicos com sérias repercussões nos âmbitos epistemológicos e ontológicos, atingindo também a própria concepção e imagem do

mundo natural. A visão dualista do homem, em que é assinalada a supremacia da alma sobre o corpo, alicerça, além da noção de justiça, outros temas contidos nos diálogos platônicos.

O dualismo platônico é expresso de modo minucioso nas relações entre ser e saber. O verdadeiro saber é estável e universal, assim como o objeto que lhe corresponde, podendo ser captado apenas pelo pensamento puro, pelo inteligível²³. Por isso, o conhecimento captado pelas sensações não expressa o saber verdadeiro; é apenas opinião, *doxa*. Essa primazia do inteligível, por um lado, está atrelada a uma desconfiança das experiências sensoriais que sugere o seu afastamento visando à purificação da alma²⁴; de outro, revela o essencial da teoria platônica do conhecimento expresso na dualidade mundo inteligível e mundo sensível. Em sua obra *A República*, Platão define o sensível ou visível como o mundo das aparências, enquanto o inteligível engloba a realidade verdadeira, imutável e eterna²⁵ que é chamada ideia ou forma, ficando, assim, evidenciado que, a esses dois níveis do ser, estão relacionados dois níveis de saber. Ao mundo sensível corresponde um falso saber, a opinião, enquanto que ao mundo inteligível corresponde o saber verdadeiro ou racional, ciência, *episteme*.

²³ *A República* (VII, 534 a-b): “Chamemos ciência à primeira divisão, entendimento à segunda, fé à terceira, e suposição à quarta, e opinião às duas últimas, inteligência às duas primeiras, sendo a opinião relativa à multiplicidade, e a inteligência à essência. E, assim como a essência está para a mutabilidade, está a inteligência para a opinião, está a ciência para a fé e o entendimento para a suposição. [...] Acaso também chamas dialético aquele que apreende a essência de cada coisa? E aquele que não a possui, negará que quanto menos for capaz de prestar contas dela a si mesmo ou aos outros, tanto menos terá o entendimento dessa coisa?” (PLATÃO, 1998, p.350-351).

²⁴ *Fédon* (82 d- 83 c): “É uma coisa bem conhecida dos amigos do saber, que sua alma, quando foi tomada sob os cuidados da filosofia, se encontrava completamente acorrentada a um corpo e como que colada a ele; que o corpo constituía para a alma uma espécie de prisão. [...] Contra essa libertação a alma do verdadeiro filósofo persuade-se de que não se deve opor, e por isso se afasta tanto quanto possível dos prazeres, assim como dos desejos, dos incômodos e dos terrores” (PLATÃO, 1979, p.88).

²⁵ *A República* (VII, 509 b – 510 b): “Reconhecerás que o Sol proporciona às coisas visíveis, não só, segundo julgo, a faculdade de serem vistas, mas também a sua gênese, crescimento e alimentação, sem que seja ele mesmo a gênese. [...] Logo, para os objetos do conhecimento, dirás que não só a possibilidade de serem conhecidos lhes é proporcionada pelo bem, como também é por ele que o Ser e a essência lhes são adicionados, apesar de o bem não ser uma essência, mas estar acima e para além da essência, pela sua dignidade e poder. [...] Imagina que, conforme dissemos, eles são dois e que reinam, um na espécie e no mundo inteligível, o outro no visível. [...] Compreendes, pois, estas duas espécies, o visível e o inteligível? [...] Supõe então uma linha cortada em duas partes desiguais; corta novamente cada um dos segmentos segundo a mesma proporção, o da espécie visível e o da inteligível; e obterás, no mundo visível, segundo a sua claridade ou obscuridade relativa, uma secção, a das imagens. Chamo imagens, em primeiro lugar, às sombras; seguidamente, aos reflexos das águas, e àqueles que se formam em todos os corpos compactos, lisos e brilhantes, e a tudo o mais que for do mesmo gênero. [...] Acaso consentirias em aceitar que o visível se divide no que é verdadeiro e no que não é, e que, tal como a opinião está para o saber, assim está a imagem para o modelo? [...] Examina agora de que maneira se deve cortar a secção do inteligível. [...] Na parte anterior, a alma, servindo-se, como se fossem imagens, dos objetos que então eram imitados, é forçada a investigar a partir de hipóteses, sem poder caminhar para o princípio, mas para a conclusão; ao passo que, na outra parte, a que conduz ao princípio absoluto, parte da hipótese, e, dispensando as imagens que havia no outro, faz caminho só com o auxílio das ideias” (PLATÃO, 1998? (VER) p.312-314).

A ideia é, simultaneamente, fundamento do ser e princípio do saber. Ela assume, conforme Maire, três dimensões no contexto onto-epistemológico platônico²⁶, o que fortalece a concepção de que a apreensão da ideia constitui essencialmente o ato de conhecer.

No ápice da metafísica platônica reside a ideia de Bem, essência maior do ser e do saber. A supremacia da ideia de Bem leva Platão a utilizar o termo participação²⁷ para explicar o ser e a existência das coisas, o que revela a dependência ontológica dos seres em relação à ideia de Bem.

A supremacia ontológica das ideias, principalmente a de bem, permite a Platão efetuar a ligação do mundo inteligível com a esfera do divino. Por causa de seus atributos, as ideias são consideradas divinas. A supremacia da ideia de Bem domina ontologicamente todo o plano da existência, inclusive a esfera do divino, sendo anterior à própria concepção platônica de Deus. Alheio à noção de Deus criador (que será fundamental no cristianismo), Platão utiliza as concepções de alma e Deus (Demiurgo) para explicar o devir do mundo e a própria condição e existência da matéria, tida como o indeterminado. A alma é definida como princípio do movimento²⁸, enquanto que o Demiurgo é a causa responsável pela determinação da matéria e, guiado pela ideia de Bem, é também o agente da ordem e da harmonia do *cosmos*²⁹, o qual foi feito para se assemelhar à bondade e à providência da divindade³⁰.

²⁶ Acerca da natureza da ideia, Maire assinala três características básicas: “a ideia é, em primeiro lugar, forma, estrutura, unidade na síntese das relações que a constituem na sua estabilidade, oposta à flutuação dos objetos sensíveis. [...] E é assim que para além das coisas belas, mutáveis, efêmeras e muitas vezes incertas e intangíveis deve ser afirmada a ideia do Belo, nítida e eterna na sua estrutura; a ideia é, depois, “espécie” ou “ser geral”, princípio de unificação dos objetos sensíveis múltiplos, ao mesmo tempo semelhantes e dissemelhantes, e é por exemplo o papel que desempenha o Belo em si, relativamente à multidão de objetos belos, unidos na sua característica comum, para além da diversidade das suas aparências por vezes contraditórias entre elas; enfim, a Ideia é “natureza”, realidade consistente, dotada da plenitude da existência, Ser só real, porque estável e um” (MAIRE, 1986, p.30-31).

²⁷ Maire assinala três significados básicos do termo “participação”: “em primeiro lugar, a “participação” é “imitação”, sendo a ideia o arquétipo, modelo eterno e imutável ou “exemplar”, sendo a coisa sensível “cópia”, acrescentando, por outro lado, que esta relação é mais do que uma simples relação de semelhanças e implica uma “derivação a partir de”, tal como o faz notar Proclo (Rep., 507 b sqq.; Parménides, 129 c sqq.); em segundo lugar, a “participação” é “presença” da ideia do objeto sensível, que já não se contenta com copiar, mas que “participa em”, podendo esta “presença” ser concebida quer como a produção de uma “ordem”, de um “arranjo” no objeto sensível por ação do modelo essencial que se opõe como norma imanente desta organização (Górgias, 497 e, 503 c) quer como uma “comunicação” da ideia ao objeto sensível, por exemplo, do Belo em si à coisa bela (Fédon, 99 d-100 d); enfim, pelo fato de ser o Bem a causa reguladora suprema, tanto do inteligível como da dependência do sensível face ao Inteligível, a “participação” deve ser concebida como um modo de causalidade ou de produção dos seres, que introduz ordem e finalidade no sensível (Fédon, 100 a; Timeu e Filebo, *passim*.)” (MAIRE, 1986, p.33).

²⁸ Fedro (245 c): “Toda alma é imortal. De fato, o que é animado de movimento perpétuo é imortal, enquanto o que move outro e é por outro movido, com o findar do movimento, alcança também a cessação da existência. Então, apenas o que se move a si mesmo, porque se não desagrega, jamais cessa de mover-se; mais ainda, é fonte e princípio de movimento para tudo que é movido. Ora um princípio é coisa não gerada. De um princípio nasce, necessariamente, tudo o que tem começo, enquanto aquele não vem de coisa alguma” (PLATÃO, 1973, p. 319-320).

²⁹ Timeu (30 c-d): “Ao construir o universo ordenado, a que ser vivo o construtor o fez assemelhar-se? [...] Devemos afirmar que o universo ordenado se assemelha mais estreitamente do que qualquer outra coisa àquele

As dimensões ontológicas e epistemológicas do dualismo platônico, impulsionado por sua concepção de Forma (ideia), geram ainda hoje conflitos de interpretação.³¹ Interessa-nos, aqui, os aspectos dualizantes da obra platônica que influenciaram (de modo fiel ou não ao seu verdadeiro conteúdo que ainda hoje é controverso) o pensamento ocidental. Neste sentido, a supremacia do invisível, forma, alma, razão sobre o visível, sensível, corpo, parece evidente e contribuiu com o condicionamento da própria visão que o homem ocidental teve e ainda tem do mundo natural.

O pensamento platônico culmina numa onto-epistemologia de cunho metafísico em que se evidencia a perda da autonomia ontológica do mundo natural (a referida perda de autonomia acentua-se, de modo incisivo no pensamento de santo Agostinho, o que veremos logo a seguir). Mesmo que parem dúvidas acerca da radicalidade de tal alegação, o que se anuncia é que Platão dá margem a tal interpretação, e foi assim que, majoritariamente, o Ocidente o absorveu.

O aspecto marcante da vida intelectual de santo Agostinho foi caracterizado por sua tentativa de dar uma fundamentação racional ao cristianismo. Tendo a Bíblia e o neoplatônico Plotino como as suas principais fontes, Agostinho assumiu, já no início de seu percurso filosófico, Deus e a alma como temas centrais de sua reflexão³².

Deus é conceituado, em conformidade com o texto bíblico, como o criador de todas as coisas a partir do nada. É o ser que possibilita a existência³³. A consequência imediata

ser vivo do qual são partes, tanto individualmente quanto universalmente, todos os demais seres vivos. Pois tal ser vivo abrange e contém dentro de si a totalidade dos seres vivos inteligíveis, tal qual este universo contém a nós e todos os demais seres vivos visíveis que foram criados. Na medida em que deus quis construir o universo o mais estreitamente semelhante ao mais belo dos seres inteligíveis, completo em todos os aspectos, o construiu como um ser vivo, único e visível, encerrando dentro de si todos os seres vivos naturalmente aparentados a ele” (PLATÃO, 2010, p.180-181).

³⁰ *Timeu* (29 e- 39 c): “Bem, estabeleçamos agora a causa de o construtor haver construído o vir a ser e o universo. Ele era bom e aquele que é bom jamais se mostra malevolente com coisa alguma; e sendo desprovido de malevolência, ele desejou que tudo fosse o mais semelhante possível a ele. [...] Assim, conforme esse nosso discurso provável, é forçoso que declaremos que este universo ordenado verdadeiramente veio a ser como um ser vivo dotado de alma e de inteligência por força da providência divina” (PLATÃO, 2010, p.179-180).

³¹ Fraile evidencia tal aspecto ao afirmar que “a natureza das ideias platônicas tem sido interpretada de diversas maneiras. ARISTÓTELES entendeu-as como entidades ontológicas, reais, subsistentes, distintas e separadas das coisas sensíveis. PLOTINO e os neoplatônicos as transformaram em ideias existentes na inteligência (*Nous*) procedente do uno. NICÓMACO DE GERASA, NUMENIO DE APAMEA, SANTO AGOSTINHO, ROSMINI, as entenderam como arquétipos exemplares das coisas existentes na mente divina. HEGEL as interpretou em sentido idealista. NATORP, COHEN e a escola de Marburg, AUFFARTH, STEWART, C. GUASTELLA, S. MARCK, N. HARTMANN, negam-lhes qualquer valor ontológico e as interpretam em sentido kantiano, como formas *a priori* da mente” (FRAILE, 1990, p.347).

³² Agostinho expõe tal escolha, em sua obra *Solilóquios* (I,2,7), no seguinte trecho: “A. Fiz minha oração a Deus; R. Então, o que desejas saber?; A. Tudo o que pedi na oração; R. Faze um breve resumo de tudo.; A. Desejo conhecer a Deus e a alma; R. Nada mais?; A. Absolutamente nada” (AGOSTINHO, 2007a, p.21).

³³ *Confissões* (XI,5,7): “Todas estas criaturas Vos louvam como o criador de tudo. Mas de que modo as fazeis? Como fizestes, meu Deus, o céu e a terra? Sem dúvida, não fizestes o céu e a terra no céu ou na terra, nem no ar ou nas águas, porque também estes pertencem ao céu e à terra. Nem criastes o Universo no Universo, porque,

desta visão de Deus, como o ser por excelência assegurado por sua imutabilidade absoluta³⁴, é que as coisas mutantes e visíveis não merecem o estatuto de ser, sendo consideradas como um quase nada³⁵. A primazia do imutável, assegurada pela ideia do absoluto (Deus) enquanto fundamento do ser das criaturas, reforça um dualismo extremo no nível ontológico.

Tendo Deus e a alma como temas centrais de sua reflexão, Agostinho assumiu princípios básicos e inéditos introduzidos pelo cristianismo. Um deles, talvez o principal, a ideia de um único Deus como criador, cuja obra foi feita a partir do nada, ou seja, Deus é o primeiro princípio supremo da existência, origem de todo ser; ideia essa que será o suporte básico da ontologia cristã, como bem assevera Gilson: “sejam como forem seus prolongamentos modernos, o pensamento cristão e medieval deve ser considerado uno em sua afirmação do primado metafísico do ser e na afirmação da identidade da essência e da existência de Deus que dele se deriva” (GILSON, 1952, p.69). A consequência imediata deste primado metafísico aponta para a autossuficiência de Deus, ou seja, a unicidade de Deus torna-o absoluto em relação à existência, constituindo-se como o próprio Ser por excelência, bem como a fonte exclusiva da própria existência. Ora, o que dizer do ser e da existência das criaturas? Como atribuir-lhes essência e existência? Uma resposta possível para tais questões, seguindo a ideia platônica de participação, é recorrer à concepção de que a existência dos seres remete a uma relação de dependência com a potência divina, sendo isso o que nos sugere Gilson ao afirmar: “se Deus é o ser, e o único ser, tudo o que não é Deus só dele pode receber sua existência” (GILSON, 1952, p.75).

Influenciado pela ideia platônica de ser como algo transcendente e absolutamente imutável, o que deságua no dualismo mundo imaterial e mundo material, Agostinho também

antes de o criardes, não havia espaço onde pudesse existir. Nem tínheis à mão matéria alguma com que modelásseis o céu e a terra. Nesse caso, donde viria essa matéria que Vós não criáreis e com a qual pudésseis fabricar alguma coisa? Que criatura existe que não exija a vossa existência? Portanto, é necessário concluir que falastes, e os seres foram criados. Vós os criastes pela vossa palavra!” (Agostinho, 1980a, p.212-213). *Confissões* (XII, 7,7): “Criastes, sim, o céu e a terra, sem o tirardes de Vós. Doutro modo, seriam iguais ao vosso filho Unigênito, e, por isso mesmo, iguais também a Vós. Ora, de modo algum seria justo que fosse igual a Vós o que não é da vossa substância. Nada havia, fora de Vós, com que os pudésseis criar, ó Trindade Uma e Unidade Trina. Do nada, pois, fizestes o Céu e a terra, àquele, grande, e a esta, pequena, porque sois onipotente e bom para criardes tudo bom: um céu grande e uma terra pequena. Só vós existíeis, e nada mais. Deste nada fizestes o céu e a terra, duas coisas: uma perto de Vós, outra perto do nada; uma que só a Vós tem como superior, outra que nada tem inferior a ela” (AGOSTINHO, 1980a, p.237-238).

³⁴ *Confissões* (VII, 11, 17): “Examinei todas as outras coisas que estão abaixo de Vós e vi que nem existem absolutamente, nem totalmente deixam de existir. Por um lado existem, pois provêm de Vós; por outro não existem, pois não são aquilo que Vós sois. Ora, só existe verdadeiramente o que permanece imutável. Por isso “para mim é bom prender-me a Deus”, porque, se não permanecer n’Ele, também não poderei continuar em mim. Ele, porém, permanecendo em si, renova todas as coisas. “Vós sois o meu Senhor, pois não careceis dos meus Bens” (AGOSTINHO, *Confissões*, 1980a, p.117-118).

³⁵ *Confissões* (XII, 8,8): “Criastes, Portanto, Senhor, o mundo, da matéria informe. Criastes do nada este quase-nada, donde, depois, fizestes as grandes coisas, que nós, os filhos dos homens, admiramos” (AGOSTINHO, *Confissões*, 1980a, p.238).

recorre à ideia de participação hierárquica para explicar a relação ontológica entre o ser (Deus) e as criaturas³⁶. Assim, o ser das coisas depende da participação no ser de Deus. Gilson utiliza o termo *semelhança* para explicitar tal participação³⁷, o que evita reduzir as criaturas a um nada, embora mantenha uma dependência existencial-ontológica de uma concepção transcendente do ser. Assim, é cabível afirmar que, obedecendo ao aspecto divino do voluntarismo cristão contido no texto bíblico, as coisas existem pela vontade de Deus como imitação finita e parcial de seu ser pleno. As criaturas, criadas por Deus, a partir do nada, não são divinas, embora participem relativamente da divindade.

Tais afirmações reforçam aquilo que Gilson denomina *abismo metafísico* para definir a relação existencial entre Deus e as suas criaturas, e que se constitui, segundo ele, como o grande problema que atinge santo Agostinho e toda a filosofia cristã³⁸, o que nos permite indagar acerca de que lugar ocupa o homem na ontologia agostiniana.

No nível ontológico, o pressuposto metafísico de que Deus é o ser, a verdade e o criador de todas as coisas, culmina em uma visão da matéria, do mundo natural, como um quase nada, um quase não-ser. A matéria é destituída de sua autonomia ontológica. Nesta perspectiva, tudo aquilo que implica mutabilidade, finitude, temporalidade, somente adquire sentido quando remetido ao transcendente, ao metafísico e, no caso de santo Agostinho, a Deus.

Apesar de a originalidade de Santo Agostinho revelar-se na síntese efetuada entre a cosmovisão grega e o cristianismo, ele permanece atado ao dualismo metafísico-platônico,

³⁶ *A Cidade de Deus* (XII,2): “Sendo, pois, Deus suma essência, isto é, sendo em sumo grau e, portanto, imutável, pôde dar o ser às coisas que criou do nada, não, porém, o ser em grau sumo, como é Ele. A umas deu ser superior, a outras, inferior, ordenando assim gradualmente a natureza das essências. Do mesmo modo que de *sapere* (saber) se formou *sapientia* (*sabedoria*), desse modo de *esse* (ser) se formou *essentia* (essência). (...) Por conseguinte, à natureza que é em grau sumo, pelo qual é tudo quanto tem ser, somente se opõe a natureza que não é, porque somente o não ser se opõe ao ser. Não existe, por isso, essência alguma contrária a Deus, ou seja, à suma essência autora de todas e quaisquer essências” (AGOSTINHO, 1964, p.155-156).

³⁷ “A *semelhança* desempenha, na doutrina agostiniana, um papel intermediário entre unidade absoluta, que é Deus, e a pura multiplicidade, que se confundiria, no limite, com o nada. Era semelhante a outra coisa é, em certa medida, ser essa coisa, mas também é não sê-la, dado que é apenas ser semelhante a ela. Assim, a *semelhança* é um meio termo entre a identidade e a alteridade absolutas, e por isso ela torna possível a existência das coisas criadas, que, sem serem verdadeiramente unas, são o bastante para poderem existir” (GILSON, 2006, p.401).

³⁸ “Como uma entre as criaturas de Deus, o homem encontra-se aí excluído da ordem do divino. Entre “Ele que é” e nós existe um infinito abismo metafísico que separa a completa auto-suficiência da Sua existência da intrínseca falta de necessidade da sua existência. Nada pode estabelecer uma ponte sobre esse abismo, salvo um acto livre do divino. É por isso que desde o tempo de Santo Agostinho até os nossos dias, a razão humana tem tido grandes dificuldades perante a tarefa tremendamente difícil de chegar até um Deus transcendente cujo puro acto de existir é radicalmente distinto da nossa existência emprestada. Como é que o homem, que fora de si não existe, vivendo num mundo de coisas que fora de si não existem, pode chegar, apenas pela razão, a “Ele que é”? Para um cristão este é o problema fundamental da teologia natural” (GILSON, 2003, pp.49-50).

conforme assevera Gerd Bornheim³⁹, evidenciando, assim, uma das características metafísicas básicas do pensamento filosófico ocidental: a entificação transcendente do ser, ou seja, no caso de Agostinho, a redução e submissão do ser a um ente (Deus), o que nos impulsiona a afirmar que a base comum das metafísicas de Platão e de santo Agostinho tem repercussões ontológicas e, também gnosiológicas no pensamento filosófico e científico da modernidade, fundamentando um tipo de antropocentrismo, de características desenraizantes, que influenciou as ações e as visões do homem sobre o mundo natural, culminando, entre outras coisas, no problema ecológico atual.

Mas, o que teria levado o antropocentrismo a permear o problema ecológico atual? Uma explicação possível talvez resida no tipo de desenraizamento que se efetuou a partir da Modernidade, uma vez que, com exceção dos homens, todos os seres que dependem do mundo natural vivem completamente enraizados nos ambientes em que estão inseridos. Até mesmo os pássaros que percorrem grandes distâncias necessitam se inserir nos locais onde pousam para se reabastecer e, em seguida, prosseguir em seu percurso. Plantas e animais garantem as suas sobrevivências exatamente por causa do referido enraizamento⁴⁰. Algumas espécies, embora ocasionalmente separadas de seu mundo de origem, sobrevivem por intermédio da ação humana que, após desenraizá-las, as acolhem e as nutrem. Uma samambaia num jarro em uma varanda de apartamento ou a criação de animais de estimação são exemplos desse supracitado fenômeno. O envolvimento do ser humano com o meio natural acontece de maneira complexa, pois, embora dependa da natureza, ele consegue sobreviver somente desenraizando-se. É necessário admitir, pois, que o enraizamento total tornaria impossível a sobrevivência do homem enquanto ser cultural e histórico⁴¹. Assim, se é

³⁹ “O dualismo *logos-physis*, que domina a metafísica grega e dominará também a metafísica medieval, é substituído pelo dualismo *logos-pessoa*; o Verbo divino é pensado em sua relação com o mundo e, precipuamente, com o homem. Mas não obstante essa mudança de perspectiva, Agostinho elabora o seu pensamento arrimado às categorias da metafísica grega, e a platonização de sua filosofia se verifica no fato de que o *Logos* se reveste das características da Idéia platônica: Deus volta a ser a unidade das formas através das quais se explica e se estrutura a criação divina. Por isso, o Verbo divino, compreendido como a Verdade e o Ser, torna-se o fundamento de toda verdade e de todo ser, e o real só tem verdade e ser na medida em que participa de Deus. Desse modo, a essência do conhecimento é determinada platonicamente; O homem só pode conhecer, no sentido da *episteme*, a essência imaterial e imutável, e o irredutível a tal essência escapa à possibilidade do conhecimento. Consequentemente, tudo o que se explica pelo concurso da matéria, como o movimento, a mudança, a contingência, a finitude e mesmo a historicidade humana, fica relegado ao plano do inessencial. Só o meta-físico pode, a rigor, ser pensado” (BORNHEIM, 1972, p.33).

⁴⁰ Entendemos por enraizamento a plena inserção do organismo vivo ou dos seres naturais no seu meio ambiente. Trata-se, pois, do vínculo do indivíduo com o mundo natural.

⁴¹ Convém ressaltar que o fato de o homem necessitar beber, comer, respirar, movimentar-se, adaptar-se ao ambiente, ter um corpo, etc. denota apenas um enraizamento na natureza, porém não imediato, mas quase sempre mediado pela cultura, uma vez que tais necessidades são moldadas e expandidas por sua dimensão histórico-cultural. Nesse sentido, por exemplo, enquanto o animal bebe a água diretamente na fonte, o homem, desconfiado que a mesma esteja poluída, filtra e ferve-a antes de bebê-la.

válida a hipótese de que o **desenraizamento** é, até o presente momento, a condição para a sobrevivência do homem, importa saber (considerando o alerta que o problema ecológico nos faz) que tipo de desenraizamento nos convém assumir hoje.

A dimensão cultural e a possibilidade de autodeterminação do homem permitem-lhe criar ferramentas e comportamentos capazes de superar as dificuldades impostas pelo meio natural. Ao analisar o *modus vivendi* do homem primitivo, já podemos constatar indícios de **desenraizamento** que ampliaram as suas possibilidades de sobrevivência, como, por exemplo, o uso do fogo, a utilização de peles de animais como vestimentas para suportar as intempéries do clima, bem como o emprego de objetos utilitários, como armas de defesa e de caça, entre outros. Deste modo, é lícito afirmar que o desenraizamento é essencial para o indivíduo constituir-se em sua humanidade. Porém, o problema ocorre quando o desenraizamento se revela hostil à totalidade do meio ambiente, o que nos remete a uma reflexão acerca da natureza das escolhas e construções teóricas que alicerçaram o humanismo antropocêntrico (alvo maior dos questionamentos filosóficos que envolvem o debate ecológico atual). Eis por que precisamos analisar os fundamentos da própria modernidade, iniciando por uma reflexão acerca da relação homem-natureza na fase denominada pré-humanista ocorrida na Europa, nos séculos XVI e XVII.

Embora existam correntes de pensamento que reivindicam proteção e direitos para os animais não-humanos, a nossa época é também marcada pelo uso em larga escala dos referidos seres em atividades científicas e econômicas que, muitas vezes, acarretam-lhes sofrimentos e maus tratos. O uso de cobaias em laboratórios, o confinamento de animais em espaços minúsculos para o abate, a utilização de agrotóxicos que, além de combater pragas, contaminam as faunas que habitam os rios e florestas são alguns exemplos de uma postura denominada antropocêntrica e que vem determinando a maneira de o homem relacionar-se com o mundo natural desde a Modernidade. Isto acabou por levar ao extremo o dualismo metafísico-religioso que direcionou a história do mundo ocidental, cuja dimensão ecológica traduz a desvalorização ontológica do mundo natural, incluindo, obviamente, todos os seres não-humanos.

Acerca da iniciativa de se atribuir um estatuto de pessoa jurídica aos animais, Ferry cita alguns exemplos que nos ajudam a compor um quadro acerca do relacionamento entre homens e animais nos séculos XVI e XVII, na Europa e que, para alguns, é algo deveras ingênuo ou mesmo cômico.

Vejamos o exemplo mais significativo e pitoresco citado por Ferry (FERRY, 1994, pp.07-15). Conforme atas de um processo judicial publicado, em 1846, por Léon Ménabréa,

consta que no ano de 1545, habitantes da aldeia de Saint-Julien moveram, junto ao juiz episcopal, um processo contra insetos que haviam invadido os seus vinhedos causando estragos consideráveis, solicitando, assim, a expulsão dos mesmos. Findo o processo (que consistiu nas fases de petição junto ao juiz episcopal; exame atento do caso; citação para o comparecimento dos acusados (os insetos); nomeação de um procurador para defender a causa dos acusados; debates e a sentença do juiz), os insetos obtiveram vitória judicial e o argumento maior que convenceu o juiz a dar ganho de causa aos animais foi defendido pelo advogado com o seguinte teor: “os animais criados por Deus possuíam o mesmo direito que os homens a se alimentar dos vegetais” (FERRY, 1994, p.7). Em outro exemplo citado, nos é revelado que, em processo similar acontecido em 1587, os habitantes do vilarejo propuseram ao juiz episcopal ceder um terreno para que os insetos se mudassem e abandonassem os seus vinhedos, o que, conforme indica Ferry, denota a primeira ocorrência de tentativa de um “contrato natural”, ou seja, de um pacto com os seres da natureza.

Convém ressaltar que nem sempre os animais obtinham ganho de causa em processos similares, pois algumas vezes eram excomungados por decisão do juiz episcopal. Ferry assevera que tais processos – que eram julgados pela Igreja, única instância detentora do poder de excomungar seres racionais e irracionais - somente desapareceram no século XVIII.

Mas, por que tais relatos nos causam, no mínimo, estranheza? Não estaríamos nós condicionados à ideia de que apenas o homem, ser de liberdade, pode ser considerado como pessoa de direito e o único ente digno de reconhecimento jurídico? A herança moderna que nos influencia permite a Ferry efetuar a seguinte constatação, seguida por uma pertinente interrogação:

a natureza é, para nós, letra morta. No sentido exato: ela não fala mais porque deixamos há muito tempo – desde Descartes, pelo menos – de lhe atribuir uma alma e de a crer habitada por forças ocultas. Ora, a noção de crime pressupõe, a nossos olhos, a de responsabilidade, implica uma intenção voluntária – ao ponto de nossos sistemas jurídicos admitirem “circunstâncias atenuantes” em todos os casos em que a infração à lei é cometida num “estado segundo”, ou seja, sob o domínio da natureza inconsciente. Logo, à margem da liberdade de uma vontade soberana. Verdade ou novas criações mentais que também farão sorrir as gerações futuras? Com efeito, pode muito bem ser que a separação do homem e da natureza, pela qual o moderno humanismo foi levado a atribuir unicamente ao primeiro a qualidade de pessoa moral e jurídica, não tenha sido mais do que um parêntese prestes a encerrar-se (FERRY, 1994, pp.14-15).

A concessão efetiva de direitos aos animais e aos vegetais acarretaria a rejeição da base jurídica e moral que sustenta o humanismo moderno, e isto nos convida a uma reflexão acerca da relação homem-natureza no contexto filosófico da modernidade.

1.1 A RELAÇÃO HOMEM-NATUREZA NO PROCESSO DE AFIRMAÇÃO DO HUMANISMO ANTROPOCÊNTRICO

O humanismo antropocêntrico acompanha o próprio trajeto da modernidade a qual pode ser definida como um período histórico-intelectual caracterizado pela preeminência filosófico-científica da razão, bem como da liberdade em seu âmbito político, ético, jurídico, religioso e econômico, tendo como suporte ontológico uma visão de natureza como algo que deve ser dominado pelo conhecimento (Francis Bacon), como uma substância reduzida à extensão e apartada completamente do sujeito (Descartes) e, finalmente, como uma totalidade mecânica e autônoma regida por leis matemáticas (Galileu).

Embora as reflexões acerca da natureza ocupem na modernidade um patamar secundário, elas revelam a supremacia do projeto de afirmação do humanismo antropocêntrico diante de princípios externos à ordem do humano, a exemplo de Deus e da própria natureza. A exclusão da natureza dos principais debates da Modernidade revela a supremacia assumida pela afirmação do sujeito, cuja postura antropocêntrica tem repercussões sobre a relação homem-natureza que vigoram até nossos dias.

Com isso, tentaremos mostrar que os fundamentos do humanismo antropocêntrico constituem um legado da Modernidade que alimenta os alicerces de nosso modelo de civilização e estão presentes no debate ecológico atual. Nesse sentido, refletiremos acerca de alguns aspectos do humanismo antropocêntrico por meio de duas categorias filosóficas: razão e liberdade, visando apresentar os elementos teóricos que continuam a influenciar a relação homem-natureza e estão presentes no debate ecológico contemporâneo.

1.1.1 A autonomia antropocêntrica da razão no âmbito do conhecimento

Neste tópico expomos os postulados que concebem Bacon e Descartes como os principais precursores de um tipo de humanismo antropocêntrico que se empenhou, principalmente, na defesa da autonomia da razão cognoscente, desencadeando uma postura subjetivista que influenciou de modo marcante o pensamento subsequente, cujas repercussões alcançaram os âmbitos político, religioso, ético, jurídico e econômico da tradição ocidental.

1.1.1.1 Francis Bacon: o saber enquanto poder sobre a natureza

Francis Bacon (1561-1626) vivenciou com Descartes (1596-1650) o mesmo clima de efervescência cultural, conflitos políticos e inquietação epistemológica que caracterizaram a Europa durante os séculos XVI e XVII. Ambos tinham o projeto de alicerçar o conhecimento em métodos rigorosos de investigação. Eles também tomaram como ponto de partida o ataque ao pensamento oficial de sua época que se pautava em conteúdos de cunho aristotélico-tomista.

Em defesa de uma postura que poderia inserir-se, hoje, nos quadros de um utilitarismo científico, Bacon criticava a insuficiência prática do aristotelismo⁴², inaugurando uma postura que caracterizará a Modernidade e que, ainda hoje, vigora, qual seja: a exigência de um saber calcado na experiência do sujeito, a qual tenderá a se submeter metodologicamente aos ditames da busca de objetividade por meio da experimentação, o que pode acarretar um afastamento do sujeito dos próprios resultados obtidos, ou seja, a experiência (incluindo as suas vivências) do sujeito reduz-se ao pragmatismo da experimentação (questão que veremos mais adiante ao tratarmos do cartesianismo).

O projeto baconiano de busca de um novo caminho para o saber, intitulado *Grande Instauração*, visava à elaboração de um novo método que conduzisse à verdade, bem como uma reforma total do conhecimento que possibilitasse resultados práticos para a humanidade. Visando tal objetivo, Bacon criticou as filosofias que impediam o avanço das ciências em sua dimensão experimental. Neste sentido, Aristóteles e Platão foram os primeiros alvos de sua crítica a qual se estendeu também aos alquimistas e àqueles que ele denominava “*empíricos*”.

Segundo Bacon, o filósofo natural deveria se espelhar no labor da abelha e gerar um saber de cunho prático que resultasse em um poder sobre a natureza, o que o distanciava da concepção aristotélica de um saber contemplativo e desinteressado. Bacon é enfático ao defender a concepção de que o saber, em sua totalidade, deve ser um poder que esteja a serviço da humanidade. Tal ideal utilitarista é, segundo ele, dificultado por preconceitos e

⁴² José Aluysio Reis de Andrade afirma o seguinte: “Em 1573, com a idade de 12 anos, Bacon ingressou no Trinity College da Universidade de Cambridge, escola preferida pela nova nobreza e pelos novos funcionários do Estado. Em Cambridge, Bacon permaneceu até 1575, adquirindo sólidos conhecimentos de filosofia antiga escolástica. No dizer de seu secretário, capelão e biógrafo, William Rawley, o futuro filósofo e chanceler “sentiu aversão pela filosofia de Aristóteles, não porque o autor carecesse de valor, uma vez que sempre lhe reconheceu as maiores qualidades, mas pela infecundidade do método (...) apropriada para disputas e contendas, mas estéril para a produção de obras que visem a beneficiar a vida do homem...” (...) Posteriormente, em sua principal obra, o *Novum Organum*, Bacon expressará entusiasmo pela técnica, afirmando que as descobertas da pólvora, da imprensa e da agulha de marear (bússola) “mudaram o aspecto das coisas em todo o mundo” (ANDRADE in: BACON, 1979, p.VIII).

noções falsas que permeavam amplos redutos culturais de sua época com raízes na própria história do pensamento ocidental. Os referidos obstáculos são chamados por ele de ídolos⁴³, os quais são classificados em quatro tipos: os “ídolos da tribo”, que teriam origem na própria natureza humana e no inadequado uso dos sentidos e do intelecto que distorcem as verdades do universo (BACON, 1979, p.21); os “ídolos da caverna” que seriam oriundos de cada indivíduo e de suas próprias limitações singulares (seus pequenos mundos) ampliadas pela educação recebida, convívio social, influência da autoridade obedecida e respeitada (BACON, 1979, pp.21-22); os “ídolos do foro” eram gerados pelo inadequado uso social da palavra⁴⁴ e os “ídolos do teatro”, oriundos das diversas doutrinas filosóficas⁴⁵, os quais devem ser evitados por intermédio do verdadeiro método do saber, a indução⁴⁶, sendo esta, pois, exaltada como o alicerce maior do método científico.

O método baconiano tem por objetivo a interpretação da natureza⁴⁷ partindo da experimentação dos fatos. Tal intento pressuporia uma restauração do conhecimento, afastando-o da influência exercida pela Antiguidade⁴⁸. Nesse sentido, e visando ao controle dos experimentos, ele aconselha um distanciamento daquilo que é denominado de experiência vaga, ou seja, um tipo de investigação pautada em obscuros argumentos especulativos, no

⁴³ “De nossa parte, dizemos que não se pode conhecer muito acerca da natureza, com auxílio dos procedimentos ora em uso. E, indo mais longe, eles destroem a autoridade dos sentidos e do intelecto, enquanto que nós, ao contrário, lhes inventamos e subministramos auxílios. Os ídolos e noções falsas que ora ocupam o intelecto humano e nele se acham implantados não somente o obstruem a ponto de ser difícil o acesso da verdade, como, mesmo depois de seu pórtico logrado e descerrado, poderão ressurgir como obstáculo à própria instauração das ciências, a não ser que os homens, já precavidos contra eles, se cuidem o mais que possam” (BACON, 1979, pp.20-21).

⁴⁴ “Há também os ídolos provenientes, de certa forma, do intercurso e da associação recíproca dos indivíduos do gênero humano entre si, a que chamamos de *ídolos do foro* devido ao comércio a consórcio entre os homens. Com efeito, os homens se associam graças ao discurso, e as palavras são cunhadas pelo vulgo. E as palavras, impostas de maneira imprópria e inepta, bloqueiam espantosamente o intelecto. Nem as definições, nem as explicações com que os homens doutos se munem e se defendem, em certos domínios, restituem as coisas ao seu lugar. Ao contrário, as palavras forçam o intelecto e o perturbam por completo. E os homens são, assim, arrastados a inúmeras e inúteis controvérsias e fantasias” (BACON, 1979, p.22).

⁴⁵ “(...) São os *ídolos do teatro*: por parecer que as filosofias adotadas ou inventadas são outras tantas fábulas, produzidas e representadas, que figuram mundos fictícios e teatrais. Não nos referimos apenas às que ora existem ou às filosofias e seitas dos antigos. Inúmeras fábulas do mesmo teor se podem reunir e compor, porque as causas dos erros mais diversos são quase sempre as mesmas. Ademais, não pensamos apenas nos sistemas filosóficos, na sua universalidade, mas também nos numerosos princípios e axiomas das ciências que entraram em vigor, mercê da tradição, da credulidade e da negligência” (BACON, 1979, pp.22-23).

⁴⁶ “A formação de noções e axiomas pela verdadeira indução é, sem dúvida, o remédio apropriado para afastar e repelir os ídolos” (BACON, 1979, p.21).

⁴⁷ “Para efeito de explanação, chamamos à forma ordinária da razão humana voltar-se para o estudo da natureza de **antecipações da natureza** (por se tratar de intento temerário e prematuro). E à que procede de forma devida, a partir dos fatos, designamos por **interpretação da natureza**” (BACON, 1979, p.18).

⁴⁸ “Não seria esperar-se grande aumento nas ciências pela superposição ou pelo enxerto do novo sobre o velho. É preciso que se faça uma restauração da empresa a partir do âmago de suas fundações, se não se quiser girar perpetuamente em círculos, com magro e quase desprezível progresso. (...) Não é, com efeito, empresa fácil transmitir e explicar o que pretendemos, porque as coisas novas são sempre compreendidas por analogia com as antigas” (BACON, 1979, pp.19-20).

acaso ou nas “trevas da tradição”, reconhecendo que a única via deve partir dos sentidos e da experiência bem fundada (BACON, 1979, p.49). Tal procedimento permitiria a elaboração das *tabelas de investigação* que, por sua vez, possibilitariam recolher e ordenar informações sobre os fatos particulares observados⁴⁹. Três seriam as tábuas de investigação: a tábua de essência e de presença; tábua de desvio ou declinação ou de ausência; tábua de graus ou de comparação (BACON, 1979, pp.104-122).

A elaboração de tais tábuas permitiria ao método baconiano concluir aquilo que é denominado de *primeira vindima*⁵⁰, ou seja, a primeira parte experimental de seu grandioso projeto intitulado de *Instauração*, cujo segundo momento seria composto por nove seções⁵¹. Dessas nove, Bacon apresenta, com minúcia, apenas a primeira citando 27 **Instâncias Prerrogativas** que funcionariam como técnicas auxiliares na condução de seu método indutivo, cuja novidade reside no poder de controle da experimentação, tornando-a mais ampla, concreta e abrangente⁵². Somente após tais procedimentos indutivos seria possível descobrir as leis ou causas dos fenômenos da natureza, chamadas por Bacon de *Formas*⁵³.

⁴⁹ “E, ainda que o meio, de longe mais poderoso de se encorajar a esperança, seja colocar os homens diante de fatos particulares, especialmente dos fatos tais como se acham recolhidos e ordenados em nossas **tabelas de investigação** – tema que pertence parcialmente à segunda, mas principalmente à quarta parte de nossa **Instauração** -, já que não se trata mais, no caso, de esperança, mas de algo real, todavia, como tudo deve ser feito gradualmente, prosseguiremos no propósito já traçado de preparar a mente dos homens” (BACON, 1979, p.61).

⁵⁰ Ao usar o calor como exemplo de experimentação, Bacon afirma: “Seja esta, pois, a primeira vindima ou interpretação inicial da forma do calor, obtida por permissão do intelecto. (...) Depois das tábuas de primeira citação, depois da rejeição ou exclusão e depois da primeira vindima, feita segundo aquelas tábuas, é necessário passar aos outros auxílios do intelecto na interpretação da natureza, bem como à indução verdadeira e perfeita. Nessa exposição, se se fizer necessário o uso das tábuas, retomaremos as do calor e do frio. Mas quando houver necessidade de apenas alguns poucos exemplos, esses serão recolhidos aqui ou ali, para que não se torne confusa a investigação e a exposição muito restrita” (BACON, 1979, p.133).

⁵¹ “Em primeiro lugar, trataremos das **instâncias prerrogativas**; em segundo lugar, dos **adminículos da indução**; em terceiro lugar, da **retificação da indução**; em quarto lugar, da **variação da investigação segundo a natureza do assunto**; em quinto lugar, das **prerrogativas da natureza em relação à investigação**, ou seja, daquilo que se deve investigar antes e depois; em sexto lugar, dos **limites da investigação** ou sinopse de todas as naturezas do universo; em sétimo lugar, da **dedução à prática**, ou seja, daquilo que está relacionado com o homem; em oitavo lugar, dos **preparativos para a investigação**; em último lugar, da **escala ascendente e descendente dos axiomas**” (BACON, 1979, p.134).

⁵² “Com efeito, a indução que procede por simples enumeração é uma coisa pueril, leva a conclusões precárias, expõe-se ao perigo de uma instância que a contradiga. Em geral, conclui a partir de um número de fatos particulares muito menor que o necessário e que são também os de acesso mais fácil. Mas a indução que será útil para a descoberta e demonstração das ciências e das artes deve analisar a natureza, procedendo às devidas rejeições e exclusões, e depois, então, de posse dos casos negativos necessários, concluir a respeito dos casos positivos. (...) E o auxílio dessa indução deve ser invocado, não apenas para o descobrimento de axiomas, mas também para definir as noções. E é nessa indução que estão depositadas as maiores esperanças” (BACON, 1979, p.69).

⁵³ “Ainda que na natureza, de fato, nada mais exista que corpos individuais, segundo uma lei, na ciência é essa mesma lei, bem assim a sua investigação, na descoberta e explicação, que se constitui no fundamento para o saber e para a prática. Pelo nome de forma entendemos essa lei e seus parágrafos, mormente porque tal vocábulo é de uso comum e se tornou familiar” (BACON, 1979, p.94).

Enquanto os aspectos metodológicos e teóricos do projeto baconiano constituem a maior parte dos conteúdos expressos em sua obra *Novum Organum*, o seu ideal científico foi apresentado com mais veemência, e de modo utópico, em seu pequeno livro intitulado *Nova Atlântida*. Neste texto, ele enfatiza que o poder científico sobre a natureza traria benefícios gerais à humanidade, uma vez que

Deus vos abençoe, meu filho; vou oferecer-vos a jóia mais preciosa que possuo; pelo amor de Deus e dos homens, vou fazer-vos uma verdadeira relação da verdadeira organização da Casa de Salomão. Para bem a conhecerdes, seguirei a seguinte ordem: em primeiro lugar, indicarei o fim de nossa fundação. Em segundo lugar, os preparativos e os instrumentos de que dispomos para os nossos trabalhos. Em terceiro lugar, os vários empregos e funções que são assinados aos nossos companheiros. Em quarto lugar, as normas e os ritos que observamos. O fim de nossa instituição é o conhecimento das causas e dos segredos dos movimentos das coisas e a ampliação dos limites do império humano para a realização de todas as coisas que forem possíveis (BACON, 1979, p.262).

A exaltação do conhecimento, enquanto condição básica do progresso humano, impulsionou Bacon a vislumbrar a existência de *amplas cavernas* em que seriam efetuados múltiplos experimentos visando a, por exemplo, curar enfermidades e prolongar a vida humana. Haveria, entre outras coisas, processos para transformar a água salgada em água doce, máquinas para multiplicar e intensificar a força dos ventos, técnicas para reproduzir fenômenos meteorológicos, bem como para efetuar enxertos e inseminações em plantas, tornando-as não apenas maiores e melhores, mas também possibilitando o nascimento sem sementes. Haveria também técnicas para recuperação e vivificação de órgãos de animais mortos etc., ou seja, a utopia baconiana profetizou, de modo bem sucedido, o futuro da própria ciência, o que é enfatizado por Andrade da seguinte maneira:

os traços proféticos do pensamento de Bacon ficam evidentes nas poucas páginas da *Nova Atlântida*: a ciência não é obra individual, mas coletiva, exigindo um verdadeiro exército de pesquisadores que devem recolher material para os intérpretes, a ciência é investigação empírica, nascida do contato com o real e não oriunda de teorias afirmadas *a priori*; a ciência tem sentido eminentemente prático, aumentando a duração da vida, curando as doenças, fabricando máquinas de todos os tipos, inclusive engenhos para voar e percorrer as águas submarinas (ANDRADE in: BACON, 1979, p.XXIII).

As considerações acima nos permitem efetuar uma analogia com Descartes, considerado por muitos como o pai da ciência moderna. Assim, enquanto o pensamento

cartesiano é marcado por um dualismo radical de separação entre mente (espírito) e corpo (matéria) que culmina no extremo distanciamento entre sujeito e objeto, influenciando a maneira como o homem moderno (e contemporâneo) se relaciona com o mundo natural, a filosofia de Bacon, embora caracterizada por um dualismo metafísico, típico da tradição ocidental, posto que ainda se baseia na concepção de um Deus imaterial e criador, revela-se como pioneira na abordagem empírica e pragmática de exaltação da ciência como instrumento de poder sobre a natureza, o que evidencia, juntamente com Descartes, uma postura marcada pela defesa da supremacia e da autonomia do humano ante o mundo natural.

Convém salientar que, embora Bacon ignorasse a importância e o papel das matemáticas⁵⁴ como linguagem científica capaz de formalizar as leis da natureza, bem como desprezasse a postura epistemológica de gerar antecipadamente hipóteses que pudessem conduzir os experimentos, a sua importância reside na exaltação do valor atribuído à observação e à experimentação como meios capazes de fazer avançar o conhecimento científico e torná-lo útil à humanidade. O que Bacon não previu (e nem poderia prever) é que tal poder científico poderia voltar-se contra o próprio homem, acentuando um tipo peculiar de desenraizamento deste do mundo natural, de características extremamente antropocêntricas, cujas consequências culminaram no problema ecológico atual, revelando como incerto o próprio futuro da humanidade e, por conseguinte, forçando-nos a refletir criticamente sobre os fundamentos filosóficos de nosso modelo de civilização cuja base teórica provém da *Modernidade* - tema que veremos mais adiante, no final deste capítulo-, o que nos remete aos conceitos de *liberdade* e de *razão* (sustentáculos filosóficos de nossas raízes antropocêntricas atuais) os quais foram expressos, de modo fundamental, nas filosofias de Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) e de Immanuel Kant (1724-1804).

1.1.1.2 Descartes: a radical separação entre sujeito (pensamento) e objeto (natureza)

A visão baconiana de que o saber é o mais adequado instrumento de domínio da natureza para a expansão do progresso humano, recebeu de Descartes (1594-1650) uma fundamentação racional e metodológica baseada na radical separação entre sujeito e objeto, sendo a subjetividade concebida como força motriz da modernidade.

⁵⁴ “Ainda não foi criada uma filosofia natural pura. As existentes acham-se infectadas e corrompidas: na escola de Aristóteles, pela lógica; na escola de Platão, pela teologia natural; na segunda escola de Platão, a de Proclo e outros, pela matemática, a quem cabe rematar a filosofia e não engendrar a filosofia natural. Mas é de se esperar algo de melhor da filosofia natural pura e sem mesclas” (BACON, 1979, pp.63-64).

A partir dessa perspectiva, convém indagar: o que significa em Descartes a postulação de um dualismo metafísico caracterizado pela absoluta separação entre mente e corpo? Que influência exerceu sobre o pensamento ocidental o referido dualismo? Que lugar ocupa no pensamento cartesiano aquilo que hoje denominamos de mundo natural? Tais indagações nos remetem ao percurso adotado pelo filósofo e ao contexto histórico-cultural de sua época.

Além dos conflitos políticos que marcaram a Europa, Descartes viveu sob a égide de uma reviravolta científica que colocava em dúvida a velha imagem geocêntrica de um mundo finito e perfeito, bem como negava o sistema filosófico aristotélico-tomista que a fundamentava. Outros fatos marcaram os contornos desse período como, por exemplo, as navegações marítimas que reforçavam a hipótese de a Terra ser redonda; a morte de Giordano Bruno, em 1600, condenado pela Inquisição por ter afirmado filosoficamente a infinitude do universo e outras teses que iam de encontro ao pensamento oficial da Igreja Católica; a contribuição científica de Galileu (1564-1642) que, além de sua proposta de uma nova física apoiada na visão de que a natureza está escrita em linguagem matemática, observou, em 1610, com o auxílio de uma luneta, a existência dos satélites de Saturno e das manchas solares, colocando, assim, em xeque a idéia aristotélica de um cosmos perfeito e harmonioso⁵⁵.

Todos os eventos mencionados acima sugerem que estava em marcha o abandono da física aristotélica, bem como se desenhava uma possível separação entre filosofia e ciência. Obedecendo à exigência de totalidade da metafísica, Descartes assumiu a tarefa, como bem assevera Silva, “de refazer o caráter sistemático do saber, unindo novamente ciência e filosofia, física e metafísica” (SILVA, 2005, p.25). Nesse sentido, um dos pressupostos do projeto cartesiano, de inspiração galileana, será a aplicação do modelo matemático a todos os objetos do conhecimento, o que levou Descartes buscar um método que concretizasse tal objetivo.

Descartes adotou como ponto de partida a sua própria capacidade de reflexão autônoma, elegendo a dúvida metódica como o motor de sua crítica ao conhecimento vigente. Destacamos três razões que justificam a adoção de tal postura. A primeira razão deve-se à decepção com os ensinamentos recebidos, durante a sua formação escolar, no Colégio jesuíta

⁵⁵ “Em 1610, as observações que faz Galileu, com a ajuda da luneta, comprovam a teoria de Copérnico e ainda dão margem a uma importante consequência de ordem metafísica: o universo não é perfeito, como o provam as manchas solares e as montanhas da Lua. Perfeição significa imutabilidade; não sendo perfeito, o universo não é imutável. Ora, movimento e mudança são coisas que sempre estiveram associadas: eis agora o homem obrigado a encarar o fato de que a Terra não é o centro do universo, mas, ao contrário, ocupa um pequeno lugar num universo cujo centro não se conhece, e gira como outros tantos astros em trono de uma estrela que lhe fornece a vida. A contestação do geocentrismo inaugura uma crise na concepção da posição do homem no universo, pois o retira de sua posição central e o torna um ser relativo, entre muitos outros” (SILVA, 2005, p.24).

de La Flèche⁵⁶, o que estimulou, como segunda razão, a instituir as bases “firmes” e “seguras” para o conhecimento e fundamentar o saber no próprio sujeito pensante, esquivando-se, assim, inicialmente, dos pressupostos básicos oferecidos pela tradição aristotélico-tomista que postulava a existência de um cosmos perfeito, finito e harmonioso, bem como a idéia cristã de um Deus criador como fundamento do ser, do saber e da ação. A terceira razão esteve atrelada ao contexto histórico de sua época, a saber: o desenvolvimento científico e o início de expansão econômica da burguesia que exaltavam a autonomia da razão e incentivavam a liberdade individual, o que, posteriormente, abriram caminho para a supremacia da subjetividade na modernidade e para uma redefinição da relação indivíduo/totalidade.

Existem ainda duas ideias básicas que orientam a trajetória da subjetividade cartesiana na sua busca por um método seguro para o conhecimento: a sua crença na totalidade e na unidade de um saber fundado em bases metafísicas⁵⁷ e a afirmação de que existe uma faculdade racional, comum a todo ser humano, capaz de distinguir o verdadeiro do falso, denominada bom senso⁵⁸; e que tal capacidade, quando bem conduzida, pode nos fazer aceder à verdade⁵⁹.

A busca de um caminho filosófico que conduzisse à verdade já estava presente, como vimos, em Platão (428 a.C. – 347 a.C.). A originalidade de Descartes reside no arranjo subjetivo e matemático dado ao seu método científico, bem como na fundamentação metafísica que dá sustentação, o que exporemos mais adiante.

⁵⁶ “O desencanto de Descartes não se referia ao sistema de ensino de La Flèche nem aos seus mestres. (...) A decepção de Descartes fora causada pelo próprio conteúdo dos ensinamentos que recebera, que exprimiam uma cultura sem fundamentos racionalmente satisfatórios e vazia de interesse pela vida. O que o decepcionou foram as próprias “letras”, as *litterae humaniores*, as chamadas “humanidades”, de que ele avidamente se alimentou no curso de La Flèche (de 1606 a 1614) e depois nos estudos de direito, em Poitiers (de 1614 a 1616)” (PESSANHA in: DESCARTES, 1979, p.X).

⁵⁷ No prefácio de sua obra *Princípios de filosofia* Descartes afirma: “(...) Desse modo, toda Filosofia é como uma árvore, cujas raízes são compostas pela metafísica, o tronco pela Física e os ramos que saem deste tronco, formam todas as demais ciências que, por fim, se reduzem a três principais: a Medicina, a Mecânica e a Moral, entendendo eu por Moral a mais alta e perfeita, a que, pressupondo cabal conhecimento das demais ciências, constitui o derradeiro grau da sabedoria” (DESCARTES, 2007, p.40).

⁵⁸ No primeiro parágrafo da obra cartesiana *O discurso do método* encontramos a seguinte afirmação: “O bom senso é a coisa do mundo melhor partilhada, pois cada qual pensa estar tão bem provido dele, que mesmo os que são mais difíceis de contentar em qualquer outra coisa não costumam desejar tê-lo mais do que o têm. E não é verossímil que todos se enganem a tal respeito; mas isso antes testemunha que o poder de bem julgar e distinguir o verdadeiro do falso, que é propriamente o que se denomina o bom senso ou a razão, é naturalmente igual em todos os homens” (DESCARTES, 1979, p.30).

⁵⁹ “(...) e, destarte, que a diversidade de nossas opiniões não provém do fato de serem uns mais racionais do que outros, mas somente de conduzirmos nossos pensamentos por vias diversas e não considerarmos as mesmas coisas. Pois não é suficiente ter o espírito bom, o principal é aplicá-lo bem. As maiores almas são capazes dos maiores vícios, tanto quanto das maiores virtudes, e os que só andam muito lentamente podem avançar muito mais, se seguirem sempre o caminho reto, do que aqueles que correm e dele se distanciam” (DESCARTES, 1979, p.30).

Descartes concebeu as matemáticas (*mathesis universalis*) como um instrumental teórico que deve constituir os outros domínios do conhecimento, já que, com elas, podemos atingir a verdade em termos de simplicidade, evidência, clareza e distinção. Por isso, Silva assevera que

o que o fascinava na matemática, mais que o cálculo com números e figuras, era o método que tais cálculos indicavam. Para quem, como ele, procurava no saber a ocasião do exercício independente da razão, ou seja, a certeza atingida pelo próprio raciocínio e não simplesmente aceita por meio do argumento de autoridade, a matemática devia aparecer como caso exemplar – e mesmo único – de uma verdade que mostra em si o seu próprio fundamento (SILVA, 2005, p.25).

A fascinação de Descartes pela matemática estava apoiada na afirmação de Galileu (1564-1642) segundo a qual a linguagem matemática expressava as leis que governavam a natureza. Neste sentido, Silva sustenta que “essa concepção galilaica se transformará no ponto central do método de Descartes, cujo aspecto principal consiste na extensão do modelo de conhecimento matemático a todos os objetos. É por esse caminho que Descartes tentará encontrar os novos fundamentos para o conhecimento não apenas da natureza, mas também de Deus e da alma” (SILVA, 2005, p.25).

Movido pela crença na possibilidade de estender o modelo matemático aos outros campos do conhecimento, Descartes anuncia, no *Discurso do método*, as quatro regras⁶⁰ que deveriam nortear o percurso do conhecimento na busca da verdade. A primeira regra, ao exigir como verdadeiro aquilo que se apresenta ao espírito (mente) como evidente e isento de qualquer dúvida, coloca a própria dúvida como a principal exigência epistemológica do método, levando-o a duvidar de tudo.

Em sua obra *Meditações Metafísicas*, na Meditação primeira (intitulada: das coisas que se podem colocar em dúvida), Descartes afirma a existência, na mente, de idéias claras e

⁶⁰ “o primeiro era o de jamais acolher alguma coisa como verdadeira que eu não conhecesse evidentemente como tal; isto é, de evitar cuidadosamente a precipitação e a prevenção, e de nada incluir em meus juízos que não se apresente tão clara e tão distintamente a meu espírito, que eu não tivesse nenhuma ocasião de pô-lo em dúvida. O segundo, o de dividir cada uma das dificuldades que eu examinasse em tantas parcelas quantas possíveis e quantas necessárias fossem para melhor resolvê-las. O terceiro, o de conduzir por ordem meus pensamentos, começando pelos objetos mais simples e mais fáceis de conhecer, para subir, pouco a pouco, como por degraus, até o conhecimento dos mais compostos, e supondo mesmo uma ordem entre os que não se precedem naturalmente uns aos outros. E o último, o de fazer em toda parte enumerações tão completas e revisões tão gerais que eu tivesse a certeza de nada omitir. Essas longas cadeias de razões (proporções) todas simples e fáceis, de que os geômetras costumam servir-se para chegar às suas mais difíceis demonstrações, haviam-me dado ocasião de imaginar que todas as coisas possíveis de cair sob o conhecimento dos homens seguem-se umas às outras da mesma maneira e que, contanto que nos abstenhamos somente de aceitar por verdadeira qualquer que não o seja, e que guardemos sempre a ordem necessária para deduzi-las umas das outras, não pode haver quaisquer tão afastadas a que não se chegue por fim, nem tão ocultas que não se descubram” (DESCARTES, 1979, pp. 37-39).

distintas, em detrimento do caráter obscuro e instável das idéias referentes aos objetos físicos⁶¹. Tal constatação está associada a uma primeira certeza decorrente da radicalidade da dúvida cartesiana: a descoberta da subjetividade, pois, mesmo que, hipoteticamente, o ato de duvidar nos leve ao engano, uma primeira evidência se anuncia, pois, ao duvidar, mesmo que eu me engane, eu estou pensando. Nessa perspectiva, Descartes define o pensamento como a essência do Eu⁶², bem como do próprio existir, pois o ato de duvidar revela algo que, ao pensar, manifesta um ser existente (a *res cogitans*), uma vez que só é possível duvidar pensando. Desse modo, a primeira certeza obtida no percurso da dúvida revela o caráter privilegiado da subjetividade (o eu que pensa). Nesse sentido, Pessanha afirma que

surge assim, depois da dúvida, uma primeira certeza sobre um existente (“existo”). Toda a existência do eu aparece dada, nesse primeiro momento, como absolutamente dependente do pensamento: “se deixasse de pensar, deixaria totalmente de existir”. Mas a enorme importância do *cogito* na construção do cartesianismo é de duplo sentido: por um lado, ele se apresenta como um paradigma para as intuições que deverão suceder-se numa visão clara da realidade, ou seja, tudo que for afirmado deverá ser afirmado com a evidência plena do tipo “penso, existo”; por outro lado, o *cogito* repercute no plano metafísico, pois significa o encontro, pelo pensamento, de algo que subsiste, de uma substância. O desdobramento “natural” do “Penso, logo existo” é: existo “como coisa pensante”. Do pensamento ao ser que pensa – realiza-se, então, o salto sobre o abismo que separa a subjetividade da objetividade (PESSANHA in: DESCARTES, 1979, p.XIX).

⁶¹ “Eis por que, talvez, daí nós não concluamos mal se dissermos que a Física, a Astronomia, a Medicina e todas as outras ciências dependentes da consideração das coisas compostas são muito duvidosas e incertas; mas, que a Aritmética, a Geometria, e as outras ciências desta natureza, que não tratam senão de coisas muito simples e muito gerais, sem cuidarem muito em se elas existem ou não na natureza, contêm alguma coisa de certo e indubitável. Pois, quer eu esteja acordado, quer esteja dormindo, dois mais três formarão sempre o número cinco e o quadrado nunca terá mais do que quatro lados; e não parece possível que verdades tão patentes possam ser suspeitas de alguma falsidade ou incerteza” (DESCARTES, 1979, p.87).

⁶² “Mas eu, o que sou eu, agora que suponho que há alguém que é extremamente poderoso e, se ousar dizê-lo, malicioso e ardiloso, que emprega todas as suas forças e toda a sua indústria em enganar-me? Posso estar certo de possuir a menor de todas as coisas que atribuí há pouco à natureza corpórea? Detenho-me em pensar nisto com atenção, passo e repasso todas essas coisas em meu espírito, e não encontro nenhuma que possa dizer que exista em mim. Não é necessário que me demore a enumerá-las. Passemos, pois, aos atributos da alma e vejamos se há alguns que existam em mim. Os primeiros são alimentar-me e caminhar; mas, se é verdade que não possuo corpo algum, é verdade também que não posso nem caminhar nem alimentar-me. Um outro é sentir; mas não se pode também sentir sem o corpo; além do que, pensei sentir outrora muitas coisas, durante o sono, as quais reconheci, ao despertar, não ter sentido efetivamente. Um outro é pensar; e verifico aqui que o pensamento é um atributo que me pertence; só ele não pode ser separado de mim. Eu sou, eu existo: isto é certo; mas por quanto tempo? A saber, por todo o tempo em que eu penso; pois poderia, talvez, ocorrer que, se eu deixasse de pensar, deixaria ao mesmo tempo de ser ou de existir. Nada admito agora que não seja necessariamente verdadeiro: nada sou, pois, falando precisamente, senão uma coisa que pensa, isto é, um espírito, um entendimento ou uma razão, que são termos cuja significação me era anteriormente desconhecida. Ora, eu sou uma coisa verdadeira e verdadeiramente existente, mas que coisa? Já o disse: uma coisa que pensa” (DESCARTES, 1979, pp.93-94).

Simultaneamente à “descoberta” da subjetividade, Descartes afirmou a existência de idéias inatas na mente humana⁶³ e que estas deveriam provir de algo fora do sujeito pensante. Associado a tais concepções, ele defende que as ideias que representam substâncias possuíam maior grau de ser (densidade ontológica) e mais realidade objetiva⁶⁴, o que o levou à ideia de infinito e à visão ontologicamente hierárquica de que o menos perfeito provém do mais perfeito (DESCARTES, 1979, p.104), culminando na concepção de Deus como princípio causal da realidade⁶⁵ e expressão da mais elevada perfeição.

Descartes, além de conceber Deus como a causa de todas as coisas, também o conceitua como fundamento do conhecimento (DESCARTES, 1979, pp.108-110), uma vez que é atributo da perfeição divina não promover o erro, o engano, o que assegura também à subjetividade cartesiana a possibilidade de chegar à verdade. Assim, como bem ressalta Silva, “disso decorre que Deus é o fundamento da verdade, ou seja, todas as representações que se me apresentarem metodicamente como claras e distintas estão garantidas por Deus, verdade suprema e razão de ser de todas as demais” (SILVA, 2005, p.60). Deste modo, Deus é concebido como a garantia que assegura ao sujeito a possibilidade de atingir a objetividade do conhecimento, o que gerará, na modernidade, um endeusamento e um culto da razão como instrumento autônomo de “revelação” de verdades universais.

Descartes toma por tarefa, após afirmar a existência da *res infinita* (Deus) e da *res cogitans* (o pensamento), demonstrar a existência do mundo físico; o que é feito na sexta meditação, intitulada “Da existência das coisas materiais e da distinção real entre a alma e o corpo de homem” (DESCARTES, 1979, pp. 129-142). Inspirado no modelo matemático, Descartes busca no mundo físico a essência deste, a qual já havia sido concebida no âmbito

⁶³ “Ora, destas idéias, umas me parecem ter nascido comigo, outras ser estranhas e vir de fora, e as outras ser feitas e inventadas por mim mesmo” (DESCARTES, 1979, p.101-102).

⁶⁴ “Mas há ainda uma outra via para pesquisar se, entre as coisas das quais tenho em mim as idéias, há algumas que existem fora de mim. A saber, caso essas idéias sejam tomadas somente na medida em que são certas formas de pensar, não reconheço entre elas nenhuma diferença ou desigualdade, e todas parecem provir de mim de uma mesma maneira; mas, considerando-as como imagens, dentre as quais algumas representam uma coisa e as outras uma outra, é evidente que elas são bastante diferentes entre si. Pois, com efeito, aquelas que me representam substâncias são, sem dúvida, algo mais e contêm em si (por assim falar) mais realidade objetiva, isto é, participam, por representação, num maior grau de ser ou de perfeição do que aquelas que representam apenas modos ou acidentes. Além do mais, aquela pela qual eu **concebo um Deus soberano, eterno, infinito, imutável, onisciente, onipotente e criador universal de todas as coisas que estão fora dele** (grifo nosso); aquela, digo, tem certamente em si mais realidade objetiva do que aquelas pelas quais as substâncias finitas me são representadas” (DESCARTES, 1979, p.103).

⁶⁵ “Portanto, resta tão-somente a idéia de Deus, na qual é preciso considerar se há algo que não possa ter provido de mim mesmo? Pelo nome de Deus entendo uma substância infinita, eterna, imutável, independente, onisciente, onipotente e pela qual eu próprio e todas as coisas que são (se é verdade que há coisas que existem) foram criadas e produzidas. (...) E, por conseguinte, é preciso necessariamente concluir, de tudo o que foi dito antes, que Deus existe; pois ainda que a idéia da substância esteja em mim, pelo próprio fato de ser eu uma substância, eu não teria, todavia, a idéia de uma substância infinita, eu que sou um ser finito, se ela não tivesse sido colocada em mim por alguma substância que fosse verdadeiramente infinita” (DESCARTES, 1979, pp.107-108).

geométrico, pois, como ele demonstrou em sua segunda meditação, ao analisar um pedaço de cera ao ser aquecido, ele percebeu pelo objeto que o que permanece (apesar de inúmeras alterações sofridas, como derreter, resfriar, mudar de cor, de odor, modificação da figura, as quais são percebidas pelos sentidos) de modo claro e distinto é aquilo que ele denomina de extensão, algo que é detectado apenas pelo intelecto.

No início da sexta meditação, Descartes afirma a existência das coisas materiais, o que nos revela a presença da extensão (algo dotado de grandeza e forma) como a sua essência, uma vez que ela é percebida de modo claro e distinto pelo intelecto. Em seguida, Descartes examina a veracidade das idéias que percebe em seu espírito pelo modo de pensar que ele denomina sentir (DESCARTES, 1979, p. 131) e constata que os sentidos são falhos e insuficientes como garantia da verdade (DESCARTES, 1979, p.133) e da própria existência do mundo material, restando, pois, apenas o intelecto como faculdade capaz de provar a existência do mundo material.

Deste modo, ciente de que é antes de qualquer coisa um ser pensante e que possui também um corpo o qual é, no mínimo, uma coisa extensa que não pensa e é totalmente distinta da mente (DESCARTES, 1979, p.134), Descartes radicaliza o dualismo e, simultaneamente, concebe o corpo numa perspectiva matemática como algo que possui essencialmente extensão. Tal idéia clara e distinta (a extensão) adquire valor objetivo e prova a existência do mundo material porque foi impressa na mente humana por Deus (DESCARTES, 1979, p.135) que é bom, perfeito e não enganador. Assim, embora Deus seja a garantia da subjetividade, da verdade e da existência do mundo físico, a desconfiança cartesiana com as representações sensíveis torna-se um obstáculo a uma ciência que não esteja subsumida ao universo da matemática⁶⁶.

O dualismo cartesiano reduz a matéria ao conceito de extensão, o qual expressa matematicamente uma essência de caráter quantitativo, isenta de qualidades. Em nome daquilo que aparece à mente de modo evidente e claro, Descartes reduz a matéria à extensão

⁶⁶ Nesse sentido, Silva afirma que “por isso Descartes sublinha que as coisas sensíveis não sejam exatamente como nossas idéias as representam, já que, sendo tais idéias obscuras e confusas por natureza, não há como estabelecer inteira correspondência que venha explicitar a causalidade geral que admito existir entre o mundo exterior e as representações sensíveis. Essa ausência de clareza e distinção nas idéias, que se reflete na impossibilidade de verificar o princípio de correspondência entre realidade objetiva e realidade formal nesses casos, impede-me, por consequência, de estabelecer uma ciência do mundo exterior que vá além daquilo que posso afirmar no âmbito matemático em que se insere a idéia de extensão. As idéias sensíveis, provenientes da percepção, são por natureza obscuras e confusas e, portanto, à consciência do mundo externo não corresponde uma ciência rigorosa das coisas extensas, pelo menos naquilo em que elas se relacionam com a percepção. Isso significa que o propriamente sensível não pode ser objeto de conhecimento. Essa será uma das dificuldades insuperáveis da filosofia cartesiana” (SILVA, 2005, p.66).

geométrica e dificulta o conhecimento teórico dos aspectos qualitativos do mundo sensível, acarretando uma matematização da realidade física. Nessa perspectiva, Silva sustenta que

tal exclusão Descartes a opera em nome da objetividade. O que ele criticava na ciência aristotélica e escolástica era a mistura de quantidade e qualidade que tornava essa ciência obscura, que fazia com que as idéias que ela manipulava não fossem claras e distintas. A opção pela inspiração matemática do método tem em Descartes este sentido: o mundo físico só pode ser conhecido naquilo em que puder ser analisado por procedimentos matematizantes. Por isso a física será doravante físico-matemática. Mas para que isso se realize, é preciso que os aspectos qualitativos do sensível sejam desprezados em benefício do rigor matemático que garante a verdade do conhecimento físico. Dessa forma é que Descartes constitui os fundamentos da física moderna e dá respaldo à ciência que havia sido proposta por Galileu (SILVA, 2005, p.72).

Os conceitos de *res cogitans* e *res extensa* definem a união das duas substâncias que constituem o homem e, ao mesmo tempo, instituem a separação total e a predominância radical do espírito (mente) sobre o corpo (DESCARTES, 1979, p136). Neste sentido, a sensação, a imaginação e a intelecção são concebidas por Descartes como faculdades exclusivas da mente sem ligação alguma com o corpo. Sendo o intelecto concebido como superior à sensibilidade, destaca-se, pois, no cartesianismo, a prioridade do conhecimento intelectual como sustentáculo da própria subjetividade, a qual teve, na modernidade, entre outras, a função de conhecer e dominar a natureza, unindo ciência e técnica⁶⁷. Assim, com Descartes, o primado do pensamento coloca a consciência como ponto de partida da reflexão filosófica. O conhecimento inicia-se com o sujeito, em detrimento do objeto.

Se, por um lado, o projeto cartesiano nos lega a liberdade e a autonomia do sujeito cognoscente, por outro, o seu dualismo extremo expresso na separação total entre sujeito (mente) e objeto (corpo, matéria) não merece exaltação, uma vez que os problemas de nossa época sugerem uma reaproximação da consciência com o mundo⁶⁸.

⁶⁷ “Vê-se, portanto, que, em Descartes, ciência e técnica estão estreitamente ligadas. Essa vinculação é uma característica marcante da civilização moderna, em que a ciência se prolonga naturalmente nas suas aplicações técnicas. Descartes, enquanto fundador da ciência moderna, situa-se também no início desse caráter tecnológico que o saber passou a ter na história do mundo moderno. Tudo isso deriva da supremacia do sujeito. Descartes herda do século XVI, mais precisamente de Francis Bacon, a idéia de que o homem está destinado não apenas a contemplar, por meio do conhecimento, os segredos da natureza, mas também a dominá-los. O que distingue o homem não é apenas a compreensão que ele pode obter das coisas que o rodeiam, mas talvez sobretudo o domínio que pode impor a essas coisas, fazendo do conhecimento da natureza um meio de colocá-la a seu serviço. Isso faz parte da afirmação da subjetividade, da primazia do intelecto e do exercício da liberdade, privilégios que diferenciam o homem das demais criaturas” (DESCARTES, 2005, p.83).

⁶⁸ Silva nos alerta para o seguinte: “Isso nos leva a procurar saber, principalmente diante do desenvolvimento histórico dos últimos tempos, até que ponto o homem é senhor de suas próprias realizações. Há elementos para acreditar que, embora os meios que o progresso técnico e científico colocou à disposição dos homens tenham um alcance incalculável, a capacidade de servir-se de tais meios para promover os fins mais compatíveis com a

Silva alerta para o perigo de manutenção da estrita autossuficiência e do isolamento do sujeito, uma vez que a complexidade das sociedades contemporâneas nos impõe a necessidade de considerarmos as relações intersubjetivas (SILVA, 2005, p.89), bem como defendermos a harmonia do homem (*res cogitans*) com a natureza (*res extensa*). É certo que tais preocupações não devem negligenciar o essencial do projeto cartesiano e sua defesa de autonomia e de liberdade do sujeito, porém precisamos escapar da camisa-de-força do antropocentrismo extremo.

Por fim, a filosofia cartesiana legou ao pensamento ocidental algumas ideias que forjaram a essência da modernidade e alicerçam, ainda hoje, o nosso modelo de civilização, ou seja, ofereceu novas bases racionais e metodológicas à concepção de conhecimento como um poder de domínio e de manipulação sobre a natureza (noção que já estava presente em Bacon e Galileu), expressando uma fé na ciência e na razão instrumental, regidas pela drástica separação entre sujeito (pensamento) e objeto (natureza), cuja consequência maior é uma postura epistemológica que isola e fraciona o objeto a ser conhecido, e conduz ao paroxismo o domínio do homem sobre o mundo natural. Portanto, a ultra-especialização das ciências é uma das heranças do *cartesianismo*, acostada a uma visão de natureza que permanece como meio para a realização do humano e como um objeto reduzido, externo e dominado por aqueles que conhecem as leis de seu funcionamento.

Convém ressaltar que o “*cartesianismo*”, criticado pelos ecologistas, não se refere propriamente a uma interpretação estrita da filosofia de Descartes, mas assume o papel de um paradigma epistemológico geral que leva às últimas consequências o dualismo do referido filósofo, bem como a noção baconiana de saber como poder, o que pode ser evidenciado na noção de objetivação⁶⁹ que concretiza em âmbito geral a separação da relação sujeito-objeto.

felicidade e dignidade humanas é limitada. Para Descartes, a sabedoria deveria aproximar meios e fins. Mas ele concebia essa relação sem a mediação significativa do desenvolvimento histórico que obrigatoriamente aí se interpõe. A experiência nos ensinou que o progresso do saber nem sempre caminha com o progresso da sabedoria e que os homens por vezes parecem ter dificuldades para lidar com os frutos do conhecimento: os produtos da ciência parecem voltar-se contra nós. É essa uma perspectiva que contraria completamente as mais autênticas aspirações da filosofia cartesiana, mas que, ainda assim, coloca-se como distorção a ser compreendida a partir do ideal de conhecimento como domínio e posse da natureza. Desse modo, podemos dizer que a filosofia de Descartes projeta a luz e a sombra. A consciência humana, por meio do saber e dos produtos desse saber, pode iluminar o mundo e a vida. Mas, se o progresso do saber não estiver vinculado aos parâmetros de autonomia, liberdade, dignidade e felicidade, o futuro do homem pode apresentar-se como um horizonte sombrio. Entre essas duas faces da herança cartesiana, cabe ao homem escolher” (SILVA, 2005, p.90).

⁶⁹ “Objetivador é uma palavra importante aqui e para Gadamer. Refere-se não tanto ao fato de se produzir objetos sem fim, mas a tornar o olhar, a visão, e assim o modo de relação com a vida (célula, corpo, ambiente, pessoa etc.), algo separativo, isolado, sem consequências existenciais, ambientais, emocionais, entre outras. Assim, quando acreditamos que o parto artificial é melhor do aquele que as tradições (mais naturais) criaram, estamos objetivando uma relação com a vida e com os seres humanos. Igualmente, quando não temos mais consciência ou confiança nos processos mais naturais, podemos estar objetivando as formas de viver. Portanto, a

A esse respeito, Pelizzoli apresenta as principais teses que caracterizam o *cartesianismo*⁷⁰, o qual se define em primeira instância pela imposição generalizada do método que determina a validade do que pode ser conhecido, implicando em um reducionismo que trataria de elementos isolados e fragmentados, gerando a atomização analítica da abordagem, a especialização extrema e, conseqüentemente, “a perda da dimensão da complexidade e da interdependência de fatores, ou seja, a visão sistêmica e sintética, já que a visão imperante é analítica” (PELIZZOLI, 2013, p.38). Nesse sentido, o saber tende a se restringir a um materialismo científico que reduz os objetos à estrita dimensão físico-química cujas pesquisas são enfatizadas em seu aspecto quantitativo em detrimento de seu âmbito qualitativo ou humanizante, resultando uma matematização da realidade e um predomínio absolutista das ciências naturais às quais as ciências humanas devem rigorosamente tomar como parâmetro metodológico.

Outra característica marcante do *cartesianismo*, assinalada por Pelizzoli, reside na exaltação e imposição crescente do processo de secularização resultando “o **desencantamento** do mundo pela perda da dimensão simbólica, mítica, tradições culturais inseridas no *ethos* e *oikos*” (PELIZZOLI, 2013, p.39), o que está associado a uma concepção de saber como poder separado da ética, bem como à predominância de uma postura mecanicista que reduz e concebe o mundo como uma máquina. Nesse contexto, em que o avanço científico é visto como um essencial propulsor de progresso, a tradição é concebida como um acervo que deve ser superado, pois

o cartesianismo revela um salto e futurismo tecnológico que deixa para trás, como sem valor para o saber, a tradição; tudo o que foi conquistado como saber não metódico é considerado como não científico (a biomedicina e a agricultura mecanicista são os exemplos fatais). A medição tecnocêntrica total invade até a dimensão da intimidade amorosa. A tradição e as culturas tradicionais são solapadas pelo novo modelo industrial com conseqüências culturais “fantásticas”; e que nos deixam órfãos de ambiente, cultura e comunidade (PELIZZOLI, 2013, p.40).

relação sujeito-objeto fica comprometida-reduzida, o que nos remete diretamente ao paradigma cartesiano” (PELIZZOLI, 2013, p.11).

⁷⁰ “O que chamamos de paradigma cartesiano é o modo formal, científico e institucional de como se estruturou uma visão de mundo baseada numa visão de progresso material ilimitado e de inspiração egocentrada. Assim, em todas as áreas do saber esse modelo epistemológico ou concepção/olhar de fundo se instituiu” (PELIZZOLI, 2013, p.43).

Pelizzoli assinala que uma das consequências da crítica e da escamoteação da tradição é a perda da dimensão orgânica e viva da natureza⁷¹, o que é evidenciado na objetivação da relação dos homens entre si mesmos e com a natureza, resultando na supremacia do sujeito (regido por uma racionalidade dominadora) sobre o objeto, em que a “dicotomização (pensamento-matéria, corpo-alma, razão-emoção, eu-outro) é acentuada” (PELIZZOLI, 2013, p.41).

A análise de Pelizzoli acerca do *cartesianismo* permite-nos atestar que Bacon e Descartes⁷² são, pois, dois expoentes marcantes do pensamento filosófico que inaugura a trajetória de afirmação da subjetividade enquanto autonomia da razão no âmbito do conhecimento, o que abriu espaço para inúmeros desdobramentos nos vários níveis da experiência humana, como veremos a seguir.

1.1.2 A afirmação antropocêntrica da liberdade e da razão em vários âmbitos da experiência humana

Ao exaltar a subjetividade e a primazia da razão no âmbito do conhecimento, Descartes defendeu uma postura antropocêntrica que encontrou eco nos séculos seguintes e foi estendida aos vários níveis da experiência humana, os quais tiveram como guia a exaltação da razão e da liberdade. A nosso ver, o Jusnaturalismo, o Iluminismo (o Esclarecimento), o liberalismo inaugurado por John Locke, a concepção de liberdade em Rousseau, o valor atribuído à razão e à liberdade por Immanuel Kant, e o utilitarismo de John Stuart Mill, são alguns exemplos de defesa do humanismo antropocêntrico que orientou, nos últimos séculos, a história do mundo Ocidental, permanecendo no centro do debate ecológico atual. Eis por que precisamos tratar das categorias liberdade e razão nos âmbitos político, ético, econômico, religioso, jurídico e epistemológico.

⁷¹ “É como se a natureza e o corpo não operassem com vitalidade ecossistêmica, processual, interdependente, não tendo uma sabedoria própria, mas precisassem a todo tempo ser corrigidas, sanadas, limpas, assistidas, combatidas no mais das vezes. Como se o centro do problema fossem os germens, vírus, bactérias, fungos, insetos, animais desagradáveis, terra...! É como se não soubéssemos mais parir filhos, prevenir, amar e criar sustentabilidade. É como se precisássemos de drogas tecnológicas da felicidade, e dilacerados em partes mecânicas e materiais” (PELIZZOLI, 2013, p.40).

⁷² Convém ressaltar que o *cartesianismo* é um paradigma que tomou como ponto de partida o pensamento de Descartes, ampliando-o, em várias direções, com o objetivo de obter progressos científicos e tecnológicos. Por isso, não devemos igualar o *cartesianismo* ao pensamento de Descartes, uma vez tal paradigma, no mínimo, o amplia.

1.1.2.1 O Jusnaturalismo

Conforme indica Bobbio (1987, p.34), a história do jusnaturalismo (doutrina do direito natural) esteve atrelada, nos séculos XVII e XVIII, à história da filosofia política. Neste sentido, Hobbes foi o primeiro filósofo a romper com uma longa tradição que se apoiava na *Política* de Aristóteles e no direito romano, pois ele buscou, a partir do estudo da natureza humana, mais precisamente da vontade racional, estabelecer as bases para a criação do Estado, demarcando uma rígida divisão entre o estado de natureza (estado não político) e o estado político (estado não natural), ou seja, “o estado político surge como antítese do estado natural, do qual tem a função de eliminar os defeitos, e o estado natural ressurge como antítese do estado político, quando esse deixa de cumprir a finalidade para o qual foi instituído” (BOBBIO, 1987, pp.38-39). Os indivíduos migram, voluntária e consensualmente, por meio de convenções, do estado de natureza para o estado civil (sociedade política) que é essencialmente artificial e cultural.

Uma estratégia utilizada para compreender as inovações introduzidas pelo jusnaturalismo consiste em compará-lo ao modelo aristotélico. A *Política* de Aristóteles, recorrendo a uma reconstrução histórica, considera a família como a primeira etapa natural da origem do Estado, o qual decorre da necessidade da própria natureza social do homem, enquanto que, para Hobbes, o consenso, oriundo da autonomia da vontade humana, seria o princípio de legitimação da sociedade política.

As comparações entre o modelo aristotélico e o jusnaturalista evidenciam, no primeiro caso, a supremacia da noção de totalidade, representada pela sociedade, sobre o indivíduo⁷³. Por outro lado, o segundo modelo é, antes de tudo, uma exaltação de indivíduos vivendo em estado de liberdade e de igualdade numa fase pré-política, chamada de estado de natureza, a partir da qual é efetuado um contrato dando origem à sociedade política que deverá assegurar a liberdade e a igualdade do indivíduo sob a égide de leis que viabilizem o convívio coletivo.

⁷³ São várias as passagens da *Política* de Aristóteles que atestam a concepção de formação da *Pólis* como um processo regido, desde o início, pela ideia de totalidade: “a principal sociedade natural, que é a família, formouse, portanto, da dupla reunião do homem e da mulher, do senhor e do escravo. (...) Assim, a família é a sociedade cotidiana formada pela natureza. (...) A sociedade que em seguida se formou de várias casas chama-se aldeia e se assemelha perfeitamente à primeira sociedade natural. (...) A sociedade que se formou da reunião de várias aldeias constitui a Cidade, que tem a faculdade de se bastar a si mesma, sendo organizada não apenas para conservar a existência, mas também para buscar o bem-estar. (...) É, portanto, evidente que toda Cidade está na natureza e que o homem é naturalmente feito para a sociedade política. (...) O Estado, ou a sociedade política, é até mesmo objeto a que se propôs a natureza. O todo existe necessariamente antes da parte” (ARISTÓTELES, 2006, pp. 3-5).

A exaltação do estado de natureza constitui, enquanto estado privilegiado dos direitos individuais naturais e base para a construção da sociedade civil, o alicerce do jusnaturalismo que servirá para fundamentar o projeto político da burguesia, o qual é pautado nos ideais de liberdade e de igualdade, visando uma autonomia de seu poder econômico por meio de uma estrutura política que lhe dê respaldo civil e jurídico⁷⁴. Embora o estado de natureza revele a essência dos direitos individuais naturais, somente no Estado civil é que eles são socialmente garantidos. Deste modo, um retorno ao estado de natureza resultaria em anarquia, o que reforça a ideia da relevância da sociedade civil, pois “uma das características comuns a todos os jusnaturalistas é a tese de que é preciso sair do estado de natureza e por que é útil (Hobbes e Locke) ou necessário (Spinoza) ou algo imposto pelo dever (Kant) instituir o estado civil” (BOBBIO, 1987, p.53), ou seja, o estado de natureza é um estado negativo que deve ser superado pelo estado erigido pela razão.

O jusnaturalismo é baseado no princípio da autonomia do indivíduo como origem da sociedade política, o que demarca uma inversão radical da tese aristotélica que afirma ser o Estado uma decorrência natural da sociabilidade humana. Nesse sentido, Bobbio assevera que

o que se exclui é que a sociedade política seja concebida como um prolongamento da sociedade natural: a sociedade política é uma criação de indivíduos, é o produto da conjunção de vontades individuais. A família faz parte do estado de natureza, mas não o substitui. A sociedade política substitui o estado de natureza, não o continua, nem o prolonga, nem o aperfeiçoa. Os dois termos da construção permanecem o indivíduo, cujo reino é o estado de natureza, e o Estado, que não é uma sociedade natural” (BOBBIO, 1987, p.59).

A ideia de contrato social é o elemento que legitima e dá sustentação à sociedade política, ou seja, por intermédio do pacto nasce um contrato no qual o súdito fica obrigado a obedecer ao soberano (o monarca em Hobbes; a vontade geral em Rousseau; o legislativo em Locke) que adquire, assim, uma autoridade legítima por meio do consentimento (BOBBIO, 1987, p.62). O contrato social evidencia a relevância do elemento racional na constituição da sociedade política, uma vez que

mais do que um fato histórico, o contrato é concebido como uma verdade de razão, na medida em que é um elo necessário da cadeia de raciocínios que

⁷⁴ “A teoria contratualista (...) representa a tendência da classe, que se move no sentido da emancipação política e não só econômica e social, no sentido de pôr sob o próprio controle o maior instrumento de dominação de que se serve um grupo de homens para obter obediência; em outras palavras, reflete a ideia de que uma classe que se encaminha no sentido de se tornar econômica e ideologicamente dominante deve conquistar também o poder político, ou seja, deve criar o Estado à sua imagem e semelhança” (BOBBIO, 1987, pp.45-46).

começa com a hipótese de indivíduos livres e iguais. Se indivíduos originariamente livres e iguais se submeteram a um poder comum, isso não pode ter ocorrido a não ser por meio de um acordo recíproco (BOBBIO, 1987, p. 64).

O objetivo maior do pacto seria a celebração de um acordo que viabilizasse a constituição de um poder comum que, por meio da lei, garantisse a soberania do governante e a liberdade do súdito. Nesse sentido, Rousseau pode ser considerado como um dos pensadores que tentou equilibrar a relação lei-liberdade, uma vez que o homem livre é aquele que se submete às leis criadas por ele mesmo, às quais são legalizadas por meio do acordo civil.

Independentemente dos fins que os jusnaturalistas atribuem ao Estado (Hobbes: a vida, a paz e a segurança dos súditos; Spinoza: a liberdade; Locke: o direito de propriedade; Rousseau: o fim das desigualdades pela soberania da vontade popular), como bem assevera Bobbio, ele deve seguir os ditames da razão e conciliar obediência e liberdade, ou seja, garantir a sua soberania por meio da primeira, bem como salvaguardar a segunda enquanto direito natural inalienável que, juntamente com a preservação da vida e da propriedade privada, constituem o motivo essencial pelo qual foi criado o contrato social que dá sustentação à própria sociedade política.

A necessidade de equacionar a obediência e a liberdade revela que a lei⁷⁵ é o instrumento mais eficaz de que dispõe um Estado fundado na razão como meio para garantir a sua governabilidade e a vida social dos cidadãos. Nesse sentido, “todas as filosofias políticas que se enquadram no âmbito do jusnaturalismo têm – com relação às que a precedem e às que as sucedem – uma característica distintiva comum: a tentativa de construir uma teoria racional do Estado” (BOBBIO, 1987, p.87).

Essa tentativa jusnaturalista de construir uma teoria racional do Estado, ao fundamentar a origem da sociedade política na natureza humana, evidencia a sua rejeição dos argumentos teológicos. Nesse sentido, a reta razão apresenta-se como elemento regulador e guia de interesses e paixões na constituição da vida social e do Estado, pois “a doutrina jusnaturalista do Estado não é apenas uma teoria racional do Estado, mas também é uma teoria do estado racional. Isso quer dizer que ela deságua numa teoria da racionalidade do Estado, na medida em que constrói o Estado como ente de razão por excelência, único no qual o homem realiza plenamente sua própria natureza de ser racional (BOBBIO, 1987, p.89). Portanto, somente no Estado (que é uma criação da razão) o homem se realiza como um ser

⁷⁵ A lei deve ser entendida como algo que nasce de um esforço racional que deve defender os direitos naturais, bem como a essência do próprio contrato social, ou seja, uma lei que decorra e expresse a própria natureza humana.

racional, por isso as condições de desenvolvimento do potencial humano, enquanto ser racional, somente serão encontradas na sociedade civil. Deste modo, o Estado de natureza é concebido como algo negativo e que deve ser urgentemente superado por meio da constituição de um Estado racional alicerçado na lei oriunda de uma vontade racional, o que a distingue dos costumes, hábitos e de outros elementos culturais herdados da tradição.

Levando em conta a afirmação histórica da positivação da lei, a partir do jusnaturalismo, Bobbio assevera que, na formação do Estado moderno, o processo de racionalização do Estado possibilitou a redução de toda forma de direito a direito estatal e este, por sua vez, foi reduzido ao direito legislativo, o que se constitui como garantia formal da igualdade civil, tornando-se, assim, obstáculo ao arbítrio e ao despotismo (BOBBIO, 1987, pp.92-93). Tendo a lei como instrumento que alicerça o processo de racionalização, o jusnaturalismo servirá como base jurídica e política da filosofia das luzes⁷⁶, contrapondo-se àquelas fontes tradicionais do pensamento antigo medieval (principalmente as que se guiavam pelo texto político aristotélico) que exaltavam os costumes como sustentáculo da política e do direito.

O primado da lei sobre os costumes, ao rejeitar a tutela da tradição apoiada nos costumes e em fundamentos que transcendem o âmbito exclusivo da razão como única fonte de princípios, evidencia que as leis da razão serão o instrumento que permitirá ao homem atingir aquilo que Kant denomina de “sua maioridade”, ideal alcançado por meio da liberdade enquanto autonomia da vontade e da razão.

Em suma, o jusnaturalismo efetua a síntese entre indivíduo e Estado fundada na afirmação política, ética e jurídica da liberdade e na autonomia da razão, cuja fonte de fundamentação deriva dos direitos naturais oriundos exclusivamente da própria natureza humana, o que determina a formação histórica do Estado moderno. Nesse sentido, Bobbio assevera que

na base deste modelo, portanto, está uma concepção individualista do Estado, por um lado, e, por outro, uma concepção estatista (que significa racionalizada) da sociedade. Ou os indivíduos sem Estado, ou o estado composto apenas de indivíduos. Entre os indivíduos e o Estado, não há lugar para entes intermediários. E também essa é uma extrema simplificação dos termos do problema, à qual conduz inevitavelmente uma constituição que quer ser racional e, enquanto tal, sacrifica em nome da unidade as várias e diferentes instituições produzidas pela irracionalidade da história; mas é

⁷⁶ A filosofia das luzes (o iluminismo enquanto ilustração ou esclarecimento) será um dos temas abordados mais adiante, cujos fundamentos estão intimamente ligados ao jusnaturalismo, bem como ao liberalismo político no que concerne à valorização da razão enquanto guia da autonomia antropocêntrica e à afirmação da liberdade enquanto categoria política, ética, econômica e jurídica.

também, ao mesmo tempo, o reflexo do processo de concentração do poder que marca o desenvolvimento do Estado moderno. Uma vez constituído o Estado, toda outra forma de associação, incluída a igreja, para não falar das corporações ou dos partidos ou da própria família, das sociedades parciais, deixa de ter qualquer valor de ordenamento jurídico autônomo (BOBBIO, 1987, pp. 94-95).

O culto à razão como condição de possibilidade da ordem natural e da construção de uma sociedade política baseada na liberdade e na autonomia do sujeito será uma das características fundamentais do século das luzes, celebrando, com isso, o apogeu do iluminismo.

1.1.2.2 O Iluminismo

O termo *Iluminismo* designa, em geral, uma postura filosófica que submete os inúmeros campos da experiência humana ao império da razão. Concentramos nossa reflexão no período em que o Iluminismo atingiu o seu ponto de culminação, ou seja, na época intitulada *século das luzes* (ilustração ou esclarecimento), que foi responsável pela afirmação, na modernidade, do humanismo antropocêntrico nos âmbitos filosófico, científico, religioso, político, ético, econômico e jurídico.

A Ilustração (ou Esclarecimento)⁷⁷ pode ser concebida como a ampliação da exaltação cartesiana da razão, regulada pelo esforço crítico para determinar os seus limites e poderes. Neste sentido, a crítica racional estende-se, além do domínio científico e metafísico, ao âmbito político, moral, econômico, religioso e jurídico da experiência humana, englobando a própria afirmação histórica da liberdade nos referidos domínios.

Por meio da Ilustração, a modernidade emancipou o homem do peso da tradição e da autoridade político-religiosa, possibilitando-lhe um tipo de autonomia crítico-racional que se expressa de várias maneiras, entre as quais, conforme assevera Rouanet, destacam-se a fé inabalável na ciência e em uma razão formal e universal, a crença no progresso e na autodeterminação do indivíduo, o que pode ser sintetizado na seguinte passagem:

⁷⁷ Rouanet considera a ilustração como a realização histórica do Iluminismo. Assim, diz ele: “sugeri reservar o termo *Ilustração* exclusivamente para a corrente de ideias que floresceu no século XVIII. Por outro lado, propus o uso de *Iluminismo* para designar uma tendência intelectual, não limitada a qualquer época específica, que combate o mito e o poder a partir da razão. Nesse sentido, o Iluminismo é uma tendência trans-epocal, que cruza transversalmente a história e que se atualizou na Ilustração, mas não começou com ela, nem se extinguiu no século XVIII. A Ilustração aparece assim como uma importantíssima realização histórica do Iluminismo, certamente a mais prestigiosa, mas não a primeira, nem a última. Antes da Ilustração houve autores iluministas, com Luciano, Lucrécio e Erasmo; depois dela, autores igualmente iluministas, como Marx, Freud e Adorno” (ROUANET, 1987, p. 28).

a ilustração foi, apesar de tudo, a proposta mais generosa de emancipação jamais oferecida ao gênero humano. Ela acenou ao homem com a possibilidade de construir racionalmente o seu destino, livre da tirania e da superstição. Propôs ideais de paz e de tolerância, que até hoje não se realizaram. Mostrou o caminho para que nos libertássemos do reino da necessidade, através do desenvolvimento das forças produtivas. Seu ideal de ciência era o de um saber posto a serviço do homem, e não o de um saber cego, seguindo uma lógica desvinculada de fins humanos. Sua moral era livre e visava uma liberdade concreta, valorizando como nenhum outro período a vida das paixões, e pregando uma ordem em que o cidadão não fosse oprimido pelo Estado, o fiel não fosse oprimido pela religião, e a mulher não fosse oprimida pelo homem. Sua doutrina dos direitos humanos era abstrata, mas por isso mesmo universal, transcendendo os limites do tempo e do espaço, susceptível de apropriações sempre novas, e, gerando continuamente novos objetivos políticos (ROUANET, 1987, p. 27).

O legado do Esclarecimento que alimentou a modernidade decorreu basicamente de duas correntes filosóficas que dominaram os séculos XVII e XVIII⁷⁸: o racionalismo e o empirismo. Estes, apesar de suas divergências acerca das fontes do conhecimento (o que colocou em discussão a relação razão-sensibilidade), assumiram uma postura comum de exaltação da crítica e da razão, duas categorias que se apresentam como sustentáculos do Esclarecimento e da modernidade, o que foi sintetizado por Kant por meio do termo *maioridade* enquanto autonomia do sujeito guiado pelo seu próprio entendimento⁷⁹.

Ao conceber a minoridade como responsabilidade exclusiva do sujeito que não usa o seu próprio entendimento como meio de emancipação, Kant universaliza a autonomia formal da razão e, simultaneamente, desconsidera como possíveis causas dessa minoridade fatores externos de ordem histórica, psicológica, ou seja, reforça e privilegia a razão e a crítica como elementos exclusivos que promovem a emancipação do sujeito.

⁷⁸ Rouanet assevera que “o iluminismo é crítico por ser racional e racional por ser crítico. Nas condições de desorganização e de caos sócio-político do *ancien régime*, era a própria razão que impelia à crítica, e esta crítica não podia deixar de ser racional, porque os instrumentos à sua disposição vinham do arsenal do racionalismo seiscentista (Descartes, Leibniz, Spinoza), do empirismo inglês (Locke e Hume) e da ciência natural (Newton)” (ROUANET, 1987, pp. 204-205).

⁷⁹ “Esclarecimento (Aufklärung) significa a saída do homem de sua minoridade, pela qual ele próprio é responsável. A minoridade é a incapacidade de se servir de seu próprio entendimento sem a tutela de um outro. É a si próprio que se deve atribuir essa minoridade, uma vez que ela não resulta da falta de entendimento, mas da falta de resolução e de coragem necessárias para utilizar seu entendimento sem a tutela de outro. *Sapere aude!* Tenha a coragem de te servir de teu próprio entendimento, tal é, portanto, a divisa do Esclarecimento” (KANT, 2012, p.01). Convém destacar o duplo significado do termo Esclarecimento: “De um lado tem-se a perspectiva subjetiva que se refere ao indivíduo, de outro, a perspectiva objetiva, que se refere a uma qualificação atribuída a uma época histórica. Pode-se dizer que o texto aborda tanto o significado de esclarecimento, quanto o “espírito” do Esclarecimento. Porém, ambos os contextos não ficam isolados, o seu ponto de contato é o conceito de “uso público da razão”, o qual funda um âmbito de transição entre a esfera privada e a esfera pública, entre o âmbito individual e o âmbito comunitário” (KLEIN, 2009, p.212).

A preguiça, a covardia e a acomodação seriam as causas do estado de minoridade do sujeito, impedindo-o de caminhar sozinho tendo como guia o seu próprio entendimento. Preceitos e fórmulas⁸⁰ estabelecidos pela tradição seriam entraves à emancipação humana.

A liberdade é a condição essencial a partir da qual o homem decide pensar sobre si mesmo. Assim, enquanto o uso público da razão⁸¹ possui dimensão irrestrita, pois tem o poder de difundir o esclarecimento entre os homens, o uso privado da mesma possui algumas restrições, uma vez que somos obrigados a agir de acordo com o interesse maior da coletividade, visando à preservação do bem público, ou seja, devemos nos conduzir em obediência às leis editadas por nós mesmos, o que não acarreta uma limitação da liberdade, a qual pode ser definida como a capacidade de nos submetermos às leis que nós mesmos elaboramos. Daí a máxima kantiana: “raciocinai o quanto quiserdes, e sobre o que quiserdes, mas obedeci”. Neste sentido, Kant compartilha com Rousseau uma concepção de liberdade que se adequa à lei, pois

o homem é o único ser no mundo capaz de agir e comportar-se segundo as leis que ele próprio edita; ou, dito de outra forma, o ser humano, diferentemente dos demais seres, vive segundo o princípio da autonomia da vontade. O paralelo com o pensamento de Rousseau também aí é irrecusável. Segundo o genebrino, a essência do pacto social, que funda a sociedade livre, consiste justamente no fato de que os indivíduos, tendo embora renunciado a todos os seus direitos próprios, continuam, não obstante, a viver em liberdade, pois eles submetem-se às leis que eles próprios editam (COMPARATO, 2006, p.297).

Embora a liberdade esteja condicionada pela obediência à lei, ela atinge o seu ápice por meio do uso público da razão. Kant determina a vinculação íntima da liberdade com a autonomia da razão na seguinte passagem:

o uso, portanto, que um pastor em função faz de sua razão diante de sua paróquia é apenas um uso privado; pois esta é uma assembleia de tipo familiar, qualquer que seja sua dimensão; e, levando isso em conta, ele não é livre enquanto padre e não tem o direito de sê-lo, pois ele executa uma

⁸⁰ “Aquilo que Kant entende por preceitos e fórmulas é completamente distinto daquilo que ele pensa por regras e princípios, os quais são atribuídos à “sã razão humana”. (...) Antes de aceitar as crenças e as opiniões de outrem, está em jogo o esforço de avalia-las. Neste sentido, ser esclarecido não é simplesmente saber de algo, isto é, estar de posse de uma “crença verdadeira justificada”, é preciso que a justificação seja empreendida pelo próprio sujeito e não simplesmente acolhida a partir da autoridade da reflexão de outrem. Portanto, esclarecer-se implica uma atitude ativa e crítica por parte do sujeito” (...) Ora, esse modo de pensar livre é tal que não aceita fórmulas e preceitos irrefletidos. Ainda que seja mais fácil e cômodo assumi-los, é preciso submetê-los sempre à avaliação, qual seja, à uma reflexão racional pautada sobre os princípios da razão” (KLEIN, 2009, pp. 213-214).

⁸¹ “Entendo por uso público da razão o que fazemos enquanto sábios para o conjunto do público que lê. Denomino de uso privado aquele que se é autorizado a fazer de sua razão em um certo posto civil ou em função da qual somos encarregados” (KANT, 2012, p.3).

missão alheia à sua pessoa. Em contrapartida, enquanto erudito que, por meio de seus escritos, fala ao verdadeiro público, isto é, ao mundo, por conseguinte no uso público de sua razão, o padre desfruta de uma liberdade ilimitada de servir-se de sua própria razão e de falar em seu próprio nome (KANT, 2012, pp.4-5).

A religiosidade, em si, não deve ser obstáculo ao esclarecimento. Porém, são obstáculos à emancipação humana determinadas posturas eclesiásticas que, em nome da imutabilidade de princípios e símbolos, mantêm “sob tutela superior permanente cada um de seus membros” (KANT, 2012, p.5), impedindo-os de exercitar a sua autonomia racional. Do mesmo modo que a religiosidade não pode ser obstáculo à emancipação, nenhuma época pode deixar de legar às seguintes as condições para o progresso do esclarecimento. Caso isto não aconteça, “os descendentes terão pleno direito de rejeitar essas decisões tomadas de maneira ilegítima e criminosa” (KANT, 2012, p.5), o que justificaria transgredir o estabelecido em nome do próprio esclarecimento que constitui a vocação original da natureza humana. Nesse sentido, torna-se pertinente a seguinte indagação kantiana: “a pedra de toque de tudo o que pode ser decidido sob forma de lei para um povo se encontra na questão: um povo se imporá a si mesmo uma tal lei?” (KANT, 2012, p.5), o que evidencia a relevância do esclarecimento enquanto teleologia buscada e instituída pela autonomia racional do indivíduo e da coletividade em cada época. Por tudo isto, é dever moral do indivíduo perseguir a sua maioria e a da humanidade, pois “um homem pode, a rigor, pessoalmente e, mesmo então, somente por algum tempo, retardar o Esclarecimento em relação ao que ele tem a obrigação de saber; mas renunciar a ele, seja em caráter pessoal, seja ainda mais para a posteridade, significa lesar os direitos sagrados da humanidade, e pisar-lhe em cima” (KANT, 2012, p.6).

Um dos entraves ao Esclarecimento, aos olhos de Kant, reside na ausência de autonomia do indivíduo em relação à religião quando este delegar a outrem o seu próprio entendimento. Neste sentido, um príncipe ou qualquer governante necessita considerar como dever a tolerância religiosa, adotando como princípio deixar “cada um livre para se servir de sua própria razão em todas as questões de consciência” (KANT, 2012, p.7). A tolerância religiosa apresenta-se como fonte e condição das demais tolerâncias, da igualdade formal e da autonomia individual como garantias da estabilidade social, pois “ali onde reina a liberdade nada há a temer para a tranquilidade pública e unidade do Estado” (KANT, 2012, p.7). Emancipar-se do domínio da religião é, segundo Kant, o primeiro passo rumo ao Esclarecimento. Permanecer na minoridade é ultrajar a nossa vocação de pensar e agir livremente. A concepção kantiana de emancipação sintetiza o espírito do iluminismo e da modernidade.

A emancipação, enquanto um dos ideais impulsionadores do iluminismo, obteve, com John Locke, no âmbito de afirmação da liberdade como categoria política, uma formulação conceitual que influencia o pensamento político até os nossos dias, como veremos a seguir.

1.1.2.3 As raízes do liberalismo político em John Locke

O liberalismo pode ser definido como a doutrina que exalta a efetivação da categoria *liberdade* no âmbito político-econômico, a partir do legado conceitual fornecido pelo Jusnaturalismo⁸² e pela Ilustração⁸³. Um de seus eminentes representantes, John Locke, apresentou as bases teóricas que deram sustentação doutrinária ao liberalismo, ou seja, à defesa da liberdade individual contra a interferência abusiva do poder estatal, bem como da propriedade privada como direito natural inalienável, da tolerância religiosa (o que se amplia à liberdade de expressão e de pensamento) e do poder legislativo como fonte da lei emanada do povo.

A doutrina jusnaturalista evidencia que, nas sociedades civil e política, o poder é oriundo não de uma instância inata e divina, mas de um pacto efetuado pela vontade humana, visando a garantir os direitos naturais existentes no estado de natureza. Nessa perspectiva, Locke utiliza-se da noção de lei civil⁸⁴ para referendar o pacto como algo oriundo da própria comunidade, cujo objetivo é garantir a vida, as liberdades e os bens dos indivíduos. Isso significa que a sociedade política deve assegurar os direitos naturais dos indivíduos, o que, segundo Comparato, denota uma radical mudança na concepção de direitos naturais, pois “o acento tônico é, portanto, transferido, da lei natural objetiva e impessoal dos antigos para os direitos naturais no sentido subjetivo e moderno, ou seja, as prerrogativas inatas de cada cidadão, as quais devem ser respeitadas pela maioria soberana. Eis lançada a primeira ideia moderna de direitos humanos” (COMPARATO, 2006, pp.208-209).

⁸² O jusnaturalismo exalta, ao sustentar que a sociedade é oriunda de um pacto efetuado consensualmente por indivíduos livres, que tem por objetivo maior assegurar os direitos naturais (liberdade, vida, segurança, igualdade jurídica, propriedade privada etc.), a própria liberdade como elemento essencial da natureza humana.

⁸³ A Ilustração (ou Esclarecimento) pode ser definida como um conjunto de doutrinas que, apesar de suas peculiaridades e diferenças, defendem a razão e a crítica como guias e marcas fundamentais da liberdade humana.

⁸⁴ “A segunda, a lei civil – a regra estabelecida pela comunidade para as ações dos seus membros -, é outra regra pela qual os homens regulam as suas ações e julgam se as mesmas são criminosas ou não. Ninguém ignora esta lei. As recompensas e os castigos que lhe permitem impor-se estão bem à vista e adequados ao poder que os elabora, que é a força da comunidade, empenhada em proteger as vidas, as liberdades e os bens daqueles que vivem de acordo com as suas leis, e tendo o poder de tirar a vida, a liberdade e os bens àqueles que desobedecem; e este é o castigo resultante das ofensas à lei civil” (LOCKE, 1999 (a), p.468).

Uma das contribuições de Locke para a afirmação da Doutrina dos Direitos Humanos, bem como da liberdade no âmbito político, provém de sua concepção de tolerância religiosa. A partir daí, a religião passa a ser vista como um assunto exclusivamente privado, no qual o poder político não deve exercer influência alguma⁸⁵, o que delimita o próprio poder do Estado. Considerando a íntima vinculação existente, nos séculos XVII e XVIII, entre religião e poder político, o postulado de Locke sugere uma expansão da tolerância para os vários âmbitos da experiência humana, o que repercute na exaltação e afirmação das liberdades individuais. Nesse sentido, Comparato assevera que

não é difícil entender, após a leitura desse notável panfleto político, por que os revolucionários americanos, um século após a sua divulgação na Inglaterra, entenderam que a liberdade de religião é a fonte de todas as liberdades individuais, ou por que a Primeira Emenda à Constituição americana é considerada, ainda hoje, a pedra angular de todo o ordenamento jurídico dos Estados Unidos (COMPARATO, 2006, p.126).

A concepção de tolerância religiosa de Locke, além de visar a coibir o excesso de poder dos governantes e de abrir espaço para a expansão e afirmação da liberdade nos vários aspectos da experiência humana, está associada à defesa do poder legislativo como um instrumento capaz de equilibrar os poderes públicos e de garantir a cada cidadão a vida em sociedade⁸⁶. O legislativo deve representar, enquanto órgão subordinado ao povo, os interesses deste sob pena de ser destituído caso não efetue tal função⁸⁷. Ao exaltar o legislativo como poder supremo de elaboração de leis que garantam, entre outras coisas, os direitos naturais da comunidade, Locke defende uma visão descentralizada do poder político.

⁸⁵ “Parece-me que a comunidade é uma sociedade de homens constituída apenas para a preservação e melhoria dos bens civis de seus membros. Denomino de bens civis a vida, a liberdade, a saúde física e a libertação da dor, e a posse de coisas externas, tais como terras, dinheiro, móveis, etc. É dever do magistrado civil, determinando imparcialmente leis uniformes, preservar e assegurar para o povo em geral e para cada súdito em particular a posse justa dessas coisas que pertencem a esta vida. (...) Mas que toda a jurisdição do magistrado diz respeito somente a esses bens civis (...) e que não deve e não pode ser de modo algum estendido à salvação das almas. (...) Não cabe ao magistrado civil o cuidado das almas, nem tampouco a quaisquer outros homens” (LOCKE, 1978, p.5).

⁸⁶ “Esse legislativo é não apenas o poder supremo da sociedade política, como também é sagrado e inalterável nas mãos em que a comunidade o tenha antes depositado; tampouco pode edito algum de quem quer seja, seja de forma concebido ou por que poder apoiado, ter força e obrigação de lei se não for sancionado pelo legislativo escolhido e nomeado pelo público. Pois, não fosse assim, não teria a lei o que é absolutamente necessário à lei, o consentimento da sociedade, sobre a qual ninguém tem o poder de elaborar leis salvo por seu próprio consentimento, e pela autoridade dela recebida” (LOCKE, 2005, p.503).

⁸⁷ “Embora numa sociedade política constituída, assentada sobre suas próprias bases e agindo de acordo com a sua própria natureza, ou seja, para a preservação da comunidade, não possa haver mais de um único poder supremo, que é o legislativo, ao qual todos os demais são e devem ser subordinados, contudo, sendo ele apenas um poder fiduciário para agir com vistas a certos fins, cabe ainda ao povo um poder supremo para remover ou alterar o legislativo quando julgar que este age contrariamente à confiança nele depositada” (LOCKE, 2005, pp.517-518).

Nesse sentido, Comparato afirma que “o modo mais eficaz de limitar o poder estatal consiste em dividi-lo. A máxima tradicional recomenda dividir para melhor dominar. Locke inverte os seus termos: é preciso dividir o poder para melhor controlá-lo. Ele é, e não Montesquieu, o verdadeiro criador do sistema de separação de poderes nos tempos modernos” (COMPARATO, 2006, pp.218-219).

A concepção do legislativo como poder supremo que emana do povo e que defende o bem comum da sociedade, evidencia, simultaneamente, o ideal republicano e democrático como formas e alicerce da organização social e do poder político. Entre os direitos naturais que o poder legislativo deve assegurar, o direito à propriedade privada aparece como um dos mais fundamentais. Comparato afirma que “se a doutrina dos direitos individuais (...) fez de Locke um dos fundadores da moderna teoria dos direitos humanos, a defesa por ele desenvolvida do direito de apropriação privada tornou-o um dos pais fundadores da civilização burguesa e um dos santos patronos do sistema capitalista” (COMPARATO, 2006, p.220). A propriedade privada apresenta-se como um direito natural inalienável garantido pelo trabalho e pelo esforço individual⁸⁸, o que justificaria, em nome da produção de riquezas, a concentração de bens e a sua posse em detrimento da retirada de terras do domínio comum⁸⁹. Deste modo, o trabalho, por ser fonte de riquezas, justifica o direito à propriedade privada, o que, conforme Comparato, está inserido numa lógica utilitarista que, em nome do progresso econômico da humanidade, incentiva a produção, incrementando, com isso, um sistema monetário que possibilita o crescente aumento das posses e riquezas. Com efeito, a postura econômica defendida por Locke é, ainda hoje, um dos pilares da propaganda neoliberal de globalização, cujo princípio maior é a defesa da propriedade como sustentáculo da liberdade individual:

já no tocante à defesa da propriedade privada exclusiva como fonte de riqueza, essa interpretação seletiva do pensamento de John Locke não precisou ser feita. Tudo o que a nova classe burguesa queria era a

⁸⁸ “Embora a Terra e todas as criaturas inferiores sejam comuns a todos os homens, cada homem tem uma propriedade em sua própria pessoa. A esta ninguém tem direito algum além dele mesmo. O trabalho de seu corpo e a obra de suas mãos, pode-se dizer, são propriamente dele. Qualquer coisa que ele então retire do estado com que a natureza a proveu e deixou, mistura-a ele com o seu trabalho e junta-lhe algo que é seu, transformando-a em sua propriedade. Sendo por ele retirada do estado comum em que a natureza a deixou, a ela agregou, com esse trabalho, algo que a exclui do direito comum dos demais homens” (LOCKE, 2005, pp.407-409).

⁸⁹ Locke justifica a apropriação de terras em nome da produção de riquezas: “a extensão de terra que um homem pode arar, plantar, melhorar e cultivar e os produtos dela que é capaz de usar constituem sua propriedade. Mediante o seu trabalho, ele, por assim dizer, delimita para si parte do bem comum. (...) Deus deu o mundo aos homens em comum; mas uma vez que lhes deu o mundo para benefício deles e para a maior conveniência da vida que dele fossem capazes de extrair, não se pode supor que tivesse Ele a intenção de que permanecesse comum e inculco para sempre. Deu-o para o uso dos diligentes e racionais (e o trabalho haveria de ser o seu título de propriedade), e não para a fantasia e a cobiça dos rixentos e litigiosos” (LOCKE, 2005, pp.412-414).

apresentação do direito de propriedade privada como pura liberdade individual, no mesmo nível da liberdade de expressão, ou de reunião, tal como fez o *Segundo Tratado do Governo*. A extraordinária concentração de poder econômico privado, que o capitalismo desenvolveu em progressão geométrica após a Revolução Industrial, passou, dessa forma, a ser considerada um autêntico direito natural, protegido e reforçado pelo Estado, como meio de garantia contra o abuso de poder político. O sofisma era, no entanto, flagrante, e exigia uma refutação em regra. Ela começou a ser feita, no quadro de uma ampla crítica da sociedade moderna, por Jean-Jacques Rousseau” (COMPARATO, 2006, pp.226-227).

Em nome da defesa da propriedade privada, enquanto um direito natural inalienável, Locke defendeu o primado antropocentrismo da liberdade natural⁹⁰ que, ao ser regulada por leis criadas pelo homem, põe em discussão os seus limites e poderes, ou seja, ele evidencia o problema da liberdade envolvendo a relação indivíduo-sociedade-Estado, o que nos remete, entre outras coisas, aos vínculos existentes entre liberalismo e democracia.

Em suma, é lícito afirmar que, a partir do legado de John Locke, o liberalismo nasceu opondo-se ao controle estatal absolutista e defendendo as liberdades política, religiosa, ética e econômica dos indivíduos. Com isso, a divisão do poder político tornou-se um meio para a consolidação da emancipação das iniciativas individuais. Antes mesmo da Revolução Francesa (que além da dimensão política, abriu caminhos institucionais para a afirmação econômica da burguesia como classe revolucionária), Rousseau, em *O contrato social*, tentou equacionar a tendência individualista do liberalismo (centrada numa concepção quase ilimitada da liberdade individual) com a exaltação da ideia de Estado como instância superior representativa da vontade geral, à qual a liberdade civil deveria se submeter.

Será no contexto de polêmicas em torno do liberalismo que Stuart Mill⁹¹, numa perspectiva utilitarista, tentará equacionar os princípios liberais com a perspectiva

⁹⁰ “A liberdade natural do homem consiste em estar livre de qualquer poder superior sobre a Terra e em não estar submetido à vontade ou à autoridade legislativa do homem, mas ter por regra apenas a lei da natureza. A liberdade do homem em sociedade consiste em não estar submetido a nenhum outro poder legislativo senão àquele estabelecido no corpo político mediante consentimento, nem sob o domínio de qualquer vontade ou sob a restrição de qualquer lei afora as que promulgar o legislativo, segundo o encargo a este confiado” (LOCKE, 2005, pp. 401-402).

⁹¹ Antes de apresentarmos a posição utilitarista defendida por Stuart Mill, a qual influenciou o pensamento contemporâneo subsequente e continua no centro das polêmicas do debate ecológico atual, exporemos, ainda, o pensamento de dois filósofos que sintetizam o ápice do humanismo antropocêntrico: Rousseau e Kant. O primeiro porque exaltou as categorias de liberdade e de perfectibilidade como a essência da natureza humana, gerando influências que ainda se perpetuam nas diretrizes intelectuais que movem o nosso modelo de civilização, pois, ao defender a liberdade enquanto base da transcendência humana, Rousseau permanece como suporte teórico de várias doutrinas dualistas ou materialistas (Cristianismo, Judaísmo, Existencialismo) que elegem a cultura como um momento de distanciamento radical (desenraizamento) do homem das determinações naturais, o que permanece como uma das questões do debate ecológico. O segundo (Kant) por situar a razão e a liberdade como princípios supremos de toda a experiência humana e, assim também como Rousseau, pela influência filosófica que ainda exerce na civilização ocidental.

democrática, o que veremos mais adiante, após exposição de aspectos políticos e éticos do pensamento de Rousseau e Kant.

1.1.2.4 Rousseau: a liberdade enquanto essência do humano

Nos tópicos anteriores, refletimos acerca da dimensão antropocêntrica das categorias *razão* e *liberdade* a partir de várias perspectivas teóricas. Agora, dedicaremos atenção a Rousseau por este ter defendido uma concepção de liberdade que, além de lhe conferir uma densidade antropocêntrica e de ter sintetizado uma marcante tendência filosófica presente no espírito revolucionário de sua época, influenciou diversas correntes do pensamento subsequente e continua ainda presente no debate ecológico atual.

A ênfase dada por Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) à categoria de *liberdade*⁹² traduz o coroamento supremo de uma postura intelectual que já se fazia presente no espírito europeu há mais de duzentos anos, qual seja: a luta pela autonomia do pensamento (pautada etnocentricamente no sujeito pensante), cuja força se constituiu como um dos motores da modernidade. As inquietações epistemológicas de Bacon e de Descartes, assim como o modo mediante o qual Hobbes⁹³ e os outros filósofos jusnaturalistas analisaram as relações entre a sociedade e o Estado, as teses iluministas, bem como o ideal liberal defendido por John

⁹² Convém ressaltar que, além de concepção de liberdade, poderíamos ter enfatizado as visões de estado de natureza e “bom selvagem”. Duas razões justificam a nossa escolha. A primeira é que a nossa utilização de Rousseau está inserida no objetivo de mostrar a categoria liberdade com um dos pilares da modernidade antropocêntrica. A segunda, é que a visão de Rousseau acerca da relação homem-natureza não nos pareceu pertinente para os objetivos de nossa pesquisa, uma vez que ela está assentada em uma concepção negativa da sociedade e da civilização que, a nosso ver, foi mais bem contextualizada pelo debate ecológico atual.

⁹³ Esta passagem encontra-se em nosso artigo *Liberdade, igualdade e ecologia*, no qual reiteramos a postura autônoma de Hobbes: “o jusnaturalismo, por exemplo, representa uma teoria da Modernidade que enfatizou os Direitos Humanos na perspectiva do indivíduo e de sua liberdade. O ponto de partida foi uma hipótese, elaborada pelo filósofo Thomas Hobbes (1588-1679), com a qual se imaginou a humanidade vivendo em um estágio anterior à existência do Estado, naquilo que é denominado Estado de Natureza, em que todos os homens usufruíam dos Direitos Naturais à propriedade, vida e liberdade. A ausência de leis que garantissem os Direitos Naturais, bem como o clima de animosidade, conflito, lutas, existente no estado de natureza, no qual os indivíduos manifestavam os seus impulsos egoístas, colocando em risco a vida social, impulsionariam os homens a celebrar (livre e consensualmente, sem a interferência de uma ordem natural ou divina) o pacto social e a criar a instituição do Estado, cuja função maior seria a própria garantia dos referidos Direitos Naturais, conforme podemos atestar em o *Leviatã*, de Thomas Hobbes: “não é de admirar que seja necessária alguma coisa mais, além de um pacto, para tornar constante e duradouro seu acordo: ou seja, um poder comum (grifo nosso, para acentuar que este poder comum é o Estado) que os mantenha em respeito, e que dirija suas ações no sentido do benefício comum. (...) Feito isto, à multidão assim unida numa só pessoa se chama Estado, em latim *civitas*. É esta a geração daquele grande Leviatã, ou antes (para falar em termos mais reverentes) daquele Deus mortal, ao qual devemos, abaixo do Deus imortal, nossa paz e defesa” (HOBBES, 1974, pp.109-110). Independentemente da veracidade histórica da hipótese imaginada por Hobbes, e dos desdobramentos de sua concepção de Estado, importa destacar a postura política e filosófica assumida por ele e que influenciou a Modernidade, fonte e matriz da autonomia antropocêntrica de compreensão da história humana, a qual se cristalizou na categoria de *liberdade*” (PEQUENO, 2011, p.2).

Locke, são, como vimos, alguns dos exemplos que atestam a postura antropocêntrica que colocou em evidência a liberdade sob a forma de autonomia intelectual.

A filosofia de Rousseau influenciou de modo diverso e paradoxal o complexo mundo ocidental. Defensores da democracia, do socialismo, e mesmo dos regimes totalitários, alimentaram-se de elementos do pensamento rousseauiano. Os princípios de liberdade e de igualdade que impulsionaram a Revolução Francesa, as teses republicanas e igualitárias que conduziram à guerra de independência norte-americana, o movimento romântico do século XIX, bem como as filosofias de Immanuel Kant (1724-1804), Hegel (1770-1831), Karl Marx (1818-1883), apresentam traços da influência de Rousseau.

Entendemos que uma das causas de tal influência decorre do arranjo teórico com que Rousseau evidenciou as categorias de liberdade e de igualdade, tentando aglutiná-las no equilíbrio entre o indivíduo, enquanto sujeito autônomo, e a totalidade (histórica, cultural, moral etc.) que o envolve e o harmoniza social e politicamente. As suas reflexões estiveram diretamente vinculadas às grandes questões, principalmente no âmbito social, político e moral, que agitaram a Europa no século XVIII e culminaram na Revolução Francesa, redefinindo historicamente a face do Ocidente. Nesse sentido, a igreja, a nobreza, a burguesia ascendente, a educação, a moral vigente, a estrutura social e política, as artes (técnicas), as ciências, o comércio, foram alvos da ácida crítica rousseauiana, centralizada no resgate e exaltação da concepção de liberdade enquanto essência do humano, o que o levou a uma reflexão acerca da gênese da desigualdade entre os homens, considerada como a primeira fonte do mal, fruto do convívio em sociedade⁹⁴.

Rousseau nos alerta para o fato de que todos os filósofos que examinaram os fundamentos e a origem da sociedade transportaram características da vida social para o anterior estágio do homem selvagem⁹⁵, que vivia naquilo que ele denomina *estado natural*,

⁹⁴ Rousseau afirma em sua obra *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* o seguinte: “Concebo, na espécie humana, dois tipos de desigualdade: uma que chamo de natural ou física, por se estabelecer pela natureza e que consiste na diferença das idades, da saúde, das forças do corpo e das qualidades do espírito e da alma; a outra, que se pode chamar de desigualdade moral ou política, porque depende de uma espécie de convenção e que é estabelecida ou, pelo menos, autorizada pelo consentimento dos homens. Esta consiste nos vários privilégios de que gozam alguns em prejuízo de outros, como o serem mais ricos, mais poderosos e homenageados do que estes, ou ainda por fazerem-se obedecer por eles” (ROUSSEAU, 1978, p.235).

⁹⁵ “Os filósofos que examinaram os fundamentos da sociedade sentiram todos a necessidade de voltar até o estado de natureza, mas nenhum deles chegou até lá. Uns não hesitaram em supor, no homem, nesse estado, a noção do justo e do injusto, sem preocuparem-se **com** mostrar que ele deveria ter essa noção. Outros falaram do direito natural, que cada um tem, de conservar o **que lhe pertence**, sem explicar o que entendiam por pertencer. Outros dando inicialmente ao mais forte autoridade sobre o mais fraco, logo fizeram nascer o Governo, sem se lembrarem do tempo que deveria decorrer antes que pudesse existir entre os homens o sentido das palavras autoridade e governo. Enfim, todos, falando incessantemente de necessidade, avidez, opressão, desejo e orgulho,

fase caracterizada pela existência de indivíduos que possuíam uma extraordinária força física e que sobreviviam de modo disperso e isolado. Com uma inteligência ainda incipiente, tais indivíduos sobreviveram pela força de seus instintos, e já se definiam a partir de dois atributos que sintetizavam a essência fundamental do homem: a liberdade e a perfectibilidade⁹⁶.

No estado de natureza, o homem selvagem vivenciava com plenitude a sua liberdade. Mas, o que teria levado esses indivíduos a renunciar a tal estado e a submeter-se à vida em sociedade, perdendo, assim, a sua liberdade originária? Rousseau acentua, ao apresentar as causas da desigualdade social⁹⁷, que fatores climáticos e naturais forçaram os homens a buscar a sobrevivência unindo-se aos demais, desenvolvendo utensílios e ferramentas que viabilizaram a caça, a pesca, as vestimentas de peles de animais, a utilização do fogo etc. (ROUSSEAU, 1978, pp. 260-261). Em seguida, a formação de associações gerou compromissos mútuos, regras de conduta e alguns progressos constatados na construção de choupanas de ramos no interior dos quais se reuniram maridos, esposas e filhos, o que demarcou o início da família, gerando sentimentos como o amor conjugal e o amor paternal. A consequência imediata deste novo contexto (ocasionando o poder e a consciência de superioridade do homem sobre os outros animais) foi a criação de idiomas comuns e a ampliação de agrupamentos, acarretando, com isso, as primeiras formas de desigualdade caracterizados pela vaidade, competição, desprezo, vergonha, inveja, crueldade (ROUSSEAU, 1978, pp. 261-264).

Segundo Rousseau, o fato decisivo que marcou o abandono do estado de natureza e a perda da liberdade originária do homem foi o advento da propriedade privada⁹⁸, o qual esteve

transportaram para o estado de natureza idéias que tinham adquirido em sociedade; falavam do homem selvagem e descreviam o homem civil” (ROUSSEAU, 1978, pp.235-236).

⁹⁶ “Em cada animal vejo somente uma máquina engenhosa a que a natureza conferiu sentidos para recompor-se por si mesma e para defender-se, até certo ponto, de tudo quanto tende a destruí-la ou estragá-la. Percebo as mesmas coisas na máquina humana, com a diferença de tudo fazer sozinha a natureza nas operações do animal, enquanto o homem executa as suas como agente livre. Um escolhe ou rejeita por instinto, e o outro, por um ato de liberdade, razão por que o animal não pode desviar-se da regra que lhe é prescrita, mesmo quando lhe fora vantajoso fazê-lo, e o homem, em seu prejuízo, frequentemente se afasta dela. (...) A natureza manda em todos os animais, e a besta obedece. O homem sofre a mesma influência, mas considera-se livre para concordar ou resistir, e é sobretudo na consciência dessa liberdade que se mostra a espiritualidade de sua alma. (...) Mas, ainda quando as dificuldades que cercam todas essas questões deixassem por um instante de causar discussão sobre diferença entre o homem e o animal, haveria uma outra qualidade muito específica que os distinguiria e a respeito da qual não pode haver contestação – é a faculdade de aperfeiçoar-se, faculdade que, com o auxílio das circunstâncias, desenvolve sucessivamente todas as outras e se encontra, entre nós, tanto na espécie quanto no indivíduo; o animal, pelo contrário, ao fim de alguns meses, é o que será por toda a vida, e sua espécie, no fim de milhares de anos, o que era no primeiro ano desses milhares. Por que só o homem é suscetível de tornar-se imbecil?” (ROUSSEAU, 1978, pp.242-243).

⁹⁷ O que é feito na segunda parte de sua obra *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*.

⁹⁸ “O verdadeiro fundador da sociedade civil foi o primeiro que, tendo cercado um terreno, lembrou-se de dizer *isto é meu* e encontrou pessoas suficientemente simples para acreditá-lo. Quantos crimes, guerras, assassínios,

estritamente vinculado a mais dois fenômenos que moldaram o rumo da civilização: as invenções da agricultura e da metalurgia⁹⁹. Tais fatos colocaram a humanidade numa nova ordem de relações em que ser e parecer tornaram-se duas coisas totalmente distintas. A existência de ricos e pobres impulsionou o desenvolvimento da ambição, concorrência, rivalidade, dominação e servidão, violência e roubos, gerando homens avaros, ambiciosos, vilões em permanente estado de guerra. Neste cenário, os ricos adquiriam os seus direitos pela força, sendo estes, pois, os marcos iniciais da desigualdade.

Com o intuito de tornar possível a coexistência humana na então embrionária forma de vida coletiva, os homens decidiram estabelecer aquilo que Rousseau denomina *pacto social*¹⁰⁰. Tal acordo deveria resguardar os interesses supremos de todos os indivíduos, fazendo com que a liberdade natural torne-se liberdade convencional, aparecendo, assim, sob a forma de bem coletivo¹⁰¹.

misérias e horrores não poupariam ao gênero humano aquele que, arrancando as estacas ou enchendo o fosso, tivesse gritado a seus semelhantes: “Defendei-vos de ouvir esse impostor; estareis perdidos se esquecerdes que os frutos de todos e que a terra não pertence a ninguém” (ROUSSEAU, 1978, p. 259). Convém destacar que a visão de Rousseau acerca da propriedade privada apresenta duas dimensões: a primeira assinalada acima e uma segunda, numa fase posterior de sua vida, em que ele a defende. Segundo Comparato, as duas dimensões não são contraditórias, pois “a antinomia entre essas sucessivas tomadas de posição tem suscitado abundantes críticas e explicações, no correr dos tempos. Seria prudente, porém, procurar saber, preliminarmente, de que propriedade ele fala em cada um desses discursos. Não parece difícil compreender que o “direito sagrado”, invocado no artigo sobre a economia política, representa uma condição vital de subsistência do indivíduo e sua família; ou seja, aquilo que as declarações norte-americana e francesas do final do século conceberam como um direito humano. Já a outra propriedade, que habilita o seu titular a exercer um poder sobre outrem, longe de se apresentar como direito inerente à condição humana, aparece, bem ao contrário, como um fator de opressão social, um atentado à liberdade “inviolável e sagrada”, sendo, em consequência, a causa matriz da desigualdade entre os homens” (COMPARATO, 2006, p.237).

⁹⁹ “A metalurgia e a agricultura foram as duas artes cuja invenção produziu essa grande revolução. Para o poeta foram o ouro e a prata, mas para o filósofo foram o ferro e o trigo que civilizaram o homem e perderam o gênero humano” (ROUSSEAU, 1978, p.265).

¹⁰⁰ Rousseau é um contratualista, ou seja, acredita que a sociedade nasceu de uma convenção, pois “a ordem social, porém, é um direito sagrado que serve de base a todos os outros. Tal direito, no entanto, não se funda da natureza; funda-se, portanto, em convenções” (ROUSSEAU, 1978, pp.22-23).

¹⁰¹ “Encontrar uma forma de associação que defenda e proteja a pessoa e os bens de cada associado com toda a força comum, e pela qual cada um, unindo-se a todos, só obedece, contudo, a si mesmo, permanecendo assim tão livre quanto antes. Esse, o problema fundamental cuja solução o contrato social oferece. (...) Essas cláusulas, quando bem compreendidas, reduzem-se todas elas a uma só: a alienação total de cada associado, com todos os seus direitos, à comunidade toda, porque, em primeiro lugar, cada um dando-se completamente, a condição é igual para todos, e, sendo a condição igual para todos, ninguém se interessa por torná-la onerosa para os demais. (...) Enfim, cada um dando-se a todos não se dá a ninguém e, não existindo um associado sobre o qual não se adquira o mesmo direito que se lhe cede sobre si mesmo, ganha-se o equivalente de tudo que se perde, e maior força para conservar o que se tem. (...) Imediatamente, esse ato de associação produz, em lugar de pessoa particular de cada contratante, um corpo moral e coletivo, composto de tantos membros quantos são os votos da assembléia, e que, por esse mesmo ato, ganha sua unidade, seu eu comum, sua vida e sua vontade. Essa pessoa pública, que se forma, desse modo, pela união de todas outras, tomava antigamente o nome de cidade e, hoje, o de república ou de corpo político, o qual é chamado por seus membros de Estado quando passivo, soberano quando ativo, e potência quando comparado a seus semelhantes. Quanto aos associados, recebem eles, coletivamente, o nome de povo e se chamam, em particular, cidadãos, enquanto partícipes da autoridade soberana, e súditos enquanto submetidos às leis do Estado” (ROUSSEAU, 1978, pp.32-34).

A reflexão rousseauiana acerca da gênese da desigualdade entre os homens e a acentuada ênfase dada à ideia de que a vida em sociedade tornou-se possível graças à celebração de um pacto que visa a salvaguardar os interesses coletivos, constituíram-se como o pressuposto básico de sua crítica à sociedade de sua época (opressiva, violenta e injusta, segundo ele), bem como do seu projeto filosófico de defesa da liberdade e da igualdade dos indivíduos.

Trata-se de um projeto de reforma da sociedade que exalta um novo uso da liberdade, não mais considerando-a como a responsável pelas desigualdades sociais, mas como um atributo essencial para a instauração de uma sociedade diferente, no interior da qual possam coexistir a liberdade e a igualdade. A análise das condições concretas que viabilizariam este novo tipo de sociedade conduziu Rousseau a refletir sobre a legitimidade do poder e da autoridade. Apoiado na ideia de que a ordem social e sua estrutura política são geradas por convenção, ele refutou as tentativas de fundamentar a autoridade na família, na força ou no pretense direito de escravidão (ROUSSEAU, 1978, pp. 23-30) e, simultaneamente, enfatizou com veemência a ideia emblemática de sua filosofia, ou seja, a liberdade, que juntamente com a sensibilidade e a razão, define a essência do humano, uma vez que “renunciar à liberdade é renunciar à qualidade de homem, aos direitos da humanidade, e até aos próprios deveres. Não há recompensa possível para quem a tudo renuncia. Tal renúncia não se compadece com a natureza do homem, e destituir-se voluntariamente de toda e qualquer e qualquer liberdade equivale a excluir a moralidade de suas ações” (ROUSSEAU, 1978, p.27).

Em defesa da liberdade e do interesse coletivo, Rousseau baseou a autoridade política no conceito de *vontade geral*¹⁰², enquanto fundamento soberano da sociedade, que é uma espécie de síntese dos interesses individuais e gerais de uma coletividade. O referido conceito permitiu a Rousseau associar e exaltar os termos “liberdade” e “igualdade” visando à eliminação das desigualdades sociais, haja vista que o princípio fundador da sociedade é o

¹⁰² “A fim de que o pacto social não represente, pois, um formulário vazio, compreende ele tacitamente este compromisso, o único que poderá dar força aos outros: aquele que recusar obedecer à vontade geral a tanto será constrangido por todo um corpo, o que não significa senão que o forçarão a ser livre, pois é essa a condição que, entregando cada cidadão à pátria, o garante contra qualquer dependência pessoal. Essa condição constitui o artifício e o jogo de toda máquina política, e é a única a legitimar os compromissos civis, os quais, sem isso, se tornariam absurdos, tirânicos e sujeitos aos maiores abusos. (...) O que o homem perde pelo contrato social é a liberdade natural e um direito ilimitado a tudo quanto aventura e pode alcançar. O que ele ganha é a liberdade civil e a propriedade de tudo que possui. A fim de não fazer um julgamento errado dessas compensações, impõe-se distinguir entre a liberdade natural, que só conhece limites nas forças dos indivíduos, e a liberdade civil, que se limita pela vontade geral, e, mais, distinguir a posse, que não é senão o efeito da força ou o direito do primeiro ocupante, da propriedade, que só pode fundar-se num título positivo. Poder-se-ia, a propósito do que ficou acima, acrescentar à aquisição do estado civil a liberdade moral, única a tornar o homem verdadeiramente senhor de si mesmo, porque o impulso do puro apetite é escravidão, e a obediência à lei que se estatuiu a si mesma é liberdade” (ROUSSEAU, 1978, pp.36-37).

acordo espontâneo dos indivíduos que almejam o bem-estar coletivo. Este contrato assegura também a liberdade de direitos e deveres sociais pautados nos interesses gerais. Deste modo, o espírito que move o contrato é o poder soberano dos indivíduos em sociedade e qualquer autoridade política deve submeter-se a tal princípio fundador.

A filosofia de Rousseau não apresenta traços daquele dualismo metafísico extremo e declarado encontrado, por exemplo, nas filosofias de Platão, Santo Agostinho e Descartes, mas a sua defesa da liberdade, enquanto essência do humano, estimulada por suas inquietações de caráter antropocêntrico, principalmente no âmbito social, político e moral, constitui-se também como um tipo de dualismo, pois está centralizada em um **eu** que paira acima das outras dimensões do ser, ou seja, de tudo aquilo que não é humano, o que poderíamos designar de um dualismo que se define, de modo não intencional e não declarado, pela omissão daquele outro (entendido como tudo aquilo que não se situa diretamente na esfera do humano; o mundo natural, por exemplo) que é esquecido em prol da emergência do humano.

Convém destacar que Rousseau apresenta uma concepção positiva de estado de natureza¹⁰³ que serve para orientar a sociedade de sua época, ou seja, ele reivindica que a civilização crie as condições necessárias para restabelecer a perfeição reinante no estado de natureza, onde não havia desigualdades sociais e o homem era naturalmente livre. O contrato social deve garantir o melhor do estado de natureza.

Por fim, ao conceber a liberdade como a essência do humano, Rousseau nos legou um conceito que, além de sua dimensão ôntico-existencial, estendeu-se a outros domínios do pensamento, o que lhe permitiu, como vimos, influenciar várias correntes do mundo Ocidental, uma vez que, em nome da liberdade e do sistema de ideias que a fundamenta, foram efetuadas revoluções sociais, bem como criados sistemas políticos e ideológicos que deram sustentação ao desenvolvimento de atividades econômicas e tecnocientíficas, as quais ajudaram a moldar o nosso modelo de civilização atual, gerando, entre outras coisas, o problema ecológico, decorrência, inclusive, segundo alguns autores¹⁰⁴, de um mau uso da

¹⁰³ “Tudo está bem quando sai das mãos do autor das coisas, tudo degenera entre as mãos do homem. Ele força uma terra a alimentar as produções de outra, uma árvore a carregar os frutos de outra. Mistura e confunde os climas, os elementos, as estações. Mutila seu cão, seu cavalo, seu escravo. Perturba tudo, desfigura tudo, ama a deformidade e os monstros. Não quer nada da maneira como a natureza o fez, nem mesmo o homem; é preciso que seja domado por ele, como um cavalo adestrador; é preciso apará-lo à sua maneira, como uma árvore de seu jardim. (...) O homem natural é tudo para si mesmo; é a unidade numérica, o inteiro absoluto, que só se relaciona consigo mesmo ou com seu semelhante. O homem civil é apenas uma unidade que se liga ao denominador, e cujo valor está em sua relação com o todo, que é o corpo social” (ROUSSEAU, 1999, pp.7-11).

¹⁰⁴ A questão do uso indevido da liberdade é abordada, como veremos mais adiante, por autores como Aldo Leopold, Hans Jonas e Michel Serres, os quais nos alertam para o uso abusivo da liberdade humana em suas práticas econômicas e/ou científicas.

liberdade humana. Convém, assim, ressaltar que o próprio Rousseau nos alerta que o uso da liberdade pode nos libertar ou nos aprisionar, como é o caso daqueles interesses individuais que negligenciam o bem-estar geral. Este desvio é bem tratado por Immanuel Kant (1724-1804) mediante os conceitos de *razão pura* e de *autonomia da vontade*, como veremos a seguir.

1.1.2.5 Kant: o triunfo antropocêntrico da razão e da liberdade

O conceito roussouniano de *liberdade*, enquanto essência da natureza humana, é um dos pontos de partida do pensamento de Kant¹⁰⁵, cujo percurso é demarcado pela tentativa de afirmação antropocêntrica da razão (pura e prática) como princípio e guia de toda a experiência humana e da liberdade (enquanto autonomia da vontade) como fundamento da vida moral, o que cristaliza a própria afirmação do humanismo antropocêntrico e consolida a visão moderna de natureza como objeto externo, mecânico e um meio necessário à realização dos fins humanos.

Mas, quais são as implicações das noções kantianas de *razão* e *liberdade* sobre a relação homem-natureza? O que terá levado Kant a eleger a razão e a liberdade como temas centrais de sua reflexão? A resposta a tais indagações remete preliminarmente a uma análise do contexto histórico e intelectual de sua época.

No século XVIII, a Europa foi marcada por intensos conflitos políticos e sociais, gerando um processo de transformação que culminou na Revolução Francesa, sedimentando o ápice daquilo que se denominou de modernidade, período caracterizado, sobretudo, pelo embate entre duas vertentes filosóficas: o racionalismo (de caráter inatista) e o empirismo¹⁰⁶.

¹⁰⁵ “Partindo do postulado da existência de uma vontade livre como atributo essencial do ser humano, Rousseau e Kant procuraram fugir do relativismo moral, difundido na Europa após o desaparecimento da civilização mediava. Era preciso encontrar um fundamento absoluto para a ética; e esse fundamento foi apresentado por Rousseau e Kant como uma lei superior: a vontade geral e o imperativo categórico” (COMPARATO, 2006, p.230).

¹⁰⁶ O *racionalismo*, cujo maior representante na modernidade foi Descartes, afirma que a nossa mente contém, de modo inato, princípios racionais e ideias verdadeiras que independem de toda experiência sensível. Contrariamente, o *empirismo* defende que princípios e ideias veiculadas pela mente provêm da experiência. Nesse sentido, a razão seria uma espécie de papel em branco a ser preenchido pelos conteúdos decorrentes de nossas vivências sensíveis que o pensamento sintetiza em seguida. Assim, qualquer ideia, inclusive a de Deus, seria uma síntese efetuada pela razão proveniente da multiplicidade de repetidas sensações e percepções vivenciadas por nós. Os maiores expoentes do *empirismo* foram Francis Bacon (1561-1626), John Locke (1632-1704), George Berkeley (1685-1753) e David Hume (1711-1776).

Kant enfrentou a referida polêmica e assumiu o desafio de refletir acerca das possibilidades e limites do conhecimento racional¹⁰⁷. Apesar das discordâncias a respeito das fontes do conhecimento, o racionalismo e o empirismo possuem um ponto comum: a defesa do princípio de que a razão, por caminhos diversos, poderia alcançar a verdade, a qual se imporia à nossa mente. Outra característica do embate entre racionalistas e empiristas colocava em discussão a própria validade da metafísica. Kant, sob a influência de David Hume¹⁰⁸, passou a considerar que o pensamento metafísico ocupava-se de objetos que transcendiam o nível da experiência sensível, os quais eram, portanto, incognoscíveis. Tal postura ensejou uma radical mudança metodológica¹⁰⁹, caracterizada pela definição dos limites da razão em matéria de conhecimento.

Um outro motivo decorrente da Revolução Copernicana, que também influenciou sobremaneira o percurso kantiano, foi o reconhecimento de que as matemáticas e a física apresentavam conhecimentos certos, necessários e universais gerados pela razão pura e que, ao mesmo tempo, tinham relação com os objetos externos à mente (KANT, 1980a, p.12). Nesse sentido, um dos desafios de Kant consistiu em avaliar as possibilidades de a metafísica atingir o mesmo nível de certeza da matemática e da física, ou seja, investigar se a metafísica teria a capacidade de determinar os seus conteúdos de maneira totalmente *a priori* (sem fazer uso da experiência), tal qual as duas supracitadas disciplinas.

A reflexão sobre a possibilidade de obtenção de conhecimentos *a priori* e a referida inversão metodológica são elementos fundamentais da *Crítica da razão pura*, na qual constatamos o esforço de Kant em determinar as condições de possibilidade de todo conhecimento possível¹¹⁰.

Kant concorda, inicialmente, com David Hume ao sustentar que todo conhecimento inicia-se com a experiência e, a partir daí, distingue conhecimento puro (*a priori*) e

¹⁰⁷ A filosofia de Kant pode ser dividida em dois momentos. Inicialmente, o conhecimento é o tema de sua investigação. Numa fase posterior, a sua reflexão gira em torno da moralidade e dos temas que lhe estão vinculados: estética, religião, direito, política etc.

¹⁰⁸ É conhecida a afirmação kantiana de que Hume o despertou de seu sono dogmático (KANT (II), 1980, Prolegômenos, p.10).

¹⁰⁹ Tal mudança metodológica é semelhante à postura da revolução copernicana (Copérnico “tirou” a Terra do centro do universo e a concebeu girando em torno do Sol). Desse modo, Kant inverte, no nível epistemológico, a relação sujeito e objeto, passando, pois, o primeiro a determinar o processo cognoscente, ou seja, o objeto é submetido à razão.

¹¹⁰ “De tudo isso resulta a ideia de uma ciência especial que pode denominar-se *Crítica da razão pura*. Pois a razão é a faculdade que fornece os princípios do conhecimento a priori. Por isso a razão pura é aquela que contém os princípios para conhecer algo absolutamente a priori. Um *órganon* da razão pura seria um conjunto daqueles princípios segundo os quais todos os conhecimentos puros a priori podem ser adquiridos e efetivamente realizados” (KANT, 1980a, pp. 32-33)

conhecimento empírico (*a posteriori*)¹¹¹. As características determinantes do conhecimento *a priori* seriam a universalidade e a necessidade. Outro elemento relevante da teoria do conhecimento kantiana é aquela referente à distinção entre juízos analíticos e juízos sintéticos¹¹², na medida em os primeiros caracterizam-se pelo fato de o predicado já estar contido no sujeito (quando digo, por exemplo, a esfera é redonda), bem como por serem *a priori*; no segundo caso, os juízos sintéticos, de modo diferente, indicam que o predicado acrescenta algo ao conceito do sujeito (quando afirmo: os corpos se movimentam). Assim, os juízos oriundos da experiência seriam sintéticos.

Kant acrescentou uma terceira classe de juízos: os sintéticos *a priori* (KANT, 1980a, pp.28-30) ao constatar que as proposições da matemática e da física seriam sempre juízos *a priori*, pois independem da experiência, e, simultaneamente, sintéticos, uma vez que o predicado acrescenta algo ao sujeito¹¹³. Tal constatação levou-o ao questionamento de que “o verdadeiro problema da razão pura está contido na pergunta: como são possíveis os juízos sintéticos a priori?” (KANT, 1980a, p.30), o que de imediato coloca em questão a própria validade da metafísica enquanto conhecimento, uma vez que a fonte de suas ideias é exclusivamente a razão pura, sendo, pois, necessário demonstrar que seus juízos são sintéticos *a priori*. A partir do referido questionamento, Kant direciona a sua reflexão para três perguntas que serão investigadas na *Crítica da razão pura*: como é possível a matemática

¹¹¹ “Mas embora todo o nosso conhecimento comece com a experiência, nem por isso todo ele se origina justamente da experiência. Pois poderia bem acontecer que mesmo o nosso conhecimento de experiência seja um composto daquilo que recebemos por impressões e daquilo que a nossa própria faculdade de conhecer (apenas provocada por impressões sensíveis) fornece de si mesma, cujo aditamento não distinguimos daquela / matéria-prima antes que um longo exercício nos tenha chamado a atenção para ele e nos tenha tornado aptos a abstrai-lo. Portanto, é uma questão que requer pelo menos uma investigação mais pormenorizada e que não pode ser logo despachada devido aos ares que ostenta, a saber, se há um tal conhecimento independente da experiência e mesmo de todas as impressões dos sentidos. Tais conhecimentos denominam-se a priori e distinguem-se dos empíricos, que possuem suas fontes a posteriori, ou seja, na experiência” (KANT, 1980a, p.23).

¹¹² “Em todos os juízos em que for pensada a relação de um sujeito como predicado (se considero apenas os juízos afirmativos, pois a aplicação aos negativos é posteriormente fácil), essa relação é possível de dois modos. Ou o predicado B pertence ao sujeito A como algo contido (ocultamente) nesse conceito A, ou B jaz completamente fora do conceito A, embora esteja em conexão com o mesmo. No primeiro caso denomino o juízo analítico, no outro sintético. Juízos analíticos (os afirmativos) são, portanto, aqueles em que a conexão do predicado com o sujeito for pensada por identidade; aqueles, porém, em que essa conexão for pensada sem identidade, devem denominar-se juízos / sintéticos” (KANT, 1980a, p.27).

¹¹³ “A Ciência da Natureza (*physica*) contém em si juízos sintéticos a priori como princípios. A título de exemplo, quero mencionar apenas algumas proposições tais como a seguinte: em todas as mudanças do mundo corpóreo permanece imutável a quantidade da matéria ou em toda a comunicação de movimento ação e reação têm que ser sempre iguais entre si. Em ambas é clara não apenas a necessidade, por conseguinte a sua origem a priori, mas também o fato de serem proposições / sintéticas. Pois no conceito de matéria penso não a permanência, mas somente sua presença no espaço pelo preenchimento do mesmo. Portanto, vou efetivamente além do conceito de matéria para pensar acrescido a priori ao mesmo algo que não pensara nele. A proposição não é portanto analítica, mas sintética e não obstante pensada a priori, e assim nas restantes proposições da parte pura da Ciência da Natureza” (KANT, 1980a, p.30).

pura? Como é possível a ciência pura da natureza (física)? Como é possível a metafísica como ciência? (KANT, 1980a, pp.31-32).

Tais indagações revelam que Kant não se ocupa dos objetos, mas do modo de como podemos conhecê-los *aprioristicamente*, ou seja, de forma *transcendental*¹¹⁴. Kant divide o seu questionamento em três seções básicas: *Estética Transcendental*, *Analítica Transcendental* e *Dialética Transcendental*.

O objeto de reflexão da *Estética Transcendental* é a sensibilidade, definida como capacidade receptiva de obter representações “mediante o modo como somos afetados por objetos. Portanto, pela sensibilidade nos são dados objetos e apenas ela nos fornece intuições” (KANT, 1980a, p.39), enquanto o entendimento seria a faculdade de pensar os objetos e gerar conceitos, a partir de suas categorias. A *Estética Transcendental* seria a ciência de todos os princípios da sensibilidade *a priori*.

Uma das novidades introduzidas por Kant em sua investigação é a concepção de espaço e tempo como princípios do conhecimento *a priori*, ou ainda, como duas formas puras da intuição sensível (KANT, 1980a, p.40), ou seja, formas que ordenam a multiplicidade fenomênica oriunda da sensação, sendo, pois, a própria condição necessária de possibilidade dos fenômenos. O tempo e o espaço estariam ligados a aspectos internos e externos de nossa subjetividade ao captar os fenômenos¹¹⁵. Essas duas formas *a priori* (espaço e tempo) da intuição condicionam-nos a conhecer apenas fenômenos circunscritos aos limites da experiência, o que inviabiliza a ambição metafísica de conhecimento da *coisa em si* (*noumeno*).

Na *Analítica Transcendental*, Kant investiga as formas ou elementos do conhecimento puro do entendimento e os princípios sem os quais um objeto de maneira alguma pode ser conhecido (KANT, 1980a, p.62). Tal investigação é dividida em duas partes: a *Analítica dos Conceitos* e a *Analítica dos Princípios*.

¹¹⁴ “Denomino transcendental todo conhecimento que em geral se ocupa não tanto com objetos, mas com o nosso modo de conhecer objetos na medida em que este deve ser possível a priori. Um sistema de tais conceitos denominar-se-ia filosofia transcendental” (KANT, 1980a, p.33).

¹¹⁵ “o tempo é a condição formal *a priori* de todos os fenômenos em geral. Enquanto forma pura de toda intuição externa, como a condição *a priori* o espaço está limitado apenas a fenômenos externos. Frente a isto, visto que todas as representações, tenham como objeto coisas externas ou não, em si mesmas, como determinações da mente, pertencem ao estado interno, ao passo que este estado interno subsume-se à condição formal de intuição interna e portanto ao tempo, então o tempo é uma condição *a priori* de todo fenômeno em geral, e na verdade a condição imediata dos fenômenos internos (das nossas almas) e por isso mesmo também mediamente a dos fenômenos externos. Se posso dizer a priori: todos os fenômenos externos são determinados *a priori* no espaço e segundo as relações do espaço, a partir do princípio do sentido interno posso então dizer universalmente: todos os fenômenos em geral, isto é, todos os objetos dos sentidos, são no tempo e estão necessariamente em relações de tempo” (KANT, 1980a, p. 46).

A *Analítica dos Conceitos* visa descobrir todos os conceitos puros do entendimento que possibilitem a elaboração dos demais (KANT, 1980a, p.68). Kant analisa todo o conteúdo de um juízo em geral e afirma a existência de doze categorias agrupadas em quatro grupos de conceitos puros: 1. Da quantidade (unidade, pluralidade, totalidade); 2. Da qualidade (realidade, negação, limitação); 3. Da relação (inerência e subexistência) (substantia et accidens), causalidade e dependência (causa e efeito), comunidade (ação recíproca entre agente e paciente); 4. Da modalidade (possibilidade – impossibilidade, existência – não-ser, necessidade – contingência) (KANT, 1980a, p.74). Tais categorias seriam as condições subjetivas universais e necessárias do pensamento (entendimento), sem as quais não haveria conhecimento algum.

A *Analítica dos Princípios* trata da aplicabilidade dos princípios do entendimento no âmbito da experiência (KANT, 1980a, pp. 102-103). Kant denomina *esquema transcendental* a busca de um elemento que permita a mediação entre o sensível e o inteligível. Tal elemento é o tempo, por este ser homogêneo às categorias do entendimento, bem como ao fenômeno (KANT, 1980a, pp. 104-106).

Sobre os juízos *a priori* que o entendimento produz, Kant considera que as categorias são a condição de qualquer conhecimento possível, uma vez que elas funcionam como regras para o uso objetivo dos princípios (KANT, 1980a, p.114), os quais são enquadrados em quatro tipos: axiomas da intuição (correspondem às categorias da quantidade), antecipações da percepção (concernem às categorias da qualidade), analogias da experiência (dizem respeito às categorias da relação) e postulados do pensamento empírico em geral (referem-se às categorias da modalidade), merecendo destaque as analogias da experiência que evidenciam o princípio da permanência da substância (“em toda a variação dos fenômenos permanece a substância, e o *quantum* da mesma não é nem aumentado nem diminuído na natureza”); o princípio da causalidade (KANT, 1980a, p.128), ou seja, todas as mudanças acontecem segundo a lei da conexão de causa e efeito; e o princípio da simultaneidade, em que todas as substâncias ao serem simultâneas no espaço, estão em ação recíproca universal (KANT, 1980a, p.138).

Um outro aspecto que merece destaque diz respeito aos postulados do pensamento empírico em geral, os quais estabelecem a relação entre o entendimento e as coisas mediante o curso da experiência, sem a qual não há a percepção de qualquer objeto. Tais postulados garantem o caráter necessário do fenômeno (KANT, 1980a, p. 148) e, por conseguinte, da própria natureza, determinando que o real depende da experiência sensível. Nesse sentido, a própria realidade e consciência do eu interior dependem da existência de objetos externos.

O final da *Analítica dos Princípios* caracteriza-se pela distinção entre fenômenos e *númenos*. Apesar de conhecermos apenas fenômenos, os quais são apreendidos pela sensibilidade sob a égide das formas *a priori* do tempo e do espaço, e sintetizados conceitualmente pelo entendimento por meio de suas categorias, existem objetos mentais, os *númenos (noumeno)*, que são pensados e se situam além dos fenômenos (KANT, 1980a, p. 158). Desse modo, tais entes inteligíveis, embora não possibilitem conhecimento algum, são objetos do pensamento e possuem, metafisicamente, uma função reguladora.

Enquanto a *Estética* e a *Analítica* investigam a possibilidade de juízos sintéticos *a priori*, o que conferiu à matemática e à física o estatuto de conhecimento científico, a *Dialética Transcendental* trata da metafísica enquanto possibilidade de conhecimento, ou seja, trata de saber se tal disciplina é capaz de produzir juízos sintéticos *a priori*. Nesta seção, Kant efetua uma capital distinção entre razão e entendimento (KANT, 1980a, p. 181), considerando que a primeira assume uma posição de comando frente ao entendimento, uma vez que, de modo apriorístico, o organiza. O problema da razão pura é que ela jamais trabalha com intuições, mas apenas com conceitos. Desse modo, a razão pode aceder ao incondicionado que não depende do entendimento e da sensibilidade para ser representado. A consequência imediata da representação do incondicionado é que tal conteúdo transcende o nível dos fenômenos (KANT, 1980a, p.183), não podendo, assim, ser conhecido. Enquanto o entendimento produz conceitos decorrentes da síntese da multiplicidade de dados fornecidos pela intuição sensível, os conteúdos da razão são ideias puras que funcionam como guias do entendimento (KANT, 1980a, pp. 192-193). Nesse caso estão inseridas as ideias metafísicas de *Deus, alma, mundo, liberdade*, as quais são conteúdos de caráter incondicionado que regulam a busca de transcendência humana, embora não possam ser rigorosamente considerados conhecimentos, segundo a perspectiva proposta por Kant.

Enquanto a *Crítica da razão pura* demarca os limites da razão pura quanto às suas possibilidades de conhecimento, no âmbito da reflexão moral (como veremos a seguir) Kant mostrará o poder metafísico da referida faculdade subjetiva enquanto guia da liberdade, ou seja, enquanto autodeterminação da vontade. Nesse sentido, razão e liberdade terão uma fundamentação incondicionada e absoluta no nível antropocêntrico- metafísico¹¹⁶.

¹¹⁶ O caráter absoluto e incondicionado da liberdade, enquanto capacidade de receber determinações apenas de si mesma (guiada pela razão pura), transcendendo o determinismo natural, revela o seu caráter noumênico e a caracteriza como conceito metafísico (KANT, 1980b, pp.71-73).

A reflexão ética kantiana revela a íntima vinculação entre razão e liberdade¹¹⁷. Em sua obra *Fundamentação da metafísica dos costumes*, Kant expõe os conteúdos básicos de sua concepção acerca da moral. Nesse sentido, ele busca a fundamentação de uma metafísica dos costumes destinada a “investigar a fonte dos princípios práticos que residem a priori na nossa razão”, a fim de revelar a norma suprema norteadora dos próprios costumes e da moralidade. Eis o objetivo maior da referida obra, que se divide em três seções¹¹⁸ (KANT, 1980b, p.106).

Na primeira seção, intitulada *Transição do conhecimento moral da razão vulgar para o conhecimento filosófico*, Kant apresenta a concepção de boa vontade¹¹⁹ que será o princípio articulador de seu formalismo ético. O aspecto peculiar da boa vontade é representado pelo seu desinteresse com os fins (KANT, 1980b, p.110), o que lhe confere um valor em si mesmo e esse seu valor reside no fato de o sujeito agir por dever e não apenas em conformidade com o dever. Assim,

uma ação praticada por dever tem o seu valor moral, não no propósito que com ela se quer atingir, mas na máxima que a determina; não depende, portanto, da realidade do objeto da ação, mas somente do princípio do querer segundo o qual a ação, abstraindo de todos os objetos da faculdade de desejar, foi praticada (KANT, 1980b, p.114).

Kant define o dever como “a necessidade de uma ação por respeito à lei”. Mas que lei é esta que subordina o dever ao agir de modo desinteressado? Kant a extrai da razão pura como princípio formal e regulador (KANT, 1980b, p.115), revelando, ainda, que todos os indivíduos são capazes de legislar e de agir moralmente:

assim, no conhecimento moral da razão humana vulgar, chegamos nós a alcançar o seu princípio, princípio esse que a razão vulgar em verdade não consegue abstratamente numa forma geral, mas que mantém sempre realmente diante dos olhos e de que se serve como padrão dos seus juízos. (...) Podia-se mesmo já presumir antecipadamente que o conhecimento daquilo que cada homem deve fazer, e por conseguinte saber, é também pertença de cada homem, mesmo do mais vulgar. E aqui não nos podemos

¹¹⁷ No plano da reflexão ética é marcante, no pensamento kantiano, a influência da concepção rousseauiana de liberdade enquanto essência do humano. Porém, Kant a situa intimamente no âmbito da razão pura e a enaltece como vontade autônoma e princípio supremo da moralidade.

¹¹⁸ Trataremos apenas das duas primeiras seções por considerarmos que elas traduzem o essencial da concepção kantiana de moral, sobretudo no que diz respeito à exaltação absoluta e incondicionada das categorias de razão e liberdade.

¹¹⁹ “Neste mundo, e até fora dele, nada é possível pensar que possa ser considerado como bom sem limitação a não ser uma só coisa: uma **boa vontade**. Discernimento, argúcia de espírito, capacidade de julgar e como quer que possam chamar-se os demais talentos do espírito, ou ainda coragem, decisão, constância de propósito, como qualidades do temperamento, são sem dúvida a muitos respeitos coisas boas e desejáveis; mas também podem tornar-se extremamente más e prejudiciais se a vontade, que haja de fazer uso destes dons naturais e cuja constituição particular por isso se chama caráter, não for boa” (KANT, 1980b, p. 109).

furtar a uma certa admiração ao ver como a capacidade prática de julgar se avanta tanto à capacidade teórica no entendimento humano vulgar (KANT, 1980b, p.117).

Na segunda seção da *Fundamentação da metafísica dos costumes*, Kant busca o fundamento *a priori* do conceito de dever em termos de universalidade e necessidade, afastando-se da influência da experiência sensível (KANT, 1980b, p.128). Tal postura reforça o objetivo kantiano de fundamentação metafísica da moral que tem na concepção de vontade o seu núcleo articulador entre o querer e os princípios da razão pura.

A fim de depurar a vontade de possíveis inclinações sensíveis, Kant vê nas leis da razão o modo de dirigir a vontade para o cumprimento do dever moral. Os imperativos são as leis formais da razão que funcionam como mandamentos para a vontade (KANT, 1980b, p.123-124). Da distinção entre imperativos hipotéticos e categóricos, Kant exalta os segundos pelo fato de não estarem subordinados a nenhum fim exterior, mas apenas à exigência de que a ação esteja subordinada à lei, cuja fórmula geral é expressa na máxima: “Age apenas segundo uma máxima tal que possa ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal” (KANT, 1980b, p.129), o que funciona como fórmula geral, permitindo, a partir daí, os demais imperativos do dever. Similar ao referido imperativo, Kant deduz uma segunda sentença que diz respeito à própria natureza: “Age como se a máxima da tua ação se devesse tornar, pela tua vontade, em lei universal da natureza” (KANT, 1980b, p. 130), revelando, assim, o poder da subjetividade antropocêntrica sobre a própria natureza.

A segunda máxima deduzida da fórmula geral concebe o homem como um fim em si mesmo, evidenciando, assim, a finalidade da ação humana: “Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio” (KANT, 1980b, p.135). Esta consideração do homem como fim em si mesmo, leva Kant a concebê-lo como autor, legislador, da lei moral. Nesse sentido, ele atrela a subjetividade humana à vontade, como se verifica na seguinte afirmação: “daqui resulta o terceiro princípio prático da vontade como condição suprema da concordância desta vontade com a razão prática universal, quer dizer, a ideia da vontade de todo o ser racional¹²⁰ concebida como vontade legisladora universal” (KANT, 1980b, p.137).

¹²⁰ Convém ressaltar que, embora Kant não reduza a sua concepção de ser racional aos humanos, havendo, pois, a possibilidade de inclusão de outras espécies que possam vir a fazer uso da razão, não consideramos imprudente definir a sua filosofia como antropocêntrica, uma vez que até o presente momento apenas os homens podem ser considerados racionais no sentido kantiano.

Desse modo, o princípio da autonomia da vontade concilia a autonomia e o dever, uma vez que o indivíduo, enquanto legislador, deve obedecer à lei que ele próprio estabeleceu. Kant amplia, numa dimensão universal e necessária, a relação entre autonomia e dever numa perspectiva cosmopolita por meio de sua concepção de reino dos fins, na qual todos os seres racionais são vistos como fins em si mesmos e jamais como meios (KANT, 1980b, p.139).

A concepção de reino dos fins leva Kant à fórmula: “nunca praticar uma ação senão em acordo com uma máxima que se saiba poder ser uma lei universal, quer dizer, só de tal maneira que a vontade pela sua máxima se possa considerar a si mesma ao mesmo tempo como legisladora universal” (KANT, 1980b, p.139).

A definição kantiana de moralidade como “a relação das ações com a autonomia da vontade, isto é, com a legislação universal possível por meio de suas máximas” (KANT, 1980b, pp.143-144) permite-lhe situar a dignidade humana na relação de equilíbrio entre autonomia do indivíduo legislador e, simultaneamente, a submissão deste à mesma legislação (KANT, 1980b, p144). Nesse sentido, Kant afirma a autonomia da vontade como princípio supremo da moralidade, efetuando a submissão da liberdade (enquanto vontade autônoma) aos princípios da razão pura. Desse modo, além de estabelecer o coroamento de duas das principais categorias da modernidade, ele eleva a razão e a liberdade, numa perspectiva visivelmente antropocêntrica, ao patamar de princípios e guias supremos da conduta humana. Outra característica do antropocentrismo kantiano é o seu dualismo caracterizado pela distinção entre o reino da natureza (marcado por um determinismo natural) e o reino dos fins (caracterizado pela exaltação da razão e da liberdade como princípios incondicionados, absolutos e distintos da natureza), o que nos permite constatar que Kant levou às últimas consequências a postura de inversão efetuada pela “Revolução Copernicana”, pois, enquanto Copérnico desaloja a Terra e põe o Sol no centro do sistema, Kant desaloja a natureza do seu lugar-tenente colocando o homem no centro do universo.

1.1.3 A alternativa utilitarista

Vimos que o pensamento kantiano representa o ápice de afirmação filosófica das categorias *razão e liberdade*¹²¹ sob a égide de um humanismo antropocêntrico que depositou

¹²¹ Se é necessário admitir que Kant leva às últimas consequências, seguindo a esteira da modernidade, as categorias razão e liberdade, bem como que as mesmas, enquanto propulsoras da modernidade, estão na gênese do problema ecológico, então se justifica a necessidade de se situar e de se compreender as referidas categorias no contexto do pensamento kantiano visando a redimensioná-las, numa perspectiva adequada, para o enfrentamento das questões ambientais.

uma fé inabalável em valores que forjaram as noções de *direitos humanos, ciência, progresso, democracia* etc.; Da mesma forma, pode-se considerar que os desdobramentos históricos da Revolução Francesa suscitaram a suspeita de que os ideais universais expressos por seus teóricos e revolucionários iluministas traduziram ideologicamente os interesses exclusivos da classe que os fomentou. Foi numa perspectiva similar que, no início do século XIX, Hegel recusou a dimensão individualista-atomizada do liberalismo em defesa de uma concepção de Estado como instância superior ao indivíduo (resgatando, em parte, a noção aristotélica de *pólis* e situando-a no âmbito da historicidade), e submetendo a realização da liberdade ao contexto da eticidade (*sittlichkeit*), ou seja, o indivíduo é livre quando se integra moralmente ao todo. Um outro horizonte teórico foi aberto pela entrada em cena do utilitarismo.

Podemos conceber o utilitarismo de Stuart Mill como uma tentativa de ampliação ético-política do legado antropocêntrico com vistas à uma conciliação entre democracia e liberalismo. Atribui-se também ao utilitarismo o mérito de ter sido a primeira doutrina filosófica moderna a reivindicar direitos para os seres não-humanos. É disso que trataremos a seguir.

1.1.3.1 O Utilitarismo de Stuart Mill: uma tentativa de conciliação entre liberalismo e democracia

John Stuart Mill foi adepto e continuador da doutrina utilitarista formulada por Jeremy Bentham (1748-1832), o qual considerava o princípio de utilidade como o fundamento das dimensões ética, política e econômica que compõem a vida dos indivíduos. Carvalho sintetiza, assim, a essência do utilitarismo:

os utilitaristas costumam atribuir centralidade a noções tais como as de felicidade, prazer, bem-estar, satisfação de preferências, e a todas aquelas que denotam o que não poderia faltar em uma vida humanamente plena. Ademais, os utilitaristas em geral preconizam que devemos viver de modo a promover a maior quantidade total desses valores e a minimizar a dor, o sofrimento, a miséria, levando-se em conta não apenas os membros da espécie humana, mas todos os seres dotados de sensibilidade, potencialmente concernidos por nossas ações ou abstenções (CARVALHO, 2007, p.73).

O utilitarismo, ao fazer da felicidade o ápice da filosofia moral, não poder ser desconsiderado pelas éticas que se lhe opõem. As éticas do dever (de tipo kantiano) e das virtudes (de inspiração aristotélica) pressupõem uma determinada concepção de felicidade e

de bem¹²². Mill, todavia, define a utilidade como fundamento da moral. Correta é, pois, a ação que promove a felicidade entendida como prazer e ausência de dor (MILL, 2007, p.22).

Carvalho interpreta a felicidade moral de Stuart Mill como continuidade e renovação da doutrina utilitarista elaborada por Jeremy Bentham, a qual apresenta as seguintes características:

1. Consequencialismo: a qualidade moral das ações é função de suas consequências. Ações corretas ou certas são as que produzem consequências boas. (...) 2. Hedonismo: por consequências boas se entende a felicidade ou o prazer. (...) O utilitarismo de Bentham é hedonista, na medida em que afirma que a felicidade, o fim último a ser buscado é o prazer (“hedoné”, em grego, quer dizer “prazer”). 3. Agregacionismo: ao avaliar ações, temos que somar as unidades de felicidade e de infelicidade e extrair a diferença. A correção de um curso de ação é determinada pelo saldo líquido de felicidade, isto é, a felicidade que resta, descontado o sofrimento engendrado. 4. Maximacionismo: o utilitarismo apregoa que devemos optar por aquele curso de ação que produz o maior saldo líquido de felicidade, levando-se em conta todos os seres dotados de sensibilidade, afetáveis por nossas opções (CARVALHO, 2007, p.75).

O utilitarismo de Mill, por sua vez, é uma tentativa de equilibrar as liberdades individuais com o bem coletivo por meio de um conceito de felicidade que agrega valores que transcendem a dimensão material da vida, pois ele “estava bem distante de um materialismo estreito; o seu utilitarismo procura contemplar valores como a virtude, o autodesenvolvimento, a autoestima, a liberdade, a justiça e os direitos” (CARVALHO, 2007, p.78).

Na condição de ampliador do utilitarismo formulado por Bentham, Mill defende um hedonismo qualificado, ou seja, ele utiliza o caráter de qualidade para avaliar os tipos de prazer¹²³. Neste sentido, a sua concepção de felicidade está intimamente vinculada, de modo

¹²² “Todavia, creio que se possa dizer, desafiando as éticas do dever e das virtudes, que, priorizemos o dever ou a virtude, a ideia de felicidade moral parece estar sempre atuando como uma espécie de horizonte a não se perder de vista, ou, quem sabe, até mesmo como pressuposto subjacente às nossas obrigações de cumprirmos os deveres ou de sermos virtuosos. A não ser assim, como nos seria possível, poderíamos perguntar, praticar a virtude da benevolência, sem antes sabermos o que é bom para o ser humano ou o que pode torna-lo mais feliz ou menos miserável? Também uma ética de deveres e direitos parece não poder prescindir da noção de bem ou de felicidade, uma vez que o respeito a direitos e o cumprimento de deveres são importantes como partes integrantes de uma vida mais feliz e comprometida com a promoção do bem-estar social. Praticar virtudes, respeitar direitos e cumprir deveres seriam, pois, obrigações cegas, não fossem iluminadas por alguma ideia de felicidade moral” (CARVALHO, 2007, p.74).

¹²³ “É bastante compatível com o princípio de utilidade reconhecer o fato, que alguns tipos de prazer sejam mais desejáveis e mais valiosos que outros. Enquanto na avaliação de todas as outras coisas a qualidade é levada em consideração tanto quanto a utilidade, seria absurdo supor que a avaliação dos prazeres devesse depender da quantidade apenas” (MILL, 2007, pp. 23-24).

qualitativo, aos prazeres¹²⁴, tornando-se, assim, um todo concreto constituído de partes como a música, o desejo de saúde etc. Assim, as coisas que desejamos e que nos dão prazer constituem o cerne da própria felicidade.

Embora a felicidade seja o fundamento da vida moral, ela não deve ser buscada diretamente, o que não significa uma negação dos pressupostos da própria doutrina, pois “trata-se de uma afirmação que revela a sabedoria de Mill e o reconhecimento de que a felicidade é arredia e que ela nos escapa caso tenhamos a mente fixa e nos preocupemos somente com ela. Buscamos a felicidade indiretamente quando perseguimos outros fins, como por exemplo a virtude, ou quando buscamos diminuir a miséria e aliviar o sofrimento” (CARVALHO, 2007, p.90).

A perseguição a outros fins está vinculada, em Mill, à preocupação de que devemos atentar para as consequências a longo prazo de nossas ações, o que o isenta da acusação de imediatista. As possíveis consequências abusivas de nossas ações devem ser reguladas por regras que permitam a segurança e a possibilidade da felicidade no âmbito social (CARVALHO, 2007, p.91). A afirmação de Mill de que “nada além da felicidade é desejável” está inserida numa concepção ampla de felicidade que tenta englobar as duas categorias básicas das éticas que se lhe opõem (o dever e a virtude), tentando, ao mesmo tempo, absorvê-las¹²⁵. A sua concepção ampla de felicidade integra elementos éticos diversos, cujo arranjo conceitual permanece, ainda hoje, como um instrumento teórico que pode nos auxiliar na tentativa de conciliar liberalismo e democracia, uma vez que ele exalta, com igual relevância, a liberdade como um bem individual e coletivo, como veremos mais adiante. Carvalho, mais uma vez, nos apresenta a seguinte síntese do utilitarismo:

uma das razões da singularidade de seu utilitarismo consiste na grande importância concedida à virtude, ao aprimoramento pessoal e ao auto-respeito como ingredientes de uma vida feliz. Não é exagero, portanto,

¹²⁴ “Os ingredientes da felicidade são muitos e cada um deles é em si algo desejável, e não simplesmente quando considerado algo que contribui para a formação de um agregado. O princípio da utilidade não significa que um determinado prazer, como a música, por exemplo, a saúde, sejam considerados como meios para atingir algo coletivo denominado felicidade, e para serem desejados para essa razão. São desejados e desejáveis neles e por si mesmos; além de serem meios, são uma parte da felicidade. A virtude, de acordo com a doutrina utilitarista, não é naturalmente e originalmente parte da felicidade, mas pode tornar-se; e é desejada e acalentada, não como um meio para a felicidade, mas como parte da felicidade das pessoas” (MILL, 2007, p.57).

¹²⁵ Neste sentido, Carvalho assevera que: “ademais, Mill reconhece que a virtude é também desejável e que a busca da felicidade não exclui a busca da virtude, pois defende que esta é apenas uma das partes da felicidade. A virtude é desejável e deve ser desejada por si mesma, como uma parte ou ingrediente da felicidade e não apenas como meio para se obterem outros fins. Mill fala muitas vezes em virtude, caráter, autodesenvolvimento, consciência do dever, etc., o que permite entrever uma concepção ampla de felicidade, bem distante de um hedonismo simples e tacaño, tantas vezes imputado ao utilitarismo. Seu utilitarismo abre espaço para acomodar ideais mais elevados e valorizar o cumprimento do dever, sem intenções secundárias. A virtude é, para Mill, a disposição para agir corretamente” (CARVALHO, 2007, p.100).

afirmar, como o fez G. Scarre, que Mill reinventou o utilitarismo, ampliando-lhe os horizontes e enriquecendo-o com novos pontos de vista. A sensibilidade e a sutileza de Mill tornam a leitura de suas obras uma experiência de descoberta, reveladora de facetas inéditas e inesperadas. Se Mill não logrou resolver todos os problemas que oneravam o utilitarismo, ele parece ter conseguido mostrar que se trata de uma filosofia que merece ser discutida com seriedade, e que se acha bem distante daquela imagem caricatural que lhe é tantas vezes imputada. E certamente não foi pequena a contribuição de John Stuart Mill para que o utilitarismo se firmasse no cenário filosófico como importante interlocutor e referencial teórico para as principais vertentes do pensamento ético contemporâneo (CARVALHO, 2007, pp.101-102).

Bobbio assevera que a obra *Ensaio sobre a liberdade*, de Stuart Mill, constitui o ABC do liberalismo (BOBBIO, 1986, p.111). Mas, embora seja um defensor de tal doutrina, Mill contrapõe-se à teoria do direito natural em nome de uma concepção de utilidade que exalta o progresso da humanidade, pois

é adequado afirmar que renuncio a qualquer benefício que possa advir de meu argumento a partir da ideia de direito abstrato, como uma coisa independente de utilidade. Considero a utilidade como derradeiro apelo sobre as questões éticas; mas deve ser a utilidade no mais amplo sentido, fundamentada nos interesses permanentes do homem como um ser progressivo (MILL, 2006, p.29).

Mill considera que a democracia não deve se degenerar, se transformando numa “ditadura da maioria”, pois também precisa garantir a liberdade das minorias, uma vez que “o desejo do povo, além disso, praticamente significa o desejo da parte mais numerosa ou da mais ativa deste; a maioria, ou aqueles que conseguem ser aceitos como a maioria; o povo pode, conseqüentemente, desejar oprimir uma parte de seu número; e as precauções são tão necessárias contra isso como contra qualquer outro abuso de poder” (MILL, 2006, p.20).

Mill concebe a igualdade de direitos à liberdade individual como a condição fundamental sobre a qual deve se estruturar politicamente uma sociedade. Tendo por objetivo o não-impedimento de terceiros, bem como a responsabilidade de não acarretar danos aos mesmos, ele postula três níveis essenciais de liberdade no âmbito individual, demarcando, simultaneamente, os fundamentos de uma sociedade livre¹²⁶. Com isso, ele não restringe a

¹²⁶ “Esta, então, é a área apropriada da liberdade humana. Ela compreende, primeiro, o domínio interno da consciência; liberdade de pensamento e sentimento; absoluta liberdade de opinião e sentimento sobre todos os assuntos, práticos ou especulativos, científicos, morais ou teológicos. A liberdade de expressar e publicar opiniões pode parecer que se enquadra em um princípio diferente, uma vez pertencente àquela parte da conduta de um indivíduo que interessa a outras pessoas, mas, sendo quase tão importante quanto é a liberdade de pensamento em si, e baseando-se em grande parte nas mesmas razões, é inseparável dele. Em segundo lugar, o princípio requer liberdade de gostos e objetivos: construir os planos de nossa vida para que se adaptem ao nosso

liberdade aos interesses exclusivamente particulares dos indivíduos dissociados de sua dimensão social. Eis por que as leis devem aumentar as oportunidades de emancipação para todos. Nesses termos, a liberdade é um bem individual e também social. Uma sociedade justa e democrática deve proporcionar as condições necessárias para o progresso de todos, o que somente será possível quando forem garantidos direitos que assegurem as liberdades individuais, ou seja, a democracia aparece como o alicerce do desenvolvimento liberal, assim como o liberalismo deve assegurar o bem-estar da maioria.

Bobbio assinala que a concepção individualista de sociedade é a base política que aproxima liberalismo e democracia, o que lhe permite afirmar que “liberalismo e democracia estão ligados necessariamente um ao outro, no sentido de que apenas a democracia está em condições de realizar plenamente os ideais liberais e apenas o Estado liberal pode ser a condição de realização da democracia” (BOBBIO, 1986, p.53).

No cenário político do século XIX, Mill defendeu uma concepção utilitarista de democracia, sob a forma de um governo republicano, “como o desenvolvimento natural e consequente dos princípios liberais” (BOBBIO, 1986, p.62), o que já está implícito na própria noção utilitarista de *felicidade* como um bem individual e coletivo (alicerçado pela liberdade) que deve se estender ao maior número possível de pessoas, atingindo, pois, a própria sociedade que passa a ser medida a partir do cumprimento ou não do referido objetivo utilitarista. Portanto, o utilitarismo de Mill não se restringe apenas ao âmbito isolado da liberdade individual, ou seja, ele tenta conciliar o bem do indivíduo com o bem da comunidade numa perspectiva ao mesmo tempo liberal e democrática.

O objetivo de Mill é sempre resguardar a liberdade e a autonomia do indivíduo, sendo o Estado democrático a melhor forma política de garanti-las. Eis ainda o que diz Bobbio:

tanto quanto Tocqueville, Mill também teme a tirania da maioria e a considera um dos males dos quais a sociedade deve se proteger. Isso, porém, não o leva a renunciar ao governo democrático. No livro sobre a democracia representativa, publicado poucos anos após o ensaio sobre a liberdade, põe-se o clássico problema da melhor forma de governo e responde que ela é, precisamente, a democracia representativa, que constitui, ao menos nos países com um certo grau de civilização, o prosseguimento natural de um

caráter, fazer como gostamos, sujeitos às consequências que possam surgir: sem impedimento de nossos próprios semelhantes, contanto que o que fizemos não os prejudique mesmo que eles achem que nossa conduta é tola, perversa e errada. Em terceiro lugar, a partir desta liberdade de cada indivíduo, segue-se a liberdade, dentro dos mesmos limites, de associação dentre indivíduos; liberdade para unir-se, por qualquer propósito que não envolva danos a outros: supõe-se que tais pessoas sejam maiores de idade e não sejam forçadas ou enganadas. Nenhuma sociedade na qual estas liberdades não sejam, no todo, respeitadas, é livre, qualquer que seja a sua forma de governo; e nenhuma será completamente livre se não houver liberdade absoluta e irrestrita” (MILL, 2006, pp.30-31).

Estado desejoso de assegurar aos seus cidadãos o máximo de liberdade (BOBBIO, 1986, p.68).

A aproximação efetuada por Mill entre liberalismo e democracia representativa apresenta, conforme Bobbio, algumas características fundamentais. A primeira delas é a extensão do sufrágio em nome do ideal de ampliação dos benefícios da liberdade para vários segmentos da sociedade, incluindo, além dos abastados, as classes populares, os operários e as mulheres por serem estas fisicamente mais frágeis, necessitando, pois, de leis que as protejam. Os devedores fraudulentos, os falidos, os mendigos e analfabetos, por vários motivos, não teriam direito a votar. Não obstante tais restrições, a proposta de Mill se constitui como um avanço por ter reconhecido que a democracia representativa é o melhor espaço político de realização da liberdade (BOBBIO, 1986, pp.69-71).

Em suma, é possível afirmar que o pensamento de Mill constitui o ápice de uma tendência defendida pelo humanismo antropocêntrico, a qual é representada pela afirmação política da categoria de *liberdade*, a qual ele tenta efetuar por meio da conciliação entre liberalismo e democracia e que, ainda hoje, permanece como um dos desafios enfrentados pelas correntes que movimentam o debate ecológico. Mas, paradoxalmente, o utilitarismo defendido por Mill é, simultaneamente, por um lado, um dos maiores expoentes da defesa de liberdades individuais, inclusive a de matriz econômica (que muitos consideram como responsável maior pelo problema ecológico); por outro, foi a doutrina utilitarista a primeira a abrir espaço para a ampliação de direitos aos seres não-humanos suscetíveis de sensibilidade, dor e sofrimento, o que implica em uma renúncia ao princípio antropocêntrico segundo o qual apenas o homem pode ser considerado sujeito de direito. Deste assunto trataremos na próxima sessão.

1.1.3.2 A influência do utilitarismo sobre as reivindicações de proteção aos animais a partir do século XIX

As reivindicações concernentes à ampliação de direitos aos outros seres esbarram em postulados oriundos da herança iluminista, segundo os quais o fundamento da lei decorre da subjetividade humana expressa pela vontade dos indivíduos e não mais de instâncias externas, sejam elas provenientes de uma divindade ou das leis da natureza. Cabe então a pergunta: é possível conferir direitos à natureza mantendo intacta tal herança iluminista? A modernidade traz consigo um paradoxo que constitui o cerne da própria democracia, pois, de um lado, há

postulados forjados no ventre do eurocentrismo que consideram o homem europeu, bem como a sua cultura, como superiores aos demais; de outro, existe a tentação de superação de uma visão pautada na concepção de um mundo fechado, finalista e hierarquizado. Luc Ferry levanta a seguinte questão: o eurocentrismo não teria mantido o aspecto hierarquizante do arcabouço da mesma tradição que tentava superar ao considerar o “selvagem” como intermediário entre o homem (europeu) e a animalidade?

Segundo Ferry, as posições de Rousseau e de Kant esclarecem qualquer mal-entendido quanto a uma possível desvalorização do assim chamado “homem primitivo”. O fato decisivo que impediria o homem de ter ou não um desenvolvimento cultural, afirma Kant, estaria no favorecimento ou não das próprias condições naturais, ou seja, uma situação de fartura levaria a um determinado acomodamento cultural. Rousseau, por sua vez, estabelece a distinção fundamental para o nascimento da cultura e da ética modernas que estaria expressa na concepção de um agir desinteressado movido pela escolha de fins universais. Longe de ser guiado por um *telos* pré-determinado, o homem define-se por sua perfectibilidade, o que o capacita a desenraizar-se das determinações naturais e históricas. O homem seria caracterizado por sua indeterminação. Assim, “se o ser humano é “nada”, se não possui nenhuma “natureza” em que alguma “missão”, seja qual for, possa ser decifrada, a atividade virtuosa deixa de poder ser pensada em termos de finalidade. A virtude não será mais a atualização de uma natureza feliz” (FERRY, 1994, p.46). Nesse sentido, virtude e distanciamento das determinações naturais e dos interesses particulares caminham juntos, uma vez que “a exigência ética mais fundamental nos modernos, a do altruísmo¹²⁷, é antinatural em seu próprio princípio, posto que requer uma forma de desinteresse. Ela supõe, com efeito, uma “boa vontade” e exprime-se de maneira inevitável sob a forma de um imperativo” (FERRY, 1994, p.46).

Ao distanciar-se dos códigos histórico-culturais, o homem, além de diferenciar-se dos outros animais e de ter condições de transcender os limites das particularidades que o envolvem, deixa em aberto uma possibilidade de expandir-se para o universal e de se comunicar com o outro.

Ferry considera que a concepção moderna fundamentada por Rousseau e por Kant, que afirma ser a principal marca do humano a sua capacidade de distanciar-se da ordem da natureza, ou seja, de ser um ente de liberdade e de perfectibilidade, confronta-se com **duas**

¹²⁷ A nosso ver, embora o altruísmo seja algo também encontrado no reino animal, a sua exaltação feita por Ferry situa-se no âmbito de um valor que é polido e ampliado por um ato exclusivamente humano de liberdade (autonomia da vontade) cuja deliberação apresenta uma dimensão de cunho racional e cujo *telos* decorre de um desinteresse consciente.

questões básicas. A primeira diz respeito à aparente incompatibilidade alegada por algumas correntes ecológicas de que a opção pelo humano implicaria em um voltar-se contra a natureza. Tal suspeita exige que se responda em primeiro lugar outra questão: se o homem for definido em termos de liberdade e de perfectibilidade, o que o impulsiona a distanciar-se de seus limites histórico-culturais? Ou ainda, seria o humanista, por vocação, um cosmopolita? Se isso é verdade, “como pensar o local, o nacional? (...) Como articular tradição e liberdade, cuidado natural com cultura humanista?” (FERRY, 1994, p.49). Tais indagações expressam, conforme propõe Ferry, a nossa atitude em face da modernidade que se inicia, nos termos da problemática ecológica, pela discussão em torno da questão da reivindicação de ampliação de direitos ao mundo natural, começando por sua concessão aos outros animais.

A discussão em torno da relação homem-animal gira basicamente em torno de dois termos: *direitos e deveres* (os quais começaram a ser reivindicados, sob a garantia da lei, na Europa, no século XIX¹²⁸). No âmbito da tradição filosófica, o utilitarismo é a corrente filosófica que apresentou a primeira e mais bem fundamentada reivindicação do direito dos animais, ao contestar a concepção cartesiana do animal-máquina, e ao defender a tese de que o animal, pelo fato de sofrer, possuiria direitos que deveriam ser respeitados pela humanidade.

O utilitarismo assume, ao reivindicar a “libertação animal”, uma posição contrária ao antropocentrismo (tanto cartesiano quanto anti-cartesiano), uma vez que todos os seres que sentem prazer e dor seriam reconhecidos como sujeito de direito, o que, historicamente, conforme indica Ferry, começou a se desenhar no âmbito filosófico quando Jeremy Bentham¹²⁹ reivindicou, na época em que a França libertou os seus escravos, a também libertação dos animais, apoiando-se no argumento de que a razão e a linguagem não são critérios suficientes para diferenciar ambos. Nessa perspectiva, todos os seres susceptíveis de sentir dor e prazer estariam em igualdade de condições onto-axiológicas e deveriam ter direitos.

¹²⁸ Ferry indica que foram criadas, no século XIX, a lei protetora dos animais, na Inglaterra, em 1822, e a lei Grammont, na França, em 1850, ambas, proibindo os maus tratos públicos aos animais domésticos, o que revela uma atitude humanista e filantrópica ao evidenciar que é necessário termos deveres para com os animais (FERRY, 1994, p. 56-58).

¹²⁹ Ferry cita a seguinte passagem de Bentham: “talvez o dia virá em que o resto do reino animal reencontrará esses direitos que jamais poderiam ter-lhe sido arrebatados a não ser pela tirania. Os franceses já perceberam que a pele escura não é uma razão para abandonar sem recursos um ser humano aos caprichos de um perseguido. Talvez se acabe também um dia por perceber que o número de pernas, a pilosidade da pele ou a extremidade do sacro são razões igualmente insuficientes para abandonar uma criatura sensível à mesma sorte. Que outro critério deveria traçar a linha de demarcação? Seria a faculdade de raciocinar, ou talvez a faculdade da linguagem? Mas um cavalo que chegou à maturidade ou um cão é, para além de toda comparação, um animal mais sociável e mais razoável do que um recém-nascido de um dia, de uma semana ou até de um mês. Mas suponhamos que eles são diferentes: para que nos serviria isso? A questão não é: podem eles raciocinar? Nem: podem eles falar. Mas: podem eles sofrer?” (FERRY, 1994, p.59-60).

A intenção de conceder direitos aos animais, segundo Ferry, encontra hoje em Peter Singer¹³⁰ a sua dimensão mais completa e controversa, alicerçada essencialmente na ideia de que o animal é respeitável em si e por si mesmo, devendo ser considerado como “pessoa moral” dotada de dignidade intrínseca¹³¹.

A reivindicação de concessão de direitos a todos os animais, a partir da perspectiva utilitarista, põe em discussão a questão dos fundamentos da dignidade humana. Afinal, estaria ela assentada na razão, nos sentimentos naturais ou em outras faculdades? Ferry afirma que, ao exaltarem a dor e o prazer como critérios para a concessão de direitos, os utilitaristas defrontam-se com o desafio de mostrar que o sofrimento é respeitável e que os interesses gerariam direitos, devendo nos convencer também que o sofrimento possui uma significação ética, ou seja, “definir com maior precisão o peso ético do prazer e da dor para que a reivindicação de um certo respeito pelos animais, assim menos dependente de uma doutrina particular (utilitarismo), receba uma sólida base no plano filosófico” (FERRY, 1994, p.73).

O utilitarismo, ao defender a continuidade entre natureza e cultura, ou seja, entre animalidade e humanidade, preconiza que a ação virtuosa seja guiada por um cálculo de interesses que leve em conta os sofrimentos e dores, visando o benefício da maioria envolvida. Ferry questiona a referida concepção, uma vez que ela, ao reduzir o ato moral a uma questão de cálculo e de interesses, não deixaria espaço ao sacrifício que supõe a atitude moral, uma vez que:

o utilitarismo considerava virtuosa, não a ação egoísta, que só leva em conta o interesse pessoal, mas aquela que considera a soma global de sofrimentos e dores no mundo. Entretanto, como se passará de uma para a outra, se tudo é apenas cálculo? Por que razões aceitaria eu não comer mais o excelente *foie*

¹³⁰ Dedicaremos, mais adiante, um tópico à posição ecológica defendida por Peter Singer (que é uma síntese das principais teses da doutrina utilitarista inaugurada por Bentham e ampliada por Stuart Mill) a qual ocupa um lugar de destaque no debate ecológico atual. Convém salientar, de antemão, que a concessão de direitos aos animais não é uma tese defendida por Peter Singer, mas uma decorrência da ideia de que o animal merece ser considerado como uma “pessoa moral”.

¹³¹ Convém ressaltar que, a nosso ver, a concessão de direitos aos animais é uma decorrência da ideia de libertação animal, defendida por Singer, cuja fundamentação está alicerçada no postulado moral de que os animais sofrem e possuem interesses que devem ser levados em consideração, ou seja, o respeito pelos animais enquanto seres sencientes abre caminho para a concessão de direitos aos mesmos, garantidos na forma da lei, pois “precisamos de uma mudança muito mais fundamental no modo como pensamos sobre os animais. O primeiro sinal de que isso pode realmente acontecer veio em 2008 na forma de uma votação histórica por uma comissão do Parlamento espanhol, que declarou que um animal poderia ter sua condição jurídica equiparada à de uma pessoa dotada de direitos. (...) A resolução espanhola é significativa não em razão do número de animais diretamente afetados, mas por derrubar a barreira antes intransponível que erigimos entre nós, seres dotados de dignidade e direitos, e os animais não humanos, entendidos como simples coisas” (SINGER, 2010, p. XXV-XXVI).

grãs, se o sofrimento dos gansos empanturrados à força me é indiferente e não sinto nenhuma simpatia por eles? (FERRY, 1994, p. 74).

Assim, a perspectiva utilitarista, ao afirmar a continuidade entre animalidade e humanidade, elimina a linguagem, o raciocínio, a sociabilidade e a afetividade como critérios últimos da moralidade. Mas, em que residiria, então, o fundamento de uma ética normativa? Ferry defende que tal fundamento encontra-se na liberdade que, além de revelar a descontinuidade entre animalidade e humanidade, possibilita a dimensão histórica e cultural do homem, diferenciando-o essencialmente dos outros animais. A história e a cultura seriam obras exclusivamente humanas, geradas por um contínuo distanciamento do mundo natural.

O aprofundamento da discussão em torno da diferença entre o homem e os outros animais deságua numa problemática que põe em relevo o nosso posicionamento face à modernidade e ao humanismo que a nutre. Independentemente das críticas efetuadas por Ferry, o utilitarismo (inaugurado por Bentham e ampliado por Mill e por Singer, que veremos mais adiante) constitui uma reação direta ao mecanicismo de inspiração cartesiana. Ao reivindicar a ampliação de direitos aos animais, o utilitarismo põe em discussão a base exclusivamente antropocêntrica que dá sustentação ao nosso modelo de civilização, constituindo-se como um dos referenciais teóricos do debate ecológico atual que é alimentado por várias vertentes do pensamento contemporâneo, o que passaremos a expor a seguir.

2 O DEBATE ECOLÓGICO: AS PERSPECTIVAS BIOCÊNTRICAS

As reflexões filosóficas que movimentaram o debate ecológico do século XX aos nossos dias podem ser sintetizadas em duas posturas básicas que essencialmente põem em discussão a relação antropocentrismo/ biocentrismo. De um lado, estão aqueles que propõem reformulações e mudanças em nosso modo de ser, mantendo, porém intacto o substrato antropocêntrico de algumas categorias fundamentais que nutriram a modernidade, como razão, liberdade, democracia, igualdade, direito etc.; nessa perspectiva enquadra-se o filósofo francês Luc Ferry. De outro, situam-se aqueles que, de modo radical ou moderado, sugerem mudanças de caráter biocêntrico que, de alguma maneira, poderiam transformar as bases materiais e espirituais de nosso modelo de civilização. Nessa direção, encontram-se propostas ou teorias diferentes e até opostas, tais como a ecologia nazista¹³², os ambientalistas Aldo Leopold e Rachel Carson, a corrente ambiental denominada “*ecologia profunda*” (*deep ecology*), representada pelos filósofos Arne Naess, Bill Devall, George Sessions, Michel Serres, Hans Jonas (que, apesar de não se intitular um ecologista profundo, é considerado por muitos como um dos representantes da referida corrente por causa do viés biocêntrico de seu pensamento) dentre outros, o utilitarismo de Peter Singer, o movimento intitulado ecofeminismo, etc. Nosso objetivo, neste capítulo, será o de refletir acerca do referido antagonismo, visando detectar as implicações teóricas de tal debate sobre a proposta de uma ecologia democrática, bem como sobre o papel que as categorias *razão e liberdade* assumiram nessa discussão.

2.1 A ECOLOGIA PROFUNDA

A *ecologia profunda* apresenta, apesar de suas diferenças de cunho conceitual (que envolvem aspectos políticos, ideológicos, éticos, metafísicos, culturais etc.), uma uniformidade que é explicitada em sua defesa do biocentrismo. Nesse sentido, passaremos a expor os principais expoentes da referida corrente ambiental, evidenciando as suas semelhanças e diferenças.

¹³² A ecologia nazista será apresentada, mais adiante, no tópico dedicado a Luc Ferry, uma vez que o referido autor dedicou um consistente estudo acerca do referido tema.

2.1.1 Aldo Leopold: a preservação da natureza por meio de uma ética da terra

Aldo Leopold (1887-1948) é considerado por muitos como um dos precursores da *ecologia profunda* e um dos mais influentes expoentes do ambientalismo norte-americano, ao lado de Rachel Carson (1907-1964)¹³³.

Aldo Leopold defendeu a preservação da natureza selvagem¹³⁴ por meio de uma ética da terra que propõe uma revisão da relação homem-natureza e que se baseia nas críticas ao progresso oriundo do desenvolvimento tecnológico e econômico. Essa postura influenciou o debate ecológico subsequente, sendo ainda incorporada pelas propostas que reivindicam reformas ou mudanças drásticas dos paradigmas de sustentação da civilização ocidental. Convém ainda destacar que tal postulação traz repercussões no âmbito metafísico, político e ético, e põe em discussão a importância e a pertinência do humanismo antropocêntrico que a modernidade nos legou.

A sua obra *A sandy county almanac* (traduzida em português como *Pensar como uma montanha*), publicada em 1949, que reúne uma coletânea de ensaios ecológicos, constitui uma tentativa de inversão da postura antropocêntrica em defesa do biocentrismo ou ecocentrismo, o que significa, entre outras propostas, conferir o estatuto de comunidade ética a todas as criaturas¹³⁵.

As ideias e ações de Aldo Leopold tipificam a conduta de um ecologista que, de maneira teórica e prática, esteve intimamente vinculada à sua postura de preservação ambiental¹³⁶. O primeiro parágrafo do prólogo da referida obra anuncia, simultaneamente, o habitat sem o qual o autor declaradamente não consegue viver e o objetivo sobre o qual reflete buscando a sua preservação: a natureza selvagem. Leopold divide a referida obra em três partes.

¹³³ Rachel Carson foi uma bióloga norte-americana. Publicou, em 1962, a obra: *Silent Spring* (Primavera silenciosa) cuja temática denuncia os efeitos nocivos do uso de pesticidas provocados no meio ambiente.

¹³⁴ Aldo Leopold denomina natureza selvagem o tipo de ecossistema em que a relação simbiótica entre fauna e flora mantém a sua dinâmica natural sem a interferência destrutiva da atividade humana.

¹³⁵ É sabido que a tradição do humanismo antropocêntrico, que nos foi legada pela modernidade, considera o homem como único sujeito ético e de direito.

¹³⁶ Aldo Leopold concluiu o seu mestrado em ecologia florestal, em 1909, na Universidade de Yale. Da infância até a sua morte, ele manteve contato com ambientes selvagens, tendo comprado uma propriedade de oitenta hectares, em 1935, numa área que ainda conservava aspectos da vida selvagem conhecida como “O Condado das Areias”, na qual passava os fins de semana e que funcionava como um “laboratório” ecológico. Durante vinte e quatro anos trabalhou como funcionário do Serviço Florestal dos EUA. Em 1933, tornou-se professor da Universidade de Wisconsin, lecionando na área de silvicultura. Muitas das passagens, da obra *Pensar como uma montanha*, retratam a sua observação, aprendizado e experiência com a fauna e a flora existentes em sua referida propriedade.

Na primeira parte, denominada *Um almanaque das Terras das Areias*, ele narra uma experiência familiar vivida em uma região que ainda mantinha vestígios de natureza selvagem¹³⁷.

Na segunda parte, intitulada *Breves apontamentos*, encontramos episódios vivenciados por ele durante quarenta anos no continente americano, cuja experiência evidencia questões ambientais e soluções apontadas para a conservação da natureza.

Na última parte, intitulada *O desfecho*, Leopold pretende justificar uma “ética da terra” centrada no biocentrismo, o que já é evidenciado, no prólogo, quando ele denuncia os excessos da mecanização e da economia¹³⁸, bem como está implícito nas três partes da obra nas quais ele nos revela como deve ser uma relação preservacionista do homem com a natureza selvagem.

A sua defesa do biocentrismo é (além de uma tentativa de preservação da natureza selvagem) um esforço de questionamento acerca dos supostos ganhos advindos do progresso industrial e econômico, bem como das conseqüentes perdas naturais que isso acarretou. Para ele, isso representa um ilusório distanciamento da natureza, uma vez que

um século passou desde que Darwin nos deu os primeiros vislumbres acerca da origem das espécies. Sabemos agora o que era desconhecido de toda a caravana das gerações que nos antecedeu: que os homens são apenas companheiros de viagem das outras criaturas na odisseia da evolução. Esse novo conhecimento deveria já ter-nos proporcionado um sentimento de parentesco com as criaturas nossas companheiras; um desejo de viver e deixar viver; um sentido de maravilhamento diante da magnitude e duração da aventura biótica. Acima de tudo deveríamos, ao longo desse século que nos separa de Darwin, ter compreendido que o homem, apesar de capitão provisório do aventureiro navio, não é de todo o único objeto da sua busca, e que as suas mais importantes pretensões nesta matéria surgem da simples necessidade de assobiar no escuro (LEOPOLD, 2008, p.112-113).

¹³⁷ “A primeira parte conta o que minha família vê e faz no seu refúgio de fins-de-semana contra o excesso de modernidade: “a choupana”. Nessa propriedade rural das terras arenosas do Wisconsin, primeiro esgotadas e depois abandonadas pela nossa sociedade do sempre-maior-e-sempre-melhor, nós tentamos reconstituir, com a pá e o machado, aquilo que estamos a perder noutros lugares. É aqui que procuramos – e ainda encontramos – o nosso alimento vindo de Deus” (LEOPOLD, 2008, p.21).

¹³⁸ “A conservação da natureza não está a acertar o passo porque ele é incompatível com o conceito abraâmico da terra. Nós abusamos da terra porque a vemos como um bem que nos pertence. Quando vemos a terra como uma comunidade à qual pertencemos, podemos começar a usá-la com amor e respeito. Não há outro caminho para que a terra sobreviva ao impacto do homem mecanizado, e para que nós dela possamos retirar a colheita estética com que pode contribuir para a cultura, ao abrigo da ciência. Que a terra é uma comunidade, eis o conceito básico da ecologia, mas que a terra deva ser amada e respeitada é já uma extensão da ética. Que a terra proporciona uma colheita cultural é um fato de há muito conhecido, mas ultimamente com frequência esquecido. Estes ensaios tentam fundir esses três conceitos. (...) Há pelo menos uma coisa clara como cristal: a nossa sociedade do sempre-maior-e-sempre-melhor comporta-se hoje como um hipocondríaco de tal forma obcecado com a sua própria saúde econômica que acabou por perder a capacidade de permanecer saudável” (LEOPOLD, 2008, p.22).

A única superioridade humana em relação aos outros animais reside, segundo Leopold, na capacidade de reconhecer a importância de preservação das outras espécies e chorar o luto por suas perdas, ou seja, o homem é superior apenas quando tem consciência e preserva os outros seres. Nesse sentido, é uma ilusão pensar que o progresso atesta a superioridade humana, uma vez que ele tende a desviar e distanciar o homem do essencial que reside na natureza, uma vez que, diz ele, “fico a pensar se o processo que habitualmente se chama crescer não será de fato um processo de encolher; se a experiência, tão gabada pelos adultos como aquilo que falta às crianças, não será na verdade uma diluição progressiva das coisas essenciais no trivial da vida” (LEOPOLD, 2008, p.120).

O distanciamento do homem do mundo selvagem e o consequente refúgio em abrigos urbanos proporcionados pelo progresso geram, além de uma situação de desconhecimento e de indiferença em relação à natureza selvagem, a perda do sentimento do medo que é vital para a sua preservação e do respeito que por ela devemos ter, uma vez que o contato direto com o mundo selvagem acarreta o conhecimento e a consciência de que somos um elo e dependemos da natureza para assegurar a nossa sobrevivência. Esta evidência impõe, conforme assinala Leopold, uma reorientação da perspectiva antropocêntrica rumo ao biocentrismo. Desse modo, a expressão “pensar como uma montanha” sugere que nos situemos sob o ponto de vista da totalidade da natureza numa relação de simbiose e de respeito com os outros seres, sob pena de comprometermos, em longo prazo, a própria salvação do mundo¹³⁹. Pensar como uma montanha significa pôr-se no lugar do outro numa perspectiva holística adotando o ponto de vista daquele. Ou ainda, tal postura consiste em ter a consciência de que na montanha, enquanto um habitat natural, os animais e as plantas mantêm uma relação de interação na qual todos são importantes para a sua manutenção, como bem exemplifica a última referência citada, o que evidencia o fato de que cada animal, inclusive o lobo, ocupa um lugar importante na comunidade biótica que habita a referida montanha.

¹³⁹ “O vaqueiro que livra a sua cordilheira dos lobos não compreende que está a impedir a tarefa do lobo de desbastar a manada por forma que ela se adapte à cordilheira. Ele não aprendeu a pensar como uma montanha. É por isso que temos áreas desertas devido à erosão, e rios que arrastam o futuro para o mar. Todos nós lutamos por segurança, prosperidade, conforto, vida longa, e monótona rotina. O veado luta com as suas longas pernas flexíveis, o vaqueiro com armadilhas e veneno, o estadista com a caneta, a maioria de nós com máquinas, votos e dólares, mas tudo dá no mesmo: paz no tempo que vivemos. Um pouco de êxito nisto é uma excelente coisa, e é talvez um requisito para um pensamento objetivo, mas o excesso de segurança parece ter somente por resultado perigos em longo prazo. É talvez isso que está por trás da máxima de Thoreau: na natureza selvagem reside a salvação do mundo. É talvez esse o significado escondido do uivo do lobo, há muito conhecido das montanhas, mas raramente vislumbrado pelos homens” (LEOPOLD, 2008, p.131).

A perspectiva biocêntrica exige que o fazer científico equilibre o seu compromisso com o progresso com a preservação ambiental. Tal objetivo deve ser alicerçado em uma concepção de educação que ensine o valor da interdependência, da interdisciplinaridade e da visão de conjunto, sob pena de o processo educacional diluir-se em uma atividade que “consiste em aprender a ver uma coisa, tornando-nos cegos para outra” (LEOPOLD, 2008, p.152). A ausência desse cuidado tende a acarretar perdas irreparáveis se por acaso o progresso não for disciplinado pelo ideal de preservação na natureza, pois

o homem não pode viver só de pântanos, por isso tem forçosamente que os suprimir. O progresso não pode permitir que as terras agrícolas e as terras pantanosas, a vida selvagem e a vida domesticada, existam lado a lado numa tolerância e numa harmonia mútuas. Assim, com dragas e valas, drenos e barragens, chupamos os pântanos até secá-los, fazendo deles a cintura do milho, e agora a cintura do trigo. O lago azul torna-se paul verde, o paul verde torna-se lama seca, a lama seca torna-se um campo de trigo. Um dia o meu pântano, drenado e bombeado, irá fazer esquecido debaixo do trigo, tal qual o hoje e o ontem hão-de ficar esquecidos sob o peso dos anos. Antes que o último vairão das lamias se contorça pela última vez na última poça de água, já as andorinhas-do-mar terão gritado o seu adeus a Clandeboye, já os cisnes terão ascendido ao céu desenhando espirais numa dignidade de neve, e os grous terão soprado as suas trombetas em despedida (LEOPOLD, 2008, p.156).

Leopold defende a ideia de que as pessoas devem regressar à natureza, o que pode ser feito, por exemplo, por meio do lazer ao ar livre, desde que tal atividade seja feita de modo preservacionista. Neste sentido, torna-se necessário que os indivíduos tenham a percepção do equilíbrio que deve existir entre evolução e ecologia, pois

chegamos agora a outra componente: a percepção dos processos naturais pelos quais a terra e os seres que nela vivem alcançaram as suas formas características (evolução) e pelos quais mantêm a sua existência (ecologia). Aquilo a que se chama “estudo da natureza”, apesar do arrepio que provoca na espinha dos eleitos, constitui a primeira palpação embrionária da mente das massas rumo à percepção. A característica mais notável da percepção é que ela não provoca nem o consumo nem o desgaste de qualquer recurso. Promover a percepção é a única parte verdadeiramente criativa da indústria de recreação ao ar livre (LEOPOLD, 2008, p.165).

O ritmo crescente do progresso tende a diminuir a vivência e a percepção dos indivíduos acerca da necessidade de preservação do mundo selvagem e da natureza em geral. Leopold cita **três tipos de valores culturais** existentes nas diversões, nos costumes e nas experiências que podem contribuir com a renovação dos contatos do ser humano com a vida selvagem. Em primeiro lugar, ele destaca os valores culturais contidos no nacionalismo, ou

seja, “o valor de qualquer experiência que nos recorde as nossas origens e evolução nacionais específicas, ou seja, que estimule a nossa consciência da história. Essa consciência é “nacionalismo” no melhor sentido da palavra” (LEOPOLD, 2008, p.168-169). Em segundo, ele exalta os valores revelados por experiências que nos lembrem a nossa dependência à cadeia alimentar, o que tende a forjar a consciência de que, além da indústria, precisamos, em primeiro lugar, da saúde da terra para assegurar nossa sobrevivência. Por último, os valores que podem decorrer de um tipo de **desportismo** que leve o indivíduo a acatar um código de ética que eleve o respeito do desportista por si próprio e pela vida selvagem. Nesse sentido, Leopold acentua que a caça deve ser norteadada, enquanto elemento cultural da tradição americana, pelo controle ético do caçador (este, por exemplo, deve atirar somente em um pássaro em voo, jamais quando ele estiver pousado numa árvore) e pela utilização de técnicas primitivas que impõem a não utilização, entre outras coisas, de instrumentos sofisticados produzidos pela indústria de caça, bem como pela não abertura de estradas que invadam o ambiente selvagem etc¹⁴⁰.

A maior importância da vida selvagem reside, conforme sugere Leopold, no fato de esta possuir potencial para toda a aventura humana. Assim, é tarefa da ecologia buscar exemplos nas populações animais que possam servir de analogias para a resolução de problemas humanos, pois “ao aprendermos a maneira como pulsam determinadas pequenas partes dos biota (o conjunto dos seres animais e vegetais de uma região) podemos adivinhar como pulsa o mecanismo no seu conjunto. A capacidade de compreender esses mecanismos mais profundos, e de os avaliar criticamente, eis a futura arte de viver na floresta. Resumindo, outrora a vida selvagem alimentou a nossa cultura” (LEOPOLD, 2008, p.176-177).

Além da possibilidade de o estudo da natureza selvagem servir de fonte de conhecimento para benefício do homem, e da constatação de que ela foi o alimento que delineou a nossa cultura, torna-se necessário, no mínimo, por uma questão de compromisso ético, que preservemos os seus últimos resquícios¹⁴¹, o que evidencia a ideia de que a cultura

¹⁴⁰ Convém destacar que Leopold está inserido no contexto da primeira metade do século XX, época de expansão da caça como desporto. A única forma de caça prevista por Leopold é aquela que ele mesmo praticou, ao longo de sua vida, de modo primitivo, tanto no uso das armas, quanto na relação com os animais, visando manter intacta a relação de equilíbrio entre a fauna e a flora locais e as características primitivas do ambiente selvagem.

¹⁴¹ “A natureza selvagem é a matéria prima a partir da qual o homem cinzelou esse artefato chamado civilização. A natureza selvagem nunca foi uma matéria prima homogênea. Ela era muito diversificada, e os artefatos resultantes são, também eles, muito diversificados. A essas diferenças do produto final chama-se culturas. A rica diversidade das culturas humanas reflete uma correspondente diversidade dos espaços selvagens onde se originaram. Pela primeira vez na história da espécie humana, duas mudanças estão agora iminentes. Uma é o esgotamento da natureza selvagem nas porções mais habitáveis do globo. A outra é a hibridização a nível mundial das culturas através do transporte e da industrialização modernos. Nenhuma das duas pode ser evitada, e talvez não devesse sê-lo, mas põe-se a questão de saber se, por meio de algum ligeiro melhoramento das

somente tornou-se possível a partir de uma base, o mundo selvagem, que lhe deu sustentação. Assim, a cultura é vista como uma etapa do desenvolvimento natural do homem.

A saúde da terra (enquanto elemento essencial da agricultura e da conservação da natureza) é um dos ideais defendidos por Leopold, uma vez que a agricultura impulsionada pelos artefatos do progresso e por práticas agrícolas que agridem o equilíbrio ambiental tende a acentuar a infertilidade do solo. Tal fato leva-o a reivindicar a criação de uma ciência que venha realmente cumprir a missão de tratar da saúde da terra, tornando esta um organismo saudável que se mantém a si próprio. Neste sentido, a natureza selvagem desponta como um laboratório para o estudo da saúde da terra, uma vez que ela é exemplo de equilíbrio e de resistência ecológica¹⁴². A preservação do que ainda resta de natureza selvagem é, no mínimo, um indicativo de sabedoria ecológica e de humildade intelectual¹⁴³.

O intuito de preservar o que ainda resta do mundo selvagem e de manter o equilíbrio ecológico levam Leopold a propor o ideal de uma **ética da terra** visando deslocar o homem do antropocentrismo rumo ao biocentrismo. Nesse sentido, torna-se necessária uma ética ecológica que, ao mesmo tempo, imponha limites “à liberdade de agir na luta pela sobrevivência” e que também oriente os indivíduos a manterem uma relação de cooperação e de simbiose com a natureza, o que implica em um alargamento da ética tradicional¹⁴⁴.

mudanças iminentes, podem ser preservados determinados valores que de outra forma se perderiam. Para o trabalhador que vive do suor de seu trabalho, a matéria prima na sua bigorna é um adversário a conquistar. Da mesma forma, para o pioneiro a natureza selvagem foi um adversário. Mas para o trabalhador em repouso, ainda capaz de lançar um olhar filosófico sobre o seu mundo, essa mesma matéria prima é algo a ser amado e acarinhado, pois confere nitidez e significado à sua vida. Este é um apelo à preservação de alguns resquícios de natureza selvagem” (LEOPOLD, 2008, p.177).

¹⁴² “A paleontologia oferece provas abundantes de que a natureza selvagem se manteve a si mesma por períodos imensamente longos; que as espécies que a compõem raramente se perdiam ou se tornavam incontroláveis; que o clima e a água construíam o solo tão depressa ou mais depressa do que a erosão o destruía. Por essa razão, a natureza selvagem assume uma importância inesperada como laboratório para o estudo da saúde da terra. (...) J.E. Weaver necessitou apenas de uns poucos hectares de território selvagem para descobrir por que razão a flora da pradaria é mais resistente à seca do que a flora agrônômica que a suplantou. Weaver descobriu que as espécies da pradaria praticam um “trabalho de equipa” subterrâneo, distribuindo os seus sistemas radiculares por forma a abranger todos os níveis, ao passo que as espécies abrangidas pela rotação agrônômica sobrecarregam um nível e descuidam outro, provocando assim défices cumulativos. Das pesquisas de Weaver emergiu um importante princípio agrônômico” (LEOPOLD, 2008, p.184).

¹⁴³ “A criação de nova natureza selvagem, no pleno sentido da palavra, é impossível. Segue-se, pois, que qualquer programa de defesa da natureza selvagem é um combate de retaguarda, que tem por fim limitar ao mínimo possível a manobra de retirada. (...) É preciso que uma minoria militante de cidadãos com mentalidade favorável à natureza selvagem se mantenha vigilante no país inteiro, pronta para agir em caso de necessidade. (...) A capacidade de apreender o valor cultural da natureza selvagem reduz-se, em última análise, a uma questão de humildade intelectual. O homem moderno de mente superficial, que perdeu o seu **enraizamento** da terra, julga que descobriu já o que é importante; ele é do gênero de se pôr a falar de impérios, políticos ou econômicos, que não de durar mil anos. Só o estudioso compreende e aprecia que toda a história consiste em sucessivas excursões a partir de um único ponto de partida, ao qual o homem regressa uma e outra vez para organizar mais uma busca com vista a uma escala duradoura de valores. Só o estudioso compreende por que razão a crua natureza selvagem confere nitidez e significado à aventura humana” (LEOPOLD, 2008, p.187).

¹⁴⁴ “A primeira ética tratou da relação entre indivíduos; o decálogo de Moisés é um exemplo dela. Aditamentos posteriores trataram da relação entre o indivíduo e a sociedade. A Regra de Ouro tenta integrar o indivíduo na

A concepção de ética defendida por Leopold tem um caráter objetivo e normativo, pois está alicerçada em princípios que atuam “como uma forma de orientação que nos permita enfrentar situações ecológicas tão novas ou tão intrincadas, ou que envolvem reações de tal modo diferidas, que a via do que é mais conveniente para a sociedade não pode ser vislumbrada pelo indivíduo médio” (LEOPOLD, 2008, p.188), visão essa que, a nosso ver, poderia gerar uma leitura apressada, indicadora de traços autoritários com repercussões antidemocráticas, mas que acentua essencialmente a necessidade objetiva de uma ética ambiental para conduzir aquele indivíduo que, além de ser guiado pelo senso comum, está inserido e influenciado por um contexto sócio-econômico que se mostra hostil à preservação ambiental.

Ele defende uma concepção ampliada de comunidade inserindo nela os solos, as águas, as plantas e os animais, ou seja, os entes que integram a totalidade da Terra. Assim, os entes naturais teriam “o seu direito a uma existência permanente, e, pelo menos em alguns casos locais, à sua existência permanente em estado natural” (LEOPOLD, 2008, p.190). O biocentrismo proposto por Leopold desloca o homem da posição de conquistador a membro e cidadão da Terra, devendo, assim, respeitar a vida das outras espécies, uma vez que ele “é, de fato, apenas um membro de uma equipe biótica, é o que revela uma interpretação ecológica da história” (LEOPOLD, 2008, p.191).

A necessidade de conceber a Terra como comunidade impõe uma consciência ecológica que vise à conservação da natureza e estabeleça a harmonia da relação homem-terra. Nesse sentido, é preciso um processo educacional baseado em conteúdos que aliem obrigações e consciência ambiental cuja meta maior destina-se a “alargar a consciência social das pessoas por forma a incluir nela a terra” (LEOPOLD, 2008, p.194), o que acarretaria, entre outras coisas, a possibilidade de garantir às espécies, enquanto membros da comunidade biótica, o direito de continuar a existir. Tal direito deve anteceder e prevalecer sobre as atividades econômicas, ou seja, a economia deve ser limitada pela consciência de preservação ambiental. Essa tentativa de equilibrar economia e ecologia deve ser incorporada pelos governos e principalmente pela iniciativa privada. Deste modo, “um sistema de conservação da natureza baseado apenas no interesse econômico é forçosamente desequilibrado. (...) Uma ética destinada a complementar e orientar a relação econômica com

sociedade; a democracia, integrar a organização social ao indivíduo. Não há por enquanto nenhuma ética que trate da relação do homem com a terra, e com os animais e plantas que nela crescem. A terra, como as jovens escravas de Ulisses, é ainda considerada propriedade. A relação com a terra é ainda estritamente econômica, implicando privilégios mas não obrigações” (LEOPOLD, 2008, p.189).

a terra pressupõe a experiência de alguma imagem mental da Terra como mecanismo biótico” (LEOPOLD, 2008, p.198).

Leopold defende uma ética da terra que reafirma o princípio segundo o qual a preservação e a estabilidade ecológicas são a garantia maior da evolução da vida. A interdependência e a complexidade existentes na relação fauna-flora revelam-nos que as bruscas alterações ocasionadas pela ação humana geram desequilíbrios ambientais que põem em discussão a própria capacidade de regeneração do planeta e de que modo podemos aplacar a referida violência ambiental, pois “os testemunhos acumulados pela história e pela ecologia parecem permitir uma conclusão geral: quanto menos violentas forem as alterações feitas pelo homem, maior a probabilidade de reajuste bem sucedido da pirâmide¹⁴⁵” (LEOPOLD, 2008, p.202). Uma ética da terra que visa a saúde do planeta e que deve ser movida pelo amor, respeito, admiração e consideração pelo valor da terra. Neste sentido, ele acentua que “uma ética da terra reflete, pois, a existência de uma consciência ecológica, e esta por sua vez reflete a convicção de que somos individualmente responsáveis pela saúde da terra. A saúde é a capacidade de auto-renovação da terra. A conservação é o nosso esforço para compreender essa capacidade” (LEOPOLD, 2008, p.203).

Enfim, ele propõe uma ética que reaproxime a homem da terra, vendo-a não como uma coisa de que “se libertou”, nem como um adversário (principalmente na relação com ela pela agricultura). Uma ética que nos oriente para o uso adequado da terra, além dos parâmetros impostos pelos interesses econômicos, pois

o cadeado que deve ser removido para libertar o processo evolutivo conducente a uma ética é simplesmente este: deixe de considerar o uso honesto da terra como um problema exclusivamente econômico. Analise cada questão em termos do que é certo ética e esteticamente, tanto quanto do economicamente vantajoso. Uma coisa é certa quando tende para preservar a integridade, a estabilidade e a beleza da comunidade biótica. É errada quando tende no sentido oposto. (...) A falácia que os deterministas econômicos nos amarraram em volta do pescoço coletivo, e que necessitamos agora eliminar, é a crença de que a economia determina todo o uso da terra (LEOPOLD, 2008, p.206).

Que a ética, proposta por Leopold, tem a nos dizer hoje? Penso que o essencial reside no alerta objetivo de que devemos nos reaproximar e ter uma relação equilibrada com a terra, regulando adequadamente as atividades econômicas e tecnológicas, evitando os seus

¹⁴⁵ Leopold utiliza o termo “pirâmide da terra” para evidenciar a imagem mental da terra como mecanismo biótico, no qual a relação fauna-flora mostra a importância da cadeia alimentar para a manutenção do equilíbrio da vida, bem como a posição relevante que cada espécie ocupa no ambiente em que vive.

excessos. Quanto aos valores (reciprocidade, simbiose etc.) apontados por Leopold, que culminam numa postura biocêntrica, considero que os mesmos podem ser lapidados e incorporados a uma perspectiva antropocêntrica que vise conciliar a sua própria continuidade com a preservação ambiental.

Larrère afirma que Leopold, fundamentou a sua ética numa perspectiva ecológica que entra em conflito com a visão científica da natureza que se tem hoje¹⁴⁶. Larrère considera obsoleta a fórmula que resume a ética de Leopold, uma vez que a estabilidade não é garantia da diversidade, o que impõe a necessidade de uma reformulação da mesma em termos de um redimensionamento da relação diversidade-estabilidade. Assim, considerando que Leopold era um amante da diversidade dos seres vivos que habitavam as suas paisagens, Larrère propõe a seguinte reformulação: “uma coisa é justa quando tende a preservar (ou aumentar) a diversidade biológica. É injusta quando as coisas se passam de outro modo” (LARRÈRE, 2000, p.316-317).

Por fim, convém salientar que, embora Leopold não apresente explicitamente uma postura antidemocrática, ele é considerado (por muitos, inclusive por Luc Ferry, como veremos mais adiante) como um precursor da *ecologia profunda* (corrente que, em grande parte, não nutre simpatias às sociedades democráticas e liberais do Ocidente), uma vez que ele assume como princípio norteador de sua proposta ecológica a tese biocêntrica que influenciou, de modo marcante, o debate ecológico subsequente, principalmente aqueles que propõem mudanças radicais nos alicerces de nosso modelo de civilização.

2.1.2 Bill Devall e George Sessions: os princípios da ecologia profunda e a natureza como prioridade em nossas vidas

Ecologia profunda é um termo criado por Arne Naess (1912-2009), no início da década de 70, cujo significado original designa, em termos gerais, as diretrizes teóricas e uma postura de enfrentamento das questões ambientais guiadas por um holismo biocêntrico.

Rothenberg assevera, na apresentação da obra *Ecology, community and lifestyle*, que Naess, o autor da mesma, ao supor a existência de um mundo em crise que se estende drasticamente ao nível ecológico, acredita que uma filosofia (enquanto uma sabedoria voltada

¹⁴⁶ “Presa à ecologia de seu tempo, a ética de Leopold estará hoje ultrapassada? Se o equilíbrio já não é o princípio regulador dos sistemas ecológicos, se as comunidades bióticas têm fronteiras incertas, se a sua estruturação resulta das perturbações que sofreram, se a diversidade já não é garantia de estabilidade, ainda poderemos falar em “preservar a integridade, a estabilidade e a beleza da comunidade biótica”?” (LARRÈRE, 2000, p.315).

para a ação) pode ajudar a traçar um caminho para o enfrentamento do referido caos (Rothenberg in: NAESS, 1989, p.01) por meio de uma nova ontologia na qual a humanidade é vista como inseparável da natureza. Nessa perspectiva, o primeiro passo, rumo a uma nova mentalidade ecológica, depende de intuições holísticas desenvolvidas ao longo da vida que revelem o valor do simples e essencial, da auto-suficiência, do apego sensual pela vida, da modéstia. Isso pode contribuir para a constituição de uma ecofilosofia entendida como um campo de conhecimento e de ação que se utiliza “de conceitos básicos da ecologia – como a complexidade, a diversidade e a simbiose – para esclarecer o lugar de nossa espécie na natureza através do processo de elaboração de uma visão total” (Rothenberg in: NAESS, 1989, p.03), visando ao desenvolvimento de uma filosofia ecológica profunda que propõe uma crítica em larga escala de nossa civilização por intermédio de medidas que vão além de soluções técnicas.

O livro *Ecologia profunda* (1985), de Bill Devall e George Sessions, representa uma síntese dos princípios básicos e das práticas ambientais que caracterizam o movimento ecológico cuja denominação é a mesma do título do referido texto, por isso (o livro) pode ser visto como o manifesto do supracitado movimento. O livro *Ecologia profunda* é composto por uma coletânea, onde inúmeros autores expõem os seus pensamentos e propõem ações ambientais favoráveis ao biocentrismo¹⁴⁷ em oposição ao antropocentrismo que é entendido, aqui, como o alicerce básico da visão dominante da sociedade Ocidental. Nesse sentido, a *ecologia profunda* reivindica mais do que simples reformas em nosso modelo de civilização, mas algo mais radical; pois:

em resposta à crise ambiental, os temas de **Ecologia Profunda** oscilam entre opções pessoais e individuais e opções coletivas. Ao nível pessoal, encorajamos a introspecção, a purificação e a harmonia, e uma celebração pela dança ou afirmação de todos os seres. Ao nível da análise intelectual e histórica, o livro apresenta uma análise da visão dominante na nossa sociedade, visão essa que conduziu diretamente a crise persistente da cultura. Em seguida, apresentamos uma perspectiva ecológica, filosófica e espiritual para lidar com a crise. Ao nível da política nacional ou das comunidades locais, analisamos diversas perspectivas convencionais sobre a gestão dos recursos naturais, criticamos essas perspectivas e apresentamos alternativas realistas (DEVALL/SESSIONS, 2004, p. 11).

Bill Devall e George Sessions apresentam **quatro posturas** que caracterizam o movimento ambiental/ecológico atual, que são criticadas pelos autores.

¹⁴⁷ Além dos textos de Bill Devall e de George Sessions, a referida obra apresenta as ideias biocêntricas de inúmeros autores, inclusive as de Arne Naess, o principal mentor da *ecologia profunda*.

- a) A primeira, denominada o ambientalismo reformista, tem como objetivo maior a reforma de algumas políticas de gestão dos recursos naturais. Os críticos desta perspectiva afirmam que o ambientalismo reformista tenderia a se desviar do enfrentamento direto das causas que desencadeiam o problema ecológico¹⁴⁸, correndo o risco de cair nas mesmas armadilhas conceituais do sistema político que critica, uma vez que os seus seguidores tenderiam a ser induzidos a utilizar a linguagem técnica dos economistas dos recursos naturais. A perspectiva reformista necessitaria reconhecer os seus limites políticos e optar “pela descentralização, pela tecnologia alternativa e por uma prática libertária baseada em grupos de afinidades na democracia direta. (...) Seja como for, há que optar agora antes que o movimento ecológico se institucionalize enquanto mero apêndice do próprio sistema cuja estrutura e métodos ele diz rejeitar” (DEVALL/SESSIONS, 2004, p. 18-19).
- b) O segundo cenário caracteriza-se pela tentação de o ambientalismo copiar as táticas e as estratégias políticas visadas pela “Nova Direita” ou “Maioria Moral”. Este ambientalismo visa obter o apoio às suas causas sensibilizando o público utilizando os meios de comunicação, o que pode acarretar a centralização política do ambientalismo e uma manipulação da opinião pública, pois

se o movimento ambiental se voltar para campanhas políticas ainda mais profissionalizadas e para a publicidade habilidosa, poderá provocar uma centralização ainda maior da liderança do movimento, tornando mais difícil aos pequenos grupos ou aos ‘amadores radicais’ o desempenho de papéis significativos na revitalização do movimento ou nas campanhas mais importantes. Uma liderança profissionalizada em organizações centralizadas poderia cortar pela raiz o voluntariado e poderia reforçar a tendência para entregar a direção das organizações a especialistas e a burocratas, bem como a tendência para a política de massa (DEVALL/SESSIONS, 2004, p. 19-20).

- c) O terceiro cenário, intitulado “Nova Época/ Conspiração de Aquário”, assenta-se numa base antropocêntrica, uma vez que a Terra é vista como um recurso para a utilização humana. Apesar de o homem e a ciência serem considerados parte integrante da paisagem natural, a nossa capacidade de gerar alta tecnologia nos

¹⁴⁸ “Nesse cenário, o ambientalismo tende a apresentar-se exageradamente técnico e apenas orientado para questões políticas de curto prazo relativas à afetação de recursos. Tenta-se apenas reformar algumas das piores práticas do uso da terra sem desafiar, questionar ou modificar os pressupostos básicos do crescimento e desenvolvimento econômicos. Os ambientalistas que adotam este cenário facilmente serão rotulados como ‘um grupo especializado e corporativo como tantos outros’. Preocupados em observar as regras do jogo político, serão forçados a firmar compromissos em cada um dos aspectos legislativos nos quais estão interessados” (DEVALL/SESSIONS, 2004, p. 16-17).

colocaria como pilotos da nave espacial Terra rumo à conquista do universo, ou seja, a sobrevivência humana seria garantida prioritariamente pelos avanços científicos que permitiriam o domínio sobre a Terra, abrindo espaço de expansão para os outros planetas.

- d) O quarto cenário é denominado de “Perspectiva Libertária”, e está alicerçado nos estudos do economista John Baden¹⁴⁹ e do biólogo Garrett Hardin que utilizam a ideia de fundamento racional para a conservação. Assim, os direitos de propriedade seriam assegurados desde que fossem garantidas a sustentabilidade da região e a sua capacidade de continuar a produzir riquezas. Tal objetivo, no que diz respeito à preservação de recursos naturais, poderia ser executado por grupos ambientais qualificados que teriam a missão de equilibrar a referida preservação com possíveis atividades econômicas ambientalmente sustentáveis. Embora tal proposta seja atraente para o movimento ambientalista, a ecologia profunda critica a sua dimensão antropocêntrica, pois

tal estratégia é atraente para o movimento ambiental numa época de renovada devoção da América pelo sistema de livre empresa, e numa época na qual as regulamentações provenientes do governo são criticadas como interferência nos direitos da propriedade privada. O perigo para os grupos ambientais aceitarem a proposta de Baden está em que ficam por considerar as questões mais amplas da ecologia profunda. A perspectiva libertária revista iria acorrentar mais estreitamente os grupos ambientais à atual versão daquilo a que chamamos a ideologia de conservação e desenvolvimento de recursos, a qual centra apenas no homem (DEVALL/SESSIONS, 2004, p.22).

Em defesa do cultivo de uma consciência ecológica de cunho biocêntrico, a *ecologia profunda* rejeita os quatro cenários já citados, pois ela objetiva estabelecer “um novo equilíbrio e harmonia entre os indivíduos, as comunidades e a natureza toda” (DEVALL/SESSIONS, 2002, p.22). O ponto de partida de tal proposta implica, por um lado, em uma mudança de nossa postura ambiental, visando à utilização de nossas convicções mais básicas, o que nos ajudaria a aprender “como ser mais receptivo, confiante, holístico na percepção, enraizado numa visão não-exploradora da ciência e da tecnologia” (DEVALL/SESSIONS, 2004, p. 23). Por outro lado, é necessário que sejam desenvolvidas ações ambientais diretas, nos locais em que vivemos, norteadas por motivações éticas e políticas, já que isso “implica assumirmos as nossas ações e responsabilidades, praticarmos a

¹⁴⁹ Devall e Sessions citam a seguinte referência: John Baden e Richard Stroup, “Saving the Wilderness”, Reason (julho de 1981).

autodisciplina e trabalharmos honestamente no interior da nossa comunidade” (DEVALL/SESSIONS, 2004, p. 23).

No nível político, as ações diretas que mais seguem as diretrizes da ecologia profunda são levadas a efeito pelo partido político dos *Grünen* (Verdes) na Alemanha. Assim, tendo como plataforma principal a defesa e o desenvolvimento da ecologia, os Verdes são um exemplo do enfrentamento das questões políticas numa perspectiva biocêntrica, uma vez que

apresentam uma promissora estratégia pois encorajam o cultivo da consciencialização ecológica pessoal e enfrentam igualmente as questões políticas. Se os Verdes difundirem a perspectiva biocêntrica – valor intrínseco das outras espécies para além da espécie humana- poderão ajudar a modificar a visão corrente segundo a qual deveríamos colocar a Natureza ao serviço dos exclusivos interesses humanos (DEVALL/SESSIONS, 2004, p. 24-25).

Contrariamente ao antropocentrismo que norteia a cultura ocidental, a *ecologia profunda* se inspira nas percepções e filosofias de vida oriundas dos sábios taoístas, das histórias sufi, do zen-budismo e da psicologia de Carl Jung. Tais fontes seriam um caminho para uma “libertação perante o desperdício e o trabalho frenético, o apetite excessivo e a concorrência ansiosa, libertação que permite que cada um prossiga com as tarefas essenciais da vida, que consistem em buscar diligentemente a própria salvação” (DEVALL/SESSIONS, 2004, p. 26). Ademais, isto permitiria ao indivíduo descobrir a espontaneidade, a compaixão, o respeito e o amor por todas as coisas numa relação de expansão de um Eu que faz parte de um Eu mais vasto: a natureza e sua energia vital. Tal libertação implica em empreender mudanças individuais e culturais que estabeleçam a elevação da harmonia dos homens entre si e com o planeta. Tal harmonia simbiótica pode ser, segundo os dois autores, mais bem realizada por meio do tipo de comunidade denominada por eles de *tradição minoritária*.

A *tradição minoritária* defende uma sociedade auto-regulada e descentralizada politicamente. São exemplos dessa tradição as culturas indígenas americanas, as tradições orientais como o taoísmo e algumas comunidades budistas. No Ocidente, ela manifestou-se

em numerosas revoltas dos povos em busca de autonomia local perante a autoridade centralizadora do Estado. Nos séculos XIX e XX essa tradição manifestou-se em acontecimentos como a Comuna de Paris de 1871 e em numerosas comunidades utópicas fundadas nos Estados Unidos. No século XX pudemos observá-la na persistência das tradições das assembleias das cidades da Nova Inglaterra, em antigas comunidades de Nova Iorque e Chicago, e entre os anarquistas em Espanha durante os anos 1930. Os principais teóricos desta tradição no pensamento ocidental incluem Piotr

Kropotkine (Mutualismo) no século XIX e Murray Bookchin (Anarquismo da Post-escassez e Ecologia da Liberdade) a partir de 1950. Sob formas diversas, essa tradição exprime-se em pessoas tão diferentes como Thomas Jefferson, Henry Thoreau, Walt Whitman, Woody Guthrie e Carl Sandburg, bem como em Paul Goodman, nos romances de Ursula LeGuin e em muitas outras (DEVALL/SESSIONS, 2004, p.34).

Devall e Sessions estabelecem um quadro comparativo entre a posição dominante de nosso modelo tecnocrático e industrial de civilização e a tradição minoritária, no qual é acentuado o seu caráter essencialmente comunitário e descentralizado¹⁵⁰, já que a mesma defende uma concepção de poder que se legitima, não pela violência e coação, mas pelo relacionamento democrático gerado no seio de uma comunidade na qual o chefe assume a função de líder e une os seus membros. Nesse sentido, as sociedades primitivas oferecem exemplos daquilo que é defendido pela tradição minoritária para equilibrar a relação homem-natureza, pois “as comunidades locais de pequena escala asseguravam quer as necessidades vitais do indivíduo quer a necessidade vital de garantir a existência humana na Natureza” (DEVALL/SESSIONS, 2004, p.36). A manutenção de tal equilíbrio era assegurada porque as sociedades primitivas apresentavam quatro características fundamentais: individuação, personalismo, nominalismo e existencialismo¹⁵¹. Tais sociedades se distinguiam do nosso modelo de civilização pelo fato de este ser movido por máquinas e tecnologias atreladas a uma visão de totalidade desvinculada da natureza e alimentada por uma concepção de tempo

¹⁵⁰ Os dois autores assinalam a seguinte oposição: Autoridade centralizada/ descentralizada, não hierárquica, democrática. Burocratizada/ comunidade em pequena escala. Polícia/ autonomia local. Individualismo (subjetivismo radical ou ‘nihilismo elegante’)/ auto-responsabilidade. Liderança por meio do controle dos instrumentos de violência (como a polícia)/ liderança pelo exemplo (‘não-liderança’). Competitiva/ auxílio dos outros, ajuda mútua, comunalismo. Incentivo frequente a ‘produzir mais, consumir mais’/ simplicidades das ‘necessidades’. Mais regulamentação pelo governo/ auto-regulação, não-violência ‘profissional. Autoridade secular/ respeito por mentores espirituais-religiosos. As igrejas monopolizam o ritual religioso/ a comunidade inteira participa nos rituais. Tendência para o monopólio ideológico, seja ele secular ou religioso/ tolerância da variedade das abordagens do ser (experiências religiosas). A natureza é vista como ‘dados’ ou ‘recursos naturais’/ comunicação mais aberta com a natureza. Definição estreita da cidadania, todos os outros habitantes do lugar são escravos ou sem direitos/ mais ampla definição da comunidade (incluindo animais e plantas), intuição da integridade orgânica” (DEVALL/ SESSIONS, 2004, p.34-35).

¹⁵¹ “1. O existencialismo manifesta-se por: 1) expressão ritual das necessidades primárias da pessoa na natureza e na sociedade; 2) ênfase na existência mais do que na essência; 3) responsabilidade do indivíduo perante o eu e a sociedade; e 4) falta de interesse pelos modos de pensamento analítico. 2. O personalismo revela-se em: 1) teia de parentesco; 2) comunidade orgânica; e 3) apreensão da consciência ATRAVÉS DA SOCIEDADE E DA NATUREZA. 3. O nominalismo evidencia-se em: 1) ênfase em particularidades e contextos concretos; 2) nomeação dos existentes na natureza e na sociedade, no sonho e na realidade; 3) no fato de as ideias não serem habitualmente reificadas. 4. A individuação é alimentada por: 1) participação integral dos indivíduos NA NATUREZA E NA SOCIEDADE; 2) processo intensamente pessoal de socialização através do qual são delineadas as qualidades individuais; e 3) expressão da sociedade na pessoa e da pessoa na sociedade” (DEVALL/SESSIONS, 2004, p.36-37).

linear, bem como pela ideia de progresso, gerando desequilíbrios internos entre a tecnologia, a ideologia e a organização social.

Contrária aos centralismos políticos e à economia de escala mundial, a *ecologia profunda* defende que a biorregião é o espaço privilegiado para iniciar o desenvolvimento da consciência ecológica, pois ela permite afirmar a importância dos sistemas naturais (a sua auto-regulação respeitando a sua integridade), bem como do espírito local que reforça o seu específico aspecto religioso aliado a intuições ecológicas profundas.

O desenvolvimento da consciência ecológica pode ser construído, segundo os dois autores, por meio da ação que impulsionaria o indivíduo à leitura de poesias que expressam o espírito do lugar, bem como através de “algumas formas de ioga e exercícios respiratórios, o montanhismo sem egotismo, e outras atividades integradoras, são também aspectos da ação direta” (DEVALL/SESSIONS, 2004, p.41).

No âmbito da ação política, os dois autores apresentam **oito tipos de atuações ambientais** que podem vir a alterar o processo político convencional, ampliando-o para metas mais profundas. O primeiro tipo de ação direta diz respeito à legislação reformulada. Nesse sentido, “os adeptos do movimento de ecologia profunda podem apoiar decididamente a aplicação da legislação reformadora existente e utilizar sanções judiciais contra os poluidores” (DEVALL/SESSIONS, 2004, 47), ou seja, além de reivindicar a criação de novas leis ambientais, deve-se exigir o cumprimento das leis atualmente vigentes.

Uma outra forma de ação direta consistiria em efetuar alianças entre militantes ambientais e grupos pacifistas e ambientalistas visando à defesa de objetivos comuns, o que tornaria o indivíduo politicamente mais forte e, conseqüentemente, a entidade que ele integra. Os protestos pacifistas também são outra maneira de ação direta, pois possibilitam chamar a atenção da opinião pública e dos órgãos governamentais para as agressões ou os possíveis danos causados ao meio ambiente.

Uma quarta forma de ação direta pode ser encontrada no movimento das mulheres, pois “os valores rotulados de ‘femininos’ – amor, compaixão, receptividade, carinho, cooperação, escuta, paciência, cuidado pelos outros, sentimentos profundos, afirmação, afirmação silenciosa – podem orientar-nos na nossa prática da ação direta criativa” (DEVALL/SESSIONS, 2004, p.50).

Alguns princípios constitutivos da tradição cristã também podem orientar a conduta de tais agentes, pois já existem, no interior de tal tradição, cristãos que já “reconhecem a necessidade de uma nova teologia natural para o cristianismo” (DEVALL/SESSIONS, 2004,

p.50), o que evidencia a necessidade de revisão dos princípios antropocêntricos que o fundamentam.

Questionar o emprego deletério da tecnologia seria a sexta forma de ação direta, sendo esta uma das mais sérias, pois significaria colocar em xeque um dos pilares de nosso modelo de civilização, o qual, por sua dependência e pelos efeitos ambientais nocivos de seu uso, necessita “de uma tecnologia que seja compatível com o crescimento de indivíduos autônomos, autodeterminados, em comunidades não hierárquicas. Necessitamos de princípios que nos ajudem a escapar à armadilha da sociedade tecnocrata na qual a tecnologia é a instituição central” (DEVALL/SESSIONS, 2004, p.52-53), o que impõe a necessidade de uma revisão radical de sua essência¹⁵².

Adotar uma política “verde” pode ser uma forma de ação direta desde que esta esteja orientada por uma postura que supere as diretrizes centralizadoras dos partidos convencionais e exalte a ação direta e o crescimento pessoal como meios de substituição do antropocentrismo pelo biocentrismo¹⁵³.

A exaltação do biocentrismo leva os defensores da *ecologia profunda*, por fim, à reivindicação de que deveriam existir, com abrangência e poder global, mecanismos jurídicos e políticos com poderes suficientes para assegurar a preservação do meio ambiente, o que é expressa pela Carta Mundial de Conservação, aprovada em outubro de 1982, pela ONU, a qual deveria nortear as Constituições dos países no que concerne à questão da preservação ambiental¹⁵⁴.

¹⁵² “A tecnologia pode ser criticada e avaliada com base em princípios gerais, na escala ou na estrutura. A respeito de qualquer dispositivo ou sistema técnico podem formular-se as seguintes perguntas: 1. Responderá este dispositivo técnico a necessidades vitais? 2. Pertence este dispositivo ou sistema ao tipo daqueles que podem ser imediatamente entendidos por não – especialistas? 3. É ele dotado de elevado grau de flexibilidade e mutabilidade, ou pelo contrário impõe uma marca permanente, rígida, irreversível, na vida dos cidadãos? 4. Encoraja esse dispositivo ou sistema técnico uma maior autonomia das comunidades locais, ou antes uma maior dependência perante determinada ‘autoridade’ centralizada? 5. Esse sistema ou dispositivo é ecologicamente destrutivo, ou antes favorece um modo de vida ecologicamente profundo? 6. Favorece esse sistema ou dispositivo a individualidade das pessoas, ou conduz a hierarquias burocráticas? 7. Incentiva esse sistema ou dispositivo as pessoas a comportar-se ou a pensar como máquinas?” (DEVALL/SESSIONS, 2004, p.53).

¹⁵³ “1. Examinamos de novo seriamente o nosso atual sistema social, incluindo a política, a economia, a educação e a ciência convencionais, e estamos decididos a trabalhar para o aparecimento de uma sociedade baseada em novos valores, pelos quais os seres humanos e a natureza possam coexistir sem que se destrua a natureza. 2. Pretendemos reunir pessoas que tenham feito já algo idêntico, e fundar uma nova organização política. Essa organização não deverá cometer os erros dos sistemas existentes como por exemplo a centralização e o institucionalismo, mas será dirigida de acordo com princípios democráticos baseados na integridade individual de cada membro. 3. Trabalharemos para o estabelecimento de uma sociedade naturalmente governada que se baseie nos princípios do cosmos vivo e que transcenda o antropocentrismo” (DEVALL/SESSIONS, 2004, p.54).

¹⁵⁴ “Os advogados passariam a ter uma base jurídica na qual fundamentar as causas de preservação dos habitats, se os seguintes princípios gerais da Carta Mundial da Natureza fossem incluídos nas constituições: 1. A natureza deve ser respeitada e os seus processos essenciais não devem ser perturbados. 2. A viabilidade genética na Terra não deve ser comprometida; os níveis de população de todas as formas de vida, selvagem ou doméstica, devem

A *ecologia profunda* questiona aquilo que hoje se denomina “visão moderna e dominante do mundo” (considerada aqui também como um paradigma social que aglutina crenças, valores, normas e hábitos, servindo de referência para a sociedade) que, por possuir diversos elementos do pensamento e da ação, apresenta as seguintes características:

1. Inclui pressupostos gerais acerca da realidade, incluindo o lugar do homem na natureza. 2. Inclui “regras do jogo” gerais para a abordagem dos problemas sobre as quais se está geralmente de acordo. 3. Aqueles que subscrevem uma determinada visão do mundo partilham uma definição dos pressupostos e objetivos da sua sociedade (DEVALL/SESSIONS, 2004, p.60).

O questionamento acerca da “visão moderna e dominante do mundo” leva a *ecologia profunda* a denunciar, também, os pressupostos antropocêntricos de nosso modelo de civilização¹⁵⁵, os quais tendem a reduzir a Terra a um mero conjunto de recursos naturais a serviço dos interesses humanos. Considerada periférica, a natureza é reduzida a mero meio para as metas de ascensão social, conforto, comodidade, regidas pela fé no progresso e na tecnologia. A redução instrumental da natureza, além de revelar a face antropocêntrica do mundo ocidental, acentua o problema ecológico pondo em discussão filosófica os fundamentos do nosso modelo de civilização¹⁵⁶ em termos reformistas ou radicais.

É considerada reformista a reflexão que não desafia “seriamente as principais contradições e pressupostos da visão dominante” (DEVALL/SESSIONS, 2004, p.70), ou seja, aquela que se mantém atada a princípios antropocêntricos. Nesse sentido, é designada de

ser pelo menos suficientes para a sua sobrevivência, e com esse objetivo devem ser mantidos os habitats necessários. 3. Todas as regiões, terrestres ou marítimas, deverão sujeitar-se a estes princípios de conservação; deverá ser dada proteção especial a áreas únicas, a amostras representativas de todos os ecossistemas e aos habitats de espécies raras ou ameaçadas. 4. Os ecossistemas e os organismos, bem como os recursos terrestres, marinhos e atmosféricos utilizados pelo homem, devem ser geridos de modo a atingir e manter uma produtividade sustentável ótima, mas não de modo a ameaçar a integridade daqueles outros ecossistemas ou espécies com os quais coexistem. 5. A natureza deve ser protegida contra a degradação causada pela guerra ou por outros atos hostis. 6. São essenciais as ações tendentes ao desarmamento nuclear” (DEVALL/SESSIONS, 2004, p.55-56).

¹⁵⁵ Os dois autores apresentam quatro pressupostos básicos da visão ocidental do mundo: “1. As pessoas são fundamentalmente diferentes de todas as outras criaturas da Terra, sobre as quais possui domínio (definido como dominação). 2. As pessoas são senhoras do seu próprio destino; elas podem escolher os seus objetivos e aprender tudo o que for necessário para os realizar. 3. O mundo é vasto, o que proporciona oportunidades ilimitadas para os seres humanos. 4. A história da humanidade é a história do progresso; para qualquer problema existe uma solução, e por isso não há razão para que alguma vez o progresso termine” (DEVALL/SESSIONS, 2004, p.61).

¹⁵⁶ “Nos últimos quinhentos anos, alguns dos pressupostos da visão dominante do mundo foram postos em causa e criticados no Ocidente por filósofos, poetas, dirigentes religiosos e outros, com base em diferentes fundamentos filosóficos. Tais críticos incluem Thomas Malthus, Willian Blake, grande parte dos poetas românticos, muitos daqueles que se integram na tradição literária naturalista e pastoralista, e pensadores como o filósofo holandês do século XVII, Baruch Spinoza, e o filósofo alemão do século XX, Martin Heidegger. Um dos aspectos dessas críticas incidiu sobre o uso indiscriminado dos recursos naturais por populações humanas cada vez maiores” (DEVALL/SESSIONS, 2004, p.64).

reformismo filosófico, hoje, segundo os dois autores, quatro posturas ambientais. A primeira trata da conservação e desenvolvimento de recursos em termos da criação de restrições jurídicas que coíbam a destruição ambiental, tendo como preocupação a sobrevivência ecológica das gerações humanas futuras.

A segunda postura assinalada como conservadora é caracterizada pela filosofia do humanismo, acusada, aqui, de defender um antropocentrismo arrogante, no qual a natureza é vista como mera matéria-prima para o homem. Nessa ótica, o humanismo seria um dos fundamentos maiores de nosso modelo de civilização, pois ele é “a mais fina flor da sociedade urbano-industrial; mas o odor da alienação está preso a ela, e a toda a cultura e a toda a política que dela jorra” (DEVALL/SESSIONS, 2004, p.72).

A terceira postura envolve a questão dos direitos e da libertação dos animais que começou a vigorar com mais intensidade a partir da publicação do livro de Peter Singer, *Libertação animal* (1975). A *ecologia profunda* considera tal postura uma extensão do antropocentrismo, pois pretende tão-somente conceder direitos e significado moral aos animais capazes de sofrer e de sentir dor, não efetuando esforços, pois, para defender o igualitarismo biológico, nem para criticar os fundamentos de nosso modelo de civilização que é movido pelo ideal de conquista total da natureza pelo homem.

A quarta postura, intitulada reformista, envolve o debate acerca dos limites do crescimento, avaliando, sobretudo, relação de equilíbrio entre o crescimento da população e o uso dos recursos naturais para atender tal demanda. Visa-se, com isso, a implantação de reformas cujo objetivo maior é garantir os recursos naturais que viabilizem o futuro da humanidade, fazendo com que tal proposta permaneça, pois, ainda circunscrita a uma esfera antropocêntrica.

A perspectiva biocêntrica defendida pela *ecologia profunda* é uma tentativa de ampliação e de um redirecionamento do que existe de melhor no ambientalismo reformador, pois, tal postura reflete o desdobramento da inquietação de ambientalistas que “passaram a formular interrogações mais profundas. Compreenderam que o movimento ambiental/ecológico necessita de uma perspectiva filosófica consistente, fundamentada em pressupostos diferentes daqueles que caracterizam a visão dominante do mundo” (DEVALL/SESSIONS, 2004, p.80). Ademais, convém reconhecer que no seio da política reformista nasceram os primeiros críticos dos principais pressupostos de nosso antropocêntrico modelo de civilização¹⁵⁷. A *ecologia profunda* visa a colher também aquilo

¹⁵⁷ “Alguns deles seguiram a via traçada por John Muir ao apontar a necessidade de uma aproximação à natureza. Ecologistas profissionais como Aldo Leopold, Charles Elton, Paul Sears, William Vogt, Eugene Odum,

que ela considera de melhor da proposta reformista integrando tal conteúdo às diretrizes de uma filosofia baseada em princípios biocêntricos. Nesse sentido,

essa filosofia deveria procurar inspiração na ciência da ecologia, mas não deveria ser limitada pelo cientismo nem pela definição da Natureza como mera coleção de dados para manipulação humana. Essa filosofia deveria ser ao mesmo tempo racional e espiritual. Deveria insistir na maneira de cultivar a consciência ecológica e em princípios orientadores para a política ambiental. Deveria inspirar-se na sabedoria da Terra dos indígenas americanos e de outras culturas primordiais, e mostrar a relevância dessas culturas para as sociedades contemporâneas, industriais e tecnocráticas. Em 1972, Arne Naess começou a propor uma filosofia assim, à qual chamou ecologia profunda (DEVALL/SESSIONS, 2004, p.80-81).

Ao visar a superação do antropocentrismo pelo biocentrismo, a *ecologia profunda* opõe-se aos pressupostos básicos de nosso modelo de civilização, tentando, ainda, estruturar uma visão global do mundo de âmbito religioso e filosófico, gerando repercussões políticas e culturais, pois submete a uma crítica radical o individualismo atomizado, o centralismo político, a tecnocracia, o consumismo. Desse modo, os seus postulados, opõem-se ao racionalismo tecnicista, pois “os seus fundamentos são as instituições básicas e a experiência de nós próprios e da natureza, as quais incluem a consciência ecológica” (DEVALL/SESSIONS, 2004, p.85).

A *ecologia profunda*, nessa mesma perspectiva, ataca frontalmente a ideia de dominação, seja a do homem sobre a natureza, do masculino sobre o feminino, dos ricos sobre os pobres. Na esfera mística, ela admite a religiosidade, seja ela cristã, taoísta, budista etc., desde que reaproxime o homem da natureza, resgatando o biocentrismo para nivelar ontologicamente os reinos humano e não-humano. Assim, tendo como meta o referencial biocêntrico, a consciência ecológica deve se deixar guiar por duas motivações essenciais: a *auto-realização* e a *igualdade biocêntrica*.

A *auto-realização* é o conceito-chave da ecofilosofia de Arne Naess, uma vez que ele - além de estar intimamente vinculado e conectado às noções de *derivação* (processo de movimento no pensamento), *identificação* (processo de movimento através da experiência que evidencia o fato de que as partes da natureza são partes de nós mesmos), de *valor intrínseco* (que nos ensina o respeito por todas as coisas da natureza), de *profundidade* (que nos convida

F. Fraser Darling e outros, dedicaram-se a identificar os perigos para os seres humanos, provenientes da degradação ambiental, e apelaram a uma nova ética da terra. Esse apelo a uma ética da terra e a que cultivemos a consciência ecológica é bem visível na obra de Rachel Carson, Aldous Huxley e Leopold, entre outros” (DEVALL/SESSIONS, 2004, p.78).

a conceber a Terra como mais fundamental e básica do que a nossa espécie considerada isoladamente), de *diversidade*, de *complexidade* e de *simbiose* – significa um processo que tenta harmonizar a ideia de unidade da vida em geral com as necessidades e desejos individuais numa relação que evita a centralização do eu, bem como a dissolução do ego no *Eu* maior. Nesse sentido, propõe uma expansão do eu rumo ao outro (humano e não-humano) que é visto como potencialidade para o aumento de nossa própria *auto-realização*.

Naess considera a *identificação* (que supõe a lealdade e a solidariedade para com os outros seres) a condição preliminar de desenvolvimento do processo de *auto-realização*, permitindo-nos um estágio que transcende o potencial limitado de nossos egos fragmentados, e que pode ocasionar uma expansão que se harmoniza com o todo da natureza. Nesse sentido, ele amplia a máxima de Immanuel Kant ao asseverar que nenhum ser vivo deve ser usado apenas como meio (NAESS, 1989, p.174).

A *auto-realização* deve visar à superação do individualismo atomizado para a construção da pessoa total, pois,

ao integrar-se nas tradições espirituais de muitas das religiões do mundo, a norma da ecologia profunda sobre a auto-realização vai para além do eu do Ocidente moderno, o qual se define como um ego isolado, lutando antes de mais por uma gratificação hedonista ou por um sentido estreito de salvação individual, nesta vida ou na próxima. Esse sentido socialmente programado do eu estreito ou do eu social **desenraiza-nos** e deixa-nos ao sabor de qualquer mania ou moda que se imponha na nossa sociedade ou no quadro social de referência (DEVALL/SESSIONS, 2004, p.87).

Na auto-realização, a noção de pessoa é ampliada, uma vez que inclui, além do humano, os outros seres animados e inanimados da natureza. Por isso, a ideia de igualdade biocêntrica é a segunda norma última da consciência ecológica que reivindica jurídica e moralmente a igualdade de existência para toda a natureza, fazendo com que cada ente natural possua um valor intrínseco¹⁵⁸.

A ideia de *igualdade biocêntrica* leva à concepção de comunidade biológica, na qual todos os homens são “cidadãos comuns”. Tal perspectiva inspira uma postura de respeito pelo equilíbrio ambiental, alertando acerca dos excessos da ação humana sobre a natureza, pois “as

¹⁵⁸ “A intuição da igualdade biocêntrica consiste em pensar que todas as coisas na biosfera têm um direito igual a viver e florescer, e a alcançar as suas próprias formas individuais desabrochadas, o direito à auto-realização no interior de uma vasta realização do Eu. Essa intuição básica é a de que todos os organismos e entidades da ecosfera, enquanto partes inter-relacionadas do todo, são iguais em valor intrínseco. Naess sugere que a igualdade biocêntrica como intuição é verdadeira em princípio, se bem que no processo da vida todas as espécies se usem umas às outras como alimento, abrigo etc. A predação mútua é um fato biológico da vida, e muitas das religiões do mundo se defrontam com as implicações espirituais desse fato” (DEVALL/SESSIONS, 2004, p.88).

implicações práticas dessa intuição ou norma sugerem que deveríamos viver com impacto mínimo, e não máximo, sobre as outras espécies e sobre a Terra em geral. Aqui encontramos outro aspecto do nosso princípio orientador: ‘simples nos meios, ricos nos fins’” (DEVALL/SESSIONS, 2004, P.88). Nesse sentido, fica evidenciado, aqui, que um dos alvos críticos da *ecologia profunda* é a economia capitalista, acusada de incentivar a produção e o consumo em larga escala, bem como de ser um dos pilares de sustentação da visão tecnocrática do mundo¹⁵⁹.

Os postulados da *ecologia profunda* encontram-se sintetizados em oito princípios básicos que foram elaborados, em abril de 1984, por George Sessions e Arne Naess, os quais cumpre citá-los na íntegra:

1.O bem-estar e florescimento da Vida humana e não humana sobre a Terra têm valor em si mesmos (sinônimos: valor intrínseco, valor inerente). Esses valores são independentes da utilidade do mundo-humano para fins humanos. 2. A riqueza e a diversidade das formas de vida contribuem para a realização desses valores, e são também valores em si mesmos. 3. Os seres humanos não têm o direito de reduzir essa riqueza e diversidade, exceto para satisfazer necessidades vitais. 4. O florescimento da vida e das culturas humanas é compatível com uma diminuição substancial da população humana. O florescimento da vida não-humana exige um decréscimo dessa população. 5. A atual interferência humana no mundo não-humano é excessiva, e a situação está a piorar rapidamente. 6. **Por isso é necessária uma mudança de política. Essa mudança diz respeito a estruturas econômicas, tecnológicas e ideológicas básicas** (grifo nosso). **O estado de coisas daí resultante será profundamente diferente do atual** (grifo nosso). 7. A mudança ideológica é sobretudo a do apreço pela qualidade de vida (habitar em situações de valor inerente), de preferência à corrida a um padrão de vida cada vez mais elevado. Dela resultará uma consciência profunda das diferenças entre o grande e o grandioso. 8. Aqueles que subscrevem os pontos anteriores têm a obrigação direta ou indireta de tentar pôr em prática as mudanças necessárias (DEVALL/SESSIONS, 2004, p.90-91).

O **primeiro** princípio ataca frontalmente o antropocentrismo, exaltando um biocentrismo por este conferir valor intrínseco a todos os seres. O **segundo** prioriza a complexidade e a simbiose como condições essenciais para a manutenção da vida. O **terceiro**

¹⁵⁹ Os dois autores elaboram sete pares de princípios opostos para demarcar o antagonismo entre a visão dominante do mundo e a ecologia profunda: “1. Dominação sobre a Natureza/ Harmonia com a Natureza. 2. O ambiente natural como recurso para o homem/ Toda a natureza tem valor intrínseco (igualdade das bio-espécies). 3. Crescimento material/econômico para uma crescente população humana / Necessidades materiais simples e elegantes (os objetivos materiais ao serviço do objetivo mais vasto da auto-realização). 4. Crença em amplas reservas de recursos/ As ‘provisões’ da Terra são limitadas. 5. Progresso e soluções baseados em alta tecnologia/ Tecnomolia apropriada; ciência não dominante. 6. Consumismo/ Satisfazer-se com o bastante/reciclagem. 7. Comunidade nacional-centralizada/ Tradição minoritária-biorregião” (DEVALL/SESSIONS, 2004, p.90-91).

sugere uma revisão de nossos hábitos de consumo, tendo como parâmetro aquilo que é necessário e vital. O **quarto** aponta para a necessidade de redução da população mundial, bem como para o desafio de melhorar a qualidade de vida dos povos pobres. O **quinto** sugere que a inevitável interferência humana na natureza deve estar atrelada à preocupação acerca dos seus efeitos ambientais. O **sexto** princípio revela a postura radical da ecologia profunda, uma vez que ele sugere mudanças profundas nas bases de nosso modelo de civilização, em seus âmbitos político, econômico, tecnológico e ideológico. O **sétimo** propõe mudanças ideológicas que promovam um viver com mais simplicidade e menos consumismo. Finalmente, o **oitavo** defende a obediência aos sete princípios anteriores.

Os oito princípios da ecologia profunda apontam no nível econômico para uma crítica radical do capitalismo e dos valores que o representam. Em nome da satisfação do amor, da segurança, do acesso à natureza, considerados como necessidades humanas básicas, a ecologia profunda vai de encontro à ideia de crescimento econômico nos moldes capitalistas de mais produção e elevação do consumo, propondo novos estilos de vida, pois “o padrão material de vida deveria ser drasticamente reduzido, e a qualidade de vida, no sentido de uma satisfação básica nas profundidades do coração ou alma de cada um, deveria ser mantida ou aumentada” (DEVALL/SESSIONS, 2004, p.95).

Um outro alvo crítico da *ecologia profunda* são as ciências contemporâneas, consideradas fragmentadas e incompletas. Nesse sentido, a consciência ecológica deve guiar-se por normas básicas e holísticas de cunho filosófico e ético, oriundas de uma ecosofia que sintetize intuições, princípios biocêntricos, sentimentos religiosos profundos a fim de possibilitar a aproximação do homem com a natureza.

Tendo como alvo principal de sua crítica o caráter hegemônico e materialista do modelo de civilização ocidental, a face biocêntrica da *ecologia profunda* é realmente objeto de simpatia de expoentes de várias tendências teóricas. A esse respeito é permitido citar o teólogo brasileiro Leonardo Boff e o líder espiritual tibetano Dalai lama.

O primeiro, ao propor um holismo espiritual para o enfrentamento do problema ecológico, afirma o seguinte:

há um derradeiro caminho que não quer invalidar os outros. Mas procura descer às raízes da questão. Por isso se chama **ecologia radical ou profunda** (grifo nosso). Ela tenta discernir a questão fundamental: a crise atual é crise da civilização hegemônica. Quer dizer, é crise do nosso paradigma dominante, do nosso modelo de relações mais determinante, de nosso sentido de viver preponderante. Qual o sentido primordial das sociedades mundiais hoje? Já o dissemos: é o progresso, a prosperidade, o

crescimento ilimitado de bens materiais e de serviços. Como se alcança esse progresso? Mediante a utilização, exploração e potenciação de todas as forças e energias da natureza e das pessoas. O grande instrumento para isso é a ciência e a técnica que produziram o industrialismo, a informatização e a robotização. Estes instrumentos não surgiram por pura curiosidade. Mas da vontade de poder, de conquista e de lucro (BOFF, 2004, p.22).

Ao denunciar o utilitarismo e o antropocentrismo que regem a ética da sociedade dominante, como propulsores de uma mesma lógica que explora as classes, os pobres e depreda a Terra, Boff considera em crise o modelo de civilização dominante e propõe a sua superação:

o novo paradigma que está nascendo – o da re-ligação – fundará uma religião universal que só será verdadeiramente universal se buscar convergências nas diversidades religiosas. As convergências a serem construídas devem concernir a restauração do sagrado de todas as coisas, o resgate da dignidade da Terra, a redescoberta da missão do ser humano, homem e mulher, chamado à celebração do mistério do cosmos e, finalmente, o encontro com Deus, mistério de comunhão e de vida, no processo de cosmogênese. Nossas reflexões querem trazer águas e húmus para esta realidade seminal. Abraçando o mundo, estaremos abraçando o próprio Deus (BOFF, 2004, p.12-13).

No mesmo tom contestador e defendendo o objetivo maior de uma revolução espiritual, o Dalai Lama contesta o modo de ser dominante da sociedade moderna acusada de não conseguir propiciar uma felicidade significativa para os seus membros¹⁶⁰. Tomando por base a dinâmica da economia moderna e a sua influência em um mundo cada vez mais globalizado, o Dalai Lama reivindica a necessidade de uma nova postura guiada por uma responsabilidade universal cujo desenvolvimento poderia estender a sua sensibilidade a todos os seres, respeitando os interesses dos outros, inclusive os dos entes não humanos. Nesse

¹⁶⁰ “Imaginava que, com menos provações de ordem física, como é o caso para a maioria das pessoas que vivem em países desenvolvidos industrialmente, a felicidade seria muito mais fácil de alcançar do que para as que viviam em condições mais duras. Em vez disso, os extraordinários avanços da ciência e da tecnologia parecem ter trazido pouca coisa além de melhorias numéricas. Em muitos casos, o progresso não significou muito mais do que um maior número de casas opulentas em mais cidades com mais carros circulando entre elas. (...) A meu ver, criamos uma sociedade em que as pessoas acham cada vez mais difícil demonstrar um mínimo de afeto aos outros. (...) A sociedade industrial moderna às vezes me dá a impressão de ser uma imensa máquina autopropulsionada. Ao invés de os seres humanos acionarem a máquina, cada indivíduo torna-se um pequeno componente insignificante sem outra opção a não ser mover-se quando a máquina se move. (...) O descaso pela dimensão interior do homem fez com que todos os grandes movimentos dos últimos cem anos ou mais – democracia, liberalismo, socialismo – tenham deixado de produzir os benefícios que deveriam ter proporcionado ao mundo, apesar de tantas idéias maravilhosas. Uma revolução se faz necessária, com toda a certeza. Mas não uma revolução política, ou econômica, ou mesmo tecnológica. Já tivemos experiências demais com todas elas durante o último século para saber que uma abordagem meramente externa não basta. O que proponho é uma revolução espiritual” (DALAI LAMA, 2000, p.16-28).

sentido, assumindo a responsabilidade universal, o homem tenderia a um progresso interior e espiritual, o que seria benéfico, inclusive, à natureza.

Portanto, como vimos, são diversas as fontes filosóficas, ideológicas, religiosas e culturais que servem de inspiração ou/e fundamentam os princípios básicos da *ecologia profunda*. Dentre elas, destacamos, ainda, a filosofia perene (*Philosophia Perennis*), entendida como uma visão geral e norteadora de uma tradição de pensadores orientais e ocidentais que situam o homem como um ente ajustado e integrado numa realidade mais ampla e complexa, o que é expresso em muitas religiões e filosofias do mundo¹⁶¹, e é uma das fontes de que se utiliza a ecologia profunda para exaltar a necessidade de um novo sistema ético interligado a um novo estilo de vida que integre o eu à natureza. Nesse sentido, são aclamados o panteísmo de Spinoza, as ideias do filósofo Jacob Needleman, de Roszak, e de Aldous Huxley que afirma a importância da meditação e de Deus na teleologia da vida humana, bem como do equilíbrio da relação homem/natureza¹⁶².

A tradição literária do naturalismo também é uma das fontes da *ecologia profunda*: Jean-Jacques Rousseau, Goethe e os poetas românticos (Blake, Wordsworth, Coleridge, Shelley), o poeta americano Walt Whitman, o ambientalista Muir, e outros, também são citados como um exemplo de crítica ao mundo moderno e de exaltação do “sentimento do lugar”. Isto teria levado tal tradição, no século XIX, a evidenciar a relevância ecológica de uma visão panteísta da realidade, nutrida por uma sensibilização ambiental que permitiria ligar o budismo zen, a tradição índia americana e a ecologia profunda. Assim, esta nova tendência convida-nos, segundo os dois autores, a entrar em “contato com a própria terra e com a visão e tradições dos mais antigos povos primevos da América, que viviam em harmonia com a terra” (DEVALL/SESSIONS, 2004, p.104).

A ciência da ecologia fornece fundamentos à ecologia profunda, uma vez que defende, numa perspectiva holística, a ligação de todas as coisas na natureza. A ideia de igualdade biocêntrica proposta por Aldo Leopold é um dos alicerces da ecologia profunda, pois considera ecologicamente o homem e os outros seres no mesmo nível de igualdade e relevância no processo evolutivo da vida.

¹⁶¹ As análises e estudos acerca da tradição da filosofia perene encontram-se na obra *A filosofia perene* (1945), de Aldous Huxley.

¹⁶² “De modo semelhante, essa metafísica de interligação ajuda-nos a compreender que o mundo natural e as outras espécies são uma parte inextricável de nós próprios, e nós deles (uma reciprocidade mútua). A pessoa verdadeiramente ativa decidir-se-á pela ação direta para ajudar a preservar o mundo natural, pois que num sentido profundamente amadurecido nós vemos que essa preservação é no interesse do nosso eu/Eu” (DEVALL/SESSIONS, 2004, p.102).

A “Nova Física”¹⁶³ é uma das fontes da ecologia profunda ao propor também uma visão holística da natureza. Nesse sentido, o físico teórico Fritjof Capra sugere que a ecologia profunda seja o modelo para reaproximar homem e natureza, pois o referido autor

em *O tao da física* (1975), elaborou um trabalho notável ao explicar a revolução da nova física e como ela chegara a uma visão metafísica da realidade semelhante à das religiões orientais e à inter-relação ecológica em *O ponto de viragem* (1982), Capra leva mais longe esta nova visão metafísica da inter-relação até desembocar num exame das modificações que devem ser feitas nas nossas estruturas sociais. Ele sugere a ecologia profunda como o molde apropriado às sociedades humanas futuras (DEVALL/SESSIONS, 2004, p.110).

Alguns expoentes da tradição cristã servem ainda de fonte para a *ecologia profunda*. São Francisco de Assis (1181-1226) e Giordano Bruno (1548-1600) são, por exemplo, pensadores que defendem a igualdade biocêntrica; o primeiro por criticar a ideia de domínio ilimitado do homem sobre as outras criaturas; o segundo, por defender, entre outras teses, uma visão panteísta da realidade que identificava Deus e natureza.

Da mesma forma, algumas teses do feminismo servem de fonte para a *ecologia profunda*. Elizabeth Dodson Gray é citada por criticar o mito de que a relação homem/natureza é hierarquizada e por defender que devemos aprofundar o nosso sentimento de admiração pela vida. De Mary Austin (1868-1934), a *ecologia profunda* acata a ideia de que devemos ter uma responsabilidade duradoura para com a terra. Rachel Carson (1907-1964) é também evidenciada por, além de exaltar o valor intrínseco dos oceanos e de denunciar a exploração dos mares, ter nos alertado para as consequências ecológicas do uso generalizado dos pesticidas. Dolores LaChapelle (1926-2007), nessa mesma perspectiva, é citada por denunciar, em 1978, a escassez de comunicação dos homens com a natureza, o que tende a gerar uma relação de conflito, quando poderia ser de amor.

O modo de ser dos povos primevos é aclamado pela *ecologia profunda*, não como um modelo de proposta de retorno à idade das pedras, mas como fonte de inspiração, como “base para uma filosofia, uma cosmologia, e uma prática conservacionista que possam ser aplicados à nossa própria sociedade” (DEVALL/SESSIONS, 2004, p.118). Nesse sentido, são exaltados, como já vimos, os indígenas americanos por sua relação de equilíbrio, reverência

¹⁶³ *Nova Física* é a expressão utilizada para designar uma nova visão da matéria: “a ideia de uma matéria discreta, de partículas subatômicas, está a ser abandonada em favor da visão da Natureza como fluxo constante de transformações de energia. Numa linha semelhante, a ideia de que o cientista pode separar-se totalmente da experiência ou observação que está a ser feita, está também a ser abandonada como uma ilusão” (DEVALL/SESSIONS, 2004, p.110).

pela terra, respeito pelo lugar, ou seja, pela relação de harmonia e de aproximação que mantinham com a natureza.

Martin Heidegger, da mesma forma, é enaltecido pela *ecologia profunda* por ter efetuado uma crítica filosófica à mentalidade tecnicista que impera em nosso modelo de civilização, aliada à defesa da ideia de que pensar “era algo mais próximo do processo taoísta de contemplação do que o pensamento analítico ocidental” (DEVALL/SESSIONS, 2004, p.121) e, finalmente, por defender a ideia de que devemos nos ligar a nossa biorregião respeitando os seus processos naturais. Eis por que também, dessa mesma direção, são exaltadas as filosofias pré-socráticas por suas visões holísticas de natureza.

Por fim, são citados como fonte de inspiração da *ecologia profunda* a postura ecológica e os textos produzidos por Robinson Jeffers, John Muir, David Brower, os quais defendem a igualdade biocêntrica, o que também é encontrado nas tradições orientais do processo espiritual, incluindo o clássico taoísta *o tao te ching* e os escritos do mestre budista japonês do século XIII, Dôgen.

A *ecologia profunda* utiliza as supracitadas fontes para justificar a defesa daquilo que representa o símbolo maior de sua proposta biocêntrica: a reivindicação de manutenção incondicional do mundo selvagem, o qual, segundo os dois autores, caracteriza-se por abrigar a vida em sua maior plenitude e ser a base presente e futura para a preservação do mundo. Nesse sentido, a natureza selvagem é definida como “uma paisagem ou ecossistema só minimamente alterado pela intervenção dos seres humanos, especialmente pela destrutiva tecnologia das sociedades modernas” (DEVALL/SESSIONS, 2004, p.134). Em tal ambiente natural é possível compreender que a natureza é um organismo vivo e palpitante, pois “toda a natureza selvagem é unidade e inter-relação, ela está viva, ela é-nos familiar... As próprias pedras falam, simpatizam, confraternizam... Não há partícula que alguma vez se perca ou desgaste pelo fato de fluir cá fora de uso em uso” (DEVALL/SESSIONS, 2004, p.134). Tais postulados levaram Aldo Leopold a sugerir que devemos pensar como uma montanha, ou seja, que devemos apreender e interagir com a natureza numa perspectiva holística.

A defesa do valor intrínseco da natureza alicerça a reivindicação de que devemos preservar áreas do mundo selvagem e de que é necessário submeter a economia mundial aos princípios básicos da *ecologia profunda*, uma vez que

a nossa perspectiva acerca da economia dos recursos naturais é muito diferente, pois tem em conta a questão do valor inerente e do modo reto de viver. É necessário criar um sistema econômico coerente com os princípios

da ecologia profunda, mas essa tarefa ultrapassa o objetivo de uma simples introdução à ecologia profunda expresso neste livro. (...) A questão não está em escolher entre o ‘crescimento moderno’ e a ‘estagnação tradicional’, mas sim em encontrar a via correta de desenvolvimento, o Caminho Mediano entre a negligência materialista e a imobilidade tradicional, em resumo, de encontrar ‘modo correto de viver’. A única estratégia de desenvolvimento econômico aceitável é o ecodesenvolvimento, estratégia essa que se harmoniza com os processos naturais de uma biorregião específica, e deixa vastas áreas libertas como lugares selvagens não perturbados (DEVALL/SESSIONS, 2004, p.143).

Além dos desequilíbrios ambientais provocados pelas atividades econômicas, a ecologia profunda considera que o problema ecológico reflete uma crise do caráter e da cultura do mundo ocidental, o qual é ainda alimentado por uma racionalidade instrumental e utilitarista de cunho antropocêntrico, o que leva tal movimento ambiental a exaltar a relevância das comunidades locais (biorregionais por natureza) como meio para equacionar as necessidades vitais humanas com as dos outros seres, preservando-os e respeitando-os numa perspectiva de igualdade biocêntrica. Desse modo, fica mais uma vez reforçada a exigência de uma alteração profunda na visão moderna e dominante do mundo com repercussões políticas globais, pois “deveriam ser adotados princípios biocêntricos nas decisões políticas que possam afetar a diversidade biológica, a preservação da natureza selvagem e o desenvolvimento econômico” (DEVALL/SESSIONS, 2004, p.157). Assim, a *ecologia profunda* lança, a nosso ver, decisivas questões que abrangem vários âmbitos da atividade humana. Eis algumas de inquestionável relevância: as democracias liberais têm condições de redimensionar o seu antropocentrismo para enfrentar o problema ecológico, incorporando princípios e/ou sugestões biocêntricas? É possível uma implantação pacífica da perspectiva política defendida pela *ecologia profunda*? O biocentrismo moral defendido pela *ecologia profunda* é compatível com a ideia de liberdade individual e autonomia do sujeito ético?

O que fica evidenciado, de modo explícito, é que a *ecologia profunda* defende uma concepção de política como forma de poder descentralizado que efetue uma gestão correta do meio-ambiente, exaltando a importância da biorregião, pois “o nosso primeiro princípio é incentivar os departamentos oficiais, os legisladores, os proprietários e os gestores a encararem os processos naturais como um fluxo, em vez de tentarem forçá-los. Em segundo lugar, perante situações práticas somos a favor do trabalho de acordo com a tradição minoritária, na comunidade local, especialmente na biorregião” (DEVALL/SESSIONS, 2004, p.174). Desse modo, a biorregião, além de ser o espaço ideal de gestão correta, possibilitaria uma espécie de sabedoria direta da terra, do local, ao qual a ciência e a tecnologia ajudariam como coadjuvantes no processo de preservação ambiental. A gestão correta poderia, como já

vimos, ser guiada pelo princípio geral da igualdade biocêntrica proposto pela ética da Terra de Aldo Leopold, como já vimos, e pelos lemas expressos nas frases: “simples nos meios, ricos nos fins” e “não agir”. As ideias defendidas pela *ecologia profunda* serão fortalecidas a partir do momento em que é elaborada, por Michel Serres, a proposta de um contrato natural.

2.1.3 Michel Serres: a proposta de um contrato natural

A proposta de Michel Serres (1930) de celebração de um contrato natural apresenta uma característica peculiar, pois ele utiliza na exposição de suas ideias uma metodologia que se diferencia das exigências objetivas do universo acadêmico filosófico atual: ele recorre ao uso de fontes artísticas e imagens que funcionam como elementos simbólicos destinados a ilustrar e reforçar as suas posições filosóficas.

Crítico severo dos fundamentos humanistas e antropocêntricos que dão sustentação teórica ao nosso modelo de civilização, ele usa como ponto de partida de sua reflexão as imagens de um quadro de Francisco de Goya, pintor expressionista espanhol, que retrata dois oponentes em luta atolados na lama. A partir de tal imagem, ele descreve o desdobramento do referido embate em que os dois lutadores, quanto mais se digladiam, mais se afundam na lama, o que demonstra o seu alerta crítico e a sua preocupação com o estágio perigoso a que chegou o homem contemporâneo, pois

cada um por si, eis a questão pertinente. Em segundo lugar, está a relação do combate, tão entusiástica que apaixona a plateia e esta, fascinada, participa nela com seus gritos e moedas. Entretanto, não esqueçamos o mundo das próprias coisas, a areia movediça, a água, a lama, os caniços do pântano? Em que areias movediças nos atolamos em **conjunto**, adversários ativos e expectadores perigosos? (SERRES, 1991, p.12).

O estágio atual da humanidade é o ápice histórico de um longo processo de conflitos, lutas e violência do homem contra o próprio homem que se estendeu e violentou também a natureza, que, para ele, é um rio “que começa a transbordar”. Homens e natureza violentados são, pois, o nosso saldo histórico, no qual constatamos, quase sempre, a degenerescência da política voltada para o crime, isto é, para o combate, a guerra, o que atesta o fato de “apaixonarmo-nos sempre pelos cadáveres das batalhas, pelo poder e glória dos esfomeados por vitórias e sedentos por humilhar os vencidos, de maneira que os promotores de espetáculos apenas nos oferecem cadáveres para apreciar, morte ignóbil que funda e percorre a história da *Ilíada* a Góya e da arte acadêmica ao serão televisivo” (SERRES, 1991, p.13). A

violência do homem contra o próprio homem está vinculada a um fenômeno que, a partir da modernidade, isolou a natureza como palco dos combates, conflitos e debates travados por nós, caracterizando uma cultura antropocêntrica que “tem horror ao mundo”. Paradoxalmente, a emergência da questão ambiental força o nosso antropocentrismo a refletir acerca de um objeto que estava esquecido: a natureza enquanto totalidade global – o planeta Terra.

O posicionamento de Michel Serres, quanto à postura ambiental que deve ser adotada, preconiza, antes de tudo, cautela, pois, por exemplo, a incerteza de que o aquecimento global decorre de variáveis naturais ou da ação humana (que a partir da revolução industrial vem despejando na atmosfera uma quantidade considerável de substâncias tóxicas) impõe-nos que é necessário jamais nos esquivarmos da referida incerteza, uma vez que “perante essa dúvida, deveremos abster-nos? Isso não seria prudente, porque estamos embarcados numa aventura de economia, ciência e técnica, que é irreversível; podemos lamentá-lo, mesmo com talento e profundidade, mas é mesmo assim e depende menos de nós do que da nossa herança histórica” (SERRES, 1991, p.17).

A possibilidade de uma catástrofe ecológica nos impõe, segundo Serres, uma responsabilidade e um engajamento, a fim de que seja adotada uma relação equilibrada entre sujeito (humanidade) e objeto (planeta terra). Nesse sentido, é simpática a ideia de união entre os países visando a uma gestão comum do problema ecológico, o que denotaria uma inusitada preocupação, a longo prazo, do mundo ocidental, uma vez que a exaltação do “curto prazo”, do imediatismo, é o horizonte do seu desenvolvimento. Projetar-se, a longo prazo, sugere um convite inédito à ciência: o desafio de considerar pela primeira vez um objeto em sua totalidade, o planeta Terra, adotando a meta comum de produzir conhecimentos que permitam subsidiar/orientar ações concretas sobre as causas do problema, buscando soluções possíveis que realmente funcionem, sob pena de agravarmos o desequilíbrio ambiental, pois, uma vez que já estamos travando uma guerra contra a natureza, é necessário que tal disputa aconteça obedecendo à regras que permitam uma verdadeira discussão acerca do referido embate¹⁶⁴, o que está longe de acontecer, pois, segundo Serres, “já não se discute, é caso para dizer. Para no-lo proibir, a nossa civilização faz rugir os motores e os autofalantes” (SERRES, 1991, p.22).

¹⁶⁴ Serres assevera que a nossa civilização não permite uma verdadeira discussão, uma vez que o discurso especializado impõe como obstáculo ao diálogo, pois “para calar a boca de alguém, basta uma repentina mudança de idioma: assim, antigamente, os médicos falavam em latim, e durante a última guerra, os colaboracionistas falavam alemão, tal como os jornais parisienses de hoje escrevem em inglês, para que o bom povo não compreenda nada e obedeça, embrutecido. Prejudiciais nas ciências e na filosofia, quase todos os termos técnicos têm apenas como objetivo afastar os sectários da paróquia dos excluídos, com quem não se preocupam, para conservar algum poder, se eles participarem na conversa” (SERRES, 1991, p.21).

Tal cenário revela também que promovemos, entre nós mesmos, uma guerra subjetiva e desleal¹⁶⁵, por não permitir as mesmas condições de debate aos envolvidos nos embates, principalmente aos opositores. Desse modo, a mobilização geral, proposta por Serres, anuncia preliminarmente que “para existir, a guerra deve fazer guerra a essa mesma guerra”.

As guerras travadas pelos homens acompanham o seu desenvolvimento histórico. Do antigo combate, punho a punho, aos submarinos nucleares, contabilizamos milhares de mortes e incalculáveis perdas materiais criadas pelos homens (navios, transportes, cidades), enquanto os prejuízos infligidos à natureza tiveram um balanço secundário, ou seja, até recentemente as perdas das guerras travadas eram calculadas em torno dos prejuízos humanos. Hoje, a universalização dos efeitos da ação humana impõe que as guerras sejam calculadas, também, em relação aos possíveis estragos ambientais com repercussões globais¹⁶⁶. As guerras subjetivas, aquelas que os homens travam entre si, estão intimamente vinculadas à violência objetiva que todos exercemos sobre o mundo (natureza), o palco real dos conflitos humanos que funcionam como motor da história de uma cultura que se caracteriza reveladora, entre outras coisas, pelo horror ao mundo, o que evidencia uma guerra contra a natureza destituída de um acordo prévio¹⁶⁷.

A guerra travada hoje contra a natureza mostra a fragilidade de um “inimigo”, de um ente outrora forte, ameaçador que é agora vítima. Uma vítima que definitivamente derrotada nos vencerá. Eis o paradoxo: o poderio humano poderá decretar a sua derrota. Nesse sentido, a fraqueza da natureza “obriga a força a cansar-se, ou seja, obriga a nossa a esmorecer” (SERRES, 1991, p.27). As guerras, os conflitos que funcionam como motores da história atingiram, com sua dialética, um limite teleológico imposto pela mudança global em seu espectro ambiental, ou seja, as mudanças ambientais tendem a limitar as mudanças humanas. A tese de que o conflito é o motor da história é complementada, por Serres, pela ideia de que as guerras, enquanto relação de direito, regulam a explosão brutal da violência, possibilitando,

¹⁶⁵ O termo guerra subjetiva refere-se às disputas que os homens travam entre si, ou seja, “aquelas que, nucleares ou clássicas, as nações ou os estados travam entre si com vistas a uma dominação temporária” (SERRES, 1991, p.25). Tais conflitos revelam que, por não haver a disposição de se efetuar disputas mediadas pelo diálogo, os opositores fracos tendem a ser dominados pelos mais fortes belicamente, impondo-se, assim, a força.

¹⁶⁶ “A vitória subjetiva na guerra subjetiva deste contra aquele torna-se, de súbito, quase insignificante, perante os resultados objetivos da violência objetiva desencadeada pelos meios de que dispõem os beligerantes contra o mundo. E ainda mais quando o desfecho atinge um objetivo global. O recuo contemporâneo em relação a um conflito mundial ficar-se-á a dever ao fato de se tratar, agora, mais das coisas do que dos homens? E do global mais que do local? A história detém-se perante a natureza? Pelo menos, eis como a Terra se tornou o inimigo comum. Até agora, a nossa gestão do mundo passava pela beligerância, tal como o tempo da história tinha a luta como motor. Prepara-se agora uma mudança global: a nossa” (SERRES, 1991, p.24-25).

¹⁶⁷ “Ora, se a guerra, ou o conflito armado, consciente e voluntariamente e declarada nas suas formas, permanece como uma relação de direito, a violência objetiva entra em vias de fato sem nenhum acordo prévio” (SERRES, 1991, p.26).

inclusive, o estabelecimento do contrato social para assegurar a própria sobrevivência e desenvolvimento histórico do homem¹⁶⁸. Desse modo, Serres considera que dá um passo além de Hobbes, pois, a seu ver, o que precede o contrato social não seria “a guerra de todos contra todos”, mas um estado de violência desenfreada (sem nenhum acordo para regular os excessos extremos), uma vez que “de fato e por direito, a própria guerra protege-nos contra a reprodução indefinida de violência” (SERRES, 1991, p.30). Assim, o contrato social, ou o de guerra, permite que o conflito seja compreendido como a aliança da violência a um acordo.

Enquanto o Direito é o alicerce regulador das guerras subjetivas (aquelas que os homens travam entre si), permitindo, pois, o próprio desenvolvimento histórico do homem, a **violência objetiva**, aquela que a humanidade efetua contra a natureza, é destituída de Direito, lacuna que necessita ser considerada para regular os efeitos danosos da ação humana ao meio ambiente, sob pena de se comprometer o próprio desenvolvimento de nossa história. Nesse sentido, Serres assevera que

precisamos novamente de inventar, sob a ameaça de morte coletiva, um direito para a violência objetiva, exatamente como antepassados inimagináveis inventaram o direito mais antigo que levou, por contrato, a sua violência subjetiva a tornar-se naquilo a que chamamos guerras. Um novo pacto, um novo acordo prévio, que devemos estabelecer com o inimigo objetivo do mundo humano: o mundo tal e qual. Uma guerra de todos contra tudo. (...) Mas mais do que isso, trata-se da necessidade de rever e de voltar a assinar o mesmo contrato social primitivo. Este diz-nos respeito para o melhor e o pior, segundo a primeira diagonal, sem o mundo; agora que sabemos associar-nos perante o perigo, precisamos conceber, ao longo da outra diagonal, um novo pacto e assinar com o mundo: o contrato natural. Cruzam-se, assim, os dois contratos fundamentais (SERRES, 1991, p.31-32).

A celebração de um contrato natural seria também um meio de regular as relações econômicas que, através da concorrência, intensificam a violência objetiva global, bem como a dominação sobre os homens. Dominação, esta, em escala global, que gerou um determinado contexto em que a humanidade exerce, enquanto totalidade homogênea e sistêmica que produz um peso ambiental, mais intervenções maciças no planeta Terra do que o homem considerado isoladamente como indivíduo e sujeito, bem como partidos políticos, nações etc.,

¹⁶⁸ “A guerra não se caracteriza pela explosão bruta da violência, mas pela sua organização e o seu estatuto de direito. E, por conseguinte, por um contrato: através do acordo comum que estabelecem, dois grupos decidem entregar-se a batalhas, ordenadas ou outras. Em breve encontramos, consciente ou mesmo escrito, o contrato tácito dos contendores. A história começa com a guerra, entendida como fim e estabilização dos conflitos violentos através de acordos jurídicos. O contrato social que nos fez nascer nasce talvez com a guerra, a qual pressupõe um acordo prévio que se confunde com o contrato social. (...) Tudo se passa como se esse contrato de guerra tivesse filtrado a nossa sobrevivência e fizesse nascer a nossa história, salvando-nos da violência pura e, de fato, mortal” (SERRES, 1991, p.29).

ou seja, geramos um modelo de civilização que põe em evidência o peso ambiental de um amplo sujeito: a humanidade, cuja emergência tende a sufocar o eu, enquanto agente individual, uma vez que, isoladamente, o seu poder de intervenção (apesar de necessário) é quase nulo para o enfrentamento do problema ecológico.

Serres exalta a vida simples no campo onde o indivíduo consegue em sua unidade escutar a linguagem do ser e do tempo em contraste com a vida nas megalópoles em que o homem se dilui e compõe imensas camadas homogêneas, “astronomicamente observáveis como os próprios oceanos”. O contrato social uniu os homens, transformando-os em um grande animal que com a sua civilização e violência objetiva estendeu-se por todo o planeta, tornando-nos aquém na escala dos seres, uma vez que negligenciamos a nossa única função que nos insere no sistema físico: mantermos o equilíbrio e a evolução das espécies de que fazemos parte.

O poder do pensamento humano torna-se perigoso quando ele comanda ações que transcendem o nível físico da cadeia local e se estende e interfere na natureza global, o que demonstra a própria história das ciências enquanto trajetória de um pensamento que em nome da vitória pode acarretar a nossa derrota¹⁶⁹. Vitória ou derrota, eis uma questão que um determinado tipo de antropocentrismo, ao ter invadido a escala dos seres e da ontologia, deve refletir. Na dúvida, não seria o caso de se acrescentar ao contrato social um contrato natural como meio de frear a nossa antropocentrização do mundo e a violência objetiva que infligimos contra ele? Tal é a proposta sugerida por Michel Serres. Caso contrário, resta-nos apenas a guerra como única saída para combater a violência objetiva.

A violência objetiva que é perpetuada também pela ciência, cuja primeira característica é a separação da relação sujeito-objeto, somada à delimitação das especialidades que são movidas por atividades regidas por acordos (contratos) que regulam todas as etapas do processo de conhecimento¹⁷⁰, o que revela a proximidade entre ciência e Direito. A

¹⁶⁹ “Toda a história das ciências consiste em tornar constante, em controlar, em dominar essa cadeia, altamente improvável, do pensamento-borboleta ao efeito-furação. E é justamente na passagem dessa causa suave às duras consequências, que se define a globalização contemporânea. Nada ainda fisicamente, o grupo à antiga, Leviatã vivo, apenas tinha uma eficácia biológica, como pensamento em bruto. Por intermédio de um grande animal foi tal o nosso triunfo na luta pela vida contra as outras espécies da flora e da fauna, que, chegados a um limiar, receamos que essa vitória, subitamente, se transforme em derrota” (SERRES, 1991, p.38).

¹⁷⁰ “Lembremos de forma banal os seus avatares: o indivíduo entra, desde a infância, em relação com a comunidade já ligada por esse contrato; muito antes de começar a examinar os objetos da especialidade, apresenta-se perante certos júris habilitados, que decidem ou não recebê-lo entre os doutos; depois de ter doutamente trabalhado, apresenta-se de novo perante outras instâncias que decidem ou não considerar a sua obra na sua língua canonizada. Não há conhecedor sem o primeiro acórdão e sem o segundo não há conhecimento. Vivido pelo antigo sujeito individual, eu ou vós, receptor ou transmissor obediente e eventual produtor inventivo de saber, o processo de conhecimento evolui de processo para causas, de acórdão para votações, nunca

ciência, segundo Serres, conhece as causas antes de conhecer as coisas, antecipando-se aos fatos, o que revela uma precedência do sujeito sobre o objeto, bem como um tipo de subjetividade que reduz o fato conhecido a um direito¹⁷¹, ou seja, os fatos da natureza são conhecidos por meio de convenções científicas, levando, assim, a física a ocupar o lugar do próprio direito natural, pois “quem poderá, então espantar-se pelo fato de a questão do direito natural depender hoje estreitamente da ciência, que descreve além disso o lugar dos grupos no mundo?” (SERRES, 1991, p.43). Em suma, o poderio científico tem, enquanto cúmplice e veículo de violência objetiva, uma trajetória similar à história do contrato social em sua face moderna e antropocêntrica: ambos são movidos por subjetivas convenções arbitrárias. Nesse sentido, o redirecionamento de tal poderio é determinante para o futuro da humanidade, uma vez que “a ciência engloba fato e direito e, por isso, é hoje decisiva a sua importância. Estando em situação de controlar ou violentar o cenário mundial, os grupos de cientistas preparam-se para conduzir o mundo mundano” (SERRES, 1991, p.44).

O homem mutila, conforme Serres, a beleza espontânea do mundo. A etimologia da palavra poluição desvela a violação, a desonra, o insulto que infligimos à natureza¹⁷². A desunião do racional com o real gera a imundice que abunda na terra, acentuando o divórcio entre os dois mundos. A violência da razão afasta-a da necessidade vital da beleza que em sua essência exige a paz. Deste modo, é necessário, numa perspectiva de preservação ambiental global, que os povos e as nações se associem, não apenas pela ideia de uma paz perpétua, mas movidos pela urgência concreta que o problema ecológico nos impõe, como meio de garantia de nossa própria sobrevivência, pois “devemos decidir a paz entre nós para salvaguardar o mundo e a paz com o mundo para nos salvaguardamos a nós próprios” (SERRES, 1991, p.46).

O poderio, a amplitude e os efeitos gerais de nosso saber-fazer faz com que a saúde global (e por decorrência a nossa) dependa exclusivamente de nós mesmos. Serres compartilha aquela visão de que devemos assumir, no mínimo, uma posição de cautela. Nesse sentido, considerando os riscos ambientais que corremos, ele indaga: “na ignorância temporária das pessoas a estas questões, a prudência – e os políticos – perguntam: Que fazer?

abandonando, portanto, o domínio jurídico. As ciências procedem por contratos. A certeza e a verdade científica dependem, de fato, tanto destes julgamentos como estes delas” (SERRES, 1991, p.41).

¹⁷¹ “O conhecimento científico resulta da passagem que faz da causa uma coisa e desta uma causa, através da qual um fato se torna um direito e inversamente. Ele é a transformação recíproca da causa em coisa e do direito em fato: assim se explica, por um lado, a sua dupla situação de convenção arbitrária, que se observa em toda teoria especulativa, e de objetividade fiel e exata, fundadora de toda a realidade. (...) A ciência é uma relação contínua entre o contrato que une os cientistas e o mundo das coisas” (SERRES, 1991, p.42).

¹⁷² “Como é que as paisagens divinas, a montanha sagrada e o mar com o sorriso inominável dos deuses puderam transformar-se em campos de estrume ou abomináveis receptáculos de cadáveres? Com a dispersão da imundice material e sensorial, encobrimos ou apagamos a beleza do mundo e reduzimos a luxuosa proliferação das suas multiplicidades à unicidade desértica e solar das nossas leis” (SERRES, 1991, p.45).

Quando fazer? Como e o que decidir? Em primeiro lugar: quem decidirá?” (SERRES, 1991, p.50). Quem decidirá? O camponês e o marinheiro que ainda mantém, de modo lamentavelmente decrescente, uma relação direta com a natureza, ou cientistas, administradores e jornalistas que vivem reclusos em grandes centros urbanos confinados em laboratórios, gabinetes e redações; todos ocupados com as suas próprias redes que acentuam a separação homem-natureza?¹⁷³. Eis uma questão essencial: quem decidirá a longo prazo, uma vez que aqueles que detém poderes são movidos por interesses que visam efeitos imediatos?¹⁷⁴. Serres reconhece que, apesar de estarmos enredados em perguntas e soluções de curto prazo, a ciência apresenta-se como o único projeto de futuro que nos resta, por isso é preciso redimensionar a teleologia científica, uma vez que

é preciso decidir acerca do grande objeto das ciências e das práticas: o planeta-Terra, a nova natureza. Podemos, decerto, atrasar os processos já lançados, legislar para se consumirem menos combustíveis fósseis, replantar em massa as florestas devastadas – tudo excelentes iniciativas, mas que, no fundo, remetem para a imagem do navio que avança a vinte e cinco nós na direção de uma rocha na qual sem dúvida embaterá, enquanto na ponte de comando o oficial de dia recomenda ao maquinista que reduza a velocidade em um décimo, sem mudar a direção. Perante um problema de longo prazo e de maior extensão, a solução, para se tornar eficaz, deve pelo menos igualar o seu alcance (SERRES, 1991, p.54).

A emergência do problema ecológico exige, concretamente, uma revisão de nosso modelo de civilização, o que põe em xeque, também, o nosso imediatismo, pois “como prosseguir uma tarefa de longo prazo com meios de curto prazo? Precisamos de pagar tal projeto através de uma revisão dilacerante da cultura hoje induzida pelos três poderes que dominam as nossas brevidades” (SERRES, 1991, p.55). A revisão de nosso modelo de civilização põe em questionamento as causas do problema ecológico que, segundo Serres,

¹⁷³ “Aqueles que, hoje, partilham o poder esqueceram uma natureza de que se poderia dizer que ela se vingava, mas que, de preferência, nos lembra que vivemos no primeiro tempo e nunca diretamente no segundo, do qual pretendemos todavia falar com pertinência e acerca do qual temos de tomar uma decisão. Perdemos o mundo: transformamos as coisas em *fétiches* ou mercadorias, em apostas de nossos jogos de estratégia; e as nossas filosofias, acosmistas, sem cosmos, desde há quase meio século, falam apenas de linguagem ou de política, de escrita ou de lógica” (SERRES, 1991, p.52).

¹⁷⁴ “Para salvaguardar a terra ou respeitar o tempo, no sentido da chuva e do vento, será necessário pensar a longo prazo e, por não vivermos nele, teremos desaprendido de pensar segundo os seus ritmos e o seu alcance. Preocupado em manter-se, o político define alguns projetos que raramente ultrapassam as eleições seguintes; sobre o ano fiscal ou orçamental reina o administrador e todos os dias da semana se difundem as notícias; quanto à ciência contemporânea, ela nasce em artigos de revista que quase nunca remontam a mais de dez anos: ainda que os trabalhos sobre o paleoclima recapitem algumas dezenas de milênios, não datam em si mesmos de há três decênios. Tudo se passa como se os três poderes contemporâneos, e entendo por poderes as instâncias que em parte alguma esbarram em contrapoderes, tivessem erradicado a memória do longo prazo, tradições milenárias, experiências acumuladas pelas culturas que acabam de morrer ou que são mortas por essas forças” (SERRES, 1991, pp.52-53).

localiza-se em nossa razão enquanto instância operacional, ou, como dizia Descartes: instrumento e possessão que conduzem a aliança entre ciência e economia. Domínio e possessão do mundo que se resumem e se concretizam no direito de propriedade através do qual muitos homens marcam a sua posse do mundo sujando-o. O direito de propriedade é, para o autor, a fonte cultural da poluição, haja vista que “a imundice do mundo imprime a marca da humanidade, ou dos seus dominadores, o sinete imundo da sua posse e da sua apropriação” (SERRES, 1991, p.58).

O domínio e a possessão do mundo denunciam o nosso humanismo antropocêntrico e nos faz esquecer que a nossa existência depende de um ente que não necessita naturalmente de nós: a Terra. Nesse sentido, Serres sugere uma inversão de perspectiva: “é necessário colocar bem as coisas no centro e nós na sua periferia, ou melhor ainda, elas por toda a parte e nós no seu seio, como parasitas” (SERRES, 1991, p.58). Dominar o nosso domínio é o lema que urge. Caminhar em direção diversa do rumo imposto pela filosofia de Descartes, pois nos resta apenas uma escolha: ou a morte ou a simbiose. Se optarmos pela simbiose, tal escolha deverá ser inscrita num direito expresso em um contrato. Um novo contrato que redimensiona o contrato social (aquele que muitos filósofos afirmam ter sido o acordo que permitiu ao homem abandonar o estado de natureza e viver em sociedade), visando não mais reduzir a natureza à natureza humana que se reduziu à história ou à razão, cuja consequência maior foi o desaparecimento do mundo¹⁷⁵.

Assim como o contrato social, a declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, de 1789, também, ignora o mundo, pois ela amplia o humanismo antropocêntrico e a sua violência objetiva, acentuando, em nome da razão, um nocivo desenraizamento do homem do mundo natural¹⁷⁶, e, simultaneamente, também, complementa o contrato social ao permitir que cada indivíduo atinja o estatuto de sujeito de direito em detrimento da exclusão da natureza que se reduz ao “conjunto das condições da própria natureza humana”. Serres considera a humanidade uma espécie de parasita que agride o seu hospedeiro, a natureza. O Direito assegura e perpetua tal parasitismo, o que exige a sua revisão radical¹⁷⁷.

¹⁷⁵ “O direito natural moderno distingue-se do clássico por essa anulação. Resta aos homens arrogantes a sua história e a sua razão. E esta adquire, curiosamente, no domínio jurídico, um estatuto bastante próximo daquele que tinha adquirido nas ciências: dispõe de todos os direitos porque fundamenta o direito” (SERRES, 1991, p.61).

¹⁷⁶ “Monopolizada pela ciência e pelo conjunto de técnicas associadas ao direito de propriedade, a razão humana derrotou a natureza exterior, num combate que dura desde a pré-história, mas que se acelerou de forma acentuada com a revolução industrial, quase contemporânea daquela cujo bicentenário celebramos; uma técnica, a outra política. Uma vez mais, precisamos tomar uma decisão sobre os vencidos, estabelecendo o direito dos seres que o não têm” (SERRES, 1991, p.61-62).

¹⁷⁷ “É preciso proceder a uma revisão dilacerante do direito natural moderno que supõe uma proposição não formulada, em virtude da qual o homem, individualmente ou em grupo, se pode tornar por si sujeito de direito. E

Os efeitos globais da ação humana tornam o nosso planeta um sistema homogêneo, unitário e enfraquecido. Deste modo, ao esgotarmos os limites de nosso habitat global, tornamo-nos debilmente semelhante à Terra da qual depende a nossa sobrevivência, o que nos impõe, segundo Serres, a necessidade de passarmos do contrato social para o contrato natural, bem como ampliar o horizonte da ação política para a preservação da totalidade do mundo. Assim, o problema ecológico sugere aos governantes novos aprendizados que transcendam os costumeiros projetos antropocêntricos divorciados do mundo. Por isso, é preciso um aprendizado acerca da importância do mundo, ir além dos limites impostos pelo contrato social¹⁷⁸.

A humanidade não existe sem os entes naturais. Eis por que sua sobrevivência dependeria da constituição de um contrato natural¹⁷⁹, o que possibilitaria equilibrar as forças de interseção do homem com as forças do mundo. O contrato natural criaria os laços que permitem conectar de modo simbiótico homem e natureza, reatando e religando-nos a nós mesmos e ao mundo, efetuando aquilo que o religioso, há tempos, está acostumado a fazer. De outro modo, o avesso do pacto com o mundo chama-se negligência e caracteriza a Modernidade face ao seu divórcio do global-natural, pois

a noção de negligência permite compreender o nosso tempo. (...) A modernidade negligencia, absolutamente falando. Não sabe, nem pode nem que pensar ou agir no sentido global, temporal ou espacial. Pelos contratos exclusivamente sociais, abandonamos o elo que nos prende ao mundo, aquele que liga o tempo que passa e corre ao tempo que faz, aquele que coloca em relação às ciências sociais e as do universo, a história e a

aqui reaparece o parasita. A Declaração dos Direitos do Homem teve o mérito de dizer: “todos os homens” e a fraqueza de pensar: “apenas os homens” ou os homens sozinhos. Não estabelecemos ainda nenhum equilíbrio em que o mundo entra em linha de conta no balanço final. Os próprios objetos são sujeitos de direito e já não simples suportes passivos da apropriação, mesmo coletiva. O Direito tenta limitar o parasitismo abusivo entre os homens, mas não fala dessa mesma ação sobre as coisas. Se os próprios objetos se tornam sujeitos de direito, então todas as balanças tendem para um equilíbrio” (SERRES, 1991, p.64).

¹⁷⁸ “Tudo acaba de mudar. De futuro, consideraremos inexacta a palavra política, porque apenas se refere à cidade, aos espaços publicitários, à organização administrativa dos grupos. Ora, não conhece nada do mundo aquele que permanece na cidade, outrora designado por burguês. A partir de agora, o governante deve sair das ciências humanas, das ruas e dos muros da cidade, torna-se físico, emergir do contrato social, inventar um novo contrato natural, devolvendo à palavra natureza o sentido original das condições em que nascemos – ou deveremos renascer amanhã. Inversamente o físico, no sentido grego mais antigo e também mais moderno, aproxima-se do político” (SERRES, 1991, p.73).

¹⁷⁹ “Por mim, passarei a entender por contrato natural em primeiro lugar, o reconhecimento, exatamente metafísico, por parte de cada coletividade de que vive e trabalha no mesmo mundo global de todas as outras; não só cada coletividade política associada por um contrato social, mas também qualquer um dos coletivos, militar, comercial, religioso, industrial..., associado por um contrato de direito e ainda o coletivo técnico associado pelo contrato científico. Chamo metafísico e natural a este contrato, porque vai além das limitações vulgares das diversas especialidades locais e, em particular, da física. Revela-se tão global como o contrato social, introduzindo-o, de alguma forma, no mundo e é tão mundial como o contrato científico que, de certo modo, faz entrar este na história. (...) O contrato natural leva-nos a considerar o ponto de vista do mundo na sua totalidade” (SERRES, 1991, p.76-77).

geografia, o direito e a natureza, a política e a física, o elo que orienta a nossa língua para as coisas silenciosas, passivas, obscuras, que devido aos nossos excessos retornam a voz, presença, atividade, luz. Não podemos, pois, negligenciá-lo (SERRES, 1991, p.79-80).

Serres assevera que a celebração de um contrato natural deve estar atrelada a uma ampliação do preceito cristão de que devemos amar uns aos outros, o que evidencia que esse outro transcende o nível do propriamente humano e se estende ao mundo: “amar os nossos pais, natural e humano, a terra e o próximo; amar a humanidade, a nossa mãe humana e a nossa mãe natural, a Terra” (SERRES, 1991, p.81). O referido amor seria um elo que contribuiria para assegurar a ligação adequada e o equilíbrio entre o contrato social e o contrato natural.

As reflexões de Serres acerca dos fundamentos de nosso modelo de civilização levam-no ao exame de seus pressupostos. Ele aponta o surgimento do pensamento analítico (associado a interesses de domínio) como o fundador do direito e da geometria. Recorrendo a textos do *Gênesis* e de Heródoto, ele assinala que a necessidade de assegurar domínios estimulou a determinação de limites para garantir o direito de propriedade¹⁸⁰, ou seja, a necessidade de assegurar domínios utiliza-se das noções de limite, de margem e de definição do pensamento analítico para fundar o direito e a geometria (ciência), nos remetendo, assim, aos primórdios da civilização¹⁸¹. Direito e ciência, ao partilharem os mesmos requisitos expressos em contratos fixos, definição de termos, definição de valores, delimitação de partes, atributos e propriedades que anunciam a ordem e o equilíbrio, nos remetem à ideia de contrato social e permitem-nos “compreender como nasceram as obrigações que nos ligam uns aos outros – a corda do contrato precede a das obrigações -, supondo que não queremos vê-las nascer do pecado original nem da nossa própria natureza. Por isso, se diz que formou todas as sociedades tradicionais, incluindo aquela em que vivemos” (SERRES, 1991, p.89). Enquanto a ideia de contrato social permite estabelecer a ordem e o equilíbrio do mundo social, Serres

¹⁸⁰ “A determinação de limites faz cessar os conflitos entre vizinhos; eis o direito de propriedade, o de murar exatamente um terreno e atribuí-lo, isto é, o direito civil e privado. Além disso, a mesma delimitação de fronteiras permite ao cadastro real colocar cada um no seu lugar e fixar a base do imposto e das diversas taxas: eis o direito público e fiscal. Sem aparecer expressamente nas Histórias de Heródoto, os direitos abundam nesta lenda original, em que apenas eles tomam a decisão e dividem os campos, qualquer que seja a pessoa física, enviada pelo faraó, o harpedonata misterioso que de fato os restitui. Quem decide? O legislador ou alguém que impõe o direito e o faz aplicar” (SERRES, 1991, p.86).

¹⁸¹ “O primeiro sacerdote que, com esse cordel na mão, depois de murar um terreno, encontrou os próprios vizinhos satisfeitos com os limites dessa delimitação comum, foi o verdadeiro fundador do pensamento analítico e, a partir dele, do direito e da geometria. (...) O direito precede a ciência e talvez a engendre; ou, antes, ambos são englobados numa origem comum, abstrata e sagrada. Antes dela, não se pode imaginar senão o dilúvio, a grande enchente primeira ou recursiva das águas, ou seja, esse caos que mistura as coisas do mundo, as causas, as formas, as relações de atribuição e confunde os sujeitos. Dir-se-ia o estado contemporâneo dos nossos problemas” (SERRES, 1991, pp.87-88).

assevera que, no nível epistemológico, um segundo contrato foi estabelecido por “algumas pessoas cujas qualidades não podemos realmente definir – sacerdotes, funcionários, juristas? - mediante a obrigação de se inclinarem diante da necessidade da medida exata e, depois, da demonstração. Todas as ciências derivaram dele como as sociedades nasceram do outro” (SERRES, 1991, p.89). No âmbito do contrato científico, a matemática aparece como um constructo mental que, depois de elaborado, transcende o nível flutuante das decisões e se impõe como algo que independe de nós. Trata-se de um segundo contrato que funciona como motor de um desenvolvimento filosófico e científico e que é marcado por uma postura de oposição e rebeldia à sociedade tradicional (basta lembrar que a filosofia surgiu contrapondo-se ao pensamento mítico). É como se o número desejasse impor ao mundo e a nós a sua lei. Este fato exige apenas um exercício de subjetividade que concorde com os enunciados puramente mentais construídos por nós mesmos¹⁸². Enunciados que expressam formas estáveis, medidas exatas que possibilitam uma linguagem que imprime ordem e equilíbrio à leitura das variáveis do mundo natural e humano. Nesse sentido, visando a torná-las invariáveis, a geometria instrumentaliza o ideal cognoscitivo de compreensão universal e absoluta das coisas, servindo também como suporte lógico da própria noção de justiça, influenciando, pois, o próprio âmbito do direito.

Serres assinala que o texto bíblico nos revela que a avidez do conhecimento humano é, desde a sua infância, movido pelo desejo de querer conhecer para ser como Deus¹⁸³. Daí a nossa infernal tendência de imitar e dominar, de controlar e destruir, revelando, simultaneamente, um embate que marca a trajetória da civilização: “o direito e a ciência enfrentam-se: as ordens da lei e o desejo de saber” (SERRES, 1991, p.94). A trajetória do referido embate mostra a crescente afirmação do conhecimento frente ao direito, culminando, hoje, na vitória do primeiro sobre o segundo.

A emergência do problema ecológico sugere a celebração de um contrato natural que esteja associado ao fortalecimento do direito¹⁸⁴. O embate entre conhecimento e direito revela

¹⁸² “Daí o imenso atraso da física em relação à matemática: é infinitamente mais difícil pôr-se de acordo em relação a um fato do que sobre um enunciado ou, pelo menos, sobre a figura que nós construímos; ainda mais difícil é estar de acordo sobre o acordo de um fato com um enunciado” (SERRES, 1991, p.90).

¹⁸³ “Nunca única palavra, o saber explicita-se até aos seus últimos fundamentos e origens: o conhecimento deriva da imitação. Tu saberás, tu serás como Deus. Decerto, o conhecimento compara-se sempre a um modelo, aqui sublime e absoluto, mas sobretudo apenas começa e se desenvolve, dinâmico e devorador, a partir da educação do homem desde a Infância até à glória ou à miséria do velho, impelido pelos fogos inextinguíveis do mimetismo” (SERRES, 1991, p.94).

¹⁸⁴ “Que é o conhecimento, que é a ciência? O conjunto dos desvios ao direito, ao seu equilíbrio estável, as oblíquas inquietudes que provocam todas as evoluções. Penso, avalio, afasto-me do direito, não tenho a ele direito. Fica, pelo menos, registrada a emergência singular da cultura hebraica e, portanto cristã, para quem o conhecimento assume o direito de contestar o direito. E fê-lo de tal forma que o matou. A morte de Deus

também que, desde o início da trajetória humana, somos movidos por obrigações que decorrem de contratos ou faltas¹⁸⁵, os quais receberam culturalmente a marca de quatro raízes (egípcia, israelita através de seus profetas, grega por intermédio da linguagem da ciência e romana) que alicerçaram a nossa história e permanecem nos influenciando, uma vez que procuramos nos espelhar naquilo que é convenientemente considerado como o essencial dessa herança¹⁸⁶. Enquanto o direito nos revela a influência do Egito e de Roma, a trajetória de afirmação da ciência indica que foi justamente ao contestar o direito que tal forma de saber formou-se no mundo ocidental¹⁸⁷. Vejamos alguns exemplos.

Prometeu simboliza a aprendizagem primitiva contra Zeus e os juízes da cidade. Adão abdica do paraíso e sua lei em favor da “ciência”, contrariando a primeira lei divina. Jesus Cristo, embora renove a tradição em favor da lei, utiliza um tipo de saber que entrou em conflito com alguns aspectos tradicionais da própria lei. Tais exemplos mostram o histórico impasse da escolha entre a lei e o saber que permeia a nossa trajetória e permanece como uma delicada questão de nosso tempo, pois “o debate contemporâneo que opõe, por vezes violentamente, essas duas instâncias, a ciência e o direito, a razão racional e o julgamento prudente, faz estremecer a própria carne e o nosso verbo desde o começo da nossa história; a dos nossos conhecimentos acompanha o tempo lançado por esse processo, hoje vigoroso, fonte originária, motor perpétuo” (SERRES, 1991, p.99-100).

O embate entre a lei e o saber esteve vinculado ao longo da história a um delicado percurso em que a imposição da verdade submeteu-se ao julgamento de um tribunal permanente. Jesus Cristo, Sócrates, Galileu, Lavoisier atestam isso¹⁸⁸. O termo tribunal

equivale à do legislador. A nossa questão contemporânea inverterá a originária? Que direito conquistarão os nossos direitos de contestar os nossos conhecimentos?” (SERRES, 1991, p.96).

¹⁸⁵ Serres cita o termo faltas e cita, como exemplo, o pecado original “como uma corda que nos amarra e puxa a todos” (SERRES, 1991, p.97), impondo-nos, pois, obrigações, independentemente da existência de um contrato.

¹⁸⁶ “Responsáveis por imensos impérios duradouros e estáveis, os que mais perduraram em toda a história ocidental, sem concorrência imaginável, de tal forma que qualquer Estado, depois deles, tem procurado imitá-los, estátuas de pedra imóveis e eternas, O Egito e Roma são e permanecem como seres de direito. As *XII tábuas* sustentam a segunda e a *Maat* o primeiro. Não basta vencer, é preciso ainda saber administrar: o mais justo sucede ao mais forte. O direito puro permanece como invenção de Roma. Reduz à sua própria abstração o mito e o especulativo” (SERRES, 1991, p.98).

¹⁸⁷ “Seres de conhecimento, cidades pequenas sem império possível, esfrangalhadas ou caóticas, muitas vezes fora de si mesmas e dos seus muros, Atenas e Jerusalém, embora permaneçam ligadas à lei, sobretudo moral e religiosa, passam a sua história a contestar o direito” (SERRES, 1991, p.98).

¹⁸⁸ “Desde os começos, tão difíceis de definir, do conhecimento científico, os primeiros dialéticos, astrônomos ou físicos compareceram perante os tribunais das cidades gregas, diante de chefes comparáveis aos que humilharam os cientistas modernos: defenderam-se mal ou não se defenderam de todo. As ciências começam com essas ações, entram na história pela porta dos pretórios. (...) Como balanço, não existe uma história geral das ciências sem um registro judiciário. Não existe ciência sem processo, não há verdade sem julgamento, interior ou exterior ao saber. A sua história não pode abdicar dos tribunais. (...) Há somente um único processo de uma única feiticeira, há só um processo e um único cientista, e por meio dessa ação judiciária exemplar se

designa, mais do que uma instância objetiva ligada a uma tradição, uma postura subjetiva que, ao longo da história, foi sendo nutrida, também, pelo desenvolvimento da ciência que decide acerca da verdade, ou seja, além dos tribunais propriamente jurídicos, estipulando ou determinando verdades. Como exemplo, Serres cita o caso de Zenão de Eleia que, com suas aporias matemáticas, teria evidenciado a abstração e a dialética, ou seja, “a arte de se impor através do diálogo ou de interrogar o adversário até o confundir, método que, sem dúvida, herdou de Sócrates e de todos aqueles para quem a verdade se define pela derrota de outrem, conduta imposta pelo debate judiciário e que o conduz fatalmente ao tribunal” (SERRES, 1991, p.103). Neste sentido, a dialética seria a arma mais temida na discussão judiciária, pois ela põe em xeque a estabilidade e a solidez da lei que funciona como um pressuposto que auxilia o julgamento confortável e seguro e impõe a verdade.

O embate entre saber e direito revela a importância da dialética e da lógica como instrumentos científicos decisivos para se afirmar uma verdade nos debates, o que denuncia uma imposição da ciência ao direito. Serres cita Anaxágoras como o expoente de uma postura científica que opõe as ciências da natureza às da cidade, reivindicando para aquelas uma dimensão universal que, ao transcender com as suas leis a dimensão local do social, estaria além das diretrizes impostas pelo próprio âmbito social. É como se o cientista desdenhasse qualquer compromisso social e político e, por isso mesmo, a pátria critica e ataca de morte o físico (Anaxágoras) (SERRES, 1991, p.108).

O contrato social nos une numa perspectiva antropocêntrica e desvinculada da natureza. Por isso, é necessário nos desembaraçarmos daquilo que Serres denomina de corda social para nos dedicarmos às verdadeiras ciências, aquelas que gerariam conhecimentos para um convivência simbiótica entre o homem e a totalidade do mundo. Neste sentido, a natureza não pode ser reduzida ao inferno da cidade ou da cultura, sendo, pois, necessária uma nova distinção entre natureza e cultura efetuada por um tribunal fundamental, destituído do espório agudamente antropocêntrico e que, simultaneamente, resgate a dignidade da totalidade do planeta Terra e submeta a ciência aos direitos do mundo. Tal inversão de perspectiva supõe uma mobilização de todos e aponta para a “necessidade de uma ética coletiva face à fragilidade do mundo” (SERRES, 1991, p.124).

Serres nos alerta para o risco de o local invadir o geral e nos dominar, ou seja, ele assinala o perigo de uma dimensão do humano sobrepujar-se à humanidade e ao próprio mundo, impondo-nos a sua restrita perspectiva, o que é evidenciado por nossa relação e

decide continuamente a história dos nossos conhecimentos e das suas múltiplas bifurcações” (SERRES, 1991, pp.101-102).

dependência ao aparato científico-tecnológico¹⁸⁹. Ora, parece-nos lícito afirmar que a ciência tende a possuir todos os direitos, uma vez que as suas leis, sua lógica e metodologia impõem-se aos vários direitos que nos envolvem. Além de tal poder, a ciência assemelha-se a um novo contrato social, pois continua a deixar a natureza de fora dos vínculos estabelecidos¹⁹⁰, conquistando, pois, o próprio espaço do direito natural, uma vez que

ela representa agora o papel do nosso juízo final. Desde logo, o direito e a ciência opõem-se como outrora o positivo e o natural, sempre em benefício deste. Resultado do processo de Galileu: a razão sem sujeito, objetiva, impõe-se à que um sujeito não pode dizer, ela decide, pois, sem que nenhum de nós, o leitor ou eu, tenha de fazer ou dizer seja o que for (SERRES, 1991, p.134).

Deste modo, a ciência tomou o lugar do direito porque as suas leis se impõem sobre os homens e sobre o mundo¹⁹¹. A emergência do problema ecológico aconselha que a ciência submeta-se a um direito que resgate a simbiose entre o homem e o mundo, o que justamente evidencia a proposta de Serres de celebração de um contrato natural.

A relação entre ciência e direito coloca em questão a razão e o juízo. A razão científica impõe uma verdade que decorre da fidelidade ao fato ou à demonstração, enquanto a razão de direito nasce da necessidade de arbitragem que nos impõem a violência e a morte. Do erro decorre a razão verdadeira e da morte o juízo (SERRES, 1991, p.144). A Modernidade

¹⁸⁹ “Mas se, de súbito, as ciências que beneficiam da aura vitimária e do triunfo justificado do seu tipo de razão no tempo e da história e no espaço da terra inteira, ocuparem o seu lugar tornando-se, por sua vez, um fato social total, e ditarem as suas verdades às éticas, aos direitos, à política, às religiões, às filosofias, então a injustiça regressaria, simetricamente, do outro lado do sentido, do espaço e do tempo, colocando de novo em perigo essa laicidade. Poderemos ver abrir-se qualquer processo de momento, inconcebível, qualquer nova ação muito diferente? Acontece, por vezes, que o que contribui para a libertação inverte-se e transforma-se num poder que faz de nós escravos” (SERRES, 1991, p.125).

¹⁹⁰ “O contato científico identifica-se com um novo contrato social. A natureza torna-se assim o espaço global, vazio de homens, de onde a sociedade se ausenta, onde o cientista julga e legisla, porque domina e onde as leis positivas deixaram quase tranquilos os técnicos e industriais, aplicando inocentemente essas leis da ciência, até ao dia em que desafios naturais começaram a influenciar de forma cada vez mais significativa os debates positivos. A natureza permanece fora do coletivo e é por isso que o estado de natureza permanece incompreensível na linguagem inventada na e pela sociedade ou que inventou o homem social. A ciência promulga certas leis sem sujeito neste mundo sem homens: as suas leis diferem das leis do direito” (SERRES, 1991, p.133).

¹⁹¹ “A ciência conquistou todos os direitos, há já três séculos, apelando à Terra, que respondeu movendo-se. Então o profeta tornou-se rei. Quanto a nós, apelamos para uma instância ausente, quando exclamamos, como Galileu, mas perante o tribunal dos seus sucessores, antigos profetas tornados reis: a Terra move-se! Move-se a Terra imemorial e fixa nas nossas condições ou fundações vitais, estremece a Terra fundamental. Esta crise dos fundamentos, não intelectual, não abrange as nossas ideias nem a linguagem, nem a lógica ou a geometria, mas o tempo e a nossa sobrevivência. Pela primeira vez desde há trezentos anos, a ciência dirige-se ao direito e a razão ao julgamento” (SERRES, 1991, p.136).

inverteu a relação entre juízo (direito) e razão (ciência) com a vitória do segundo¹⁹². O problema ecológico coloca em xeque a razão e a ciência, sugerindo uma recuperação do juízo como meio de reorientar os passos das atividades técnicocientíficas. A descrença com os modelos que orientam a nossa civilização leva Seres a sugerir, simultaneamente, uma revisão profunda dos termos consciência, razão e juízo, e que devemos apostar na invenção de um novo homem, aquilo que ele denomina de o terceiro instruído, o indivíduo munido de uma macrovisão, capacitado a efetuar três travessias: pelo campo das ciências, pelo corpo social e pelo campo das paisagens; o sábio da atualidade, caracterizado pelo uso da razão prudente, pelo amor à humanidade e ao mundo, o que exige um enraizamento no global e uma nova concepção de educação¹⁹³ que equilibre o juízo prudente e a razão enérgica, visando, assim, um equilíbrio do homem com o mundo e que ensine o que realmente é necessário saber, conduzindo-nos para o exterior, para a totalidade do planeta Terra.

Em suma, para compreender a relação homem-natureza em nossa época, Serres analisa os fundamentos do direito, da ciência e do contrato social que deram sustentação ao nosso modelo de civilização, o qual, principalmente, a partir da modernidade, ignorou a natureza, considerando-a apenas como meio para a realização de nossas aspirações antropocêntricas. Tal constatação levou Seres a propor a celebração de um contrato natural entre o homem e o mundo visando a estabelecer vínculos de simbiose e de reciprocidade entre ambos. Nesse sentido, Serres considera que o direito é um instrumento adequado e eficaz para estabelecer regras que visem a reequilibrar a referida relação, uma vez que ele tem o poder de se estender do local ao global numa perspectiva universal, dado o seu aspecto transcultural.

¹⁹² “A partir das luzes, no tribunal do juízo tem assento a razão; a técnica estabelece os veredictos de forma decisiva; o grande cientista colhe a glória que dantes cobria o legislador; a juventude racional ou experimental impõe-se à velhice experimentada e razoável. Acima do juízo ergue-se, pois, a razão” (SERRES, 1991, p. 145).

¹⁹³ “A criação de uma criança baseia-se em dois princípios: um, positivo, diz respeito à sua instrução e o outro, negativo, relaciona-se com a educação. O segundo forma o juízo prudente e o primeiro a razão enérgica. Devemos aprender a nossa finitude: tocar nos limites de um ser não infinito. Termos necessariamente de sofrer, quer sejam doenças, acidentes imprevisíveis ou carências, devemos fixar um limite para os nossos desejos, ambições, vontades e liberdades. Devemos preparar a nossa solidão perante as grandes decisões, as responsabilidades, os outros que crescem em número, o mundo, a fragilidade das coisas e dos próximos a proteger, a felicidade a desgraça e a morte. Esconder essa finitude desde a infância alimenta os infelizes, sustenta o seu ressentimento perante a inevitável adversidade. Devemos aprender, ao mesmo tempo, a nossa verdadeira infinidade. Nada ou quase nada resiste à sua preparação. O corpo pode fazer do que julga, a inteligência adapta-se a tudo. Despertar a sede inesgotável de aprendizagem, para viver o mais possível da experiência humana integral e das belezas do mundo, e prosseguir por vezes através da invenção, eis o sentido da aprendizagem. Estes dois princípios riem-se dos caminhos que orientam a criação inversa de hoje: finitude estreita de uma instrução que produz especialistas obedientes ou ignorantes cheios de arrogância; infinidade do desejo, drogando até à morte pequenas larvas moles. A educação forma e reforça um ser prudente que se julga finito: a instrução da verdadeira razão lança-o num infinito devir. A Terra fundamental é limitada: a aprendizagem que dela emana não conhece fim” (SERRES, 1991, p.148-149).

O contato natural deve estar alicerçado também na filosofia, cuja maior contribuição, face ao problema ecológico, decorrerá de sua capacidade de refletir e compreender os novos dados de uma realidade emergente e crucial, projetando novos fundamentos para a continuidade das novas gerações (SERRES, 2003, p.12). Isto leva o filósofo a questionar, entre outras coisas, a relação sujeito e objeto no âmbito do processo de conhecimento visando a oferecer novos referenciais pedagógicos de interação do homem com o mundo¹⁹⁴. Nesse sentido, a viabilidade de um contrato natural dependerá essencialmente de um processo educativo que instrua a pessoa numa dimensão global, integrando ciência, sociedade e natureza por intermédio daquele que Serres chama de o terceiro instruído¹⁹⁵.

A fundamentação dada por Serres à sua proposta de celebração de contrato natural leva-nos às seguintes indagações: é possível transformar a natureza em sujeito de direito? Ela possui direitos intrínsecos? Em que sentido nós devemos ter responsabilidades para com a natureza? Não seriam tais reivindicações uma questão antropocêntrica regida por cálculos de sobrevivência? Como tornar os entes da natureza sujeitos de direito? Para tornar equilibrada a relação homem-natureza necessitamos de quais elementos jurídicos?¹⁹⁶ Adotando uma postura biocêntrica, Hans Jonas propõe uma ética da responsabilidade para o enfrentamento do problema ecológico. Assunto que veremos a seguir.

¹⁹⁴ “A questão do relacionamento entre o sujeito do conhecimento e seu objeto jamais foi pensada no contexto da troca, como se estivesse subentendido que o sujeito ativo tivesse adquirido uma informação determinada pelo objeto passivo. A utilização na filosofia do termo dado revela que o mundo objetivo ou exterior dá e não pede e nem recebe nada em troca. Em consequência disso, os vínculos que se estabelecem no processo de conhecimento identificam-se aos do parasita. (...) Qualquer pedagogia consiste em fazer do pequeno homem um simbiote ou parceiro de uma troca equilibrada ou equitativa, mesmo que não possa deixar de ser o parasita que sempre foi desde sua origem. Ele pode apoderar-se, mas é preciso que dê em troca. (...) Toda pedagogia começa por esse contrato. Com frequência, precisamos educar o cientista, o técnico, o político e o usuário da mesma forma que, desde a origem de toda a pedagogia, passamos a educar nossos filhos. (...) Antes do conhecimento, a troca; para que a troca de torne equitativa é necessário um contrato” (SERRES, 2003, p.166).

¹⁹⁵ “O terceiro-instruído equilibra seu saber, seus atos e suas condutas. (...) Em filosofia, em pedagogia e sobretudo em política, o acosmismo tornou-se perigoso hoje para os próprios homens. Se continuarem a viver e acreditar que estão sós no mundo, arriscam-se a que o próprio mundo lhes tire a vida” (SERRES, 2003, p.219). “Portanto, qualquer evolução ou mesmo aprendizagem exigem a passagem por um terceiro lugar e por isso o conhecimento, pensamento ou invenção, não cessa de saltar de um terceiro para outro terceiro lugar, expõe-se sempre, pois, ou aquele que conhece, pensa ou inventa depressa de torna nesse terceiro que passa. Nem posto nem oposto, sem cessar exposto. Um pouco de equilíbrio, raramente também em desequilíbrio, sempre afastado do lugar, errando sem um habitat fixo, caracterizando-se pelo não-lugar, sim, com alargamento portanto da liberdade, ou melhor ainda, como suporte falso e condição constrangedora e soberana de avançar para o que é verdadeiro. Eis assim descrito o terceiro instruído, cuja instrução não pára: pela sua natureza e pelas suas experiências, acaba de entrar no tempo; abandonou o seu lugar, o seu ser e o próprio estar aí, a sua terra de origem, viu-se excluído do paraíso, atravessou vários rios, com todos os seus riscos e perigos. Mas será que descola agora da própria terra: habitará ele o tempo? Não ninguém habita o seu tempo, porque isso exclui os terceiros e desaloja toda a gente de forma imediata. Por isso, vivemos todos quase sempre desalojados” (SERRES, 1993, p.27).

¹⁹⁶ A tais indagações tentaremos responder no decorrer das reflexões que se seguem, quando apresentarmos a proposta de ecologia democrática de Luc Ferry (a qual é efetuada passando em revista crítica as várias correntes ecológicas contemporâneas em vigor até os inícios, dos anos noventa, do século XX) e os desdobramentos do debate ecológico até hoje.

2.1.4 Hans Jonas: ecologia e responsabilidade

Publicado em 1979, *O princípio responsabilidade*, de Hans Jonas (1903-1993), concebe o conceito de responsabilidade (*Verantwortung*) como categoria ética central, como guia fundamental de decisões que almejem garantir um futuro ecologicamente digno às gerações vindouras. Nesse sentido, ele critica todas as éticas tradicionais, consideradas antropocêntricas por não terem vinculado a natureza à responsabilidade humana, pois estiveram ocupadas com questões referentes ao aqui e agora.

Jonas propõe a criação de uma teoria da responsabilidade fundada metafisicamente nas categorias de bem, dever e ser, visando unir ser e dever-ser, e submetendo à crítica sistemas de ideias que exaltam a técnica como alicerce básico do desenvolvimento econômico, entre os quais o capitalismo liberal e o marxismo.

Ao propor a criação de uma teoria da responsabilidade, Jonas põe em discussão os fundamentos do nosso modelo de civilização, a maneira como nos relacionamos com a natureza, a preocupante dependência tecnológica crescente que condiciona o presente e ameaça o futuro da humanidade.

No prefácio da supracitada obra, Jonas nos alerta que a promessa tecnológica culminou em ameaças, gerando um inédito problema (que nos remete a incertezas acerca da garantia do futuro das gerações vindouras) que as éticas tradicionais são incapazes de nos instruir. Para ele, isso nos induz a buscar novos princípios éticos que considerem a previsão dos futuros perigos e o próprio medo como propulsores da cautela necessária que deve permear nossas ações, nos conduzindo à elaboração do conceito de homem a ser preservado, garantido por uma ética do respeito que deve se estender ao âmbito metafísico, uma vez que “só ela permite que se pergunte por que, afinal, homens devem estar no mundo: portanto, por que o imperativo condicional destina-se a assegurar-lhe a existência no futuro. A aventura da tecnologia impõe, com seus riscos extremos, o risco da reflexão extrema” (JONAS, 2006, p.22). Tal desafio o impulsiona a estabelecer os fundamentos da tecnologia, criticando o seu alicerce positivista-analítico, retomando, numa perspectiva ontológica, “as antigas questões sobre a relação entre ser e dever, causa e finalidade, natureza e valor, de modo a fundamentar no Ser, para além do subjetivismo dos valores, esse novo dever do homem, que acaba de surgir” (JONAS, 2006, p.22). Jonas situa o dever (para com o futuro) no centro da responsabilidade, algo inédito, jamais posto em discussão pelas éticas tradicionais¹⁹⁷.

¹⁹⁷ “Tanto o conhecimento quanto o poder eram por demais limitados para incluir o futuro mais distante em suas previsões e o globo terrestre na consciência da própria causalidade. Em vez de ociosamente desvendar as

O nosso modelo de civilização é regido por um utópico desenvolvimentismo alicerçado pela dinâmica do progresso tecnológico, o qual é louvado, inclusive, por ideologias divergentes. Nesse sentido, o marxismo compactua com a ideologia tecnicista enquanto instrumento adequado de defesa de uma sociedade sem classes que, por meio da técnica, traria a libertação do homem, o que leva Jonas a efetuar a crítica do utopismo (seja ele tecnológico ou ideológico), denunciando os seus aspectos antropocêntricos que põem em risco o futuro da humanidade e desviam a ética de um objeto central que, a partir de agora, não poderá mais desconsiderar: a responsabilidade e os deveres que ela nos impõe. Nesse sentido, o primeiro capítulo de *O princípio responsabilidade* propõe a formulação de uma nova ética, haja vista que todas elas, até aquele momento, não levaram em consideração as consequências últimas (e a longo prazo) do agir humano¹⁹⁸, o que põe em discussão a primeira questão, levantada por Jonas, ou seja, de como a técnica afeta a natureza do nosso agir, levando-o à análise da diferença entre a técnica moderna e a técnica dos antigos.

Jonas nos remete ao contexto clássico da Grécia antiga, cujos textos evidenciam uma concepção de natureza soberana que engloba a pequenez humana, cujas ações não prejudicam o seu equilíbrio. Nesse sentido, a vida humana “desenvolveu-se entre o que permanecia e o que mudava: o que permanecia era a natureza, o que mudava eram suas próprias obras. A maior dessas era a cidade” (JONAS, 2006, p.33). Assim, é possível compreender porque a natureza não era objeto da responsabilidade humana, ficando esta última restrita ao âmbito intra-humano, onde socialmente os indivíduos se relacionavam e se submetiam a uma moralidade para viabilizar tal convivência.

Jonas sintetiza a ética tradicional evidenciando as seguintes características: as repercussões das ações humanas sobre objetos não humanos não eram considerados significativos no âmbito ético; toda ética tradicional é antropocêntrica, pois situa em primeiro

consequências tardias no destino ignoto, a ética concentrou-se na qualidade moral do ato momentâneo em si, no qual o direito do contemporâneo mais próximo tinha de ser observado. Sob o signo da tecnologia, no entanto, a ética tem a ver com ações (não mais de sujeitos isolados) que têm uma projeção causal sem precedentes na direção do future, acompanhadas por uma consciência prévia que, mesmo incompleta, vai muito além daquela outrora existente. Ajunte-se a isso a magnitude bruta dos impactos de longo prazo e também, com frequência, a sua irreversibilidade. Tudo isso desloca a responsabilidade para o centro da ética” (JONAS, 2006, p.22).

¹⁹⁸ “Toda ética até hoje – seja como injunção direta para fazer ou não fazer certas coisas ou como determinação dos princípios de tais injunções, ou ainda como demonstração de uma razão de se dever obedecer a tais princípios – compartilhou tacitamente os seguintes pressupostos inter-relacionados: (1) a condição humana, conferida pela natureza do homem e pela natureza das coisas, encontra-se fixada de uma vez por todas em seus traços fundamentais; (2) com base nesses fundamentos, pode-se determinar sem dificuldade e de forma clara aquilo que é bom para o homem; (3) o alcance da ação humana e, portanto, da responsabilidade humana é definida de forma rigorosa. A argumentação que se segue pretende demonstrar que esses pressupostos perderam a validade e refletir sobre o que isso significa para a nossa situação moral. Mais especificamente, creio que certas transformações em nossas capacidades acarretaram uma mudança na natureza do agir humano. E, já que a ética tem a ver com o agir, a consequência lógica disso é que a natureza modificada do agir humano também impõe uma modificação na ética” (JONAS, 2006, p.29).

plano o relacionamento direto de homens com homens; as consequências das ações eram consideradas no âmbito de seu alcance imediato e, por isso mesmo, não requeriam um planejamento de longo prazo; todos os preceitos máximos da ética tradicional estavam confinados ao círculo imediato da ação, envoltos em um presente comum.

A influência da técnica em nosso modelo de civilização, a nossa crescente dependência tecnológica e os efeitos que ela provoca na natureza (que a cada dia se torna mais vulnerável) exigem novas dimensões da responsabilidade e, conseqüentemente, uma nova ética capaz de nos orientar para enfrentar tal problemática que põe em risco o próprio futuro da humanidade. Nesse sentido, uma nova ética não pode desconsiderar a vulnerabilidade da natureza decorrente do uso inadequado da técnica, devendo, pois, tomar a biosfera como objeto privilegiado de sua reflexão¹⁹⁹, o que nos impõe a necessidade de pensar os direitos e deveres necessários para assegurar as bases ecológicas que permitam a continuidade da espécie humana, pois “nenhuma ética anterior vira-se obrigada a considerar a condição global da vida humana e o futuro distante, inclusive a existência da espécie” (JONAS, 2006, p.41).

Jonas nos apresenta alguns argumentos que justificam a necessidade de uma nova ética. Assim, convém indagar: a emergência do problema ecológico não nos convida a inserir, no contexto da ética, interesses além dos humanos, incluindo os outros entes naturais como partícipes do próprio bem humano, levando-nos a pensar a natureza como algo que devemos respeitar? Não haveria na natureza uma dignidade de fins que impulsiona a ética a buscar os seus fundamentos numa metafísica do existir, do próprio ser? O fato de a técnica ter se tornado um meio para fins escolhidos pela humanidade, como algo entranhado na subjetividade dos fins humanos, não faz do uso da tecnologia, considerando-se as ações humanas que daí decorrem e os seus efeitos, um elemento de significação ética? Apesar do fato de, por meio da tecnologia, o natural ter sido tragado pelo artificial, tornando a civilização uma segunda natureza, a nossa presença atual e futura no mundo (artificializado ou não) não nos impõe o dever de preservá-lo (uma vez que dependemos vitalmente dele)

¹⁹⁹ “Um objeto de uma magnitude tão impressionante, diante da qual todos os antigos objetos da ação humana parecem minúsculos! A natureza como uma responsabilidade humana é seguramente um *novum* sobre o qual uma nova teoria ética deve ser pensada. Que tipo de deveres ela exigirá? Haverá algo mais do que o interesse utilitário? É simplesmente a prudência que recomenda que não se mate a galinha dos ovos de ouro, ou que não se serre o galho sobre o qual se está sentado? Mas “este” que aqui se senta e que talvez caia no precipício – quem é? E qual é o meu interesse no sentar ou cair?” (JONAS, 2006, p.39-40).

para continuarmos, no mínimo, a ter deveres²⁰⁰, ou seja, para continuarmos a existir e a ser éticos?

Os deveres que darão sustentação a uma nova ética da responsabilidade impõem uma reformulação do imperativo kantiano numa amplitude ecológica e futurista. Nesse sentido, Jonas nos propõe:

um imperativo adequado ao novo agir humano e voltado para o novo tipo de sujeito atuante deveria ser mais ou menos assim: “Aja de modo a que os efeitos da tua ação sejam compatíveis com a permanência de uma autêntica vida humana sobre a Terra”; ou, expresso negativamente: “Aja de modo a que os efeitos da tua ação não sejam destrutivos para a possibilidade futura de uma tal vida”; ou, simplesmente: “Não ponha em perigo as condições necessárias para a conservação indefinida da humanidade sobre a Terra”; ou, em um uso novamente positivo: “Inclua na tua escolha presente a futura integridade do homem como um dos objetos do teu querer” (JONAS, 2006, p.47-48).

Acreditamos que a reformulação do imperativo kantiano inserida no esforço metafísico de Jonas de fundamentar o seu princípio responsabilidade numa ontologia do bem e do dever ser (como veremos mais adiante) decorre (embora Jonas não explicita tal questão, nem cite Weber), também, da polêmica levantada por Max Weber (1864-1920) ao sintetizar e situar o problema moral do homem contemporâneo entre a ética das convicções e a ética da responsabilidade²⁰¹, o que põe em discussão duas vertentes éticas fundamentais de nosso tempo, a kantiana e a utilitarista. É na perspectiva de possibilidade de interação e de ampliação das duas referidas éticas que se insere a proposta de Jonas, pois ela supõe um enriquecimento das convicções (inclusive alimentadas por sentimentos) que venha a defender o *telos* ecológico da responsabilidade. Desse modo (parafrazeando a famosa fórmula

²⁰⁰ “A presença do homem no mundo era um dado primário e indiscutível de onde partia toda ideia de dever referente à conduta humana: agora, ela própria tornou-se um objeto de dever – isto é, o dever de proteger a premissa básica de todo o dever, ou seja, precisamente a presença de meros candidatos a um universo moral no mundo físico do futuro; isso significa, entre outras coisas, conservar este mundo físico de modo que as condições para uma tal presença permaneçam intactas; e isso significa proteger a sua vulnerabilidade diante de uma ameaça dessas condições” (JONAS, 2006, p.45).

²⁰¹ Weber assevera o seguinte: “devemos ser claros quanto ao fato de que toda conduta eticamente orientada pode ser guiada por uma de duas máximas fundamentalmente e irreconciliavelmente diferentes: a conduta pode ser orientada para uma “ética das últimas finalidades”, ou para uma “ética da responsabilidade”. Isto não é dizer que uma ética das últimas finalidades seja idêntica à irresponsabilidade, ou que a ética de responsabilidade seja idêntica ao oportunismo sem princípios. Naturalmente ninguém afirma isso. Há, porém, um contraste abismal entre a conduta que segue a máxima de uma ética dos objetivos finais – isto é, em termos religiosos, “o cristão faz o bem e deixa os resultados ao Senhor” – e a conduta que segue a máxima de uma responsabilidade ética, quando então se tem de prestar conta dos resultados previsíveis dos atos cometidos” (WEBER, 1982, p.144). Uma interpretação do antagonismo exposto por Weber pode revelar um extremo e irreduzível hiato entre as duas referidas posturas éticas. Nesse sentido, como mostraremos no texto, a oposição radical entre as duas éticas é insustentável teórica e praticamente porque pretende uma alternativa absoluta entre um idealismo radical (que pode chegar ao fanatismo) e um realismo radical (que pode culminar no cinismo).

kantiana), ficará evidenciado que sem convicções a responsabilidade é cega; por outro lado, a convicção sem responsabilidade é apenas formal, vazia.

Além dos interesses e convicções pessoais, Jonas nos situa no nível da totalidade, pois a nenhum indivíduo é permitido arriscar a vida da humanidade, o que nos impõe o dever de escolher a existência das futuras gerações. Dessa forma, o ser existente deve atualizar (no sentido de criar concretamente uma estrutura que permita o devir) as condições potenciais para aquele que ainda é nada, mas que no futuro pode vir a ser. Nessa perspectiva, Jonas amplia o imperativo kantiano para além da subjetividade do indivíduo singular legislador, pois ele

exortava cada um de nós a ponderar sobre o que aconteceria se a máxima de sua ação fosse transformada em um princípio da legislação moral: a coerência ou incoerência de uma tal generalização hipotética transforma-se na prova da minha escolha privada. Mas em nenhuma parte dessa reflexão racional se admitia qualquer probabilidade de que minha escolha privada fosse de fato lei geral, ou que pudesse de alguma maneira contribuir para tal generalização, de fato, não estamos considerando em absoluto consequências reais. O princípio não é aquele da responsabilidade objetiva, e sim o da constituição subjetiva de minha autodeterminação. O novo imperativo clama por outra coerência: não a do ato consigo mesmo, mas a dos seus efeitos finais para a continuidade da atividade humana no futuro” (JONAS, 2006, p.48-49).

Ao tentar ampliar o imperativo kantiano para uma dimensão que associa o dever com a responsabilidade ecológica, Jonas não permanece restrito à visão de uma razão soberana que, por si só, seria capaz de conduzir as ações humanas. Nesse sentido, ele exalta também a relevância dos sentimentos como elementos essenciais de motivação da conduta ética, aspecto que veremos mais adiante quando ele enfatizará a importância motivadora do amor e do medo.

Jonas assevera que o marxismo, apesar de estar inserido no contexto das éticas tradicionais de cunho antropocêntrico, é a única perspectiva que vislumbra (embora de modo utópico) o futuro. Para justificar tal assertiva, ele situa como circunscrita no âmbito do presente à ética da consumação no além e a ética do estadista (apesar de ambas almejem alvos teleológicos que apontam para o futuro). A primeira, visando a salvação eterna, concentra-se na exaltação ascética da vida terrena interior, aqui e agora. A segunda revela-nos o esforço do estadista em construir o melhor Estado possível numa perspectiva real que se

concretize no presente²⁰². Assim, o marxismo é, de fato, uma ética do futuro, pois, em seu projeto revolucionário, “o passado é uma etapa preparatória para o presente e de que todo o presente é uma etapa preparatória para o futuro” (JONAS, 2006, p.55), o que impõe à ação um compromisso teleológico com um futuro distante²⁰³, tornando-se, assim, um projeto similar ao de uma ética da responsabilidade, proposto por Jonas, e que deverão confrontar-se (ambos os projetos) com os próprios poderes da técnica que de modo crescente tendem a ditar o destino humano. Apesar de ser um crítico do marxismo, Jonas mostra-se, em algumas passagens, simpático a tal doutrina, principalmente naquilo em que ela se apresenta como um projeto para o futuro e que, por isso mesmo, nos convida a uma crítica do presente, visando a transformá-lo para melhor. E nessa perspectiva dialética alimenta-se também Jonas, embora as suas sínteses políticas sejam simpáticas a uma democracia que saiba conter os excessos do liberalismo.

Ademais, a nossa acentuada dependência tecnológica inverte papéis e torna o homem objeto da própria técnica, gerando uma situação inédita. Jonas defende a tese de que “os novos tipos e limites do agir exigem uma ética de previsão e responsabilidade compatível com esses limites, que seja tão nova quanto às situações com as quais ela tem de lidar” (JONAS, 2006, p.57). Assim, o prolongamento da vida por meio da utilização de descobertas da biologia celular traz questões inéditas. O controle do comportamento humano por parte das ciências biomédicas e a manipulação científica que pode acarretar o controle genético dos homens futuros são exemplos que atestam o surgimento de questões inéditas que, segundo Jonas, a ética tradicional não oferece referenciais teóricos para enfrentá-las, bem como para nos orientar.

A dependência crescente ao aparato tecnológico impulsiona-nos a acreditar na dinâmica utópica do progresso técnico, levando-nos a traçar objetivos orientados por múltiplas diretrizes teóricas e cujas consequências são imprevisíveis. Jonas nos alerta para a necessidade de sermos guiados por uma sabedoria prudente alicerçada em uma ética da responsabilidade²⁰⁴.

²⁰² “A previsão do estadista consiste na sabedoria e na moderação que ele devota ao presente: esse presente não está aí com vista a um futuro de outra espécie, mas, na hipótese mais favorável, a um futuro que se mantém igual a ele e precisa justificar-se a si mesmo hoje, tanto quanto naquele futuro. A duração é um efeito secundário do bem atual, válido para sempre. A ação política possui um intervalo de tempo de ação e de responsabilidade maior do que aquele da ação privada, mas, na concepção pré-moderna, a sua ética não é nada mais do que uma ética do presente, embora aplicada a uma forma de vida de duração mais longa” (JONAS, 2006, p.54).

²⁰³ “O agir ocorre em função de um futuro que não será usufruído nem por seus atores, nem por suas vítimas ou contemporâneos” (JONAS, 2006, p.56).

²⁰⁴ “Somos permanentemente confrontados com perspectivas finais cuja escolha positiva exige a mais alta sabedoria – uma situação definitivamente impossível para o homem em geral, pois ele não possui essa sabedoria, e para o homem contemporâneo em particular, que até mesmo nega a existência de seu objeto, ou seja, a

O vácuo ético que diminui as nossas possibilidades de enfrentamento dos problemas oriundos de nossa dependência tecnológica e a necessidade de uma sabedoria prudente que nos guie, levam Jonas a defender a urgência “de uma ética que possa controlar os poderes extremos que hoje possuímos e que nos vemos obrigados a seguir conquistando e exercendo” (JONAS, 2006, p.65), ou seja, ele reivindica a ética como uma estrela-guia que nos oriente para o bem e para o permitido²⁰⁵.

O objetivo de construir uma ética da responsabilidade impõe a Jonas o desafio de oferecer uma fundamentação teórica e uma orientação prática a tal disciplina, a qual, longe de se impor de forma imperativa, necessita ser reconhecida e por meio da força de convencimento dos seus argumentos e razões. Nesse sentido, Jonas propõe dois deveres iniciais. O primeiro nos convida a termos uma projeção do futuro. O segundo dever refere-se à necessidade de o indivíduo mobilizar o sentimento adequado à representação, o que evidencia a importância do temor, do medo, como elementos que nos impulsionam a ter cautela diante do que fazemos com o mundo e a ter respeito pelas gerações vindouras.

As incertezas quanto ao futuro da humanidade sugerem, segundo Jonas, que devemos dar mais ouvidos à profecia da desgraça do que à profecia da salvação, pois esta última, em sua dimensão tecnológica, destituída de cautela e controle, pode nos levar a arriscar em termos de tudo ou nada, o que põe em risco, de modo talvez irreversível, os fundamentos de todo empreendimento humano, podendo levar a humanidade, entre outras coisas, à perda de sua própria autonomia e controle em face de sua dependência ao aparato tecnológico²⁰⁶.

existência de valor absoluto e de verdade objetiva. Quando mais necessitamos de sabedoria é quando menos acreditamos nela. Quando, pois, a natureza nova do nosso agir exige uma nova ética de responsabilidade de longo alcance, proporcional à amplitude do nosso poder, ela então também exige, em nome daquela responsabilidade, uma nova espécie de humildade – uma humildade não como a do passado, em decorrência da pequenez, mas em decorrência da excessiva grandeza do nosso poder, pois há um excesso do nosso poder de fazer sobre o nosso poder de prever e sobre o nosso poder de conceder valor e julgar. Em vista do potencial quase escatológico dos nossos processos técnicos, o próprio desconhecimento das consequências últimas é motivo para uma contenção responsável – a melhor alternativa, à falta da própria sabedoria” (JONAS, 2006, p.63-64).

²⁰⁵ “Mas no caso da ética é preciso dizer que ela tem de existir. Ela tem de existir porque os homens agem, e a ética existe para ordenar suas ações e regular seu poder de agir. Sua existência é tanto mais necessária, portanto, quanto maiores forem os poderes do agir que ela tem de regular. Assim como deve estar adaptado à sua magnitude, o princípio ordenador também deve adaptar-se ao tipo de ação que se deve regular” (JONAS, 2006, p.65-66).

²⁰⁶ “A experiência tem ensinado que os desenvolvimentos tecnológicos postos em marcha pela ação tecnológica com objetivo de curto prazo tendem a se autonomizar, isto é, a adquirir sua própria dinâmica compulsiva, com um crescimento espontâneo graças ao qual, como dissemos, eles se tornam não só irreversíveis como também autopropulsionados, ultrapassando de muito aquilo que os agentes quiseram e planejaram. Aquilo que já foi iniciado rouba de nossas mãos as rédeas da ação, e os fatos consumados, criados por aquele início, se acumulam, tornando-se a lei de sua continuação. Na hipótese de que tomemos “a nossa própria evolução em nossas mãos”, então esta nos escapará exatamente por ter incorporado a si mesma esse impulso. Mais do que em qualquer outra parte, aplica-se aqui o provérbio de que temos liberdade para dar o primeiro passo, mas nos tornamos escravos do segundo e de todos os passos subsequentes. Assim, a constatação de que a aceleração do desenvolvimento

Assim, necessitamos de uma cautela que esteja aliada ao compromisso com a herança de uma evolução anterior que deve ser preservada, ciente de que existe uma transcendência humana que une o passado e o presente e que necessita de um futuro para se expandir. Sem o futuro não há transcendência humana.

Em defesa do futuro, Jonas propõe uma ética fundada por um princípio que elimine qualquer possibilidade de incerteza e que seja capaz de orientar ações de longo prazo. Um princípio que nos guie para não arriscarmos aquilo que também pertence ao outro, ou seja, o direito daqueles que virão de ter um futuro digno. Nesse sentido, não temos permissão para apostar a totalidade dos interesses dos outros, evidenciando que, em defesa dos que virão, a humanidade, hoje, por exemplo, não teria direito ao suicídio, não podendo também apostar a existência do próprio homem, pois “o princípio ético fundamental, do qual o preceito extrai sua validade, é o seguinte: a existência ou a essência do homem, em sua totalidade, nunca podem ser transformadas em apostas do agir” (JONAS, 2006, p.86). A responsabilidade pelo que virá nos impõe a virtude da prudência que se torna o cerne de nosso agir moral. O dever para com o futuro, alicerçado no princípio da responsabilidade transcende os limites das éticas tradicionais, uma vez que o seu objetivo maior é garantir a existência das gerações vindouras²⁰⁷. Nessa perspectiva, o dever diante da posteridade é um alargamento da responsabilidade que os pais têm para com os filhos, exigindo incondicionalmente precaução e assistência.

Além de defender o dever de existir da posteridade, Jonas preocupa-se também com o modo de ser das gerações vindouras, com a sua condição, o que exalta a prioridade do dever da existência em bases dignas, pois

tornar-lhes impossível o seu dever ser é o crime em relação ao qual todas as frustrações da vontade daqueles, não importa quão culpada ela seja, vêm em segundo plano. Isso significa que temos de estar vigilantes não tanto em relação ao direito dos homens futuros – o seu direito à felicidade, um critério precário, dada a incerteza inerente ao conceito de felicidade - , mas em relação ao dever desses homens futuros, ou seja, o dever de ser uma humanidade verdadeira: com a alquimia de nossa tecnologia “utópica”, podemos lhes subtrair a capacidade de cumprir esse dever e até mesmo a capacidade de se atribuir esse dever (JONAS, 2006, p.92-93).

alimentado tecnologicamente nos reduz o tempo para autocorreções conduz a outra constatação: no tempo de que ainda dispomos, as correções tornam-se cada vez mais difíceis, e a liberdade para realizá-las é cada vez menor” (JONAS, 2006, p.78-79).

²⁰⁷ “A reivindicação de existência só se inicia com o existir. Mas a ética almejada lida exatamente com o que ainda não existe, e o seu princípio da responsabilidade tem de ser independente tanto da ideia de um direito quanto da ideia de uma reciprocidade – de tal modo que não caiba fazer-se a pergunta brincalhona, inventada em virtude daquela ética: “O que o futuro já fez por mim? Será que ele respeita os meus direitos?”” (JONAS, 2006, p.89).

Nesse sentido, é destacado que é nosso dever garantir direitos que assegurem o existir dos futuros sujeitos de direitos, o que se traduz em um primeiro imperativo: que exista uma humanidade, revelando, assim, uma responsabilidade ontológica pela ideia de homem que deságua numa metafísica do ser²⁰⁸. Porém, isto impõe a Jonas o desafio de provar a existência de verdades metafísicas e que é possível deduzir o dever do ser, como veremos mais adiante.

Jonas defende a ideia de que a recusa de se extrair do ser um dever decorre de uma suposta verdade metafísica que considera o ser como destituído de valor e que este último é uma atribuição exclusiva da subjetividade humana que afirma o valor como alicerce do dever, ou seja, a separação entre ser e dever tem como pressuposto um conceito metafísico de ser que inviabiliza a sua relação com o dever e põe em xeque a própria noção de saber, pois

assim como o dogma do “Ser e dever” pressupõe um determinado conceito de Ser, a negação da verdade metafísica igualmente pressupõe um determinado conceito de saber para o qual ele também se aplica: a verdade “científica” não é alcançável por meio de objetos metafísicos - novamente uma conclusão tautológica, já que a ciência tem a ver justamente com objetos físicos. Enquanto não tiver sido demonstrado que a ciência esgota integralmente o conceito de saber não terá sido dada a última palavra sobre a possibilidade da metafísica (JONAS, 2006, p.95-96).

Jonas considera que todas as éticas, inclusive as materialistas, escondem implicitamente uma metafísica. Nesse sentido, ele aceita o desafio de refletir acerca do princípio responsabilidade no contexto dos fundamentos metafísicos do dever, levando-o a uma incursão na ontologia e a um reexame do antropocentrismo que caracteriza toda a ética tradicional.

Jonas inicia a sua incursão na ontologia (procurando estabelecer a relação entre ser e dever) indagando por que, em sentido mais geral, o homem ou algo – em vez de nada – deve ser?, o que o leva à questão da preferência do ser diante do nada ou se algo efetivamente deve existir em vez de nada. Tal pergunta, ou seja, “por que há algo?” deve ser respondida, segundo Jonas, no sentido de uma norma justificadora (“vale a pena existir?”) que

lhe empresta sentido e, simultaneamente, a libera de qualquer relação com um autor, e com isso com a religião. Por isso, o sentido da questão sobre por que há algo em vez de nada deve ser o seguinte: por que algo deve existir de preferência ao nada, seja qual for a causa que o tenho feito existir. O que importa aqui é apenas o sentido desse “deve”(JONAS, 2006, p.101-102).

²⁰⁸ “O primeiro princípio de uma “ética para o futuro” não se encontra nela própria, como doutrina do fazer (à qual pertencem aliás todos os deveres para com as gerações futuras), mas na metafísica, como doutrina do Ser, da qual faz parte a ideia do homem” (JONAS, 2006, p.95).

A opção pelo ser (invés do nada) e pelo dever-ser decorre de um julgamento de valor que reconhece a supremacia do existir sobre o nada, implicando que, ao reconhecer valor no ser, somos obrigados a agir visando a assegurar-lhe a existência²⁰⁹. A tentativa de extrair do ser um dever ser, impõe a Jonas o desafio e a “necessidade de se estabelecer o *status* ontológico e epistemológico do valor de um modo geral e explorar a questão de sua *objetividade*” (JONAS, 2006, p.102), ou seja, que existem no ser, independentemente do relativismo de nossa subjetividade, valores absolutos, o que coloca os fundamentos do antropocentrismo na dependência de uma reflexão acerca da teoria dos valores e sua objetividade, pois “é necessário, em se tratando de ética e dever, aprofundar-se na teoria dos valores, ou melhor, na teoria do valor como tal, pois somente de sua objetividade se poderia deduzir um dever-ser objetivo e, com ele, um compromisso com a preservação do Ser, uma responsabilidade relacionada ao Ser” (JONAS, 2006, p.103).

Jonas considera necessário ao refletir acerca do valor distingui-lo dos fins²¹⁰. Nesse sentido, por exemplo, o martelo foi feito para poder-se-martelar-com ele, o que indica que o fim faz parte do conceito de martelo e foi a causa de seu devir, indicando que o lugar do fim não está na coisa, mas no seu fabricante e usuário. Assim, o martelo é destituído de um fim próprio, pois se situa no homem a sede da finalidade.

Jonas avalia a possibilidade de a finalidade ter uma existência fora do domínio psíquico da subjetividade, tentando avaliar se “nos níveis de vida inconscientes e involuntários (para não mencionar aquilo que subjaz a tudo mais, ou seja, a natureza, que sustenta a vida), será que também há algo como um “fim”?” (JONAS, 2006, p.128), o que, segundo ele, “é decisiva para uma fundamentação ontológica do “valor” e, conseqüentemente, de uma obrigação ética” (JONAS, 2006, p.128).

Contrário à interpretação dualista da subjetividade que a concebe como uma faculdade da alma possuidora de uma transcendência independente do mundo físico, Jonas defende que a alma e o espírito provêm da própria natureza. Nesse sentido, ele adota, como ponto de

²⁰⁹ “Com ou sem fé, a questão de um possível dever-ser torna-se então – ao menos hipoteticamente – a tarefa de um julgamento independente. Torna-se, pois, objeto da filosofia relacionando-se então, imediatamente, com a questão do valor em geral. Pois o valor ou o “bem”, se é que isso existe, é a única coisa cuja simples possibilidade reivindica imediatamente a sua existência (ou, caso já exista, reivindica legitimamente a continuação da sua existência) – e, portanto, justifica uma reivindicação pelo Ser, pelo dever-ser, transformando-a em obrigação do agir no caso em que o Ser dependa da livre escolha desse agir. Deve-se notar que com a simples atribuição de valor ao que existe, não importando o quanto haja desse valor, já se decide sobre a primazia do Ser sobre o nada – pois a este último é impossível atribuir algo, seja valor ou não-valor” (JONAS, 2006, p.102).

²¹⁰ “Um fim é aquilo graças ao qual uma coisa existe e cuja produção ou conservação exigiu que algum processo ocorresse ou que alguma ação fosse empreendida. Ele responde à pergunta: “Para quê?” Um martelo existe para martelar, um tubo digestivo existe para digerir e com isso manter um organismo vivo e em boa constituição; anda-se para se chegar a algum lugar; um tribunal se instala para lavrar sentenças” (JONAS, 2006, p.107).

partida, a teoria monista da emergência que ressalta o salto qualitativo da subjetividade a partir de sua origem imanente na natureza²¹¹, uma vez que ela permite exaltar a referida origem imanente e, simultaneamente, defender a tese de que a subjetividade humana não é um salto, mas a continuação de um processo que encontra a sua raiz inserida na natureza, remetendo, pois, a uma ontologia que revela o processo de uma continuidade substantiva na constituição da subjetividade, pois o “ser, ou a natureza, é uno e presta testemunho de si naquilo que permite emergir de si” (JONAS, 2006, p.134).

Jonas defende a ideia de que o espírito, a subjetividade e o interesse em geral são um princípio ativo na natureza que, por isso mesmo, é produtora da causalidade final. Nesse sentido, assume o objetivo de “ampliar o lugar ontológico da finalidade como um todo, partindo daquilo que se revela na manifestação mais aguçada do sujeito até chegar àquilo que se encontra oculto na espessura do Ser, sem utilizar o latente para explicar o que a finalidade abriga, e que se manifesta com rosto inteiramente diverso” (JONAS, 2006, p.136).

A subjetividade é considerada uma manifestação superficial da natureza e revela algo de sua própria raiz, ou seja, a própria finalidade da natureza, da qual é uma mera continuação, pois “visto que a subjetividade demonstra um fim eficiente, do qual ela vive inteiramente, precisamos reconhecer que esse interior mudo que só dela ganha fala – ou seja, a matéria – já tem de conter em si um fim, ou algo análogo, sob forma não-subjetiva” (JONAS, 2006, p.136). Nessa perspectiva, a subjetividade tem a sua raiz na natureza²¹², a qual possui uma orientação para a vida, uma disposição para objetivos, uma tendência para a existência, indicando, pois, um fim ampliado que atinge o nível físico, funcionando como princípio original do ser.

A afirmação da imanência dos fins no ser leva Jonas ao problema da relação entre existência e dever, ou seja, admitindo-se que a natureza possua fins, ela pode legitimar tais fins? Tais fins são valores que impõem deveres ao homem? Jonas visa a responder a tais

²¹¹ “Para o nosso problema, essa sugestão significa que o surgimento da subjetividade é um tal “salto” evolutivo e que a concepção dos níveis anteriores, a ela subjacentes, não precisa ser contaminada pela imputação de um “fim” que só pertence ao novo nível. O agir consciente seria então orientado para um fim, exatamente como o dissemos, ao passo que a função orgânica inconsciente (de que agora tratamos) não o seria. Residiria aí o sentido do “salto qualitativo”” (JONAS, 2006, p.132).

²¹² “A luz do testemunho da vida (que nós rebentos que nos tornamos capazes de compreender a nós mesmos, deveríamos ser os últimos a negar), afirmamos, portanto, que o fim, de modo geral tem o seu domicílio na natureza. E podemos dizer algo mais quanto ao conteúdo: ao gerar a vida, a natureza manifesta pelo menos um determinado fim, exatamente a própria vida – o que talvez nada mais signifique do que a autonomização do “fim” como tal em fins definidos, perseguidos e fruídos igualmente de modo subjetivo. Evitamos dizer que a vida seja “o” fim, ou mesmo o principal fim da natureza, pois não temos elementos para fazer tal tipo de suposição; basta dizer: um fim. Mas caso (segundo uma suposição não destituída de razão) o “ser-finalidade” fosse ele próprio o fim fundamental – em suma, o fim de todos os fins -, então a vida, na qual o fim se automatiza, seria uma forma acabada de proporcionar a esse fim a sua realização” (JONAS, 2006, p.139-140).

questões recorrendo à análise da relação entre bem e ser²¹³ no âmbito da teoria dos valores, o que veremos a seguir.

Visando a eliminar a distância entre o ser e o dever, Jonas tenta fundamentar no Ser o bem ou o valor, eliminando, assim, a influência do desejo, da necessidade e da escolha, e, assim, a própria subjetividade. O fato de a natureza habitar finalidades capacita-a a atribuir valores, uma vez que tais propriedades se direcionam para a continuidade da existência, do ser. Desse modo, “a busca de finalidades, cuja efetividade e eficiência no mundo devemos considerar como estabelecidas (...) deveria ser encarada como uma auto-afirmação fundamental do Ser, que se coloca em termos absolutos como sendo melhor que o não-Ser. Em cada finalidade o Ser declara-se a favor de si, contra o nada” (JONAS, 2006, p.151). O ser que apresenta finalidades revela que ele se encontra envolvido consigo próprio, mostrando na finalidade o seu interesse, a sua razão de ser²¹⁴. Por meio de sua finalidade intrínseca, o ser afirma-se na existência, o que, para Jonas, evidencia um “sim” ontológico que tem a força de um dever para o homem.

Ao considerar a finalidade como o primeiro dos bens, Jonas situa o ser em um âmbito que transcende o relativismo dos valores, adquirindo um status de uma independência que possui uma dignidade em si²¹⁵. O bem, por exemplo, ao ser definido como a causa do mundo, identifica-se com a finalidade intrínseca do Ser. Nesse sentido, tal identidade sobrepõe-se à subjetividade que deve garantir ao ser a sua finalidade mais intrínseca: a continuidade de sua existência, por meio da conjunção da razão e das emoções no ato moral para cumprir tal obrigação, ou seja, para garantir a finalidade do ser, o primeiro dos bens.

²¹³ “É a elucidação da relação entre bem e Ser (entre *bonum e esse*) que nos permite esperar que uma doutrina do valor seja capaz de fundamentar uma obrigatoriedade de valores, principalmente ao situar o bem no Ser. Só a partir daí se poderia demonstrar que a natureza, ao acrescentar valores, tem também autoridade para sancioná-los e exigir o seu reconhecimento, de nossa parte e de toda a vontade consciente que exista dentro de si” (JONAS, 2006, p.146).

²¹⁴ “Mais do que na extensão do espectro genérico, o interesse se manifesta na intensidade dos fins próprios dos seres vivos, nos quais a finalidade da natureza se torna cada vez mais subjetiva. Eles se transformam nos executores de suas próprias finalidades. Nesse sentido, todos os seres sensíveis e movidos por um impulso são não só uma finalidade da natureza, mas uma finalidade em si mesmos, ou seja, o seu próprio fim” (JONAS, 2006, p.151-152).

²¹⁵ “Do ponto de vista linguístico, “o bem”, comparado com “o valor”, tem a dignidade de uma coisa em si. Inclino-nos por compreendê-lo como algo independente de nosso desejo e da nossa opinião. “O valor”, ao contrário, se liga facilmente à questão “para quem” e “quanto”: a palavra se origina da esfera da avaliação e da troca. Designa, em primeiro lugar, apenas a magnitude do querer, o quanto se quer investir, e não um dever. Eu estabeleço alguma coisa como minha finalidade porque ela me é valiosa, ou algo me é valioso porque minha natureza necessitada a estabeleceu como finalidade, antes de qualquer escolha. No agir, na medida em que ele seja livre diante das finalidades concorrentes, eu me imponho novamente a finalidade da natureza como minha finalidade. Assim, toda finalidade que eu me imponho se transforma em “valor” por esse simples fato na medida em que considero valer a pena persegui-la “incluindo aí a renúncia a todas aquelas finalidades que não são compatíveis com esse fim” (JONAS, 2006, p.154-155).

A união entre razão e sentimento, no ato moral, é condição indispensável para adquirirmos o sentimento de responsabilidade que possibilite uma aproximação do sujeito com o objeto e que seja favorável a esse último²¹⁶.

A teoria da responsabilidade, proposta por Jonas, considera o poder causal como condição da responsabilidade, uma vez que o agente é responsável pela consequência de seus atos, o que situa a prudência como uma qualidade moral. Assim, a responsabilidade amplia-se ao objeto afetado pela ação, impondo-nos, por exemplo, a consideração pelo bem-estar de outros, uma vez que o meu agir, quando afeta o outro, é um poder que necessita ser orientado para permitir a existência do objeto²¹⁷, o que reforça a tese geral defendida por Jonas de que

o dever ser do objeto vem em primeiro lugar na responsabilidade, na medida em que o objeto final da responsabilidade, mais além do objeto direto, ou seja, a verdadeira “causa”, é a garantia das relações de lealdade sobre as quais se fundam a sociedade e a vida coletiva: e este é um bem substantivo que tem a faculdade de impor-se como obrigação (o imperativo categórico formal chega ao mesmo resultado, a partir de outra fundamentação, deixando de lado a última fase, em particular) (JONAS, 2006, p.171).

Jonas considera que o primeiro objeto de responsabilidade são os outros homens, evidenciando, assim, a importância da reciprocidade da convivência humana e a possibilidade de ampliar tal pretensão a todos os seres vivos, os quais podem ser objeto da responsabilidade. Assim, a existência da humanidade é o primeiro imperativo da responsabilidade, ou seja, “a primeira de todas as responsabilidades é garantir a possibilidade de que haja responsabilidades” (JONAS, 2006, p.177), impondo-nos, assim, o dever de assegurar a existência das gerações vindouras.

²¹⁶ “Só o sentimento de responsabilidade, que prende este sujeito àquele objeto, pode nos fazer agir em seu favor. Esse sentimento, mais do que qualquer outro, é capaz de produzir em nós a disposição de apoiar a reivindicação de existência do objeto por meio da nossa ação. Lembremo-nos, por último, que o cuidado da natureza por nossa progeneritura (Capítulo 2, parte IV, 2) é de tal forma espontâneo que não necessita do recurso à lei moral, pois é arquétipo humano elementar da coincidência entre a responsabilidade objetiva e o sentimento de responsabilidade objetiva e o sentimento de responsabilidade subjetivo, por meio do qual a natureza nos educou previamente e orientou nossos sentimentos para os tipos de responsabilidade aos quais falta a garantia do instinto” (JONAS, 2006, p.163-4).

²¹⁷ “O poder se torna, assim, objetivamente responsável por aquele que lhe foi confiado e afetivamente engajado graças ao sentimento de responsabilidade: no sentimento, aquele que obriga encontra seu nexos com a vontade subjetiva. Mas a tomada de partido sentimental tem sua primeira origem não na ideia da responsabilidade em geral, mas no reconhecimento do bem intrínseco do objeto, tal como ele influencia a sensibilidade e envergonha o egoísmo cru do poder. Em primeiro lugar está o dever ser do objeto; em segundo, o dever agir do sujeito chamado a cuidar do objeto. A reivindicação do objeto, de um lado, na insegurança da sua existência, e a consciência do poder, de outro, culpada da sua causalidade, unem-se no sentimento de responsabilidade afirmativa do eu ativo, que se encontra sempre intervindo no Ser das coisas. Caso brote aí o amor, a responsabilidade será acrescida pela devoção da pessoa, que aprenderá a temer pela sorte daquele que é digno de existir e que é amado” (JONAS, 2006, p.167).

Jonas considera a responsabilidade parental (aquela que o pai tem para com o filho)²¹⁸ o arquétipo de qualquer responsabilidade, o que se assemelha à responsabilidade do homem público no âmbito do Estado, o qual “existe para tornar possível a vida humana e continua a existir para que a vida boa seja possível. Essas são as preocupações do verdadeiro homem público” (JONAS, 2006, p.180). Nesse sentido, a educação é o momento privilegiado em que se cruzam as duas supracitadas responsabilidades, nos níveis privado e público, visando a tornar a criança um cidadão.

Esse caráter de interpenetração envolve, além do objeto, as condições subjetivas do agente, despertando a afeição tanto do pai em relação ao filho quanto do homem público em face da coletividade que visa guiar, levando-o a assumir deveres, pois

o fenômeno do sentimento torna o coração receptível ao dever, não lhe questionando a razão e animando a responsabilidade assumida com o seu *élan*. É difícil, senão impossível, assumir a responsabilidade por algo que não se ame, de modo que é mais fácil engendrar o amor para tal do que cumprir o seu dever “livre de toda inclinação” (JONAS, 2006, p.183).

As duas supracitadas responsabilidades se interpenetram e representam um dever maior que aponta para o futuro visando garantir a existência dos que virão²¹⁹. A responsabilidade política pelo futuro deve ser guiada pela regra de que toda arte de governar é responsável pela possibilidade de uma futura arte de governar. Tal responsabilidade constitui um imperativo para o homem público, devendo, pois, além da preocupação com questões imediatas que merecem a sua atenção, considerar as possibilidades que poderiam afetar a humanidade como um todo, o que o convida a adotar uma postura de prevenção quanto ao dinamismo do presente e suas consequências futuras, uma vez que a nossa crescente dependência tecnológica e os efeitos ambientais nocivos de sua utilização acentuada, cujas consequências de longo prazo são incertas e preocupantes, geram preocupações inéditas de amplitude política e ética²²⁰.

²¹⁸ Na responsabilidade parental o “seu objeto é a criança como um todo e todas as suas possibilidades, e não só as suas carências imediatas” (JONAS, 2006, p.180)

²¹⁹ “O caráter vindouro daquilo que deve ser objeto de cuidado constitui o aspecto de futuro mais próprio da responsabilidade. Sua realização suprema, que ela deve ousar, é a sua renúncia diante do direito daquele que ainda não existe e cujo futuro ele trata de garantir. À luz dessa amplidão transcendente, torna-se evidente que a responsabilidade não é nada mais do que o complemento moral para a constituição ontológica do nosso Ser temporal” (JONAS, 2006, p.187).

²²⁰ “A questão crucial em tudo isso é o fato de que a natureza do agir humano transformou-se de tal maneira que surgiu uma responsabilidade cujo significado é inaplicável até hoje. Ela comporta um conteúdo inteiramente novo e um alcance nunca visto sobre o futuro, na esfera do fazer político e, conseqüentemente, da moral política” (JONAS, 2006, p.207).

A responsabilidade, que é uma função do poder e do saber (cuja relação entre ambos não é simples) necessita ser efetuada numa perspectiva “horizontal” que considere as peculiaridades atuais de uma época essencialmente dinâmica que rompeu com o equilíbrio da relação homem-natureza, o que nos distancia da sabedoria clássica²²¹ e nos situa numa ontologia do tempo. Nesse sentido,

não é a perpetuação do mesmo que é a medida da perfeição, mas justamente o contrário. Abandonados ao “devir soberano” (Nietzsche) e a ele condenados, após havermos “abolido” o Ser transcendente, somos obrigados a procurar o essencial naquilo que é transitório. Só a partir daí a responsabilidade se torna um princípio moral dominante. O Eros platônico, voltado para a eternidade e não para a temporalidade, não era responsável pelo seu objeto. O que se buscava nele era um “algo” superior, que não “seria”, mas “era”. Esse algo, que o tempo não pode afetar e a nada pode suceder, não pode ser objeto da responsabilidade (JONAS, 2006, p.212).

Uma ontologia do tempo convida-nos a assumir, no plano ético, a responsabilidade pelo futuro histórico²²², impondo-nos uma reflexão acerca das consequências de um novo poder, o tecnológico, cuja utilização inadequada poder escapar ao nosso controle e afetar a existência das gerações vindouras, possibilidade esta que nenhuma teoria ou ideologia havia previsto, inclusive o próprio marxismo que considerava a tecnologia como um meio imprescindível para concretizar sua teleologia ético-política. Nesse sentido, o imperativo da sobrevivência transcende qualquer alternativa ideológica²²³.

A responsabilidade, enquanto um correlato do poder, sugere que a ação seja guiada por um dever ligado à vontade por intermédio do poder humano²²⁴ exercido na dinâmica horizontal que nos condiciona.

²²¹ “Por isso, nós, contemporâneos, cujo Ser se encontra sob o signo de uma constante mudança que se auto-engendra, cujo produto “natural” são sempre coisas realmente novas e que nunca existiram, não podemos imitar a sabedoria política dos antigos. Eis a razão pela qual, para os antigos – cujo presente não projetava tamanha sombra sobre o futuro, contando apenas com ele mesmo -, a “responsabilidade pelos que virão não constituía uma norma moral de conduta” (JONAS, 2006, p.211).

²²² Jonas afirma ter sido o marxismo o primeiro a assumir tal responsabilidade.

²²³ “Tal situação torna caduca todas as perspectivas anteriores e estabelece deveres para a responsabilidade, cuja magnitude, em comparação com as quais a grande questão que agita os intelectos a respeito de qual seria a melhor sociedade “para o homem” – se socialista ou individualista, autoritária ou livre – se transforma na questão secundária de saber qual dessas sociedades é a mais apta a lidar com as situações futuras: uma questão de oportunidade, talvez um imperativo de sobrevivência, mas não mais uma questão de ideologia” (JONAS, 2006, p.215).

²²⁴ “Só com o homem o poder se emancipou da totalidade por meio do saber e do arbítrio, podendo se tonar fatal ela e para si mesmo. O seu poder é o seu destino e torna-se cada vez mais o destino geral. Portanto, no caso do homem, e apenas nesse caso, o dever surge da vontade como autocontrole do seu poder, exercido conscientemente: em primeiro lugar em relação ao seu próprio Ser. (...) Não mencionaremos aquilo que se encontra além dos seus deveres de guardião: o dever relativo a finalidades que ele criou a partir do nada, por assim dizer; sua criação se encontra fora da esfera de sua responsabilidade, que não se estende além da sua possibilidade, ou seja, da proteção do Ser humano como tal. Esse é o seu “dever” mais modesto e, ao mesmo

Jonas considera a criança o objeto originário da responsabilidade, o que remete ao arquétipo original da responsabilidade: a responsabilidade parental, permitindo-lhe afirmar que “o conceito de responsabilidade implica um “dever” – em primeiro lugar, um “dever ser” de algo, e, em seguida, um “dever fazer” de alguém como resposta àquele dever ser. Ou seja, em primeiro lugar, encontra-se o direito intrínseco do objeto” (JONAS, 2006, p.219). A vinculação do ser ao dever é sintetizada pela tese de que “a simples existência de um Ser ôntico contém intrinsecamente, e de forma evidente, um dever para outros, assim o fazendo mesmo que a natureza não venha em socorro desse dever por meio dos seus instintos e sentimentos poderosos, coisa da qual, na maioria das vezes, ela se encarrega sozinha” (JONAS, 2006, p.220).

Jonas situa a evidência arquetípica do recém-nascido como a essência da responsabilidade, como algo que liga o ser ao dever²²⁵, pois o nascimento de uma criança significa o recomeço da humanidade em face da mortalidade, possibilitando a sua sobrevivência, o seu devir, por isso

o “dever” que se manifesta no bebê possui evidência incontestável, concretude e urgência. Coincidem aqui a facticidade máxima do Ser como tal, o direito máximo à existência e a fragilidade máxima do Ser. Aí se mostra de forma exemplar que o *locus* da responsabilidade é o Ser mergulhado no devir, abandonado à transitoriedade e ameaçado de destruição (JONAS, 2006, p.225).

No contexto da civilização tecnológica (na qual a união da razão com o poder gera desequilíbrios ecológicos) que ameaça o devir das gerações vindouras, a responsabilidade pelo futuro da humanidade impõe-se como o primeiro dever do comportamento coletivo, o que implica o dever de garantir o futuro da própria natureza, uma vez que, além da dignidade de sua existência, necessitamos essencialmente dela para assegurar o devir humano²²⁶. Nesse sentido, a responsabilidade transcende o nível das relações intersubjetivas e se estende à toda

tempo, o mais severo. Assim, aquilo que liga a vontade ao dever, o poder, é justamente o que desloca a responsabilidade para o centro da moral” (JONAS, 2006, p.217).

²²⁵ “O recém-nascido reúne em si a força do já existente, que se auto-reconhece, e a queixosa impotência do “não ser ainda”; o incondicional fim em si de todos os viventes e o “ainda ter de se tornar” das suas próprias capacidades, para garantir aquele fim. Esse “ter de se tornar” é um estado intermediário – uma suspensão do Ser indefeso sobre o não-Ser – que uma causalidade externa terá de socorrer. Na insuficiência radical do recém nascido está previsto ontologicamente que os seus pais o protejam contra sua queda no nada e que se encarreguem de seu devir futuro” (JONAS, 2006, p.223-224).

²²⁶ “Mas, se o dever em relação ao homem se apresenta como prioritário, ele deve incluir o dever em relação à natureza, como condição da sua própria continuidade e como um dos elementos da sua própria integridade existencial” (JONAS, 2006, p.230).

a biosfera, visando propiciar o futuro da humanidade e da natureza, convidando-nos à exaltação de uma ética da preservação e proteção em substituição à ética do progresso.

Uma ética da preservação necessita alertar para a ameaça tenebrosa contida no programa baconiano que se serve do saber como um poder de dominação e de manipulação da natureza, visando ao progresso da humanidade. Jonas assevera que o êxito do progresso baconiano é proporcional à ameaça de catástrofe que pode infligir à humanidade. No âmbito econômico, o seu êxito excessivo ameaça o esgotamento dos recursos naturais, o que se vislumbra também como decorrência do êxito biológico que ocasionou uma explosão demográfica que necessita da utilização crescente dos referidos recursos para a sua sobrevivência e bem-estar.

O descontrole do programa baconiano, que se mostra “incapaz de proteger o homem de si mesmo, e a natureza do homem” (JONAS, 2006, p.236), revela que o poder que o move deve ser limitado por um outro poder oriundo da sociedade. Desse modo, Jonas reflete acerca da alternativa comunista guiada pela ética marxista, uma vez que, além do máximo de disciplina social imposta, ela subordina o “presente aos imperativos de longo prazo do futuro” (JONAS, 2006, p.238).

Jonas assinala que o marxismo, enquanto entusiasta do ideal baconiano, vê na industrialização crescente um meio eficiente de obtenção de riquezas para a distribuição igualitária das necessidades, visando ao bem-estar social. Nessa perspectiva, uma economia das necessidades seria, à primeira vista, mais vantajosa do que uma economia do lucro, pois teria condições de controlar o planejamento de acordo com as necessidades coletivas, evitando desperdícios, embora o próprio capitalismo também evite desperdícios ao tentar diminuir os custos de produção, mas “em princípio, o critério das necessidades constitui uma premissa melhor para a racionalidade (porque mais racional) do que o critério do lucro” (JONAS, 2006, p.243).

A alternativa marxista nos permite pensar acerca da vantagem de um poder governamental total que teria condições de implementar decisões necessárias de alcance geral, pois “elas incluem medidas que, por contrariarem os interesses individuais dos sujeitos afetados, jamais se imporiam espontaneamente; no caso em que atinjam a maioria dos indivíduos, dificilmente conseguiriam ser aprovadas em um processo democrático. São medidas assim, porém, as que o futuro ameaçador exige e exigirá cada vez mais” (JONAS, 2006, p.244), o que põe em evidência o problema da existência de uma elite intelectual e ética com a capacidade de assumir a responsabilidade pelo futuro e executá-la com êxito. Mas, como convencer a coletividade a adotar sacrifícios duradouros em nome do futuro?

Jonas considera que o marxismo, de fato, possui a capacidade de atingir a totalidade do social. Assim, “as características ascéticas são traços intrínsecos da disciplina socialista, de grande utilidade nessa época que se avizinha, na qual exigirão de nós grandes esforços e sacrifícios” (JONAS, 2006, p.245). Apesar de tais vantagens, permanece a questão se as potências comunitaristas estariam, de fato, dispostas a grandes sacrifícios em nome de um futuro longínquo menos ameaçador.

A princípio, o marxismo teria a vantagem de inspirar o entusiasmo, em seus adeptos, a colaboração espontânea movida pela inserção na distribuição equitativa, a implantação da disciplina social, mas o exame concreto das possibilidades abstratas, efetuado por Jonas, revela algumas fragilidades que estão presentes no espírito do marxismo.

A primeira concerne à motivação do lucro coletivo e incitação à maximização do Estado nacional comunista, pois no plano econômico “a busca de maximização, que do ponto de vista prático deveria ser comparada à motivação do lucro, é parte tão intrínseca ao marxismo quanto ao capitalismo, e o primeiro poderá encontrar dificuldades para freá-la tanto por razões internas quanto externas” (JONAS, 2006, p.252).

A segunda decorre do fato de que o comunismo mundial não seria imune ao egoísmo econômico regional, uma vez que

um socialismo mundial bem-sucedido pressupõe uma contínua expansão econômica, sem a qual não se poderia aliviar a miséria de grande parte do mundo, a menos que se impusesse uma redistribuição internacional da riqueza existente em nível internacional (o que, como já foi dito, teria de ser obtido com o emprego da força e depois do conflito não haveria muito mais a distribuir). Ora, como sabemos que em breve a expansão econômica em escala mundial será coisa do passado, embora ainda sejam possíveis avanços regionais (aliás, absolutamente necessários), o processo global tende à paralisação, e nas partes mais privilegiadas do mundo até mesmo à contração. O socialismo tampouco é capaz de alterar esse quadro (JONAS, 2006, p.253-254).

A terceira fragilidade decorre do culto da técnica também presente no marxismo, necessário como meio teleológico para concretizar a socialização e alcançar a felicidade humana. Através da técnica ocorre a humanização do mundo pelo trabalho que transforma a natureza, a qual é concebida como mero meio para atingir os fins humanos²²⁷.

²²⁷ “O progresso técnico transformou-se no “ópio das massas”, papel antes atribuído à religião. É de temer-se que, que mais ainda do que no capitalismo, ele não o seja apenas para as massas. O impulso tecnológico é um elemento constitutivo da essência do marxismo. Resistir a ele é tanto mais difícil na medida em que ele se vincula a uma perspectiva de antropocentrismo extremo, para o qual a natureza como um todo (incluindo a natureza humana) não passa de um meio para a auto realização de um homem ainda inacabado” (JONAS, 2006, p.256).

A quarta fragilidade do marxismo reside em sua “alma”: a sedução da utopia. Jonas considera que tal sedução é simultaneamente a mais nobre e a mais perigosa, pois ao afirmar que a verdadeira história da humanidade somente começaria com uma sociedade sem classes que revelaria o homem verdadeiro ao atingir a sua máxima realização, o marxismo não pode concretamente vislumbrar como esse homem seria, uma vez que o único referencial de que dispõe é o homem atual imerso numa história considerada inautêntica, o que leva Jonas a indagar:

mas nós, confrontados com o apelo encantador e vazio da utopia, interpelados pela sua promessa, deveríamos perguntar o que aquela condição mais justa (incontestavelmente um valor em si mesma, que deveríamos estar dispostos a pagar com uma moeda humana, por exemplo, o esplendor cultural) seria capaz de revelar (ou permitiria que se revelasse) além dela própria, e que até agora não pode vir à luz. Em que se baseia a crença de que tal coisa exista e que simplesmente esteja esperando por sua redenção? (JONAS, 2006, p.257).

Jonas afirma que a essência da utopia marxista é a crença de que somente uma sociedade sem classes pode gerar o homem bom, o que nos possibilitaria vislumbrar uma superioridade cultural e moral dos indivíduos, uma vez que a abolição da miséria, hipoteticamente, permitiria uma convivência mais pacífica e fraterna entre os homens. A eliminação da miséria é assumida pela utopia marxista, tornando “o bem-estar material uma condição imperiosa para a busca da liberação do verdadeiro potencial humano: não um fim em si, mas um meio indispensável para tal” (JONAS, 2006, p.263), exigindo, pois, uma acentuada aliança com o progresso técnico para atingir o seu dever maior, o que para Jonas revela-se como um falso ideal, uma vez que não existem recursos naturais suficientes para assegurar o bem-estar a todos os seres humanos. Nesse sentido, o enfrentamento do problema ecológico por meio de uma teoria da responsabilidade convida-nos a abandonar o fascínio da promessa utópica (que incentiva a esperança altruísta) em favor do medo altruísta.

Ao mesmo tempo em que denuncia o caráter utópico do marxismo. Jonas reflete sobre a natureza e o alcance do Estado liberal. Nesse sentido, ao se referir a este modelo, ele aponta como problema fundamental o fato de que “a desconcertante liberdade, que nem sempre é uma liberdade para o bem”, por isso ela necessita ser orientada pelo senso de responsabilidade e sabedoria, uma vez que o seu exercício acarreta consequências. O exercício responsável da liberdade torna-se um requisito indispensável para justificar a opção por um Estado liberal²²⁸.

²²⁸ “Seria necessário reconhecermos (certamente com o preconceito ocidental ao nosso lado) que, em todos os terrenos da atividade humana, um sistema liberal, desde que ele possa se defender de seus excessos, é preferível

Jonas vê com simpatia o “Estado do bem-estar social” por possibilitar a associação entre o exercício responsável da liberdade e a satisfação das necessidades materiais de todos.

O filósofo adverte que qualquer aposta ideológica (seja marxista ou liberal) atrelada ao ideal de progresso técnico contínuo como meio para gerar riquezas e abundância necessita refletir acerca dos limites de tolerância da natureza²²⁹. Nesse sentido, impõe-se, em primeiro lugar, o problema da alimentação: como alimentar a crescente população mundial sem efetuar a poluição química dos recursos hídricos, a salinização dos solos, a erosão, o desmatamento? Um outro dilema refere-se à exploração das matérias-primas que no futuro exigirá um dispêndio cada vez maior de energia, o que nos remete ao problema energético e às suas fontes renováveis e não-renováveis.

A voracidade energética da civilização moderna impõe a queima de combustíveis fósseis acarretando poluição e aquecimento global, cujas consequências poder vir a ser catastróficas para o clima e a vida do planeta. A nossa dependência de fontes de energia gerará o esgotamento das não-renováveis e a necessidade de utilizarmos as fontes de energia renováveis (as de origem solar, eólica etc.), o que deveria ser feito com a máxima urgência, uma vez que são preocupantes os efeitos do uso contínuo e crescente de fontes de energia poluidoras. Desse modo, parece como uma alternativa energética o uso da fusão nuclear²³⁰ que, apesar de suas vantagens ambientais, traria as mesmas consequências que qualquer uso

por motivos morais a um sistema não-livre, mesmo quando este último possa atender melhor, ou de forma mais segura, a muitos dos interesses importantes dos homens. E o mesmo vale para outras alternativas. Um Estado de direito é melhor que um estado arbitrário; a igualdade diante da lei, melhor que a desigualdade; o direito por mérito, melhor que aquele por herança; o livre acesso aos direitos. Melhor que o acesso por parte de uns poucos privilegiados; o direito a defender os seus interesses e a participar dos processos decisórios sobre a coisa pública, melhor que a sua transferência permanente a gestores oficiais; a diversidade individual, melhor que a homogeneidade coletiva; a tolerância para com o outro, melhor que a conformidade obtida à força” (JONAS, 2006, p.278-279).

²²⁹ “Essa questão situa-se no domínio da jovem ciência ecológica e, em particular, nas áreas de conhecimentos de biólogos, agrônomos, químicos, geólogos, climatologistas e outros, além de economistas e engenheiros, de urbanistas e especialistas em transporte, cuja colaboração interdisciplinar conduz à ciência ecológica de que hoje necessitamos. Aqui o filósofo nada tem a dizer, apenas ouvir. Lamentavelmente, a ciência atual não é capaz de lhe oferecer resultados seguros. Todas as previsões quantitativas nos diversos campos do saber ainda são incertas, para não falarmos da sua interação em um todo ecológico, na suposição de que elas possam ser passíveis de cálculo matemático. De toda forma, é possível indicar em vários casos o tipo de limites existentes, o que pode ser instrutivo para avaliar a perspectiva utópica, já que sua natureza leva a pretender atingir sempre os extremos. Basta recordar de forma esquemática o que já se sabe” (JONAS, 2006, p.301-302).

²³⁰ “A fissão nuclear, utilizada hoje, apresenta problemas que são objeto de um debate acalorado em relação ao perigo radioativo, e em especial em relação aos seus rejeitos, capazes de durar milhares de anos, uma consequência do agir humano que nunca existira anteriormente e para a qual ainda não há solução satisfatória à vista. Além disso, essa fonte corre o risco com o esgotamento das reservas de urânio passíveis de exploração, embora esse momento possa ser postergado graças ao plutônio produzido por reatores (correndo-se o perigo do seu abuso por parte de terroristas) A fusão nuclear controlada, que ainda não existe, seria inesgotável como matéria-prima (isótopos de hidrogênio) e praticamente livre de subprodutos radioativos de vida longa” (JONAS, 2006, p.305).

de energia acarreta: o aquecimento do planeta, pois “todo uso de energia termina em calor, e por isso o uso de energia no espaço terrestre não pode ser irrestrito” (JONAS, 2006, p.306).

Por fim, Jonas alerta que qualquer aposta no progresso deve ser guiada por um imperativo de responsabilidade: a prudência, o que nos convida a adotarmos a postura de modéstia dos fins²³¹.

O princípio responsabilidade, proposto por Jonas, vincula a essência da liberdade ao reino da necessidade²³², residindo aí a dignidade do real. Desse modo, longe de reivindicar uma humanização da natureza (o que acarretaria uma alienação desta e do próprio homem) efetuada pelo trabalho e pela técnica, Jonas exalta uma relação de reciprocidade fundada na admiração, respeito e curiosidade, ou seja, no amor à natureza. Uma reciprocidade guiada por uma postura de responsabilidade que reconheça positivamente a própria complexidade da essência humana²³³. Assim, conter “o progresso deveria ser visto como nada mais do que uma precaução inteligente, acompanhada de uma simples decência em relação aos nossos descendentes. Se não o fizermos, a natureza o fará, de maneira terrível” (JONAS, 2006, p.349), o que exige de nós uma postura modesta que conduza à preservação e à proteção da natureza²³⁴.

O dinamismo desenfreado do mundo moderno, que acarreta incertezas quanto ao futuro, convida-nos a atrelar à responsabilidade o medo²³⁵, o que seria uma alternativa para frear e redimensionar o extremo antropocentrismo que nos move. Nessa perspectiva,

²³¹ “O apelo a fins “modestos”, por mais que soe dissonante ao ouvido da grandiloquência do poder, deve-se tornar um primeiro imperativo, justamente por causa dela. É necessário, em todo caso, renunciar à utopia, o fim excessivo *par excellence*, tanto porque seus esforços conduzem à catástrofe quanto porque ela não pode perdurar por um período de tempo que valha a pena” (JONAS, 2006, p.308).

²³² “A liberdade consiste e alimenta-se do medir-se com a necessidade” (JONAS, 2006, p.328).

²³³ “Também será necessário renunciar à ideia de que haja Uma “natureza” definida para o homem; por exemplo, de que, de acordo com sua natureza (em si), o homem seja bom ou mal; ele tem aptidão de ser bom ou de ser mau, e mesmo as duas ao mesmo tempo – e isso faz parte de sua essência. (...) Existe apenas o equipamento biológico-espiritual dessa “natureza” para a riqueza e a pobreza do poder ser, ambas igualmente “naturais”, com uma vantagem para a última, pois a pobreza da humanidade pode ocorrer tanto de circunstâncias desfavoráveis quanto ter sido escolhida em circunstâncias as mais favoráveis, por causa da indolência ou da corruptibilidade (pulsões verdadeiramente humanas), enquanto a riqueza exige, junto com o favor das circunstâncias, também um esforço (no mínimo, combater a indolência)” (JONAS, 2006, p.345).

²³⁴ “Do jeito que estão as coisas, durante certo tempo a postura positiva implicará desempenhar-se, antes de tudo, de funções de preservação e proteção, no seio da qual poderão exercer-se as funções de recuperação e de melhoramento, embora submetendo-as sempre, no entanto, ao signo da modéstia” (JONAS, 2006, p.349).

²³⁵ “A responsabilidade é o cuidado reconhecido como obrigação em relação a um outro ser, que se torna “preocupação” quando há uma ameaça à sua vulnerabilidade. Mas o medo está presente na questão original, com a qual podemos imaginar que se inicie qualquer responsabilidade ativa.: o que pode acontecer a ele, se eu não assumir a responsabilidade por ele? Quanto mais no futuro longínquo situa-se aquilo que se teme, quanto mais distante do nosso bem-estar ou mal-estar, quanto menos familiar for o seu gênero, mais necessitam ser diligentemente mobilizadas a lucidez da imaginação e a sensibilidade dos sentidos. Torna-se necessária uma heurística do medo capaz de investigar, que não só descubra e represente o nosso objeto como tal, mas que tome conhecimento do interesse moral particular, ao ser interpelado pelo objeto, algo que jamais teria ocorrido antes” (JONAS, 2006, p.352).

o medo se torna a primeira obrigação preliminar de uma ética da responsabilidade histórica. Jamais deveríamos confiar o nosso destino àquele que considere que essa fonte da responsabilidade, “o medo e o tremor” – naturalmente, jamais a sua fonte única, apesar de muitas vezes ela predominar, com razão, sobre as demais -, não seja suficientemente digna do *status* do homem. De nossa parte, não tememos a acusação de pusilanimidade ou negatividade, ao declararmos tal tipo de medo como uma obrigação, que naturalmente deve estar sempre acompanhado da esperança (de evitar o mal). Medo, mas não covardia; talvez mesmo angústia, mas não ansiedade; em nenhum caso medo ou angústia em causa própria. Desviar-se do caminho onde se encontre a angústia, isso sim seria ansiedade (JONAS, 2006, p.352-353).

A partir do medo poderíamos recuperar o respeito por nós mesmos protegendo um patrimônio que nos é essencial no presente e que deverá ser também para as gerações vindouras. Por isso, é nosso dever não esgotá-lo, mas preservá-lo para os que virão. Em nome do ser, do existir a humanidade engloba o passado, o presente e o futuro²³⁶.

A defesa do princípio responsabilidade, efetuada por Jonas, evidencia uma reflexão que submete à crítica o entrecruzamento de três categorias: **razão, liberdade e responsabilidade**. A redução da razão à racionalidade instrumental e tecnicista movida pelo ideal de progresso tecnológico revela-se um objetivo que é acatado, de modo uniforme, por ideologias diversas e aparentemente antagônicas. Tanto é que liberais e marxistas exercem, de modo similar, a sua liberdade, ou seja, optam pelo endeusamento da técnica, pela tecnologia como o meio mais eficaz de obtenção do progresso material. O princípio responsabilidade tem a função maior de guiar a razão e a liberdade (principalmente em seu âmbito econômico, científico, político e ético) rumo a um futuro que garanta a existência digna das gerações vindouras, o que elege a responsabilidade à categoria central de uma ética objetiva²³⁷.

O princípio responsabilidade, proposto por Jonas, revela-se o ápice ético que foi incorporado pela *ecologia profunda*, pois o seu alicerce ontológico e metafísico, de caráter aparentemente biocêntrico²³⁸, é um referencial teórico fundamental para uma corrente

²³⁶ “Um patrimônio degradado degradaria igualmente os seus herdeiros. A proteção do patrimônio em sua exigência de permanecer semelhante ao que ele é, ou seja, protegê-lo da degradação, é tarefa de cada minuto; não permitir nenhuma interrupção nessa tarefa é a melhor garantia de sua duração; se ela não é uma garantia, pelo menos é o pressuposto da integridade futura da “imagem e semelhança”. Mas sua integridade não é nada mais do que a manifestação do seu apelo à humildade, cada vez maior e mais afinada por parte dos seus representantes, sempre bastante deficientes. Guardar intacto tal patrimônio contra os perigos do tempo e contra a própria ação dos homens não é um fim utópico, mas tampouco se trata de um fim tão humilde. Trata-se de assumir a responsabilidade pelo futuro do homem” (JONAS, 2006, p.353).

²³⁷ Convém salientar que é também nosso objetivo refletir acerca das possibilidades teóricas e práticas de implementação de uma ética objetiva da responsabilidade no seio de um universo democrático-liberal que é regido pela supremacia do interesse individual, o qual é, obviamente, avesso a éticas objetivas. Questão que trataremos no último capítulo dessa pesquisa.

²³⁸ Mais adiante, no quarto capítulo, defenderemos a ideia de que toda visão biocêntrica é movida por interesses antropocêntricos.

ecológica que, ao ter sido também influenciada pelas ideias de Aldo Leopold (com a sua ética da terra) tem como alvo crítico o antropocentrismo (principalmente em seu âmbito metafísico, ético, político, econômico, científico e cultural) que move o nosso modelo de civilização, reivindicando, assim, deveres ecológicos para com a natureza que, segundo tal corrente, deve ser considerada sujeito de direito. Por isso, Leopold e Jonas podem ser considerados expoentes relevantes da *ecologia profunda*, embora o segundo não assuma uma visão radicalmente biocêntrica como outros autores o farão.

Na perspectiva dessa crítica, veremos, a seguir, a abordagem efetuada pelo *ecofeminismo* que, a nosso ver, é a mais extrema das correntes que integram o debate ecológico atual, uma vez que, além de acatar algumas teses fundamentais da *ecologia profunda*, traz para discussão as questões do dualismo ocidental e do gênero (masculino versus feminino), envolvendo, ao mesmo tempo, as categorias razão, liberdade e responsabilidade.

2.2 O ECOFEMINISMO: A MULHER COMO PROTAGONISTA DO ENFRENTAMENTO DO PROBLEMA ECOLÓGICO

O nosso objetivo nesse tópico será apontar as causas e as soluções oferecidas pelo *ecofeminismo*²³⁹ para o enfrentamento do problema ecológico. O *ecofeminismo*²⁴⁰ é um movimento ambiental preocupado em detectar e denunciar as causas do problema ecológico e apontar soluções numa perspectiva que inclua a mulher como principal protagonista da defesa do meio ambiente e de um novo modelo de civilização. Tal proposta é estimulada pela ideia de que, até o presente momento, o Ocidente teria sido governado por uma lógica patriarcal de caráter dicotômico e dualista, baseada na exploração da natureza, da mulher e dos países

²³⁹ Utilizaremos basicamente a obra de Maria Mies e Vandana Shiva, intitulada *Ecofeminismo*, por considerar que as duas autoras expõem as principais teses defendidas pelo referido movimento ambiental.

²⁴⁰ “O ecofeminismo, “um termo novo para um saber antigo”, surgiu a partir de variados movimentos sociais – nos finais da década de 70, princípios de 80. Embora o termo fosse utilizado pela primeira vez por Françoise D’Eaubonne, só se tornou popular no contexto de numerosos protestos e actividades contra a destruição do ambiente, inicialmente detonados por esporádicos desastres ecológicos. O derrame em Three Mile Island mobilizou um grande número de mulheres nos Estados Unidos da América a reunirem-se na primeira conferência feminista – “As Mulheres e a Vida na Terra: Uma Conferência sobre o Eco-feminismo na década de 80” – em março de 1980, em Amherst. Nesta conferência foram exploradas as ligações entre as feministas, a militarização, a cura e a ecologia. Tal como escreveu uma das organizadoras da conferência, Ynestra King: O ecofeminismo trata da interligação e da abrangência da teoria e da prática. Reivindica a força e a integridade especiais de todas as coisas vivas. (...) Somos um movimento com uma identidade feminina e acreditamos que temos uma tarefa especial a desempenhar nestes tempos ameaçados. Vemos, como uma preocupação feminista, a devastação da Terra e dos seus habitantes pelos guerreiros empresariais e a ameaça do extermínio nuclear pelos guerreiros militares. É a mesma mentalidade machista, que nos negava o direito aos nossos próprios corpos e à nossa sexualidade, que depende de múltiplos sistemas de domínio e do poder de estado para obter o que pretende” (MIES/SHIVA, 1997, pp.24-25).

pobres, o que teria desencadeado, assim, o próprio problema ecológico. Nesse sentido, denunciando aquilo que é denominado de *sistema capitalista patriarcal mundial* como a principal causa objetiva do referido problema, o ecofeminismo rejeita tal sistema por ele conceber “a diferença como hierárquica e a uniformidade como a pré-condição para a igualdade” (MIES/SHIVA, 1997, p.10) e assume a intenção de

ir mais além desta perspectiva estreita e exprimir a nossa diversidade e, de modos diferentes, salientar as desigualdades inerentes às estruturas mundiais que permitem ao Norte dominar o Sul, ao homem dominar a mulher, e a pilhagem frenética de um número crescente de recursos, na mira de obter proventos distribuídos de uma forma cada vez mais desigual, para dominar a natureza (MIES/SHIVA, 1997, p.10).

Nessa perspectiva, o *ecofeminismo* tem como alvo maior de sua crítica à civilização moderna acusada de ser movida pelo patriarcado capitalista, concebido, aqui, como um sistema dicotômico e hierarquizante que subordina a natureza e a mulher ao homem, o consumo à produção, o local ao geral. Assim, opondo-se a tal postura, o *ecofeminismo* reivindica

a necessidade de uma nova cosmologia que reconhece que a vida na natureza (incluindo os seres humano) mantém-se por meio da cooperação, cuidado e amor mútuos. Somente deste modo estaremos habilitados a respeitar e a preservar a diversidade de todas as formas de vida, bem como de suas expressões culturais, como fontes verdadeiras do nosso bem-estar e felicidade. Para alcançar este fim, as ecofeministas utilizam metáforas como ‘re-tecer o mundo’, ‘curar as feridas’, ‘re-ligar’ e interligar a “teia”. Este esforço para criar uma cosmologia e antropologia holísticas, abrangendo a vida, deve implicar necessariamente um conceito de liberdade diferente do utilizado desde o Iluminismo (MIES/SHIVA, 1997, p.15).

O *ecofeminismo* defende uma concepção de liberdade e de felicidade que reintegre o homem à natureza, ou seja, que não vislumbre o “reino da liberdade” como uma emancipação do “reino da necessidade”, e que não implique no domínio da natureza por meio da racionalidade instrumental. Nesse sentido, os liberais e marxistas²⁴¹ são criticados por comungarem os mesmos objetivos patriarcais, pois “este conceito de emancipação implicava necessariamente o domínio sobre a natureza, incluindo a natureza humana e a feminina; e que,

²⁴¹ “As utopias socialistas estavam também animadas de um conceito de liberdade que via o destino do homem na sua marcha histórica desde o “reino da necessidade” (o reino da natureza), até o “reino da liberdade” – o “verdadeiro” reino humano – que vinculava a natureza em transformação e as forças naturais àquilo que foi denominado de “segunda natureza”, ou cultura. De acordo com o socialismo científico, tanto os limites da natureza como os da sociedade são dialeticamente transcendidos neste processo” (MIES/SHIVA, 1997, p.16).

em última análise, esta relação de dominação era responsável pela destruição ecológica que agora enfrentamos” (MIES/SHIVA, 1997, p.16). Isto impulsiona tal movimento a buscar uma nova lógica de emancipação apoiada numa perspectiva de subsistência²⁴² que privilegia e mantém a relevância ecológica do local ante a perspectiva de imposição de um global regido por uma estratégia de desenvolvimento *catching-up*²⁴³ que, segundo o ecofeminismo, “em nome de objetivos comuns e globais, que de fato reconhecem que todos estamos dependentes do mesmo planeta, proclamam, no entanto, o direito a explorar a ecologia, as comunidades, as culturas locais, etc. As vítimas são sempre locais” (MIES/SHIVA, 1997, p.19). Assim, pode-se conjecturar que, em nome do global e de interesses universais, os interesses do local dominante visam, em benefício próprio, ao controle mundial.

O *ecofeminismo* ataca, como vimos, as ideologias liberais-capitalistas e marxistas por considerá-las eurocêntricas, ou seja, apoiadas num dualismo antropocêntrico que, ao separar economia e cultura ou base e superestrutura, gera processos homogeneizadores. Assim, é exaltado um tipo de relativismo que, ao denunciar violências, instituições, costumes patriarcais exploradores, defende a necessidade de “procurar não só as diferenças, mas também as diversidades e as interligações entre mulheres, entre os homens e as mulheres, entre os seres humanos e as outras formas de vida, em todo o mundo” (MIES/SHIVA, 1997, p.23). Nesse sentido, o relativismo, defendido pelo *ecofeminismo*, vislumbra um universalismo que homogeneizaria as necessidades humanas fundamentais²⁴⁴ numa perspectiva que aproximaria cultura, luta pela sobrevivência, vida e natureza. Desse modo, a liberdade e o trabalho são vistos numa dimensão de interação e de cooperação com a Terra.

O *ecofeminismo* atribui uma visão negativa ao masculino, acusado de nunca pensar e cuidar da vida e de querer sempre conquistar a vida e o inimigo. Por isso, é exaltada uma dimensão espiritual da vida que, ao se contrapor a uma visão de felicidade atrelada e condicionada à expansão da produção de bens materiais, evidencia aquilo que é chamado de

²⁴² “Num planeta tão limitado, não pode haver fuga da necessidade. Encontrar a liberdade não implica subjugar ou transcender o “reino da necessidade”, mas antes concentrar-se no desenvolvimento de uma visão da liberdade, da felicidade, a “boa vida”, dentro dos limites da necessidade, da natureza. Chamamos a esta visão a perspectiva de subsistência, porque, “transcender” a natureza já não serve de justificação; em vez disso, deve-se estimular e conservar a potencial subsistência da natureza em todas as suas dimensões e manifestações. A liberdade no reino da necessidade pode ser universalizada para todos; a liberdade na necessidade pode estar ao alcance de alguns” (MIES/SHIVA, 1997, p.17-18).

²⁴³ A estratégia de “desenvolvimento *catching-up*” incentiva os países a se inserirem tecnológica e economicamente na ordem internacional de livre mercado. Tal estratégia sustenta que países carentes podem ser beneficiados e se desenvolverem compartilhando as conquistas dos países favorecidos.

²⁴⁴ “Estas necessidades fundamentais: de alimentação, abrigo, vestuário; de afeto, carinho e amor; de dignidade e identidade; de conhecimento e liberdade; de lazer e alegria, são fundamentais para todas as pessoas, independentemente da cultura, da ideologia, da raça, do sistema político e econômico e da classe” (MIES/SHIVA, 1997, p.24).

“a energia vital em todas as coisas e em todos os seres humanos”, encontrada plenamente na índole feminina, pois

a espiritualidade é bastante idêntica à sensualidade das mulheres, à sua energia sexual, à sua preciosa energia vital, que as liga umas às outras, a outras formas de vida e aos elementos, É a energia que dá às mulheres a capacidade de amar e de celebrar a vida. Esta espiritualidade sensual ou sexual, mais do que “do outro mundo” é centrada na oposição (abolindo-a, deste modo) entre o espírito e a matéria, a transcendência e imanência (MIES/SHIVA, 2007, p.29).

A espiritualidade defendida pelo *ecofeminismo* tenta superar, assim, o paradigma dicotômico do Ocidente fundado numa visão em que a racionalidade e o conceito de liberdade são condicionados, de modo masculino-patriarcal, a uma transcendência e domínio da natureza. Assim, é resgatada a ideia de totalidade integradora como pressuposto para superar as dicotomias entre o espírito e a matéria, entre a economia e a cultura, o que implica, necessariamente, numa crítica dos alicerces de nosso modelo de civilização de cunho patriarcal e explorador. Tal crítica é nutrida pela ideia de manutenção das necessidades fundamentais da vida asseguradas por uma perspectiva de subsistência que exalta o protagonismo ecológico da mulher e evidencia: “a questão do nosso conceito de conhecimento, a questão da pobreza e do desenvolvimento, a questão da industrialização de todas as formas de vida, a procura da identidade cultural e do enraizamento, a procura da liberdade no seio de um globo limitado” (MIES/SHIVA, 1997, p.32).

O ecofeminismo considera que a raiz do problema ecológico reside na difusão de um paradigma patriarcal que desencadeou uma drástica separação entre sujeito e objeto, o que, a partir do século XVI, gerou a ciência moderna reducionista e mecânica que, ao transpor a natureza, destrói a sua integridade, “os seus processos orgânicos, os seus ritmos e as suas capacidades regeneradoras” (MIES/SHIVA, 1997, p.40). Além de ser uma fonte de violência contra a natureza, a ciência reducionista agride também a integridade da mulher, uma vez que

as subjuga e despoja da sua produtividade, energia e potencial plenos. Os pressupostos epistemológicos do reducionismo estão relacionados com os seus pressupostos ontológicos: a uniformidade permite que o conhecimento de partes de um sistema passe por ser o conhecimento do todo. A divisibilidade permite a abstração do conhecimento fora do contexto e gera critérios de validade baseados na alienação e não na participação, que é depois projetada como “objetividade”. “Peritos” e “especialistas” são assim projetados como os únicos investigadores e produtores legítimos de conhecimento (MIES/SHIVA, 1997, p.39).

O reducionismo da ciência estaria vinculado a uma visão de mundo que incorpora estruturas e interesses político-econômicos que, numa perspectiva capitalista, objetivam a sua eficácia por meio da obtenção e maximização de lucros, reduzindo os recursos naturais a mercadorias²⁴⁵. Nesse sentido, o paradigma reducionista que move o capitalismo, ao considerar a natureza fonte de matéria-prima, apossa-se dos recursos naturais como se fosse sua propriedade. Tal posse repercute na agricultura e na produção de alimentos²⁴⁶, acarretando, também, entre outras coisas, a existência de sementes industrializadas que não se reproduzem e que perdem a capacidade de se produzirem por si mesmas, uma vez que necessitam de “ajuda artificial, de suplementos manufaturados. À medida que florescem as empresas de sementes e de produtos químicos, aumenta a dependência dos suplementos. Um produto químico, quer seja aplicado externa quer internamente, é sempre um suplemento externo no ciclo ecológico da reprodução da semente” (MIES/SHIVA, 1997, p.46).

O *ecofeminismo* defende a produção e o consumo inseridos em um contexto de regeneração, ou seja, contrapõe-se a qualquer atividade que considere a natureza um sujeito passivo e manipulável. Nesse sentido, ele aborda o problema ecológico, adotando uma diretriz que tenta reaproximar sujeito e objeto numa perspectiva que substitui o postulado da neutralidade científica, utilizando o princípio da parcialidade consciente, o que revela a sua dimensão política e ideológica, pois a investigação deve ser conduzida e guiada “a partir de baixo”, invertendo, assim, o paradigma de todas as relações verticais e hierárquicas, uma vez que o ponto de partida passa a ser a emancipação da mulher, da natureza e dos oprimidos; todos, vítimas do sistema patriarcal capitalista. Isto conduz ao seguinte postulado:

²⁴⁵ “O capitalismo comercial baseia-se na produção de mercadorias especializadas e, portanto, exige uniformidade na produção e a utilização uni-funcional dos recursos naturais. Deste modo, o reducionismo reduz ecossistemas complexos a uma única componente, e uma única componente a uma única função. Além disso, permite a manipulação do ecossistema de tal modo que maximiza a função única, a exploração de componente única. No paradigma reducionista, a floresta fica reduzida a madeira comercial e a madeira reduzida a fibra de celulose para a indústria de pasta de papel. Florestas, terras e recursos genéticos são então manipulados para aumentar a produção de pasta de papel. Esta distorção é legitimada cientificamente na medida em que a produtividade global aumenta, sem considerar se ela pode diminuir o rendimento da água da floresta, ou destruir a diversidade de formas de vida que constituem a comunidade florestal. A florestação “científica” e o “desenvolvimento” da florestação, deste modo, violam e destroem o ecossistema vivo e diverso” (MIES/SHIVA, 1997, p.40).

²⁴⁶ “Durante séculos, as sociedades agrícolas operavam de acordo com os limites da natureza de modo a assegurar a renovabilidade da vida vegetal e da fertilidade dos solos. Mas os processos para esta renovação passam a ser entendidos como um constrangimento que tinha de ser superado. As sementes e os fertilizantes produzidos industrialmente foram considerados substitutos superiores às sementes e à fertilidade da natureza; mesmo que estes substitutos transformassem rapidamente a fertilidade dos solos e a vida vegetal num recurso não renovável. Os solos e as sementes utilizados como matéria-prima e acréscimos para a Revolução Verde e para a agricultura industrial criaram solos doentes, baldios alagados ou salinizados e colheitas contaminadas” (MIER/SHIVA, 1997, p.44).

o <conhecimento de espectador> contemplativo, não comprometido deve ser substituído pela *participação ativa em ações, movimentos e lutas* pela libertação da mulher. A investigação deve tornar-se parte integral destas lutas. (...) O famoso princípio de Max Weber da separação da ciência e política (práxis) não é do interesse da libertação da mulher. As estudiosas que queiram ter mais do que uma mera atitude paternalista do tipo “fazer algo pelas suas irmãs mais pobres” (porque elas sentem que, como grupo privilegiado, já estão libertadas), mas que lutam contra o patriarcado enquanto sistema, devem levar os seus estudos para as ruas e lutas sociais do movimento (MIES/SHIVA, 1997, p.57).

Nessa perspectiva, a pesquisa científica deve visar à emancipação e alteração do *status quo* dos envolvidos pesquisados e, por conseguinte, a conscientização dos estudiosos (os cientistas sociais) e dos estudados (as mulheres e os grupos sociais), o que torna todos os envolvidos, no processo de investigação, sujeitos de transformação social e ecológica, pois, dizem as autoras:

no meu ponto de vista, a separação renovada entre política e ciência, vida e conhecimento, em resumo, a academização dos Estudos da Mulher não só trai o movimento feminista e os seus objetivos, mas irá também matar verdadeiramente o espírito dos Estudos da Mulher e fazer deles uma espécie de feminologia estéril e irrelevante, muito ao estilo da academização do marxismo levado a cabo pela marxologia. O mesmo pode acontecer ao ecofeminismo se este se restringir a um discurso acadêmico (MIES/SHIVA, 1997, p.61).

A crítica ecofeminista propõe, assim, uma epistemologia vinculada a objetivos políticos e ideológicos que supere a ideia de um o conhecimento concebido como um poder sobre a natureza que, a partir de então, passou a ser reduzida à condição de mera matéria-prima, o que acarretou violentos processos de exploração da mesma, atingindo, também, a própria mulher, pois, ambos são vistos como objetos que devem ser dominados pelo poder patriarcal²⁴⁷. A separação entre sujeito, e objeto e a consequente visão de que a natureza é um objeto manipulável e dominável, reforça a noção de que não existe separação entre poder e ciência, por isso “não é difícil identificar interesses militaristas, políticos e econômicos por

²⁴⁷ “Para estes homens, a natureza não é, de modo algum, um ser assexual; ela é uma mulher. Uma mulher maldosa e perigosa que deve ser dominada. O homem consegue manter um maior domínio sobre esta prostituta através da sua mente, do seu intelecto. É claro, só se tiver o poder material militar atrás dele, porque caso contrário *a mente é tão impotente como uma vara seca*. Só em combinação com a força material é que Bacon pode prometer a seu filho “que o seu casto casamento com a ciência” seria frutuoso, ou seja, produziria *muitas obras*, hoje diríamos maquinaria e mercadorias. Porque isso é que os novos pais da ciência natural perseguem: em última análise, querem ter a arte da produção, o poder da criação, que anteriormente pertencia à mulher e à natureza, sob o seu controle: o controle do espírito masculino “puro”. Querem eles próprios ser criadores. Mas para isso têm primeiro de roubar à mulher e à natureza a sua subjetividade, ou seja, a sua própria dignidade, a sua espiritualidade, e transformá-las em matéria controlável, sem vida. Os organismos vivos tornam-se matéria-prima para os pais da futura maquinaria e mercadorias” (MIES/SHIVA, 1997, pp.63-64).

trás desta subvenção da investigação fundamental” (MIER/SHIVA, 1997, p.65), tornando o método científico um tipo de poder que se revela violento ao fragmentar e isolar o objeto estudado do contexto de sua totalidade. Nesse sentido, o cientista moderno assume a imagem de um novo deus, uma vez que sua postura epistemológica é a raiz que nutre a política democrática e a economia capitalista²⁴⁸.

A consequência marcante da separação efetuada pela ciência moderna entre sujeito e objeto, apoiada pela primazia de um conhecimento centrado na racionalidade subjetiva, é a exclusão de outras fontes cognoscentes que podem ser alimentadas pela sensibilidade, intuição e imaginação. Assim, o *ecofeminismo* considera que a ciência moderna, ao privilegiar a subjetividade em termos de uma razão abstrata, fria e calculadora, desconsiderando outras fontes cognitivas que ligam o homem à natureza, gerou uma violenta cisão epistemológica que atinge o âmbito dos poderes e dos próprios limites do conhecimento científico, pois

para atingir este conceito de conhecimento ou razão, é necessário um corte nítido entre o sujeito e o objeto. Se a violência contra a natureza e os seres humanos, incluindo a si próprios, é necessária por forma a obter conhecimento, então coloca-se imediatamente a questão ética: Onde traçar a linha-limite? Onde estabelecer a separação entre o sujeito e o objeto? São só os humanos sujeitos e todos os não humanos objetos? Entretanto, também sabemos que se utilizam seres humanos como objetos de experimentação. E as mulheres, escravas e outros colonizados não são considerados sujeitos, assim como os deficientes mentais (MIER/SHIVA, 1997, p.66).

O *ecofeminismo* propõe, como forma de reaproximação epistemológica da relação sujeito-objeto, que os cientistas assumam responsabilidades éticas e morais que não se reduzam à questão da aplicabilidade ou não dos resultados da ciência, ou seja, que o fazer científico assuma como ponto de partida o princípio da reciprocidade sujeito-objeto fundado numa visão holística que integre homem e natureza, e reconheça o nosso respeito e dependência vital em relação a ela, o que evidenciaria a consciência de nossas limitações ecológicas, pois

²⁴⁸ “O cientista moderno é o homem que, supostamente, cria a natureza, assim como ele próprio, a partir do seu poder cerebral. Ele é o novo deus, o herói cultural da civilização europeia. Nos séculos que se seguiram a Bacon, esta ruptura da simbiose entre o ser humano, a Mãe Natureza e a mãe humana tornou-se sinônimo dos processos de emancipação e dos processos de libertação. Esta, no meu ponto de vista, é a ligação entre o novo método científico, a nova economia capitalista e a nova política democrática. Sem transformar a relação numa relação recíproca simbiótica entre humanos e natureza numa relação unilateral, de senhor-e-servo, as revoluções burguesas nunca teriam sido possíveis. Sem transformar os povos estrangeiros e as suas terras em colônias para o Homem Branco, a economia capitalista não poderia ter evoluído. Sem destruir violentamente a simbiose entre o homem e a mulher, sem classificar a mulher de mera natureza animal, o novo homem não poderia ter-se erguido como mestre e senhor sobre a natureza e a mulher” (MIER/SHIVA, 1997, pp.65-66).

uma nova ciência deveria também rejeitar o padrão de dupla moral que hoje prevalece. Finalmente, deveria mostrar-se responsável à sociedade em geral, tanto nos métodos como nas teorias, bem como na aplicação dos resultados. Esta nova responsabilidade basear-se-ia, a meu ver, no fato de que *a terra e os seus recursos são limitados*, a nossa vida é limitada, o tempo é limitado. Num universo limitado, portanto, não pode haver progresso sem limites, nem uma infinita busca da verdade, nem um crescimento ilimitado sem contar com a exploração dos outros (MIES/SHIVA, 1997, pp.71-72).

No nível econômico, o cerne da crítica ecofeminista ao capitalismo dirige-se ao que é denominado o mito do desenvolvimento *catching-up*²⁴⁹, que representa uma extensão histórica do colonialismo que os países ricos impuseram aos povos pobres e periféricos, pelo uso da força e da violência, repercutindo de modo negativo no modo de ser dos colonizados, haja vista que

a aceitação emocional e cognitiva dos colonizados é igualmente necessária para estabelecer tais relações. Isto significa que não só os colonizadores, mas também os colonizados têm de aceitar o estilo de vida “dos que estão no topo” como um modelo de boa vida. Este processo de aceitação de valores, estilo de vida e padrão de vida “dos que estão no topo” é invariavelmente acompanhado pela desvalorização dos seus próprios valores: a cultura, o trabalho, a tecnologia, o estilo de vida e muitas vezes também a filosofia de vida e as instituições sociais. De início, esta desvalorização é violentamente imposta pelos colonizadores e, mais tarde, reforçada através de propaganda, programas educacionais, mudança de lei e dependência econômica, através da armadilha da dívida (MIES/SHIVA, 1997, pp.78-79).

O *ecofeminismo* considera a ideia de desenvolvimento *catching-up* contraditória e impossível para todos, pois, em primeiro lugar, ela exalta uma concepção de qualidade de vida que depende de crescentes padrões de consumo e produção, revelando “a crença de que um elevado padrão de vida material é equivalente a uma boa ou elevada qualidade de vida é o suporte ideológico essencial para sustentar e legitimar o crescimento constante e o modelo de acumulação da sociedade industrial moderna” (MIES/SHIVA, 1997, p.80).

Em segundo lugar, a lógica do “desenvolvimento *catching-up*” impõe um tipo de “desenvolvimento” que depende do progresso tecnológico, cada vez mais centrado e difundido nos países ricos, sendo, pois, impossível os pobres atingirem o mesmo patamar, o

²⁴⁹ “A questão de saber como os pobres do Norte, os dos países do Sul e os camponeses e as mulheres espalhadas pelo mundo podem alcançar esta “boa vida” é habitualmente respondida em termos do que, desde Rostow, pode ser designado por via de “desenvolvimento *catching-up*”. Isto significa que, ao seguir a mesma via de industrialização, progresso tecnológico e acumulação de capital adotado pela Europa, pelos Estados Unidos da América e pelo Japão, se pode alcançar o mesmo objetivo. Estes países e classes abundantes, o sexo dominante – os homens -, os centros urbanos e estilos de vida dominantes são entendidos como utopias concebidas pelo liberalismo, uma utopia ainda por atingir por aqueles que aparentemente continuam atrasados” (MIES/SHIVA, 1997, p.77). Nesse sentido, o termo **catching-up** parece significar **a se alcançar**.

que aumenta ainda mais a distância entre metrópole e periferia. Em terceiro lugar, o ideal de crescimento constante esbarra nos limites dos já ameaçados, e por vezes escassos, recursos naturais, pois seriam necessários três planetas Terra para atender às demandas energéticas, caso todos produzissem e consumissem no mesmo nível dos países ricos²⁵⁰.

Os países ricos apresentam uma contradição fundamental ao atrelarem a qualidade de vida ao consumo material e à abundância de mercadorias. Eles não satisfazem as necessidades fundamentais da vida, pois não dispõem de ar limpo, água pura, alimentos saudáveis, espaço, tempo e sossego (MIES/SHIVA, 1997, p.85). Para atender a tais necessidades básicas e possibilitar a vida humana futura, o *ecofeminismo* propõe uma mudança drástica no estilo de vida dos países ricos, o que implica, entre outras coisas, numa redução acentuada do consumo. A impossibilidade de universalização do estilo de vida dos países ricos e o ideal de uma sociedade igualitária exigem tais mudanças encabeçadas pelo fim da dicotomia cultura-natureza que fundamentou e gerou uma equivocada concepção de emancipação condicionada à propriedade e ao dinheiro²⁵¹.

O *ecofeminismo* acusa a falência do paradigma de desenvolvimento capitalista por ocasionar degradação ambiental na Terra e criar pobreza nos países periféricos, pois o seu motor é a lógica do colonialismo que explora as colônias, visando à acumulação de capital, o que destrói as suas economias naturais de subsistência e as torna dependentes economicamente do próprio capital. Nesse sentido, “o “desenvolvimento” enquanto processo culturalmente tendencioso, destrói os estilos de vida integral e sustentáveis e, no seu lugar, cria verdadeira pobreza material, ou miséria, ao negar os meios de sobrevivência através do desvio de recursos para a produção intensiva de mercadorias de recurso” (MIES/SHIVA, 1997, p.98), o que evidencia, no âmbito da agricultura, o fato de que o crescimento da economia de mercado, ao impor o seu modelo (monocultura, pesticidas, fertilizantes químicos, sementes bioindustriais) aos modos de produção locais, além de acarretar pobreza e dependência, gera prejuízos ambientais, uma vez que as economias de subsistências (ricas em

²⁵⁰ “Mas, mesmo se a base de recursos do planeta fosse ilimitada, seria possível calcular em cerca de quinhentos anos o prazo para os países pobres alcançarem os padrões de vida dominantes dos países do Norte industrializado; e apenas se estes países abandonassem o modelo de permanente crescimento econômico, que constitui o núcleo da sua filosofia econômica. É impossível para o Sul “acertar o passo” com este modelo, não só devido aos limites e ao consumo desequilibrado da base de recursos, mas, sobretudo, porque este modelo de crescimento se baseia numa ordem mundial colonial em que o fosso entre os dois polos é crescente no que diz respeito ao desenvolvimento econômico” (MIES/SHIVA, 1997, p.83-84).

²⁵¹ “As promessas de liberdade, igualdade e autodeterminação do individual, os grandes valores da Revolução Francesa, proclamados como direitos universais e, portanto, também destinados às mulheres, acabam por ser traídos por muitas mulheres porque todos estes direitos dependem da posse de propriedade e de dinheiro. A liberdade é daqueles que têm dinheiro. A igualdade é a do dinheiro. A autodeterminação é a liberdade no supermercado” (MIES/SHIVA, 1997, p.90).

biodiversidade) tendem a funcionar de modo integrado com a regeneração ambiental que é fortemente agredida pela referida economia capitalista.

Além da falência do paradigma de desenvolvimento assentado na economia capitalista, a universalização do agravamento do problema ecológico ocasionado, também, pelo uso de tecnologias nefastas, como demonstrou a catástrofe industrial de Chernobyl, exige uma nova postura ambiental que incorpore a consciência de que estamos todos no mesmo planeta, sendo, assim, necessária a compreensão de que tudo está ligado, necessitando que o pensamento científico, político e econômico seja guiado por princípios éticos de preservação ambiental o que implica numa reaproximação do homem com a natureza²⁵².

O *ecofeminismo* considera o desenvolvimento algo que leva ao desenraizamento cultural, o que é personificado por dois protagonistas antagônicos: o executivo transnacional e os nativos colonizados²⁵³. Ser enraizado significa, aqui, defender a natureza e as tradições culturais. Nesse sentido, a maneira mais eficaz de combate ao paradigma do desenvolvimento é lutar, ecologicamente, pela manutenção do enraizamento social e cultural dos indivíduos, implicando, pois, na adoção de uma nova postura econômico-tecnológica, como veremos mais adiante, pois ela é “a condição para a regeneração da vida, da natureza e da sociedade. Portanto, a renovação da sociedade envolve a preservação da integridade da terra; implica tratar a terra como sagrada” (MIES/SHIVA, 1997, p.139).

O *ecofeminismo* defende ainda que o Estado considere prioridade sua a proteção à saúde e aos direitos humanos e ambientais. Nesse sentido, uma vez que a globalização é um processo que agrava as desigualdades sociais, que atropela as identidades culturais e acentua a degradação ambiental, o Estado não deveria investir em infra-estruturas que sirvam de apoio ao desenvolvimento econômico nos moldes capitalistas. Nessa perspectiva, tal movimento ecológico propõe uma concepção de Estado que não esteja vinculada à dinâmica do capitalismo²⁵⁴.

²⁵² “Não devemos mais deixar as questões de sobrevivência entregues aos especialistas da política, da ciência e da economia. É altura de exigir um fim imediato das centrais nucleares, uma opção alternativa à tecnologia genética e reprodutiva e começar a estabelecer uma nova relação, benévola e recíproca, com a natureza. É tempo de pôr termo à arte da guerra contra a natureza; é tempo de esta deixar de ser vista e tratada como inimiga, mas como uma entidade, da qual somos parte integrante” (MIES/SHIVA, 1997, p.128).

²⁵³ “Duas espécies de sem-abrigo parecem estar a emergir nesta “aldeia global”. Um grupo é móvel à escala mundial, sem ter um país como casa, mas tendo todo o mundo como propriedade; o outro perdeu inclusive, a mobilidade no seio do enraizamento; e vive em campos de refugiados, colônias de realojamento e reservas. A deslocação cumulativa provocada pelo colonialismo, pelo desenvolvimento e pelo mercado global fizeram da ausência de abrigo uma característica cultural do final do século XX” (MIES/SHIVA, 1997, p.133).

²⁵⁴ “Por forma a compreender melhor qual o relacionamento entre a mulher e estas chamadas pátrias, devemos olhar mais de perto para a história do moderno Estado-nação e perguntar o que teve o seu aparecimento a ver com a opressão e exploração da mulher. As mulheres têm sido colonizadas desde o início do moderno Estado-nação (as pátrias). Isto significa que o moderno Estado-nação controlou necessariamente a sua sexualidade, a sua

O *ecofeminismo* reivindica um retorno à natureza por meio do resgate do sentido de totalidade ecológica e existencial que foi fragmentado pela civilização industrial, a qual, em defesa da diluição do todo, exalta que

a necessidade de enraizamento e de “pertença”, de calor, de maternidade, de liberdade e aventura, é alcançada não pelo trabalho em cooperação com a natureza, mas antes pelo consumismo, pela procura de imagens. Estas necessidades são um motor muito eficaz que leva ao crescimento econômico e consumo de mercadorias. O sistema capitalista de produção transforma qualquer desejo em mercadoria (MIES/SHIVA, 1997, p. 188-189).

O retorno à natureza exige que esta não seja mais vista como objeto passivo de manipulação, mas como sujeito simbiótico na relação com o homem, implicando, assim, numa nova concepção de progresso que reaproxime sujeito e objeto e insira a transcendência no seio da imanência natural²⁵⁵. Tais postulações contrapõem-se às posturas progressistas (de esquerdistas e liberais) e conservadoras (de românticos), pois ambas situam-se numa perspectiva antropocêntrica. A primeira, projetada para o futuro, visando emancipação ou progresso, concebe a natureza a partir da extrema separação entre sujeito e objeto, reduzindo-a a mera fornecedora de matéria-prima (manipulada pela ciência e tecnologia). A segunda, projetada para o passado, exalta um sentimento de proteção ambiental que somente se efetua em reservas, museus e na arte, pois não estão dispostas a romper radicalmente com o antropocentrismo patriarcal que a nutre.

A defesa do princípio da diversidade é o pressuposto básico ambiental do *ecofeminismo* para assegurar a sustentabilidade do planeta²⁵⁶, o que implica, antes de tudo, na

fertilidade e a sua capacidade de trabalho ou força laboral. Sem esta colonização, nem o capitalismo nem o moderno Estado-nação poderiam ser sustentados. E é esta colonização que constitui o fundamento do que hoje é designado por <sociedade civil>” (MIES/SHIVA, 1997, p.160).

²⁵⁵ “O progresso, desde os tempos do Iluminismo, significa precisamente essa ruptura e separação do moderno ego humano, do sujeito moderno, de todas estas simbioses. Para começar, progresso significa o *afastamento* da natureza. Desde o iluminismo, este afastamento, este distanciamento da natureza, tem sido uma pré-condição necessária para a emancipação, como um passo da Natureza para a cultura, do domínio da necessidade para o da liberdade, da imanência para a transcendência. Este conceito de emancipação, baseado no domínio do Homem sobre a Natureza, ignora o fato de que, até o homem moderno nasceu da mulher, que tem de comer alimentos que vêm da terra e que há de morrer; que só consegue manter-se vivo, saudável e realizar-se plenamente, desde que retenha uma relação orgânica com as simbioses da Natureza. Tais simbioses e interligações vivas, uma vez interrompidas, não podem ser curadas e recuperadas pela estética, pelos museus da “natureza” ou por qualquer espécie de reservas protegidas. Só se a Natureza for de novo reconhecida como um ser vivo com quem temos de colaborar de uma forma amorosa, e deixarmos de olhar para ela como uma fonte de matérias-primas a serem exploradas para a produção de mercadorias, poderemos esperar pôr termo à guerra contra a Natureza e contra nós próprios” (MIES/SHIVA, 1997, p203-204).

²⁵⁶ “A diversidade é, em muitos aspectos, a base da política das mulheres e a política da ecologia; a política do gênero é, em grande medida, a política da diferença. Do mesmo modo, a eco-política baseia-se na variedade e na diferença da natureza, como opostas às mercadorias industriais e aos processos que são uniformes e homogêneas. (...) A diversidade é o princípio do trabalho e do conhecimento. É por isso que têm sido deduzidos dos cálculos

utilização equilibrada dos recursos naturais e na preservação dos modos de vida da população mundial, resguardando-se as suas diferenças e identidades culturais. Um exemplo que ilustra tal postura é a defesa da utilização de sementes nativas na agricultura, pois isso exige o acúmulo de conhecimentos e práticas milenares associadas à preservação da biodiversidade²⁵⁷. O princípio da diversidade, ao estar atrelado à conservação do equilíbrio e da harmonia dos poderes naturais, remete, pois, ao ideal de manutenção da ordem global ecológica, e possui um significado que o vincula ao sagrado como uma categoria de conservação da vida²⁵⁸. Nesse sentido, a preservação da biodiversidade é vista como a condição maior do equilíbrio ecológico e da sustentabilidade. Ainda no contexto da defesa da biodiversidade, o *ecofeminismo* elege as mulheres como as guardiãs maiores de sua preservação por causa da acumulação de seus conhecimentos milenares e de suas práticas exercidas em seu labor agrícola.

Em defesa da biodiversidade, o *ecofeminismo* rejeita uma concepção de autodeterminação fundada na dicotomia que desvincula cultura e natureza e exalta a transcendência como distanciamento e emancipação dos ciclos naturais, o que gerou um processo de colonização da natureza e da mulher. Nesse sentido, é criticada a concepção de emancipação defendida por Simone de Beauvoir, acusada de perpetuar a herança iluminista, pois, ao conceber a imanência como a imersão do ser nos ciclos naturais, define a transcendência como o estágio em que a liberdade, a autodeterminação, a cultura são obtidos por meio de um distanciamento da referida imanência, ou seja, o ser humano é definido como anti-natureza. Desse modo,

patriarcais. No entanto, é também a matriz a partir da qual se pode construir um cálculo alternativo da “produtividade” e das “capacidades” que respeite, sem destruir, a diversidade. (...) As tecnologias baseadas na biodiversidade das sociedades tribais e camponesas são, no entanto, consideradas atrasadas e primitivas, sendo por isso, deslocadas pelas tecnologias “progressivas” que destroem quer a diversidade quer o modo de vida das populações” (MIES/SHIVA, 1997, p.216).

²⁵⁷ “Na produção e preparação de alimentos vegetais, as mulheres necessitam de prática e conhecimento. Para preparar sementes, precisam ter conhecimento sobre a preparação, as condições de germinação e a escolha do solo. A preparação das sementes requer discernimento visual, uma apurada coordenação motora, sensibilidade aos níveis de umidade e às condições meteorológicas. Plantar e malhar as sementes o conhecimento das estações, do clima, das necessidades da planta, das condições atmosféricas, dos fatores micro-climáticos e do enriquecimento dos solos; espalhar sementes requer destreza e força físicas. Alimentar corretamente as plantas exige informação sobre a natureza das doenças das plantas, a poda, a colocação de estacas, o abastecimento de água, a plantação de companheiras, os predadores, as sequências, as estações de crescimento e de manutenção do solo. Persistência e força físicas e atenção às necessidades da planta são essenciais. As colheitas requerem julgamentos em relação ao tempo, ao trabalho e à classificação; e conhecimentos de preservação, utilização imediata e propagação” (MIES/SHIVA, 1997, p.218-219).

²⁵⁸ “No cenário indígena, o sagrado é uma grande parte da conservação. O sagrado encerra o valor intrínseco da diversidade e denota um relacionamento da parte com o todo – um relacionamento que reconhece e preserva a integridade. A semente profana viola a integridade dos ciclos e das cadeias ecológicas e fragmenta os ecossistemas agrícolas e as relações responsáveis pela produção sustentável. (...) As variedades de alto rendimento rompem os laços com todos os ciclos climáticos e cósmicos sazonais” (MIES/SHIVA, 1997, p.221).

ela mantém a alienação do corpo, especialmente do corpo feminino que, segundo ela, impede a autodeterminação (transcendência). O nosso corpo é o nosso inimigo. Sendo assim, ela não questiona esta separação, o projeto do homem europeu, particularmente desde o iluminismo como uma prévia condição para a liberdade e a emancipação. Ela quer ser como o homem, como o mestre e não vê outra possibilidade senão estabelecer o domínio do cérebro (mestre) no seio do corpo feminino (escravo). (...) Porque, de acordo com esse paradigma, sem objeto não existe sujeito, sem imanência não existe transcendência, sem escravatura não existe liberdade. Quem é então o Outro para as mulheres? Essa é a questão de Simone de Beauvoir. É, conseqüentemente, o corpo feminino entendido como inimigo, principalmente as suas capacidades geradoras “selvagens” (MIES/SHIVA, 1997, p.294).

O *ecofeminismo* defende uma concepção de emancipação da mulher que insere a liberdade no contexto da imanência, da corporeidade, do cotidiano, em que o masculino e o feminismo são convidados²⁵⁹ a exercer conjuntamente relações existenciais integradas amistosamente à natureza²⁶⁰, o que, entre outras coisas desvincula o direito de possuir os recursos da natureza da posse do capital, acusado de ser, com a legitimação obtida de John Locke²⁶¹, uma fonte de liberdade que se efetiva na posse privada dos recursos naturais. Trata-se de uma fonte negadora de direitos, pois

esta liberdade baseia-se na negação de liberdade para a terra, as florestas, os rios e a biodiversidade que o capital reclama como seus. Uma vez que a propriedade obtida através da privatização dos bens comuns é equivalente à liberdade, os detentores de bens que a reclamam entendem que estão a privar o proprietário do capital de liberdade. Assim sendo, os camponeses e as tribos que exigem o retorno dos seus direitos e os acessos aos recursos são considerados ladrões (MIES/SHIVA, 1997, p.317).

O capital, entendido como fonte de liberdade, é o motor que o *ecofeminismo* acusa de ter alicerçado o patriarcado moderno na colonização da natureza, das mulheres e do terceiro mundo, o que foi acentuado de modo alarmante nos últimos duzentos anos²⁶², gerando o

²⁵⁹ Apesar de o *ecofeminismo* considerar que o gênero masculino, historicamente, se impôs de modo violento e explorador à mulher e à natureza, ele propõe uma superação de tal postura agressiva em nome de uma concepção ampliada de pessoa que transcende o antagonismo entre os gêneros (imposto pelo masculino), o que seria benéfico ao relacionamento dos homens entre si e com a natureza.

²⁶⁰ “Para isso, não há necessidade de novas tecnologias, mas antes de novas relações entre os sexos, onde o prazer e o fardo sejam igualmente compartilhados. É tempo de tanto os homens como as mulheres começarem a compreender que a natureza não é nossa inimiga, que o corpo não é nosso inimigo, que as nossas mães não são nossas inimigas” (MIES/SHIVA, 1997, p.297).

²⁶¹ O tratado, de Locke, sobre a propriedade (como já foi visto no capítulo anterior, no item dedicado a ele) vincula diretamente o direito de posse privada da propriedade ao capital.

²⁶² “Há duzentos anos, o mundo ocidental era apenas cinco vezes mais rico do que os países pobres atualmente; em 1960 a proporção era de 20:1 e em 1983 era de 46:1. A riqueza que não para de aumentar nos países ricos, num mundo limitado, é feita à custa do que eu continuo a chamar as colônias: a natureza, a mulher, o (chamado) <terceiro mundo> ou o <Sul>” (MIES/SHIVA, 1997, p.330).

esgotamento dos limites naturais do planeta e a impossibilidade de universalização dos padrões de vida dos países ricos²⁶³, o que leva o *ecofeminismo* (considerando-se as suas reivindicações de âmbito universal) a refletir acerca da definição de “boa vida” vinculada a “diferentes maneiras de realizar as necessidades humanas fundamentais” que “são universais, mas as suas condições históricas” (MIES/SHIVA, 1997, p.333). O *ecofeminismo* define nove necessidades humanas, que convém citá-las na íntegra:

a subsistência (por exemplo, a saúde, alimentação, o alojamento, o vestuário); a proteção (assistência, solidariedade, trabalho, etc.); a afeição (auto-estima, amor, carinho, solidariedade, etc.); a compreensão (entre outras: estudo, aprendizagem, análise); a participação (responsabilidade, partilha de direitos e deveres); o lazer/ócio (curiosidade, imaginação, jogos, descanso, diversão); a criação (incluindo intuição, imaginação, trabalho, curiosidade); a identidade (sentido de pertença, diferenciação, auto-estima, etc.); a liberdade (autonomia, auto-estima, autodeterminação, igualdade. Estas necessidades humanas fundamentais são universais e aplicam-se aos países ricos e pobres, aos <sobredesenvolvidos> e <subdesenvolvidos> (MIES/SHIVA, 1997, p.334).

Nos países ricos e industrializados essas necessidades fundamentais são supridas numa perspectiva de excessivo consumo de mercadorias que coloca os consumidores dependentes do mercado e de um sistema econômico cada vez mais competitivo e, por isso mesmo, na maioria das vezes, agressivo ao meio ambiente. Por isso, o *ecofeminismo* defende uma economia fundada em princípios éticos apoiados na sustentabilidade e na reciprocidade comunitária²⁶⁴, ou seja, um novo processo econômico²⁶⁵ capaz de “criar uma circulação total da produção e do consumo, baseada não em princípios capitalistas, mas em princípios de economia moral: auxílio mútuo, confiança, carinho, comunidade, respeito pelos humanos e pela natureza” (MIES/SHIVA, 1997, p.342).

²⁶³ “Indiscutivelmente, um sistema de mercado mundial industrial orientado para o crescimento é não-sustentável e não-generalizável a todo o mundo. Alguém disse que para estender os padrões de vida e de consumo dos países ricos a todo o mundo seriam necessários mais dois planetas Terras; um para as matérias-primas e outro para o despejo de resíduos” (MIES/SHIVA, 1997, p.331).

²⁶⁴ “A sustentabilidade ecológica, a autoconfiança e o estabelecimento de prioridades para as necessidades das mulheres e das crianças, não podem ser mantidas em vastas unidades econômicas. A produção e o consumo poderiam então ser coordenadas – e sincronizar as necessidades da produção e do consumo – tornaria possível também a genuína participação das populações nas decisões da produção. Unidades econômicas mais pequenas facilitarão a cooperação entre as comunidades e constituirão também um passo necessário com vista à autoconfiança e engendrariam a operação de necessidades como a ajuda mútua e a reciprocidade. A atual divisão sexual do trabalho teria também de ser alterada. Homens e mulheres deveriam partilhar igualmente a responsabilidade pela produção e pela manutenção da vida no seu sentido mais amplo: cuidar das crianças, dos idosos, dos doentes, encarregar-se do trabalho doméstico, fornecer apoio emocional seria não só tarefa da mulher mas também do homem.” (MIES/SHIVA, 1997, p.336-337).

²⁶⁵ São citados vários exemplos de grupos, espalhados pelo mundo, que promovem a cooperação entre produtores e consumidores visando à produção de uma agricultura orgânica, inserida no objetivo de sustentabilidade e de subsistência ecológica.

Ao lado de uma economia moral, o *ecofeminismo* defende uma descolonização ética que resgate o valor do sagrado como fonte da vida e da evolução humana, o que implica numa desconstrução da imagem do homem ocidental à parte e acima da natureza, a qual foi essencial ao desenvolvimento da colonização e do capitalismo que geraram exploração e violência²⁶⁶. Nesse sentido, o *ecofeminismo* reivindica uma ética pautada na biodiversidade que reconheça o valor intrínseco de todos os seres à sobrevivência, o que viria a garantir “os direitos dos agricultores, das tribos e das mulheres como conhecedores e utilizadores da biodiversidade” (MIES/SHIVA, 1997, p.349), protagonistas maiores da economia de subsistência que é considerada a atividade de produção e consumo mais bem qualificada para assegurar as identidades culturais, sociais e a preservação ambiental.

A ética da biodiversidade defende que a explosão demográfica não é a causa maior do problema ecológico, uma vez que ela reside nos mecanismos de sustentação da sociedade ocidental²⁶⁷. Nesse sentido, tal ética nos convida a considerar o controle da natalidade como uma questão de âmbito cultural que está associada à liberdade da maternidade feminina isenta de controles estatais na esfera da reprodução e da interferência de manipulações científicas²⁶⁸.

O *ecofeminismo* considera que, por conta da apatia das elites do Norte e do Sul, condicionadas pelo modelo de produção capitalista e pelo aparato tecnológico que o nutre, o enfrentamento do problema ecológico deve ser encarado na dimensão de uma ética da biodiversidade aliada a uma economia moral de perspectiva de subsistência ou de sobrevivência, pois “o trabalho de subsistência enquanto trabalho de produção de vida e de preservação de vida em todas estas relações de produção foi e é uma pré-condição necessária

²⁶⁶ “Toda a brutalidade foi sancionada na base dessa suposta superioridade e do estatuto exclusivo dos homens europeus como plenamente humanos. O extermínio generalizado dos povos indígenas foi moralmente justificado no princípio de que não eram verdadeiramente humanos; faziam parte da fauna. (...) As missões científicas combinaram com as missões religiosas negar direitos à natureza. O advento da filosofia mecânica, com o nascimento da revolução científica baseou-se na destruição dos conceitos de uma natureza auto-regeneradora, auto-organizadora que sustentava toda a vida. Para Bacon, denominado o pai da nova ciência, a Natureza Mãe, mas uma natureza feminina, a ser conquistada por uma mente masculina agressiva. Como salienta Carolyn Merchant, esta transformação da natureza numa mãe viva e criadora em matéria inerte e manipulável, estava eminentemente adaptada à imperativa exploração do capitalismo crescente” (MIES/SHIVA, 1997, p.348).

²⁶⁷ “A industrialização, o progresso tecnológico e o estilo de vida abundante das nações desenvolvidas precipitaram a aceleração da degradação generalizada do ambiente não podem mais ser ignoradas. As principais ameaças são: 1) A degradação da Terra (por exemplo, a desertificação, a salinização, o desaparecimento de solo aráveis); 2) a desflorestação principalmente das florestas tropicais; 3) a alteração climática, devido à destruição da camada de ozônio; 4) o aquecimento global, devido, principalmente, ao aumento dos níveis de dióxido de carbono e da emissão de outros gases. Mas em vez de procurar as causas destas ameaças que se receia estarem próximas de limiares catastróficos, são hoje em dia quase universalmente atribuídas a uma única causa: o crescimento demográfico” (MIES/SHIVA, 1997, p.361-362).

²⁶⁸ “Demonstramos que o conceito de <fertilidade natural> é um mito eurocêntrico e patriarcal propagandeado desde o século XVIII. As mulheres em particular sempre conheceram métodos e técnicas de controle da natalidade e de contracepção. Uma nova tecnologia de reprodução no contexto de eco-regiões econômicas e políticas conduzirá a novos e/ou redescobertos modos de garantir uma relação equilibrada entre pessoas e ambiente” (MIES/SHIVA, 1997, p.383).

para a sobrevivência; e o grosso deste trabalho é realizado por mulheres” (MIES/SHIVA, 1997, p.388). Para ilustrar tal proposta é citado um exemplo ocorrido na Índia, que narra as ações efetuadas por uma comunidade (que rejeitou a monocultura da cana-de-açúcar em defesa da biodiversidade) visando à preservação da água e à própria subsistência. Tal exemplo foi fundamental para elaborar os seguintes princípios quanto à utilização comunitária da água:

- A água como recurso pertence a todos e deve ser distribuída numa base per capita, não numa base de posse de terra. – Qualquer pessoa, incluindo populações e mulheres sem terra deve receber a mesma quantidade. – As populações sem terra podem alugar terreno numa base de repartição das colheitas e utilizar a sua parte de água, aluga-la ou vendê-la. –Cada porção de água custa dez rupias ou o equivalente a um *shramdan* por dia (mão-de-obra gratuita) no local da barragem. Assim, a população não só pretendia o controle sobre os seus próprios recursos e restaurar o equilíbrio ecológico na sua região, mas também começar a alterar as desiguais relações sociais entre as classes e os gêneros. Pela primeira vez, as mulheres recebiam um aparte de um recurso que de fato pertence a todos e à natureza (MIES/SHIVA, 1997, pp.402-403).

Da experiência de subsistência citada são destacados os seguintes elementos chave:

- Organização social da população. – Recuperação dos seus conhecimentos e capacidades de subsistência. – Participação ativa no processo de desenvolvimento. – Uma séria tentativa de alterar as estruturas de desigualdades e exploração sociais, incluindo a desigualdade e a exploração sexuais. – Um esforço para pôr termo à contínua privatização dos bens comuns e, em vez disso, uma motivação para recriar o controle comunitário sobre os recursos comuns, como a água, a areia, etc. Estas partes componentes de uma estratégia integradora centram-se todas à volta do principal objetivo dessa abordagem: reconquistar a autoconfiança e a segurança na subsistência, ou seja, tornar-se ecológica, social e economicamente mais independente das forças do mercado externo (MIES/SHIVA, 1997, pp.404-405).

Opondo-se aos sistemas de inspiração capitalista e socialista, o *ecofeminismo* defende a perspectiva de subsistência que apresenta **nove características básicas**:

- a) A primeira reivindica que o objetivo maior da produção é a satisfação das necessidades básicas humanas fundamentais, tendo como principais fundamentos econômicos: “o auto-provisionamento, a auto-suficiência, principalmente nas necessidades básicas alimentares e outras; a regionalidade; e a descentralização de uma burocracia estatal. (...) Os recursos locais regionais são utilizados mas não

- explorados; o mercado desempenha um papel subordinado” (MIES/SHIVA, 1997, p.413).
- b) A segunda exalta novos relacionamentos, em primeiro lugar, com a natureza que deve ser respeitada em sua riqueza e diversidade, impondo-nos cooperação e reciprocidade para com ela; em segundo lugar, entre pessoas, em que seja abolida a exploração, o domínio, e substituídas as “relações de dinheiro ou de mercadorias através de princípios como a reciprocidade, a mutualidade, a solidariedade, a confiança, a partilha e o carinho, o respeito pelo indivíduo e a responsabilidade pelo <todo>” (MIES/SHIVA, 1997, p.414).
- c) A terceira incentiva a democracia participativa, em que todos decidem acerca de questões econômicas, políticas, tecnológicas.
- d) A quarta ressalta que a resolução de tais questões exige uma postura multidimensional em que “problemas sociais (relações patriarcais, desigualdades, alienação, pobreza) devem ser resolvidos em conjunto com os problemas ecológicos. Esta inter-relação de toda a vida da Terra, dos problemas e soluções é uma das principais reflexões do ecofeminismo” (MIES/SHIVA, 1997, p.414-415).
- e) A quinta exige novos paradigmas para a ciência, a tecnologia e o conhecimento que devem ser “ecologicamente saudáveis, feministas, de subsistência numa ação participativa com a população. Este conhecimento e ciência de base, orientados para a mulher e para a população conduzirão a uma reavaliação das mais velhas sabedorias de sobrevivência e das tradições e utilizarão também conhecimentos modernos e uma base de sobrevivência” (MIES/SHIVA, 1997, p.415).
- f) A sexta propõe a reintegração entre cultura e trabalho, o que implica numa “rejeição quer do materialismo mecânico quer da espiritualidade etérea. Esta perspectiva não pode ser realizada no âmbito de uma visão de mundo dualista” (MIES/SHIVA, 1997, p.415). A sétima propõe que os bens comuns: a água, o ar, o lixo, o solo, os recursos naturais sejam de responsabilidade comum, o que se opõe à privatização e à comercialização destes.
- g) A oitava enfatiza a superação dos dualismos estabelecidos e sugere “necessariamente que os homens comecem a partilhar, na *prática*, a responsabilidade pela criação e preservação da vida sobre este planeta. (...) Em termos práticos, tal significa que devem partilhar o trabalho de subsistência não pago: em casa, com as crianças, com os velhos e doentes, no trabalho ecológico de curar a Terra, em novas formas de produção de subsistência” (MIES/SHIVA, 1997, p.416).

- h) A nona enfatiza a necessidade vital da economia de subsistência como meio de eliminação da violência oriunda da militarização dos homens e da sociedade, o que geraria a paz necessária para um convívio harmonioso com a natureza, e nos convida a transcender o dominante paradigma econômico-tecnológico ocidental, pois é evidente

que a sustentabilidade não é compatível com o paradigma de desenvolvimento atual orientado para o crescimento e o lucro. E isto significa que o padrão de vida das sociedades abundantes do Norte não pode ser generalizado. Isto já foi claro para o Mahatma Gandhi, que, há sessenta anos, quando interrogado por um jornalista britânico se gostaria que a Índia tivesse o mesmo padrão de vida que a Grã-Bretanha respondeu: “Para ter o seu padrão de vida, um pequeno país como a Grã-Bretanha teve de explorar metade do globo. Quantos globos precisará a Índia explorar para ter o mesmo padrão de vida?”. Numa perspectiva ecológica e feminina mesmo se houvesse mais globos para serem explorados, não é sequer desejável que este paradigma de desenvolvimento, que este padrão de vida fosse generalizado, porque não consegue cumprir as suas promessas de felicidade, liberdade, dignidade e paz, mesmo para aqueles que disso tiram proveito (MIES/SHIVA, 1997, pp.417-418).

A reflexão acerca do problema ecológico efetuada pelo *ecofeminismo* denuncia basicamente a economia capitalista e a racionalidade científica instrumental como os principais vilões responsáveis pelos desequilíbrios ambientais, o que, em um primeiro momento, assinala uma concordância com as críticas da *ecologia profunda* referentes às causas do supracitado problema. A novidade introduzida pelo *ecofeminismo* é a tese de que a história ocidental, na modernidade, foi guiada por uma lógica patriarcal de cunho dualista e hierarquizante que exerceu um domínio excludente, subjugando a natureza, a mulher e os países pobres. Nesse sentido, exaltando como protagonista histórico a mulher, o *ecofeminismo* reivindica que a razão e a liberdade sejam subordinadas a uma postura ecologicamente responsável guiada por uma ética da biodiversidade que permita uma reaproximação do humano com a terra, da cultura com a natureza.

No âmbito de uma ética da biodiversidade, **a economia de subsistência** seria, ecologicamente, o meio mais adequado para promover o enraizamento cultural do homem com as suas tradições, com o valor do sagrado, com a satisfação das verdadeiras necessidades fundamentais, permitindo, assim, a construção de uma sociedade igualitária, na qual o exercício da liberdade não é mais visto como uma transcendência, um distanciamento da natureza, mas uma convivência ambiental respeitosa situada em sintonia harmoniosa com o reino da necessidade e da imanência, onde os ideais de sustentabilidade e de reciprocidade alicerçam uma economia moral de subsistência (onde a competição e a busca de lucro cedem

espaço à cooperação e a outros valores comunitários) e uma racionalidade não mais instrumental, mas ecológica que reaproxima sujeito e objeto e respeita a integração holística das várias fontes de conhecimento e sabedoria.

Embora apresentem relevância teórica, as propostas do *ecofeminismo* para o enfrentamento do problema ecológico apresentam limites universais de implantação concreta, pois a reivindicação extrema de substituição da economia capitalista por uma de subsistência esbarra frontalmente em sérias dificuldades oriundas de um mundo cada vez mais globalizado e regido por uma economia de mercado, revelando, entre outras coisas, a nossa crescente dependência tecnológica que, até o presente momento, continua guiada por uma racionalidade instrumental. No entanto, apesar de seus limites, o *ecofeminismo* nos convida a pensar acerca da possibilidade de uma razão ecológica e a reavaliar a noção de liberdade, não como um distanciamento e transcendência do reino da necessidade, mas como uma capacidade decisória exercida e efetivada na continuidade e integração entre natureza e humanidade, necessidade e cultura, sugerindo, também, uma responsabilidade de preservação ambiental que considere incondicionalmente o respeito à diversidade natural e cultural.

2.3 PETER SINGER: A LIBERTAÇÃO ANIMAL E O ENFRENTAMENTO DO PROBLEMA ECOLÓGICO

A proposta de libertação animal²⁶⁹, sugerida por Peter Singer, tem como alvo principal a eliminação do que ele denomina especismo, ou seja, “o preconceito ou a atitude tendenciosa de alguém a favor dos interesses de membros da própria espécie, contra os de outras” (SINGER, 2010, p.11). A referida eliminação geraria, entre outras coisas, uma menor agressão ambiental na produção de alimentos²⁷⁰.

Partindo do pressuposto de que a igualdade é uma ideia moral, Singer assevera que os interesses de um ser afetado por uma ação devem ser levados em conta e receber o mesmo peso que os interesses semelhantes de qualquer outro ser.

²⁶⁹ Tal proposta convida-nos a não comer, inicialmente (numa progressão gradativa rumo ao vegetarianismo), alimentos oriundos da indústria de produção de alimentos que infligem sofrimentos aos animais não humanos.

²⁷⁰ “A pecuária intensiva é por demais ineficiente, desperdiçando até 90% do valor alimentar das plantas cultivadas para alimentar os animais confinados em espaços reduzidos. Portanto, na conclusão do prefácio de 1975, escrevi sobre a maior quantidade de alimentos que poderíamos produzir, com menos impacto ambiental, se parássemos de criar e matar animais para servir de alimentos. Isso ainda é verdadeiro, e, mesmo que, em relação a 1975, uma porcentagem menor da população mundial vá para a cama com fome, o número de pessoas que passam fome é agora maior do que era antes. (...) A criação intensiva contribui para o aquecimento do planeta, pois exige enorme quantidade de energia para o cultivo de alimentos destinados aos animais, para o transporte desses alimentos e para mantê-los sob ventilação nos galpões” (SINGER, 2010, p.XVI-XVII).

Singer considera a capacidade de sofrer e sentir dor o pré-requisito essencial para um ser ter algum interesse. Nesse sentido, não haveria justificativa moral para desconsiderar o sofrimento de um ser senciente²⁷¹.

Visando à defesa do princípio da minimização do sofrimento, Singer apresenta dois capítulos que denunciam a violência especista infligida aos animais não-humanos. O primeiro refere-se à experimentação científica de animais. Alguns aspectos desse tópico merecem destaque.

Somente nos EUA, anualmente, as Forças Armadas e os institutos de pesquisa efetuam experimentos com dezenas de milhões de animais (SINGER, 2010, p.54-55), infligindo sofrimentos à maioria deles. Desses experimentos, apenas uma parcela ínfima contribui efetivamente para pesquisas médicas importantes. No campo da psicologia encontram-se os experimentos animais mais dolorosos. Apesar de tantos experimentos efetuados com animais, os resultados obtidos nada podem nos ensinar sobre os seres humanos, sendo, pois, as empresas os únicos beneficiários. Singer cita vários exemplos de drogas consideradas seguras após serem testadas em animais e que se tornaram nocivas ao serem aplicadas em seres humanos. Por outro lado, ele evidencia que se a penicilina tivesse sido testada primeiramente em animais (como pré-requisito de eficácia geral) talvez não fosse utilizada pelos humanos, uma vez que tal droga não traz benefícios aos animais não-humanos.

Considerando os sofrimentos que a experimentação científica acarreta aos animais-cobaias, Singer questiona em que circunstâncias os testes com animais se justificariam e conclui que é essencial a total e imediata eliminação de todos os experimentos em animais, uma vez que nunca houve um experimento animal que salvou milhões de vidas humanas e que, até o presente momento, foram pequenos os avanços científicos obtidos com a utilização de animais, destacando-se, apenas, o trabalho de Harvey sobre a circulação sanguínea, a descoberta da insulina, o reconhecimento da poliomielite como um vírus e o desenvolvimento de uma vacina para a doença. Nesse sentido, apesar da pequena contribuição supracitada,

a questão ética quanto à justificabilidade da experimentação em animais não pode ser estabelecida com base em benefícios para nós, por mais persuasivos que possam ser as provas em favor desses benefícios. O princípio ético da igual consideração de interesses excluiria alguns meios de obter

²⁷¹ “Caso um ser não seja capaz de sofrer, de sentir prazer ou felicidade, nada há a ser levado em conta. Portanto, o limite da senciência (usando o termo como uma redução conveniente, talvez não estritamente precisa, para a capacidade de sofrer e/ou experimentar prazer) é a única fronteira defensável de preocupação com os interesses alheios. Demarcar essa fronteira com outras características, tais como inteligência ou racionalidade, seria fazê-lo de maneira arbitrária. Por que não escolher alguma outra característica, como a cor da pele?” (SINGER, 2010, p.14-15).

conhecimento. Nada há de sagrado no direito de buscá-lo. Já aceitamos muitas restrições à iniciativa científica. Não acreditamos que os cientistas tenham direito geral e irrestrito de realizar experimentos dolorosos ou letais em seres humanos sem seu consentimento, embora haja muitos casos em que tais experimentos serviriam para que o conhecimento avançasse muito mais rapidamente do que qualquer outro método. Agora necessitamos ampliar o âmbito das restrições no tocante à pesquisa científica (SINGER, 2010, p.134-135).

Singer sugere que o caminho para coibir as pesquisas científicas com animais inicia-se com a tentativa de mudar a nossa atitude com relação aos animais, levando, assim, os consumidores à recusa de comprar produtos que tenham sido testados em animais. Nessa mesma perspectiva, os estudantes devem recusar experimentos com animais. Politizar a questão também é necessária, o que deve levar os leitores e eleitores a pressionar os seus representantes políticos a assumirem a causa da libertação animal. Todas essas atitudes devem ser norteadas pela ideia de que a experimentação científica e os sofrimentos infligidos aos animais-cobaias se configuram como uma parte integrante e entranhada na postura especista, pois

a exploração de animais de laboratório é parte do problema mais amplo do especismo, e é impossível que seja eliminada de todo até que o próprio especismo o seja. Um dia, porém, os filhos de nossos filhos, ao lerem sobre o que era feito nos laboratórios do século XX, terão a mesma sensação de horror e incredulidade perante o que pessoas, tão civilizadas em outras áreas, puderam fazer, como o que sentimos quando lemos sobre as atrocidades cometidas nas arenas pelos gladiadores ou comércio de escravos do século XVIII (SINGER, 2010, p.138).

O segundo capítulo, intitulado “visita a um criador industrial”, tem como alvo principal de crítica a produção industrial de alimentos de origem animal. Assim, diz ele que somente nos EUA, anualmente, mais de cem milhões de bois, porcos e ovelhas, e cinco bilhões de aves são criados e abatidos. Singer assevera que tais animais levam uma vida miserável do nascimento à morte no abatedouro.

Confinados em espaços mínimos e fechados, aves, porcos, bovinos são vítimas de um estresse profundo, consequência do implacável sofrimento cotidiano. Na maioria das situações, os animais possuem um espaço mínimo para se mexer, como é o caso extremo de porcas que passam 80% de seu tempo de vida enjaulada numa minúscula grade de ferro, com o pescoço preso a uma corrente também de ferro. Algumas vacas leiteiras vivem cinco anos em baias individuais com espaço suficiente apenas para levantar e deitar.

Singer evidencia também que na pecuária extensiva os animais não estão imunes ao sofrimento devido à castração, à marcação com ferro em brasa, à separação precoce do filhote da mãe, ao transporte para o abatedouro e finalmente à morte.

Em suma, tanto a experimentação científica em animais, quanto os processos de produção de alimentos de origem animal infligem sofrimentos aos animais e são um sintoma da postura especista que está enraizada no modo de ser do homem ocidental, a qual necessita ser superada para o próprio bem do homem e do meio ambiente. Nesse sentido, Singer defende o vegetarianismo como o meio mais eficaz para enfrentar o especismo, propondo, para tanto, várias atitudes concretas²⁷². A sua mais radical sugestão sintetiza a coerência com que ele reivindica a consideração pelos interesses de todos os seres sencientes, ou seja, tornar-se vegetariano, cessar de comer animais e seus derivados, o que acarretaria, em grande número, a eliminação de sofrimentos infligidos por nós aos mesmos, uma vez que, atualmente, comê-los depois de mortos torna-se um ato cada vez mais dependente de um determinado tipo de indústria de alimentos²⁷³ cujo processo de produção e abate acentua de modo cruel o sofrimento animal.

Segundo Singer, tornar-se vegetariano é uma atitude que, ao levarmos em consideração o interesse dos seres sencientes, acarreta um desenvolvimento moral que poderia contribuir para um melhor relacionamento dos homens entre si e com a natureza, pois, entre outras coisas, ocasionaria a existência de mais alimentos disponíveis para saciar a fome dos necessitados e um menor impacto ambiental.

A postura vegetariana contrapõe-se inclusive à ideia de que animais são meios para os nossos fins. Em nome do interesse animal de não sofrimento, o alvo principal do vegetarianismo, no contexto sugerido por Singer, é o boicote aos produtos alimentares oriundos de fazendas de pecuária industrial por serem os locais que mais infligem sofrimentos aos animais.

²⁷² “Devemos, por exemplo, escrever ao nosso representante político sobre as questões discutidas neste livro; conversar sobre esse assunto com os amigos, mostrando-lhes o que aprendemos; educar nossos filhos, para que se preocupem com o bem-estar de todos os seres sencientes; protestar publicamente a favor dos animais não humanos toda vez que tivermos uma oportunidade” (SINGER, 2010, p.233).

²⁷³ “Não é possível, na prática, criar animais para gerar comida, em larga escala, sem infligir considerável sofrimento. Mesmo que não sejam utilizados métodos intensivos, a criação tradicional envolve castração, separação entre mãe e filhote, divisão de grupos sociais, marcação, transporte para o abatedouro e, finalmente, o abate. É difícil imaginar como os animais seriam criados para gerar alimentos sem que se incorresse nessas formas de sofrimento. Talvez isso pudesse ser feito em uma escala pequena. Mas jamais alimentaríamos a imensa população urbana com carne gerada dessa maneira, pois ela seria muito mais dispendiosa do que é hoje – e criar animais já é uma maneira dispendiosa e ineficiente de produzir proteína. A carne de animais criados e abatidos segundo o princípio de igual consideração ao bem-estar deles enquanto vivos seria uma iguaria disponível somente para abastados” (SINGER, 2010, p.235).

Singer contesta a justificativa de que o emprego dos cruéis métodos industriais de produção de alimentos de origem animal é necessário para alimentar a crescente população mundial e, simultaneamente, estabelece uma ponte para o tratamento da questão ambiental. Partindo do fato de que o animal precisa comer para crescer, ele evidencia o desperdício da utilização de alimentos de origem vegetal, uma vez que é preciso o animal (o bezerro, por exemplo) comer dezenove quilos de proteínas, em forma de ração (proveniente da soja, milho, sorgo etc.), para produzir menos de um quilo de proteína animal para humanos. Nesse sentido, ele assevera que “alimentos de origem vegetal rendem cerca de dez vezes mais proteínas por hectare do que a carne, embora as estimativas variem e, às vezes, a proporção seja de até 20 por 1” (SINGER, 2010, p.242). Além do desperdício de proteínas de origem vegetal e da utilização de grande quantidade de terras cultiváveis para a produção de alimentos para os animais, Singer acentua outros desperdícios agregados à referida produção que atingem dois elementos vitais para a sobrevivência humana: a água e a energia²⁷⁴, agravando, assim, os problemas ambientais e não contribuindo para a eliminação da fome mundial.

Singer acentua outros fatores agregados à produção animal de alimentos que geram problemas ambientais, destacando o vazamento de excrementos animais que atingem os rios e lençóis freáticos, poluindo-os; o excesso dos estercos que ao serem despejados na terra poluem os mananciais e matam a pouca vegetação natural; a destruição de florestas para a pastagem de gado ou para a produção de alimentos vegetais para alimentar animais; a pesca comercial marítima que ocasiona o esgotamento das reservas pesqueiras dos oceanos, cujos maiores prejudicados, de imediato, são as pequenas vilas costeiras que muitas vezes têm na pesca a sua principal fonte de renda.

Singer considera o vegetarianismo uma nova relação com os alimentos, as plantas e a natureza, bem como um sintoma de crescimento moral ao considerarmos os interesses dos seres sencientes que, de modo similar aos humanos, possuem comportamento e sistema nervoso semelhante ao nosso, sendo, pois, capazes de se contorcer, emitir gritos, tentar fugir da dor etc.

²⁷⁴ “Os alimentos desperdiçados pela produção animal nas nações afluentes seriam suficientes, se distribuídos de modo apropriado, para acabar com a fome e desnutrição em todo o mundo. A resposta simples para nossa pergunta, então, é que criar animais para gerar alimentos, de acordo com os métodos utilizados pelas nações industrializadas, não contribui para a solução do problema da fome. (...) calcula que 450 gramas de bife de novilho criados em curral de engorda custam 2,26 quilogramas de grãos, 9.450 litros de água, energia equivalente a 3,8 litros de gasolina e cerca de 16 quilos de solo erodido. Mais de um terço da América do Norte é ocupada por pastagens, mais de metade das terras cultivadas nos Estados Unidos são usadas para plantações destinadas a alimentar os animais de criação e mais de metade de toda água consumida daquele país vai para eles. Com relação a todos esses aspectos, os alimentos de origem vegetal consomem muito menos recursos e agridem bem menos o meio ambiente” (SINGER, 2010, p.244-145).

Singer assevera que é mítica a ideia de que a proteína da carne é superior e que é essencial para o desenvolvimento do ser humano. Nesse sentido, a necessidade humana de ingerir proteínas pode ser compensada por inúmeras fontes proteicas de origem vegetal. A única exceção diz respeito à Vitamina B 12 que, apesar de ser plenamente de origem animal, pode ser produzida em laboratórios e consumida em tabletes, o que asseguraria, assim, a possibilidade de uma saudável vida regida pela atitude vegetariana.

O especismo deve ser visto como manifestações da ideologia de nossa espécie, como algo que herdamos historicamente da dinâmica do mundo ocidental e que influencia o modo de pensar da maioria das sociedades hoje. Singer cita textos de relevantes pensadores ocidentais para ilustrar a posição especista que teve a sua origem na Antiguidade²⁷⁵.

Do pensamento pré-cristão, ele evidencia o texto bíblico da criação que, ao conceber o homem criado à semelhança de Deus, concede-lhe o domínio sobre os demais seres da Terra, permitindo, inclusive, ao homem matar animais, o que se revelará “a posição básica dos antigos textos hebraicos em relação aos animais não humanos” (SINGER, 2010, p.273), apesar de algumas passagens sugerirem alguma complacência para com os animais.

Na tradição grega antiga, apesar das várias tendências conflitantes, o pensamento de Aristóteles sintetiza a posição dominante que influenciará a posteridade. Nela, os animais justificam a sua existência para servir aos interesses dos homens, os quais ocupam o ápice da escala hierárquica da natureza.

No pensamento cristão constata-se uma absorção das ideias judaicas e gregas no tocante aos animais. A ideia de singularidade da espécie humana, na qual é exaltada a exclusividade da alma imortal do homem, conferindo, assim, apenas à espécie humana o caráter sagrado de sua vida. Nesse sentido, a vida dos outros seres sencientes é destituída, simultaneamente, de valor sagrado e do sentimento de compaixão humana pelos seus sofrimentos. Embora textos de Ovídeo, Sêneca, Porfírio e Plutarco defendam o tratamento bondoso de animais, o curso principal do pensamento cristão revelou-se exclusivamente especista (SINGER, 2010, p.281).

Tomás de Aquino é um dos exemplos da postura especista ao defender as seguintes ideias: o imperfeito é feito para o perfeito, por isso não é proibido utilizar animais para o bem

²⁷⁵ “As atitudes ocidentais para com os animais têm raízes em duas tradições: o judaísmo e a antiguidade grega. Essas raízes confluem no cristianismo e é por meio dele que se tornam prevaletentes na Europa. À medida que pensadores começam a assumir posições relativamente independentes da Igreja, surge uma visão mais esclarecida de nossas relações com os animais; mas, quanto a certos aspectos básicos, ainda não rompemos com as atitudes aceitas de maneira inquestionável na Europa até o século XVIII. Podemos dividir nossa discussão histórica, portanto, em três partes: pré-cristã; cristã; iluminismo e o período que se segue a ele” (SINGER, 2010, p.270-271).

do homem, podendo, assim, tirar as suas vidas para uso próprio; a caridade não abrange as criaturas irracionais; a crueldade com os animais deve ser evitada se contribuir para a diminuição da crueldade praticada entre os próprios homens. Singer assinala que foi somente em 1988 que a Igreja Católica, na encíclica *Sollicitudo Rei Socialis*, assumiu uma branda postura especista ao exaltar que devemos respeitar os seres que fazem parte do mundo natural (SINGER, 2010, p.286). Na tradição cristã, a única ilustre exceção especista foi São Francisco de Assis.

O período da Renascença prolonga o especismo herdado da visão medieval, uma vez que sua característica marcante, o humanismo, exalta, acima de tudo, o valor e a dignidade dos seres humanos, permanecendo, assim, os seres não humanos num patamar hierárquico inferior. Com a exceção de Leonardo da Vinci, Giordano Bruno e Michel de Montaigne, que se opuseram à crueldade imposta aos animais, a Renascença continuou especista.

O século XVII, com Descartes, assinalou a mais radical formulação especista ao conceber os animais não humanos como meras máquinas autônomas, destituídas de dor e prazer. Apenas o homem, composto de matéria e espírito, seria possuidor de uma alma imortal, o que lhe conferia superioridade ante os outros seres, permitindo-lhe efetuar experimentos com animais vivos, dissecá-los etc.

No Iluminismo aconteceu um gradual reconhecimento de que os animais não humanos sofrem e que, por isso, merecem alguma consideração, o que pode ser visto, segundo Singer, em textos de David Hume, Voltaire, Rousseau e Kant²⁷⁶.

Na modernidade a pioneira defesa dos animais e crítica frontal ao especismo deve-se a Jeremy Bentham, em 1780, que foi, talvez, o primeiro a denunciar o “domínio do homem como uma tirania, e não como um governo legítimo” (SINGER, 2010, p.296). No nível jurídico, a primeira lei que coibiu os maus tratos a certos animais domésticos foi aprovada, em 1822, pelo Parlamento Inglês. Em 1871, a publicação da obra *A origem do homem*, de Charles Darwin, revelou conteúdos que poderiam ter abalado os alicerces do especismo, pois

do ponto de vista intelectual, a revolução darwiniana foi revolucionária. Os seres humanos agora sabiam que não eram uma criação especial de Deus, feita à imagem divina e considerada distinta dos animais; ao contrário, passaram a compreender que eram, eles próprios, animais. Além disso, em apoio à sua teoria da evolução, Darwin apontou que as diferenças entre humanos e animais não eram tão grandes quanto se supunha (SINGER, 2010, p.299).

²⁷⁶ Singer não indica uma bibliografia dos referidos autores que ratifique a sua afirmação. Apresentaremos o posicionamento de Kant, em relação aos animais, no item 3.1.2.

Nesse sentido, aqueles que defendem a tese especista de que a espécie humana é especial e privilegiada e, por isso mesmo, os animais não humanos “foram criados para nos fornecer alimentos ou que temos autoridade divina sobre eles e permissão divina para mata-los” (SINGER, 2010, p.300) fundamentam a sua posição em argumentos oriundos da fé religiosa ou em uma pretensa ordem geral da natureza que justificaria tal postura especista cuja ideia central, nesse último caso, é a ideia de que precisamos matar para viver. Tais posturas evidenciam que “a atitude moral do passado está demasiadamente arraigada em nosso pensamento e em nossa prática para ser perturbada por uma mera mudança no conhecimento que temos de nós mesmos e de outros animais” (SINGER, 2010, p.308).

Vários são os obstáculos para a adoção do princípio moral da igual consideração de interesses que deveria reger as relações humanas com os outros seres, perpetuando uma tradição de continuidade ideológica cujas raízes nos remetem à Bíblia e aos antigos gregos. O primeiro obstáculo decorre da falta de informação que o público tem sobre o cotidiano dos animais que comemos, uma vez que, entre outros fatores, os meios de comunicação e as escolas não educam sobre o assunto. Em direção similar, as instalações industriais “são, em geral, projetadas para que o público não veja os animais que nela entram e os mortos que dela saem” (SINGER, 2010, p.315). A afirmação antropocêntrica de “os seres humanos vêm em primeiro lugar” também se constitui um alicerce da postura especista que dificulta a adoção do supracitado princípio moral.

No âmbito da postura antropocêntrica que conduziu a modernidade e influencia o modo de ser de nosso modelo de civilização, o especismo assume a condição de um dos problemas vitais de nosso tempo, pois

é verdade que muitos problemas no mundo merecem nosso tempo e energia. A fome e a miséria, o racismo, as guerras e a ameaça de aniquilação nuclear, o sexismo, o desemprego, a preservação de nosso frágil meio ambiente – todas essas são questões graves e é difícil dizer qual é a mais importante. No entanto, quando nos libertamos do especismo, percebemos que a opressão de não humanos por humanos acontece *pari passu* a esses problemas (SINGER, 2010, p.319).

Nesse sentido, a libertação animal é um instrumento anti-especista que pode contribuir (mesmo ainda inserida na esteira de uma postura antropocêntrica), de modo moral, econômico, político e social, para o enfrentamento do problema ecológico, uma vez que

os que alegam preocupação com o bem-estar dos seres humanos e com a preservação do meio ambiente deveriam tornar-se vegetariano simplesmente

por esse motivo. Estariam, assim, aumentando a quantidade de grãos disponíveis para alimentar pessoas em todas as partes, reduzindo a poluição, economizando água, energia e deixando de contribuir para a derrubada das florestas. Além disso, como uma dieta vegetariana é menos dispendiosa do que a baseada em pratos preparados com carne, teriam mais dinheiro para gastar com o alívio da fome, o controle populacional ou qualquer outra causa social ou política que acreditasse urgente (SINGER, 2010, p.320-321).

Singer considera o especismo uma ideologia entranhada no espírito do homem ocidental e que, ainda hoje, é uma das pressuposições básicas de nossa época. Considerando que a principal tarefa da filosofia é questionar tais pressuposições, ele reflete acerca do especismo por concebê-lo como o ápice ideológico do antropocentrismo que nos domina. A sua defesa do princípio moral da igual consideração de interesses inclui os animais não humanos na esfera da igualdade moral, eliminando, assim, quaisquer características humanas que venham a justificar o especismo, uma vez que “quaisquer características comuns aos seres humanos não são exclusivas de nossa espécie” (SINGER, 2010, p.345).

A inexistência de características exclusivas dos seres humanos anula, segundo Singer, a tese especista que se auto-justifica na alegação da dignidade intrínseca dos seres humanos²⁷⁷. Nesse sentido, o especismo é um preconceito similar ao racismo, pois “a essência deste livro reside na alegação de que discriminar seres somente com base em sua espécie é uma forma de preconceito imoral e indefensável, da mesma maneira que é imoral e indefensável a discriminação com base na raça” (SINGER, 2010, p.354), o que situa a reivindicação pela libertação animal como um instrumento de libertação do próprio homem no âmbito de seu desenvolvimento ético, uma vez que “temos de considerar os interesses dos animais simplesmente porque eles têm interesses e é injustificável excluí-los da esfera de consideração moral; fazer com que essa consideração dependa de consequências benéficas para os seres humanos é aceitar a implicação de que os interesses dos animais não merecem consideração por si mesmos” (SINGER, 2010, p.355).

Assim, é lícito afirmar que o especismo é o ápice da postura antropocêntrica que move a modernidade, revelando uma posição dualista e hierárquica que privilegia o humano distanciando-o dos outros animais não humanos e da natureza em geral. Tal postura condiciona a razão a pensar e a situar os interesses humanos acima (e em detrimento) dos

²⁷⁷ “Falar de dignidade intrínseca ou valor moral não ajuda, porque qualquer defesa satisfatória do argumento de que só e tão só os seres humanos têm dignidade intrínseca precisaria referir-se a alguma capacidade relevante, ou característica, própria somente dos seres humanos, em virtude da qual possuiriam essa dignidade ou esse valor único. Não basta introduzir noções de dignidade e de valor como substitutas de outras razões para distinguir humanos e animais. Frases de efeito são o último recurso daqueles que esgotaram seus argumentos” (SINGER, 2010, p.348).

outros seres, bem como incentiva o exercício efetivo da liberdade (seja no âmbito moral, econômico, científico, político etc.) numa dimensão que reforça o próprio antropocentrismo e, em consequência, aumenta o fosso que nos distancia da natureza.

Em suma, as críticas de Singer ao especismo atingem frontalmente os alicerces do humanismo antropocêntrico e, por conseguinte, o legado da modernidade que molda o nosso modelo de civilização, o que será um dos temas de reflexão presentes na defesa de uma proposta de ecologia democrática efetuada por Luc Ferry, como veremos a seguir.

Convém salientar que todos os autores e movimentos ambientais citados nos tópicos que caracterizam uma postura favorável ou simpática a uma ecologia biocêntrica (que é o teor desse capítulo) apresentam um ponto comum: as críticas são endereçadas, em maior ou em menor grau de intensidade, ao capitalismo (principalmente a sua face liberal) e à tecnociência. Nessa perspectiva, Leopold sugere uma ética da terra como princípio regulador dos excessos econômicos e tecnológicos. A *ecologia profunda* e o *ecofeminismo* propõem uma superação radical dos paradigmas de sustentação de nosso modelo de civilização, o que implica numa rejeição extrema do capitalismo e da dimensão instrumental da ciência (sugerindo, pois, um redimensionamento da noção de saber – com o resgate do misticismo, de práticas tradicionais e do primitivo - e das atividades tecnocientíficas). Hans Jonas é mais comedido em seu posicionamento político, uma vez que a sua simpatia à social democracia convida-o a equilibrar liberalismo e socialismo, o que sugere uma reformulação do capitalismo liberal. No entanto, a sua crítica à tecnociência é incisiva, pois ela evidencia que a nossa avidez tecnológica gerou uma situação de dependência crescente cujas consequências põem como incerto o futuro das gerações vindouras, situando, pois, a responsabilidade como categoria ética central. Peter Singer direciona a sua crítica à dimensão especista do antropocentrismo, reivindicando que os animais sencientes sejam considerados sujeitos morais, o que abre espaço para a concessão de direitos aos mesmos, embora não seja essa uma reivindicação defendida por Singer que propõe a libertação animal fundada no princípio moral fundamental da igual consideração de interesses, pois os animais sofrem, impondo, assim, ao homem a responsabilidade²⁷⁸ de não infligir sofrimento a todos os sencientes. Ele não assume na íntegra

²⁷⁸ A consciência do dever moral de não infligir sofrimento aos outros (inclusive aos animais) norteia a reivindicação de libertação animal defendida por Singer. A nosso ver, a universalidade moral do referido princípio tem por objetivo gerar uma postura que atuaria como o alicerce maior da relação homem-animais. Nesse sentido, a concessão de direitos aos animais (tema que Singer não aborda nem defende diretamente) seria um dos possíveis desdobramentos do respeito ao sofrimento dos sencientes, ou seja, a relação homem-animais é, para Singer, antes de tudo, uma questão de âmbito moral, pois mesmo que os animais não tenham direitos devemos ter responsabilidades para com os mesmos.

o biocentrismo, uma vez que não concebe como “sujeitos morais” os minerais e vegetais, embora permita desdobramentos nessa direção por causa das críticas endereçadas à face dualista do antropocentrismo que situa num plano inferior os animais e a própria natureza. Nesse sentido, ele abre precedentes para o biocentrismo²⁷⁹. Singer critica o capitalismo e a ciência no âmbito em que esses infligem, por meio de pesquisas e da produção industrial de alimentos, sofrimentos aos animais. Ele não se declara abertamente contrário à democracia liberal nem ao capitalismo como um todo. Enquanto a *ecologia profunda* mostra-se antipática às democracias liberais do Ocidente, o *ecofeminismo*, além de assumir também uma postura similar, defende politicamente a existência de democracias regionais e descentralizadas alimentadas por economias de subsistência.

Estas propostas, a nosso ver, apesar da simpática perspectiva holística e de preservação das identidades socioculturais, parecem impraticáveis em um mundo globalizado que a cada dia, de modo acentuado, se torna refém da produção capitalista e industrial em larga escala. Aliás, consideramos temerária qualquer proposta que vise a uma brusca superação radical dos pilares de sustentação de nosso modelo de civilização, uma vez que existe também a possibilidade de tal postura revolucionária (em sua face extrema de confronto agudo) tender a desconsiderar algo que é, entre outras coisas, essencial à democracia: o diálogo e o debate. E é também movido por tal temor que Luc Ferry apresenta a sua proposta de ecologia democrática, como veremos a seguir.

²⁷⁹ Convém salientar que, embora seja uma das características do *biocentrismo* a reivindicação de conceder direitos aos animais e aos vegetais, não existe um posicionamento uniforme quanto à extensão de tais direitos em relação aos humanos, pois, enquanto Michel Serres situa o homem na periferia e a natureza no centro, Hans Jonas considera a humanidade como o objeto primeiro da responsabilidade.

3 O DEBATE ECOLÓGICO: AS PERSPECTIVAS HUMANISTAS OU ANTROPOCÊNTRICAS

3.1 A PROPOSTA DE UMA ECOLOGIA DEMOCRÁTICA DE LUC FERRY

Luc Ferry, um dos maiores expoentes contemporâneo da defesa de uma ecologia democrática, em sua obra *A nova ordem ecológica* (1994), possui o mérito de, com rigor metodológico e conceitual, tentar passar em revista crítica as teses centrais das principais correntes e posturas ambientais que refletem sobre o problema ecológico atual. Nesse sentido, Ferry põe em discussão um tema que foi alvo de ataques de pensadores avessos à modernidade, qual seja: o humanismo.

Ele, de início, expõe exemplos da relação homem e natureza numa época que podemos denominar pré-humanista, especialmente na Europa dos séculos XVI e XVII. Tal exposição é complementada pela análise de posições teóricas que, ao exigirem direitos para os seres não-humanos, põem em discussão as bases do humanismo, principalmente no que se refere à sua dimensão antropocêntrica. Em seguida, a sua reflexão é direcionada para a temática dos direitos dos animais não-humanos, tendo como ponto maior de discussão a posição utilitarista defendida por Peter Singer. A segunda parte de sua investigação tem como objeto **quatro perspectivas do pensamento ecológico** cujo debate gira em torno da rejeição ou não do humanismo: a ecologia profunda que reivindica direitos para todo o mundo natural; a ecologia nazista; o ecofeminismo e a ecologia democrática. Vamos, pois, a partir da perspectiva de Luc Ferry visitar tais correntes.

3.1.1 O humanismo em questão: crítica da perspectiva biocêntrica

Como foi exposto na introdução do segundo capítulo, Ferry nos informa que no período de transição para a consolidação da modernidade houve situações esporádicas em que foram concedidos direitos aos animais. Ele cita o caso de um processo, ocorrido no século XVI – fase intitulada por ele de pré-humanista –, no qual um juiz episcopal reconheceu o direito dos insetos, considerados também criaturas de Deus, de se alimentarem do vinhedo; decidindo, inclusive, que os proprietários buscassem outro local para o seu plantio. Situação essa que nos causa, de imediato, surpresa face ao espírito antropocêntrico e especista que moveu a modernidade e ainda continua a nos dominar, considerando apenas sujeito de direito

o homem. Por isso, hoje, as reivindicações biocêntricas - que lutam pela ampliação de direitos aos seres não humanos - esbarram numa tradição humanista que confere uma prerrogativa jurídica e moral apenas aos homens; o que impulsiona e estimula o biocentrismo a propor a superação radical da referida tradição que é um dos legados básicos da própria modernidade.

Ante as reivindicações biocêntricas, nitidamente antipáticas ao legado da tradição humanista, Ferry nos alerta que a perspectiva de o humanismo moderno vir a ser “nada mais do que um parêntese prestes a encerrar-se” revela uma questão essencial que está na pauta daqueles que buscam um enfrentamento teórico no âmbito do problema ecológico atual.

De um lado, existem propostas de ecologia democrática, como a de Ferry que propõe, numa perspectiva reformista, a partir de uma crítica interna da democracia, um humanismo crítico e não-metafísico que venha a assumir deveres para com os outros seres; de outro, situam-se aqueles que contestam a herança do humanismo moderno, propondo a ampliação de direitos aos outros seres da natureza, o que, de algum modo, fere as bases antropocêntricas do referido humanismo. Porém, convém indagar: esta última posição implicaria em um retrocesso (dependendo dos pontos de vista) em relação às conquistas humanistas da Modernidade? Ferry teme que sim ao refletir sobre as consequências políticas e metafísicas que estão embutidas nestas reivindicações.

Num primeiro momento, tais reivindicações destinam-se a criar condições jurídicas visando à preservação dos ecossistemas. Nesse sentido, já em 1972, Christopher D. Stone postulava a criação de direitos legais para os objetos naturais, o que colocava em pauta a seguinte questão jurídica: os outros seres da natureza possuem interesses que poderiam vir a ser diretamente lesados? Tais seres possuem interesses que permitam considerá-los como pessoa jurídica? Tais questões sugerem que é necessário estabelecer os “requisitos mínimos para se dizer a respeito de um ser que ele é ‘portador de direitos legais’” (FERRY, 1994, p.17).

Apesar das controvérsias em torno da questão da ampliação de direitos aos outros seres, fica evidenciado que tais reivindicações são ainda movidas por interesses antropocêntricos, podendo tramitar entre a postura de coibir os excessos oriundos de atividades agressivas ao meio ambiente, decorrente da ação de empresas poluidoras e a própria crítica radical do humanismo, visando, em todos os casos, à defesa da sobrevivência da própria espécie humana.

Uma outra proposta implícita nos interesses da literatura ecologista, vislumbra a ampliação dos direitos ao mundo natural como uma extensão e prolongamento dos direitos concedidos às crianças, mulheres, negros, índios etc., ou seja, a inclusão jurídica daquilo que

é denominado minorias culminaria, de modo extremo, na inclusão dos outros seres do mundo natural.

Ferry afirma que a totalidade de tais reivindicações, embora em um primeiro momento, tenha por objetivo coibir abusos contra o meio ambiente, em longo prazo, elas apresentam algo preocupante, pois poderia acarretar um retorno às antigas concepções da natureza, colocando, assim, o humanismo moderno entre parênteses, pois

e é justamente aí que reside a principal cartada para esses novos zeladores da natureza. O debate sobre o direito das árvores, das ilhas ou dos rochedos, para além de suas singularidades, sobre as quais, aliás, seria errôneo imaginar que escaparam à atenção de Stone e seus amigos, não tem outro motivo: trata-se, em poucas palavras, de saber se o homem é o único sujeito de direito ou se, pelo contrário, o é o que hoje se denomina a “biosfera” ou a “ecosfera” e outrora se chamava o *cosmo*. Assim, o homem seria apenas, sob todos os pontos de vista, ético, jurídico, ontológico, um elemento entre outros – a bem dizer, o menos simpático de todos, porque o menos simbiótico nesse universo harmonioso e ordenado onde ele não se cansa de introduzir, por seus excessos, por sua *hybris*, a mais desagradável e chocante desordem. Não se deveria recorrer a um novo “contrato natural” que reponha esse orgulho em seu devido lugar e estabeleça a harmonia perdida? Não é assim, de uma visão humanista a uma visão cósmica do direito, que essa pós-modernidade pré-moderna nos convidaria a passar? (FERRY, 1994, p.18).

A ampliação de direitos aos outros seres da natureza exige uma ecologia global com repercussões políticas e econômicas que, em casos extremos, tende a negar a totalidade do mundo moderno, atingindo, pois, toda a sua herança humanista. A esse respeito, Ferry nos alerta acerca do arcabouço teórico-político que está implícito em algumas críticas ecológicas ao mundo moderno: “toda nossa cultura democrática, toda nossa história econômica, industrial, intelectual e artística depois da Revolução Francesa é marcada por razões filosóficas de fundo, por um elogio do desenraizamento ou, o que vem a significar o mesmo, da inovação – elogio que o romantismo, depois o fascismo e o nazismo não se cansaram de denunciar como fatal para as identidades nacionais, inclusive para os costumes e as particularidades locais. O anti-humanismo deles, explícito no plano cultural, fez-se acompanhar de uma intensa preocupação com o enraizamento, que foi propícia a eclosão de uma atração pela ecologia. Parodiando a feliz fórmula de Marcel Gauchet, “o amor à natureza” dissimulava (mal) “o ódio aos homens”” (FERRY, 1994, p.21).

O fato de o humanismo metafísico, em sua vertente cartesiana e baconiana, ter desvalorizado ontologicamente o mundo natural estimulando a sua dominação, - o que segundo alguns intérpretes também ajudou a justificar a colonização europeia de outros povos

“selvagens”, considerados como tendo um estatuto mínimo de humanidade -, inviabilizaria um pensamento acerca da possibilidade de um humanismo, não metafísico, mas crítico que mantivesse as bases democráticas herdadas da Modernidade e que assumisse, não direitos, mas deveres para com o mundo natural, visando à sua preservação? Ferry pensa que sim. Nesse sentido, ele deve enfrentar a seguinte questão: de um lado, existe uma tradição metafísica (fundamentada pelo dualismo metafísico-religioso ocidental) espelhada em Descartes e em Bacon que pensa o homem como dominador da natureza; de outro, situam-se aqueles que reivindicam um retorno à natureza, o que pode implicar na renúncia de algumas conquistas da cultura moderna. Consciente da referida problemática, Ferry lança a seguinte indagação: “A civilização do desenraizamento e da inovação é, como parece à primeira vista, inteiramente irreconciliável com uma consideração da “preocupação natural”? E, reciprocamente, esta última supõe uma renúncia aos artificios?” (FERRY, 1994, 21). Ferry pensa que é possível tal conciliação desde que sejam consideradas a multiplicidade e a complexidade que envolve o termo *ecologia*. É a partir dessa perspectiva que ele se propõe a revisar as supracitadas correntes.

A análise crítica efetuada por Ferry é endereçada a **três correntes** que refletem sobre a relação homem-natureza. A **primeira** defende a tese de que qualquer preocupação ambiental visa, antes de tudo, à proteção do homem, pois, destruindo o meio ambiente coloca-se em risco a sobrevivência humana, o que denuncia o caráter essencialmente antropocêntrico de qualquer tipo de defesa ambiental. A **segunda** corrente vai um passo adiante do antropocentrismo, pois almeja atribuir significado moral a alguns seres não-humanos. É o caso da posição utilitarista (defendida por Peter Singer) ao reivindicar que os animais, por serem capazes de sentir dor e prazer, devem ser considerados sujeitos de direito e tratados como tal. A **terceira** corrente reivindica a ampliação de direitos a todos os seres não-humanos, o que inclui a ecologia profunda, destacando-se os pensamentos de Aldo Leopold, Hans Jonas, Michel Serres, o movimento denominado ecofeminismo etc.

Um dos aspectos mais paradoxais das reivindicações ecológicas atuais é que elas encontram maior eco nas próprias sociedades liberais e social-democratas as quais condenam. Tais reivindicações reacendem o *pathos* revolucionário (nazismo e comunismo) dos anos 30, encontrando na ecologia profunda, segundo Ferry, a elasticidade de “aliar num mesmo movimento temas tradicionais da extrema-direita e motivos futuristas da extrema-esquerda. O essencial, o que fornece sua coerência ao conjunto, é o âmago do diagnóstico: a modernidade antropocêntrica é um desastre” (FERRY, 1994, p.27), o que implicaria, assim, numa rejeição à cultura do humanismo, bem como à desacreditada herança do Iluminismo. Nesse sentido, o

alvo maior das críticas anti-humanistas é o nosso modelo de civilização, pautado, a partir do Iluminismo, na cultura do desenraizamento movida por uma concepção de homem como o ser apartado da natureza. Tal debate revela que o foco maior da discussão é uma concepção de inspiração rousseauiana (Ferry exalta em Rousseau os desdobramentos da concepção de liberdade no âmbito ético e político, e na própria definição do humano) e kantiana na qual o homem é essencialmente definido por sua perfectibilidade e liberdade.

3.1.2 O Humanismo e os direitos da natureza

Ferry afirma que a posição utilitarista que defende a ampliação de direitos para os animais depende da aceitação do pressuposto básico de que existe continuidade entre os animais e os homens, o que é inaceitável pelo humanismo antropocêntrico. Nesse sentido, Ferry assevera que, dentre aqueles que criticam a face zóofoba do humanismo, alertando para a cumplicidade de sua dimensão antropocêntrica com a exploração da natureza, destacam-se algumas versões que podem ser encontradas numa perspectiva neo-marxista, como é o caso de Adorno e Horkheimer e, numa dimensão neo-heideggeriana em Elizabeth de Fontenay. Tais críticas estariam fundadas nas ideias de que a essência da Modernidade seria determinada pela “razão instrumental” do capitalismo visando exclusivamente ao lucro ou, pelo “mundo da técnica”, comprometido com a dominação da terra. A supremacia desta “Ratio” acarretaria a desvalorização de tudo que fosse destituído de razão, atingindo, obviamente, o mundo natural, incluindo, é claro, o animal.

Ferry nos alerta que tais críticas subestimam a complexidade do universo democrático, pois a influência cartesiana não é a única a caracterizá-la, tanto é que

é contra esse cartesianismo que Maupertuis, um dos primeiros na França nesse contexto, evocará de modo explícito “o direito dos animais” dotados de sensibilidade e de inteligência. Mas seria necessário citar também Réaumur e suas *Mémoires pour servir l’histoire des insectes*, Condillac e seu *Traité des animaux*, que fundam uma tradição de que os humanitários republicanos, Larousse, Michelet, Schoelcher, Hugo e ainda muitos outros, serão os continuadores no século XIX. Trata-se, em primeiro lugar, de mostrar que o animal não é uma máquina, que ele pensa e sofre. Como tal, possui direitos ou, pelo menos, cria deveres para a humanidade (FERRY, 1994, p.55).

O antropocentrismo metafísico de inspiração cartesiana não é a única herança do humanismo moderno, nem as críticas de Heidegger, Derrida ou Foucault seriam suficientes

para esvaziá-lo. Tal antagonismo apenas reduziria a complexidade da Modernidade, uma vez que

é preciso ir mais longe, não ceder de forma tão apressada às alternativas que violentam a diversidade dessa herança do iluminismo, dificilmente assimilável somente às forças da razão instrumental ou técnica. Assim como os direitos do homem não são a “superestrutura” da burguesia, humanismo tampouco pode ser reduzido às dimensões de uma “metafísica da subjetividade” instituída por Descartes (FERRY, 1984, p. 84).

Existe uma dimensão do humanismo que se contrapõe à perspectiva de dominação radical da natureza ao evidenciar a necessidade de respeitarmos a sua diversidade. Kant nos alerta que, apesar de os animais não possuírem direitos, devemos ter deveres indiretos em relação a eles, bem como em relação à natureza inanimada (KANT, 2003, pp. 284-285). Tal posição kantiana é reforçada quando ele pensa o homem como ser e fim da natureza²⁸⁰. Por ser possuidor da razão, o homem atribui fins à natureza. A felicidade e a cultura seriam os últimos fins naturais do homem. A cultura seria o estágio em que o homem supera a natureza e torna-se um ser moral. Nesse sentido e aproximando-se da interpretação de Ferry acerca da perspectiva ecológica do pensamento kantiano, Rohden afirma que,

como seres livres, os homens já não podem reduzir nenhum outro a simples meio, mas devem considerá-lo também como fim ou como sujeito moral. Só enquanto os seres humanos se reconhecem mutuamente como igualmente livres, isto é, autônomos como co-legisladores de um reino de fins, eles tampouco abusarão da natureza, que é como o seu próprio corpo: a matéria e a forma de expressão da sua vida. O prazer que o ser humano sente pelo outros e pela natureza é sempre um prazer na vida. Por esse prazer, principalmente pelo prazer estético, o ser humano sente-se bem no mundo; e já por isso ele passará a cuidar da natureza. Só, contudo, como consciência moral de si ele sentir-se-á ou deverá sentir-se impedido de abusar da natureza, ou deverá fazer dela uso que corresponda à vontade de todos os demais. Do contrário a usará em benefício próprio e em detrimento da liberdade de outros. (...) A relação moral do homem com a natureza é uma relação em vista da humanidade atual e futura. Ela é, para os homens de boa vontade, uma garantia de que só a esse nível a natureza poderá ser universalmente assegurada e preservada como condição geral da vida (ROHDEN, 2006, pp.115-116).

Ser digno, na perspectiva kantiana, é considerar cada ser humano como um fim em si mesmo. Tal consideração é um dever que inclui, entre outros, assumir a defesa da preservação da espécie humana, possibilitando-lhe felicidade e desenvolvimento cultural. Ora, se a

²⁸⁰ Tal reflexão encontra-se em sua obra *Crítica da faculdade de julgar* (KANT, 2005, pp. 270-277).

natureza é um meio através do qual o homem atribui fins para a sua própria realização, então a lógica kantiana deixa explícito que o mundo natural deve ser, no mínimo, preservado para a realização dos referidos fins. Dominar a natureza, preservando-a, constitui-se como fim da própria manutenção da dignidade humana. Nesse sentido, o antropocentrismo kantiano, apesar de ser marcado por uma intensa carga antropocêntrica, ao não reduzir o animal a uma simples máquina e ao reconhecer que toda forma de vida é merecedora de um determinado tipo de respeito, afirma que temos o dever de cuidar do mundo natural. Seguindo tal linha de raciocínio, Ferry nos assevera: “e se o respeito circunscrito que devemos aos animais, longe de estar inscrito na natureza, longe de ser uma dívida da civilização, fosse, nesse sentido, uma questão de polidez e de civilidade?” (FERRY, 1994, p.91).

A defesa de um humanismo polido e civilizado que viabilize o equilíbrio da relação homem-natureza é um ideal defendido, numa perspectiva democrática, por Ferry. Por isso, ele passa em revista crítica o movimento denominado *ecologia profunda* (de cunho biocêntrico) que é antipático ao referido humanismo, principalmente por esse revelar uma face antropocêntrica que é considerada extremamente hostil à natureza. Questão que veremos a seguir.

3.1.2.1 A crítica de Luc Ferry à *ecologia profunda*

Ferry afirma que Aldo Leopold (1887-1948), pode ser considerado o pai da *ecologia profunda*²⁸¹. Como vimos “pensar como uma montanha” é o slogan defendido por ele. Seu objetivo maior visa à derrubada “dos paradigmas que dominam as sociedades ocidentais”. Nesse sentido, a sugestão de esvaziamento do antropocentrismo alia-se à tese de que a totalidade da natureza deve ser considerada dotada de um valor intrínseco, impondo-nos, antes de tudo, o respeito à sua preservação e à sua continuidade.

O radicalismo da *ecologia profunda* exclui qualquer dimensão possível de um humanismo antropocêntrico, mesmo aquela que, de modo reformista, propõe o equilíbrio dos fins humanos com o respeito à natureza. O seu projeto é essencialmente revolucionário, uma vez que tudo aquilo que é não-humano constituiria uma totalidade central, um paradigma

²⁸¹ A *Ecologia Profunda* é, conforme Ferry, uma corrente ecológica definida, em 1973, pelo filósofo norueguês Arne Naess. Este defende uma postura revolucionária ecológica pautada na reivindicação de uma epistemologia, uma metafísica e uma cosmologia novas. A referida postura encontra “um verdadeiro eco fora do meio acadêmico, assim como no estrangeiro: ela inspira, por exemplo, a ideologia de movimentos como o Greenpeace ou Earth Forst, de associações poderosas quanto o Sierra Club, mas também uma fração importante dos partidos verdes e, em grande medida, os trabalhos de filósofos populares como Hans Jonas ou Michel Serres” (FERRY, 1994, p.97).

maior, ao qual o homem deveria se submeter e se integrar. O referido radicalismo, ao reivindicar direitos a todos os seres inumanos, põe em questão as bases do humanismo moderno, acusado de restringir as concepções de direito, dever, justiça apenas aos seres humanos. Ferry assevera que “de um ponto de vista filosófico, é efetivamente toda a tradição do humanismo herdado das doutrinas do contrato social e dos direitos do homem que se trata de desconstruir se se quiser fazer aparecer o estatuto jurídico das ilhas e florestas” (FERRY, 1994, p.100). A amplitude de tais reivindicações exige que a natureza seja considerada como um sujeito de direito dotado de valor intrínseco²⁸², repercutindo, pois, numa postura anti-humanista que visa uma desconstrução da modernidade em defesa de um holismo, no qual a totalidade ambiental (a biosfera ou a ecosfera) seria um paradigma moral ao qual o homem, enquanto parte, deveria submeter-se, o que pode redundar em posturas políticas antidemocráticas. Ferry define esta postura como fundamentalista:

o ponto merece ser sublinhado. Ele permite compreender por que esse fundamentalismo vem a ser politicamente “inclassificável” à força de misturar os temas tradicionais da extrema-direita aos da extrema-esquerda. A razão disso percebe-se com bastante facilidade: como sugeri no que precede, a crítica externa da modernidade só pode realizar-se em nome de um alhures radical, situada a montante (nostalgia romântica neoconservadora) ou a jusante (utopia progressista do futuro radioso) do tempo presente diabolizado (FERRY, 1994, p.103).

Ferry expõe os pontos básicos da *ecologia profunda*, evidenciando que eles apontam para uma lógica de desconstrução da Modernidade que pode ser sintetizada em **seis questões básicas**. A **primeira** diz respeito à crítica da civilização ocidental em termos de revolução ou reforma. Aos olhos da *ecologia profunda* é considerada reformista qualquer postura que, apesar de reivindicar medidas pragmáticas para a preservação ambiental, mantém intacto o humanismo jurídico que alicerça o universo liberal, ou seja, a exigência de consideração da natureza como sujeito de direito estende-se ao questionamento da totalidade da base humanista do universo moderno, uma vez que tal exigência sugere uma mudança radical dos seus paradigmas convencionais de sustentação em nível jurídico, moral, político, econômico etc. Indo além, a crítica radical da ecologia profunda amplia-se a uma tradição que antecede a própria Modernidade, pois conforme indica Ferry:

²⁸² Ferry afirma que “Arne Naess e George Sessions tentaram agrupar seus principais motivos num texto que cumpre citar na íntegra, posto que vale como um dos manifestos mais confiáveis do movimento, expondo segundo suas próprias palavras “os termos e as frases-chave na base da ecologia profunda”: o referido texto já foi citado na página 112 dessa pesquisa (FERRY, 1994, pp. 103-104). Ferry apoia a sua crítica à ecologia profunda, tomando por base o pensamento de alguns teóricos que comungam com o referido movimento, como Aldo Leopold, Arne Naess, Bill Devall, Mary Midgley, Roberick Nash, Oliver Stone, George Sessions.

por ordem de aparecimento na história, denunciam-se: a “tradição judaico-cristã”, porque coloca o seu espírito e sua lei acima da natureza; o dualismo platônico, pela mesma razão; a concepção tecnicista da ciência que se impõe na Europa a partir do século XVI com Bacon e Descartes, porque reduz o universo a um estoque de objetos para os fins do homem; e o mundo industrial moderno, como um todo, que confere à economia o primado sobre toda e qualquer consideração. Não é, pois, um remanejamento do sistema, como pensam ingenuamente os reformistas que o poderá mudar. É necessária uma autêntica revolução, inclusive no plano econômico, o que implica que a própria crítica do mundo moderno alimenta-se de princípios radicais (FERRY, 1994, p.106).

A sustentação teórica da *ecologia profunda* provém de múltiplas fontes que compartilham a crítica à civilização ocidental. Ferry cita um heterogêneo elenco que inclui Alan Watts e Daisetz Suzuki (valores do oriente, Budismo Zen), Carlos Castañeda, Marcuse, Ellul, Heidegger, Spinoza (exaltado por Dobinson Jeffers, filósofo californiano).

A **segunda** questão básica envolve a postura anti-humanista da *ecologia profunda*, cuja versão extrema encontra-se na obra *O contrato natural*, de Michel Serres, segundo a qual, como vimos, a Modernidade teria gerado, a partir de Descartes e de sua lógica de dominação da natureza, um quadro de devastação ambiental com repercussões globais. Daí a necessidade de se celebrar um contrato natural que restabeleça novas relações de simbiose e de reciprocidade com a natureza que deve ser considerada, como um todo, sujeito de direito, o que implica em um radical questionamento da tradição humanista, pois o homem e o mundo natural (ou a totalidade do mundo físico, ou a natureza, ou a ecosfera, ou a biosfera, ou qualquer ideia que defina a totalidade dos seres não-humanos) teriam o mesmo valor moral e jurídico.

Embora considere exagerada a ideia de um “contrato natural”, Hans Jonas admite a necessidade de reconhecimento dos direitos da natureza como um bem extensivo ao próprio bem comum humano, o que nos induz a um dever moral de preservação da biosfera, implicando, pois em um redimensionamento do humanismo moderno, uma vez que

em todos os casos representativos dessas versões trata-se, com efeito, de questionar a tradição moderna do humanismo jurídico a fim de se chegar à ideia de que a natureza possui um valor intrínseco e de que, como tal, é digna de respeito. É nessa ótica que Jonas propõe até aplicar-se-lhe o conceito de “fim em si”, que ele sabe como o pensamento iluminista se obstinava em que fosse reservado de maneira exclusiva aos seres humanos, nunca tendo os objetos naturais merecido outro status senão o de meios. Assim revalorizado, o cosmo vê-se, em última instância, atribuído um coeficiente positivo superior ao da própria humanidade, visto que constitui, na hierarquia dos seres, a condição primeira: a natureza pode passar sem o homem, mas não o inverso, isto porque a ideia de uma “preferência natural”

encontra-se legitimada, passo a passo, como o horizonte mais lógico, em suma, da ecologia profunda (FERRY, 1994, p.110).

O holismo e o anti-humanismo que caracterizam a *ecologia profunda* buscam inspiração no panteísmo de Spinoza, uma vez que para ele a natureza, enquanto fonte de toda a vida, impõe-se como totalidade central ao homem que é apenas uma das suas partes. Além da dimensão ontológica, jurídica e moral expressa em algumas posturas anti-humanistas da *ecologia profunda*, Ferry assinala aspectos de seu caráter político e ideológico que sugerem luta e violência²⁸³, visando, pois, à superação do humanismo moderno, característico das atuais sociedades democráticas e liberais.

A **terceira** questão põe em discussão a técnica moderna (tema que foi tratado por Heidegger e a quem os ecologistas profundos recorrem como referência básica preliminar) vinculada à produção, ao consumo e às possíveis ameaças que ela pode vir a acarretar ao futuro da humanidade. Nesse sentido, Ferry cita Hans Jonas como o representante maior de uma postura teórica que, ao denunciar o poder da técnica como algo que escapou do nosso próprio controle, propõe a intervenção e a instauração de algum tipo de poder que domine a própria técnica, redimensionando-a, o que não nos parece combinar com o perfil político de uma sociedade democrática. Ferry contesta veementemente a posição de Hans Jonas, pois

toda a questão, com efeito, se resume nisso. Nenhum democrata sério contestará a necessidade, senão de limitar o desenvolvimento da técnica, pelo menos de a controlar e orientar. Que esse controle deva efetuar-se à custa da própria democracia, eis um passo suplementar que os ecologistas profundos, animados que são pelo ódio ao humanismo e à civilização ocidental, mas também pelo fascínio nostálgico dos modelos passados (os índios) ou vindouros (o comunismo), quase nunca hesitaram em transpor. Para essa propensão há razões que começam, espero, a aparecer, e que um certo amor à vida, que reitera o da natureza, não faz senão reforçar (FERRY, 1994, p.115).

A **quarta** questão diz respeito ao biocentrismo (culto da vida), bandeira que a *ecologia profunda* defende numa perspectiva holística e vitalista, tendendo a fazer da biosfera (considerada o todo biogênico do qual depende a nossa existência), muitas vezes, uma entidade quase divina, uma totalidade superior e mais elevada do que qualquer realidade individual e a quem devemos cultuar. Nesse sentido, o panteísmo biocêntrico dos ecologistas profundos abriga doutrinas que considerem a vida como essência íntima e imanente do ser, excluindo qualquer valor exterior a ela e a possibilidade de transcendência. Estaríamos, pois,

²⁸³ Ferry cita passagens de textos escritos por Antoine Waeschter, Jean Brière, Jean Fréchaut, Hans Jonas e por integrantes do movimento Greenpeace (FERRY, 1994, pp.111-113).

totalmente imanentes na natureza; havendo, assim, continuidade entre animalidade e humanidade (cultura e liberdade).

Ferry alerta que o vitalismo holístico, ao fazer do biocentrismo o seu paradigma central, possibilita posturas políticas antagônicas que podem transitar entre os extremismos de esquerda e de direita, uma vez que a adoção do ser vivo como modelo de uma existência autêntica excluiria a transcendência e a liberdade como marcas essenciais do humanismo antropocêntrico. Nesse sentido, fica evidenciada que a defesa do vitalismo holístico, cuja meta maior é a preservação incondicional do meio ambiente, sugere o fortalecimento de Estados totalitários²⁸⁴ contra o individualismo humanista, democrático e liberal, considerado, como vimos, pelos ecologistas profundos como o grande vilão do desequilíbrio ecológico.

A **quinta** questão apresentada por Ferry aborda o tema do medo como paixão política, levando em consideração a posição defendida por Hans Jonas. A possibilidade de não podermos legar às próximas gerações um mundo ambientalmente sustentável, bem como o crescente poderio técnico científico gera aquilo que Ferry denomina o “grande medo planetário”, com repercussões no plano ético e epistemológico. Assim, diz ele:

daí a função ética e mesmo teórica do medo, que se converte simultaneamente num dever moral e num princípio de conhecimento. Dever moral, porque não temos o direito, tal é a tese de Jonas, de correr o menor risco total, entenda-se: o menor risco susceptível de hipotecar a própria possibilidade da existência humana e, mais geralmente, da vida; também princípio de conhecimento, visto que o medo torna-se o nosso guia na localização dos perigos desse tipo e nos permite distingui-los daqueles, menos absolutos, para os quais aceitar um risco seria, se o caso de apresentar, aceitável, assim é toda a problemática da preocupação com as gerações futuras que se introduz na ecologia (FERRY, 1994, pp. 120-121).

O medo nos alertaria e nos exigiria cautela quanto às consequências de nossas ações, impondo-nos a responsabilidade moral e política de garantir o futuro das próximas gerações. Ferry assinala que a preocupação de Jonas encobriria um sentimento egocêntrico de sobrevivência imediata, apoiado por uma perspectiva política, simultaneamente revolucionária e pacifista, em que o culto máximo à biosfera absorveria o humano, reduzindo-

²⁸⁴ A nosso ver, o fortalecimento de Estados de tendências autoritárias seria uma das possíveis consequências políticas do *biocentrismo*, não a majoritária, uma vez que tal postura é, antes de tudo, ontológica e ética. Nesse sentido, qualquer desdobramento político é uma opção influenciada, mas não totalmente determinada pelo *biocentrismo* que, apesar de suas ressalvas, não é totalmente hostil às democracias liberais do Ocidente, como bem ilustra Hans Jonas ao propor não a sua superação radical, mas a eliminação de seus excessos.

o à imanência da vida terrestre, excluindo-lhe, pois, qualquer possibilidade de transcendência²⁸⁵.

A **última** questão envolve a relação entre ética e ciência e sintetiza os fundamentos defendidos pela *ecologia profunda*. É possível a existência de morais objetivas nos quadros de uma tradição humanista essencialmente subjetivista? As ciências da natureza podem servir de modelo para as ações éticas e políticas? O bem e o mal podem ser medidos por modelos científicos?

Ferry assinala que o elemento único da vida moral é a subjetividade, ou seja, nada que seja externo à individualidade do sujeito pode definir o que deve ser. Nesse sentido, ele recorre a Hume ao afirmar que

da simples consideração do que é, é impossível inferir o que deve ser. Em termos claros: uma teoria científica pode muito bem nos descrever tão adequadamente quanto possível a realidade, e prever de forma tão plausível quanto se deseje as consequências eventuais de nossas ações, mas nem por isso podemos extrair diretamente delas nada que tenha validade prática (FERRY, 1994, p.123).

Em relação à moral, o especialista pode ser no máximo um conselheiro, mas a escolha dos valores cabe ao indivíduo. Assim, desconhecer tal princípio, buscando a fonte da moral fora da subjetividade, pode acarretar consequências nefastas. Ademais, para Ferry, “eis uma lição que haveria o maior interesse em não esquecer: pois de Lênin a Hitler, a pretensão de fundar a política na objetividade de uma ciência da natureza ou da história saldou-se sempre por catástrofes humanas” (FERRY, 1994, p.124).

Apesar dos efeitos históricos e trágicos que acompanharam a ligação entre totalitarismos e morais objetivas, a *ecologia profunda* insiste na ideia de resgatar estas últimas que seriam fundadas, pois, em elementos situados além da subjetividade. Ferry assinala ainda **três perspectivas** de âmbito moral defendidas pelo referido movimento. A **primeira**, retirada

²⁸⁵ “Tudo leva a crer, porém, que a injunção altruísta de Jonas, não passa de um piedoso desejo e isso, ao que me parece, por uma razão de fundo: de fato, fica difícil entender como o sentimento de medo, precisamente porque se trata de um sentimento, poderia não ser, em primeiro lugar, egocêntrico. As gerações futuras reduzem-se com frequência à imagem dos nossos filhos, e a preocupação de preservar a vida em geral confunde-se com a de conservar a sua e a dos seus. Nada de mais normal, aliás. Simplesmente, seria necessário também refletir nisto: a ecologia parece ser o primeiro movimento político revolucionário que se baseia na eliminação do risco da morte e é inteiramente hostil às utopias (é significativo que o livro de Jonas seja todo ele dirigido contra *O Princípio Esperança*, de Ernst Bloch, cujo título parodia). Em todas as revoltas da juventude, até o movimento de maio de 68, inclusive, o heroísmo era, se me permitem dizer, de rigor – ou, pelo menos, sua encenação constituía uma passagem imposta. Depois que a vida passou a ser o primeiro de todos os valores, depois que a transcendência desapareceu, visto não haver mais nada para além nem acima da biosfera, entende-se, com efeito, que pareça preferível ser “um covarde vivo, que um herói morto”. Tal é, sem dúvida, o preço da pacificação ecologista no plano ético” (FERRY, 1994, pp.122-123).

do utilitarismo, exalta a figura do especialista moral capaz de calcular o valor dos interesses, buscando avaliar o sofrimento dos seres vivos para permitir escolhas éticas racionais. A **segunda** perspectiva, inspirada nos textos de Hans Jonas e Michel Serres, busca extrair da natureza (que contém ela em si mesma alguns fins, como o instinto de preservação, por exemplo) o fundamento objetivo da ética, o que retiraria do ser humano a sua pretensa autonomia, tornando-o apenas uma parte submissa, responsável pela conservação incondicional do mundo natural. A **terceira** perspectiva a que recorre a *ecologia profunda* propõe uma releitura de Hume, afirmando que haveria no referido filósofo ideias que permitiriam a possibilidade de se passar da esfera científica do ser para o domínio ético do dever ser. Com efeito, o argumento central defendido por J. Baird Callicot afirma que, em Hume, a natureza é a mesma para todos os homens e que, por isso, existiria uma normalidade natural e universal na humanidade que atuaria como mediação entre o ser e o dever ser. Ferry refuta a argumentação de Callicot²⁸⁶, evidenciando que, apesar de sua coerência, ele deveria provar que a saúde tem um valor absoluto para todas as pessoas. Nesse sentido, o seu imperativo moral seria apenas relativo e hipotético. A ideia de que existiria uma mesma natureza humana em cada indivíduo e, a partir daí, fundamentar uma ética nas ciências, poderia incorrer no risco de uma uniformização da conduta humana, bem como no de

identificar toda e qualquer suposta prática desviante como uma atitude patológica. Em última instância, confunde-se o mal com a anormalidade: é preciso ser louco para fumar, para não amar a natureza como convém etc. – pelo que Callicot não hesita em dizer que “seria necessário prescrever o recurso a um conselheiro psicológico” por parte de quem negasse a validade do silogismo ecologista, reatando, assim, involuntariamente, sem dúvida, com um dos piores aspectos do projeto marxista de uma dedução da ética a partir da ciência (FERRY, 1994, p. 128).

As várias tendências teóricas que alicerçam os ideais da *ecologia profunda* têm como alvo maior uma crítica às bases humanistas e antropocêntricas da Modernidade. Mas, as tentativas de desconstrução do humanismo moderno, reafirmamos, abre espaço para alternativas políticas hostis às sociedades democráticas e liberais do mundo ocidental, pois

²⁸⁶ “Adotando o exemplo significativo a que recorreu Callicott, não se dirá à sua filha: “Você não deve fumar porque é ruim para a saúde”, mas “1) fumar cigarros é ruim para a saúde; 2) a sua saúde é uma coisa a respeito da qual, é uma questão de fato, você tem uma “atitude positiva” (para falar a nossa linguagem hodierna – Hume teria mencionado, de maneira mais floreada, uma “paixão ou um sentimento caloroso”); 3) portanto, você não deve fumar cigarros”. O silogismo pode ser estendido à ecologia inteira: “1) as ciências biológicas revelaram, a) que a natureza orgânica é uma totalidade sistemática integrada; b) que a espécie humana é um membro não-privilegiado do contínuo orgânico; e c) que, em consequência, a depredação do meio ambiente ameaça a vida humana, a saúde e a felicidade. 2) Nós, seres humanos, compartilhamos de um interesse comum pela vida humana, a saúde e a felicidade. 3) Por conseguinte, não devemos violar a integridade e a estabilidade do meio ambiente natural...” (FERRY, 1994, pp.126-127).

é que em todos os casos figurados, o ecologista profundo é guiado pela aversão à modernidade, a hostilidade ao tempo presente. Como escreve Bill Devall, numa passagem que revela, em negativo, a essência do seu pensamento: a civilização moderna é aquela na qual “o novo é mais valorizado que o antigo e o presente mais do que as gerações futuras”. O ideal da ecologia profunda seria um mundo em que as épocas perdidas e os horizontes longínquos teriam precedência sobre o presente. Não é por acaso, por conseguinte, se ela hesita constantemente entre os motivos românticos da revolução conservadora e os “progressistas” da revolução anticapitalista. Em ambos os casos, é a mesma obsessão de acabar com o humanismo que se afirma de maneira por vezes neurótica, ao ponto de se poder dizer da ecologia profunda que ela mergulha algumas de suas raízes no nazismo e estende seus ramos até às esferas mais extremas do esquerdismo cultural (FERRY, 1994, p.128).

As extremas oscilações teóricas que existem no interior da *ecologia profunda*, fazendo-a compactuar, simultaneamente, com teses inseridas no universo nazista e/ou comunista, leva-nos a um exame daquilo que é denominado de ecologia nazista.

3.1.2.2 A crítica de Luc Ferry à ecologia nazista

A ecologia nazista foi, segundo Ferry, o primeiro projeto ecológico que conciliou a preocupação ambiental com a possibilidade concreta de uma intervenção política real.

Existe, segundo Ferry, alguma similitude entre as teses filosóficas ambientais defendidas pela ecologia nazista (exposta nas legislações de novembro de 1933, julho de 1934 e junho de 1935) com as correntes mais conservadoras e de direita da *ecologia profunda*; similitude que, porém, não é explicitada e nem tanto menos assumida pelo referido movimento.

A respeito disso, um texto, de Zanotelli, intitulado *O ecologismo e a peste emocional*, assinala que o elogio da diferença é um tema partilhado pelo nazismo com ramificações na ecologia e assumido de modo ideológico pela extrema-direita. Nesse sentido,

o biólogo nazista Walter Schoenichen defendia em 1942 a preservação das diferenças raciais. Ele era contra o antropocentrismo e pela “igualdade” de todas as espécies animais e raças. Ele havia proposto deixar os indígenas se desenvolverem entre eles. Única recomendação, evidente, segundo Schoenichen, do ponto de vista nacional-socialista: a proibição de casamentos mistos, pois eles significam o desaparecimento das diferenças e da uniformização do gênero humano. Assim hoje, como no passado, a extrema direita não vai parar de fustigar a miscigenação sob todas suas formas, e designa como tarefa da ecologia “a defesa da identidade”, quer dizer “a preservação do meio ético, cultural e natural dos povos”,

começando, evidentemente, por seu próprio povo (ZANOTELLI, 1999, p.75).

É necessário, a nosso ver, que o elogio da diferença seja explicitado politicamente de modo nítido pela ecologia, uma vez que a complexidade e elasticidade de tal proposta pode servir a interesses discriminatórios que comprometem ou colocam sob suspeita a própria militância ecológica²⁸⁷, pois

na França uma parte do Front National (extrema direita), apoia certas teses ecológicas. Inclusive, uma de suas militantes, Alike Lindberg, desenvolveu um projeto de reintrodução na natureza de espécies ameaçadas de extinção no Brasil. De maneira perversa, este partido, num de seus programas eleitorais, proclama que a espécie francesa à exemplo das espécies animais, está ameaçada pelos estrangeiros de ser “desnaturada”, sendo assim ela tem que ser protegida. Como consequência lógica deste argumento deveria se colocar os estrangeiros para fora do país. Assim, existe uma espécie de homologia entre certas ideias “ecologizantes” e a extrema direita. Como diz Philippe Pelletier, existe um ar de “*dejá vue*”, de volta ao campo, de pureza nestes discursos que nos faz lembrar outros movimentos (Trabalho-Família e Pátria, Pétain, Fascistas, Nazistas etc.) (ZANOTELLI, 1999, p.78).

O primeiro aspecto que aproxima, conforme Ferry, a ecologia nazista *da ecologia profunda* reside na ideia de que devemos amar a natureza e o nosso torrão natal, assim como viver enraizados numa comunidade. Nesse sentido, ele assevera que

as teses implícitas nas legislações nazistas fazem prever, com frequência, aquelas que o *deep ecology* desenvolverá e isso por uma razão que não se pode subestimar: nos dois casos, é com uma mesma representação romântica e/ou sentimental das relações da natureza e da cultura que estamos lidando, vinculada a uma revalorização comum do estado selvagem contra o da (pretensa) civilização (FERRY, 1994, p.131).

A temática do amor à natureza, defendido numa perspectiva romântica tanto pela ecologia nazista quanto pela ecologia profunda, põe em discussão a tradição iluminista da civilização ocidental, naquilo que define o homem como um ser de transcendência, o que mais uma vez coloca em pauta, a nosso ver, a essencial questão: existe ou não uma continuidade entre a natureza e a cultura? Por isso, Ferry nos alerta que

é impossível compreender a ecologia nazista se não se perceber que ela se inscreve no quadro de um debate já secular sobre o estatuto da naturalidade como tal. (...) A partir de meados do século XVII aparecem, no transcurso de

²⁸⁷ Repetimos: o inadequado ou/e controverso uso político-ideológico de algumas teses ecológicas impõe ao *ecologismo* o desafio de explicitar os seus respectivos fundamentos.

uma discussão que opõe duas escolas estéticas, a do classicismo e a do “sentimentalismo”, duas representações antinômicas da natureza. Ora, através delas, não é apenas do status da beleza e da arte que se trata, mas também de nossas atitudes filosóficas e políticas a respeito da civilização em geral, na medida em que o processo de elaboração da cultura nos distancia de maneira, segundo parece, irreversível, da suposta autenticidade das origens perdidas (FERRY, 1994, pp.132-133).

Considerando essencialmente o homem como um ser de transcendência, o classicismo exaltarà, a partir do século XVII, uma visão de natureza que encontra o seu significado maior na subjetividade humana guiada pela razão. Por intermédio de um esforço da inteligência a essência da natureza é expressa de modo matemático e geométrico. Dessa maneira, não é a natureza bruta, mas uma visão de natureza que é elaborada pela razão. Por isso,

o que se oferece à contemplação estética é uma natureza cultivada, dominada, apurada, mais verdadeira e mais frágil ao mesmo tempo porque o essencial somente se revela a contragosto. (...) Quanto às paisagens selváticas, a floresta, o oceano, a montanha, só podem inspirar um justo temor aos homens de gosto: a desordem caótica que aí reina dissimula a realidade. Se a harmonia das figuras geométricas evoca a ideia de uma ordem divina, a natureza virgem só oferece ao espírito imagens pagãs, em última instância, diabólicas. (...) Ama-se a natureza polida, aparada, em suma, cultivada e, numa palavra, humanizada (FERRY, 1994, p.134).

Contrária à noção de beleza do classicismo, a estética do sentimento resgata o aspecto primitivo e original da natureza, aquilo que nela permanece selvagem, ainda não desnaturado. Nesta perspectiva, a geometrização da natureza e o próprio antropocentrismo (naquilo que ele tem de desenraizante) são considerados hostis a esta totalidade originária a qual devemos nos submeter. Tal postura aproxima, no nível estético, o sentimentalismo e os românticos, uma vez que estes últimos “conservarão até em sua filosofia da história a ideia de uma idade de ouro perdida e a de que a beleza está muito mais vinculada à ordem do sentimento do que à da razão” (FERRY, 1994, p.135).

É na perspectiva de um posicionamento contrário ao classicismo, ao racionalismo e ao iluminismo que a ecologia nazista fundamenta os seus princípios ambientais em prol da exaltação e da defesa de uma natureza selvagem e originária como uma totalidade que, por se situar fora e antes do homem, deve ser apreendida pelos sentimentos e preservada de modo incondicional. A noção de natureza como algo selvagem tornou-se uma concepção defendida por inúmeras vertentes do movimento ecológico atual, uma vez que “com uma tal definição, a ecologia nazista estabelece como que de antemão um vínculo entre a estética do sentimento e o que se tornará mais tarde o tema central da ecologia profunda, a saber, a ideia de que o

mundo natural é, em si mesmo, digno de respeito, independentemente de toda tomada em consideração dos seres humanos (FERRY, 1994, pp. 136-137).

A defesa da preservação da natureza selvagem efetuada pela ecologia nazista, além da crítica ao antropocentrismo, permite, numa perspectiva holística, conclamar a identidade moral do povo alemão, uma vez que o amor à natureza seria uma característica de sua própria tradição cultural; tradição esta que estaria ameaçada pelo humanismo antropocêntrico liberal. Assim, a reivindicação dos direitos da natureza estaria atada a um centralizado projeto político nacionalista que se sobrepõe ao primado dos interesses individuais e liberais.

A ecologia nazista revela o seu caráter ainda mais anti-anthropocêntrico quando trata dos direitos dos animais domésticos e selvagens, pois estende a todos eles, sem nenhuma diferenciação ou exceção, os mesmos direitos de preservação sob o ponto de vista penal.

A ecologia nazista retoma uma visão romântica que divide a história em três tempos: a idade de ouro, a queda e a restauração. Esta última inicia-se com a preservação incondicional da natureza selvagem, visando a objetivos que resgatassem o sentimento ecológico do povo alemão, bem como disciplinar as atividades técnicas e científicas contra a unidimensionalidade oriunda do mundo liberal, acusado de culturalmente nivelar a essência originária do povo alemão e de fazer desaparecer, no nível econômico, a característica peculiar e originária das paisagens. Ferry acentua que as discussões em torno dos temas *uniformidade* e *diversidade*, cujo maior alvo foi o capitalismo mundial, encontrou eco em várias fontes que passam por Heidegger e por autores adeptos de ideologias antagônicas (que podem ser situadas à esquerda ou à direita) como Marcuse, Alain de Benoist e Felix Guattari, o que, a nosso ver, revela a postura de Ferry de situar no mesmo patamar quaisquer posições contrárias (por mais antagônicas que possam parecer) às democracias liberais do ocidente e à herança humanista da modernidade.

A ecologia nazista, movida pela ideologia nacional-socialista, procura resgatar as perdidas idades de ouro e da queda por intermédio do advento redentor de um novo homem que pudesse restaurar a origem perdida, cuja essência foi ofuscada de maneira acentuada pelo capitalismo liberal.

A ecologia nazista estende a preocupação de preservação da natureza selvagem aos “povos naturais”. Em nome de tal reivindicação, são criticadas historicamente as ações colonialistas do homem branco europeu face ao extermínio de culturas primitivas. O pano de fundo de tais críticas tem como alvo central o liberalismo e o republicanismo à francesa. No plano econômico, é acentuada a postura desenfreada do capitalismo que, em nome da

obtenção de lucros, não soube equacionar as pretensões das conseqüências com as necessidades vitais dos primitivos.

Ao defender a preservação incondicional do mundo selvagem aliada ao elogio da diferença étnica e cultural, a ecologia nazista tem como meta maior a crítica do universo moderno liberal, visando a sua restauração, pois

tal como a estética do sentimento e a ecologia profunda, os quais também reabilitam os povos selvagens, montanheseiros ou ameríndios, a concepção nacional-socialista da ecologia concede um grande espaço à ideia de que os *Naturvölker*, os “povos naturais”, logram uma perfeita harmonia entre o meio e os costumes. É mesmo esse o sinal mais certo de sua superioridade sobre o mundo liberal do desenraizamento e da mobilidade perpétua. A cultura deles, semelhante ao modo de vida dos animais, nada mais é do que o prolongamento da natureza, e foi essa reconciliação ideal que a modernidade oriunda da Revolução Francesa destruiu e se trata enfim de restaurar (FERRY, 1994, pp.144-145).

A ecologia nazista é, ainda hoje, um exemplo radical de reivindicações ambientais vinculadas a um projeto político real que, simultaneamente, exalta a natureza selvagem como um bem cultural capaz de sensibilizar e fortalecer politicamente a unidade nacional de um povo (no caso, o alemão), bem como utiliza uma fundamentação filosófica adequada aos ideais do nacional-socialismo e contrária ao universo liberal, visando inverter, também, a sua face antropocêntrica.

Nesse sentido, Ferry assevera que “a *Reichsjagdgesetz*²⁸⁸ prova ser assim a peça mestra do dispositivo ecologista nacional-socialista: com ela, o homem é situado, não mais como dono e senhor de uma natureza humanizada e cultivada por seus cuidados, mas como responsável de um estado selvagem originário dotado de direitos intrínsecos cuja riqueza e diversidade compete-lhe preservar permanentemente” (FERRY, 1994, p.146). Assim, é lícito afirmar que a ecologia nazista baseia-se numa ideologia coletiva que propaga a preservação das diversidades naturais e culturais, embora politicamente defenda um poder centralizador, o que nos parece uma contradição, pois os direitos à diferença e à diversidade nutrem-se e sobrevivem no espaço democrático. Assim, convém indagar: como uma ideologia (a nazista) que apregoa a preservação das diversidades naturais e culturais pode ter dado origem a uma postura tão anti-humanista que defendia o extermínio dos judeus e dos povos considerados inferiores? Embora Ferry não esclareça a referida indagação, a nosso ver existem dois

²⁸⁸ Embora Ferry utilize o termo *Reichsjagdgesetz* para designar a ecologia nazista, ele significa, também, **Lei de caça** ou **Lei Reich Caça**, referindo-se à legislação (cujos princípios fundamentaram a proposta ecológica nazista) que regulou, em 1934, a atividade de caça.

aspectos que merecem ser salientados. O primeiro envolve o elogio da diferença que pode exaltar, numa perspectiva democrática e plural, a defesa respeitosa de desenvolvimento, fortalecimento e integração das diversidades culturais, visando ao progresso geral da humanidade numa perspectiva cosmopolita em que a efetivação dos Direitos Humanos, por exemplo, é um alvo buscado. Por outro lado, o elogio da diferença pode servir ao interesse de enfraquecer, segregar e isolar determinadas culturas consideradas nocivas (questão que retornaremos mais adiante). O segundo aspecto está vinculado ao princípio nazista de que a política é biologia aplicada, ideia difundida, inclusive, por Ernest Haeckel (1834-1919) que, em 1866, criou a disciplina ecologia, o que nos permite conjecturar acerca, por exemplo, das consequências da transposição e da aplicação de algumas teses naturalistas darwinianas (ou de leis que regulam a natureza) no âmbito da sociabilidade humana.

Além das ambiguidades, a ecologia nazista, em sua extrema face anti-humanista, é um exemplo impressionante e preocupante de como certos princípios da *ecologia profunda* e do *ecofeminismo* podem perigosamente cair, uma vez que, de modo displicente ou sem considerar a fundo as consequências dos próprios fundamentos que atacam o humanismo, as duas referidas correntes correm o risco de serem acusadas de compactuar com a própria ecologia nazista (o que, a nosso ver, não procede), exigindo, pois, que qualquer crítica ao humanismo tenha a consciência de suas implicações e de seus desdobramentos possíveis.

Por fim, a ecologia nazista foi a primeira proposta declarada que vinculou a ecologia a uma ação política direta, o que também não deixa de ser um ideal proposto por alguns expoentes da *ecologia profunda*, como bem ilustra a posição de Michel Serres que, a nosso ver, é similar ao nazismo apenas em seu objetivo de intervencionismo político real.

3.1.2.3 A crítica de Luc Ferry ao ecofeminismo

A defesa da diferença é, no âmbito da preservação das espécies naturais e das culturas tradicionais, uma bandeira que encontra eco nas múltiplas tendências políticas contrárias ao universo liberal, acusado de ter um caráter cosmopolita e uniformizante. Nesse sentido, aquilo que era tido como conservador no passado assume agora uma nova feição, uma vez que

o comunitarismo e o nacionalismo mais extremos ganharam a forma de revolução. (...) O mal radical seria mestiçagem e o universalismo de pacotilha que dominam o universo da técnica, da cultura e do consumismo em massa. Uma única palavra de ordem, na extrema-direita e na extrema-esquerda: é preciso aprender a “ressingularizar” os modos de vida, a

rediferenciá-los, contra a "unidimensionalidade" do mundo moderno (FERRY, 1994, p.148).

Porém, algumas indagações se impõem: como conciliar a preservação das identidades comunitárias com o convívio com as diferenças culturais? A exigência de pureza cultural, de preservação das raízes é compatível com a reivindicação de manutenção e respeito às diferenças? A identidade da pessoa se confunde inteiramente com a comunidade a que pertence, não podendo, assim, adotar para si o diferente? Ferry apresenta, em defesa do primado da autonomia individual que tende a enfraquecer-se ante a exigência de que a identidade da pessoa se reduz à pertença integral a uma comunidade, a seguinte questão:

que dizer dos "apátridas" e dos "desenraizados" que não respondem a essas exigências? Que dizer também de todos os aspectos pelos quais a cultura moderna se recusa a enraizar-se, a fundar-se nas certezas da herança ou a reconhecer-se numa terra qualquer? De que vale o elogio das diferenças quando ele assume a forma de uma reivindicação tão redondamente nacionalista ou comunitarista? (FERRY, 1994, p.150).

A *ecologia profunda* faz do elogio da diferença²⁸⁹ uma de suas teses básicas. Avesa aos perigos da unidimensionalidade e da uniformidade, tal movimento tende a exaltar a cultura do dissenso como forma de fortalecimento da singularidade dos indivíduos e dos grupos. Nesse sentido, ficam comprometidos, em primeiro lugar, a possibilidade de conciliação em um mundo onde cada vez mais as diferenças tendem a se cruzar, bem como o espaço republicano enquanto alternativa democrática capaz de proporcionar diálogo e argumentação objetivando "o consenso da lei e do interesse geral". A possibilidade de a cultura da dissensão desaguar numa postura de convivência social fechada em si mesma e nitidamente anti-republicana, o que leva Ferry à seguinte afirmação:

²⁸⁹ Acreditamos que o elogio da diferença é um tema que necessita ser explicitado de modo fundamentado e transparente, sob pena de transitar de maneira vaga e imprecisa entre os antagônicos e complexos campos ideológicos da arena política. Nesse sentido, o elogio da diferença pode estar aliado, numa perspectiva positiva, à defesa de valores como democracia, liberdade, tolerância, mas, por outro lado, existe a possibilidade de ele se situar no âmbito da exaltação do isolacionismo, ampliando a dominação de uns sobre os outros, como bem assevera Marconi Pequeno: "devemos nos acautelar diante do uso ideológico do conceito de diversidade, pois ele pode servir para isolar culturas, impedindo-a de interagir entre si. Nesse caso, o respeito à diversidade é determinado pela condescendência compassiva ou pela indiferença que confere ao outro tão-somente o direito de existir, desde que sua cultura fique inserida dentro de determinadas fronteiras. Cria-se, com isso, um cordão de isolamento, como se os membros da cultura alienígena devessem manter-se confinados no espaço que lhes é próprio: o exotismo e a bizarrice" (Pequeno in: DAXENBERGER, 2013, p.110). A crítica de Ferry ao elogio da diferença está inserida nitidamente no âmbito dessa última perspectiva, uma vez que ele exalta o direito de cada um "ser você mesmo", ou seja, que cada indivíduo desenvolva as suas diferenças de modo autêntico no universo democrático.

pois se os diferentes grupos humanos e as diferentes culturas não podem nem devem procurar comunicar entre si, se toda referência a valores comuns é apenas tirania e violência do universal, não resta praticamente outra escolha: assistiremos, como em certos países do Leste, à dissolução da própria ideia de república, em proveito de um regresso à visão romântica de comunidades visceralmente fechadas sobre si mesmas, incapazes de ultrapassar suas singularidades atávicas a fim de entrar em comunicação com outros (FERRY, 1994, p.152).

A questão do direito à diferença põe também em discussão o tema ecologia e feminismo, cuja reflexão remete novamente às seguintes indagações: até que ponto a cultura e o estado biológico determinam o ser dos homens? Existe continuidade entre animalidade e humanidade? A resposta dada pelo existencialismo sartreano (seguindo pressupostos contidos nas filosofias de Rousseau e de Kant que evidenciam o papel da perfectibilidade e da liberdade na constituição do humano) define o homem como o ser antinatureza, aquele ente capaz de transcender as determinações naturais e culturais que lhes são impostas, ou seja, de não ser totalmente moldado por elas. O fato de alguém ter nascido com determinado sexo (determinação biológica) e ser estimulado a exercer um específico papel (determinação sócio-cultural) não impede, conforme Ferry, o indivíduo de se emancipar, inclusive de se opor à sua própria natureza. Neste sentido, como situar em face desse problema que questão acerca da emancipação da mulher?

Recorrendo a reflexões efetuadas por Simone de Beauvoir (em *Le deuxième sexe*) e por Elisabeth Badinter, Ferry responde à última indagação evidenciando que o espaço da emancipação feminina situa-se no nível humanístico da transcendência natural e social visando ao universal da cultura e da ética²⁹⁰. O universalismo da cultura e da ética, a transcendência do humano ante as determinações biológicas e culturais são postulados daquilo que se denomina existencialismo republicano, o qual é visto com suspeitas pela ecologia profunda e pelo *ecofeminismo*, defensores da diversidade e do comunitarismo. Ferry afirma o seguinte acerca do *ecofeminismo*:

o termo aparece pela primeira vez em 1974 na pena de Françoise d'Eaubonne. Não tardou em ser repetido nos Estados Unidos onde, como era de se supor, vai fazer carreira. De que se trata? Da idéia, simples em

²⁹⁰ Se votamos as mulheres à imanência, se lhes recusamos a possibilidade de transcender a natureza, a natureza delas inclusive, e se considerarmos eternamente ligadas à vida doméstica para que, segundo parece, a biologia as destina, estamos reduzindo-as à animalidade. Mas, como sublinha Elisabeth Badinter, numa perspectiva bastante próxima, “a sacrossanta natureza é hoje manipulada, modificada e desafiada ao sabor dos nossos desejos”. Daí resulta um feminismo humanista (recusa-se a confundir humanidade e animalidade), igualitarista (as mulheres não estão mais ligadas do que os homens às determinações da natureza) e republicano (é separando-se da esfera das determinações particulares da natureza em geral que se eleva ao universal da cultura e da ética) (FERRY, 1994, p. 155).

princípio, segundo a qual existiria uma ligação direta entre a opressão das mulheres e a da natureza, de modo que a defesa de umas e a da outra não poderiam se separar sem danos. Daí a definição proposta por uma das protagonistas do movimento, Karen J. Warren: - “Utilizo o termo ecofeminismo para designar uma posição baseada nas teses seguintes: 1) existem vínculos importantes entre a opressão das mulheres e a da natureza; 2) compreender o status desses vínculos é indispensável a toda e qualquer tentativa de compreensão adequada da opressão tanto das mulheres quanto da natureza; 3) a teoria e a prática feministas devem incluir uma perspectiva ecologista; 4) as soluções propostas para os problemas ecológicos devem incluir uma perspectiva feminista” (FERRY, 1994, 00.155-156).

Apesar de o *ecofeminismo* apresentar pontos em comum com a *ecologia profunda* quanto à crítica dos valores e aos modos de ser dominantes da civilização ocidental, o referido movimento efetua uma crítica diferenciada do antropocentrismo em geral, denunciando o seu aspecto centralizador no âmbito masculino (o androcentrismo), o que lhe permite defender a tese de que existe uma similitude entre a natureza e as mulheres: ambas foram historicamente dominadas e manipuladas pelos homens (machos). O patriarcalismo da cultura ocidental teria aversão à natureza e às mulheres.

O elogio da diferença contido no *ecofeminismo* apresenta, conforme Ferry, **três** tendências fundamentais²⁹¹. A **primeira** tendência defende a tese de que o pensamento ocidental foi movido por uma série de dualismos que geraram dicotomias com polaridades irreduzíveis. Na esfera autenticamente humana estão o masculino, a razão, o espírito em prejuízo do feminino, da emoção, da matéria etc. Tais dualismos seriam a marca dominante do pensamento ocidental desde Platão, passando pela tradição cristã, iluminismo, pela vertente liberal da Declaração dos Direitos do Homem, Revolução Francesa etc., gerando tudo isto a “ideologia patriarcal que prevalece até hoje”.

A **segunda** tendência evidencia que o pensamento mecanicista do século XVII teria agravado o referido dualismo identificando a mulher à natureza de maneira pejorativa. A **terceira** tendência visa a estabelecer a origem das dicotomias na diferença entre os gêneros que seriam influenciados por aspectos sociais e culturais, acarretando a exploração simultânea da natureza e da mulher. A racionalidade masculina teria aversão à irracionalidade das emoções e aos sentimentos naturais, identificados como características essenciais do universo feminino que, juntamente com o corpo e com o mundo, seriam vistos como a parte inferior e finita ante a possibilidade de transcendência que a própria razão masculina buscaria como

²⁹¹ “Elas se relacionam estreitamente com o fato de que a origem e o vínculo entre a exploração das mulheres e da natureza podem encontrar sua explicação em três direções filosóficas por vezes divergentes. A primeira faz remontar essa dupla opressão ao surgimento do dualismo, a segunda ao mecanicismo, e a terceira radica-a diretamente nas diferenças psicossociológicas entre os sexos” (FERRY, 1994, p.157).

meio de afugentar a sua incapacidade de engendrar diretamente a vida. Tal postura masculina de aversão à natureza (e à mulher) gerou paradigmas transcendentais e dominadores que tendem à destruição da Terra.

A análise do pensamento ocidental, a partir da diferença entre os gêneros, e na perspectiva apontada acima, permitiria, conforme indica Ferry, as seguintes leituras: o dualismo cartesiano, que opõe radicalmente sujeito e objeto, seria uma visão extremamente masculina do eu e da realidade, excluindo o papel dos sentimentos na ética em sua dimensão humana e ambiental. As teorias liberais, no âmbito político e econômico, seriam fundadas por uma concepção de um eu autônomo e desvinculado, movido por uma concepção de direitos naturais que estimularia uma relação de domínio da humanidade sobre a natureza, pois, por causa de seu androcentrismo e de sua valorização instrumental do mundo, seria, conforme texto de Michael E. Zimmermann, “incapaz de perceber a relação essencial da vida humana com a biosfera que nos dá nascença” (FERRY, 1994, p.162).

O *ecofeminismo*, ao acentuar o antropocentrismo de cunho masculino como a causa geradora de um tipo de civilização controladora e manipuladora que estende o seu poder explorador às mulheres e à natureza, permite deduzir que o caminho de salvação da diversidade ambiental e cultural deve ter como protagonista principal a própria mulher, uma vez que o feminino, ao se identificar mais, sensível e biologicamente, com o mundo natural, estaria mais apto a preservá-lo. Nesse sentido, Ferry comenta o posicionamento de Mary O'Brien, ecofeminista, que acentua a íntima ligação entre a mulher e a natureza:

Mary O'Brien dedica-se, na mesma ótica, a mostrar como a “consciência reprodutora” da mulher é experiência de uma continuidade fundamental com os ritmos biológicos “em consequência de ela própria ser nascida do trabalho de uma mulher. Esse trabalho vem confirmar a coerência genética e a continuidade da espécie”, em contraste com a consciência reprodutora dos homens, que é descontínua e lacunar. O processo da reprodução apresenta-se assim como um “ato de mediação e de síntese que confirma empiricamente a unidade da mulher com a natureza”. É, portanto, nessa simbiose que deve se inspirar um discurso ecológico autêntico. Pois só uma unidade, ela própria natural, com a natureza pode garantir seu verdadeiro respeito. Daí a distância decisiva que convém manter em relação a todas as formas ordinárias de ecologia, inclusive as de aparência mais radical (FERRY, 1994, pp.163-164).

A radicalidade do *ecofeminismo* em defesa da feminilidade e da naturalidade da mulher exclui a perspectiva de emancipação sugerida pelo feminismo existencialista sartreano, uma vez que este, ao propor uma emancipação pautada na transcendência das determinações naturais, estaria exaltando uma concepção de liberdade ainda vinculada ao

controle e manipulação masculina da natureza e, desse modo, seguindo ainda a mesma trilha delineada pelo antropocentrismo, nitidamente masculino. Nesse sentido, a emancipação feminina sugerida pelo *ecofeminismo* somente poderia ser pensada na perspectiva de uma manutenção da naturalidade da mulher vinculada ao determinismo biológico, o que torna tal processo perigoso em termos do próprio ideal feminino de emancipação, pois poderia desaguar na perda daquilo que é essencial ao indivíduo e o situa, de modo emancipador, no plano da humanidade: a sua possibilidade de transcendência e a sua liberdade. Ferry assevera que:

a insistência sobre a “naturalidade” da mulher corre o risco de, muito simplesmente, restabelecer os clichês mais desgastados sobre a “intuição feminina”, a vocação para a maternidade e o irracionalismo do que poderia passar muito bem, por conseguinte, pelo “segundo sexo”. Afirmar que a mulher é mais “natural” que o homem é negar sua liberdade, portanto, sua pertença plena e inteira à humanidade. Que as ecofeministas abominem a civilização ocidental e a modernidade, é problema delas. Que elas (ou eles) queiram encontrar para essa aversão uma justificativa natural, é fazer o jogo de um determinismo biológico do qual todas as mulheres sofreriam as consequências, se acaso ele tivesse de ser levado a sério. A reivindicação do direito à diferença deixa de ser democrática quando se prolonga na exigência de uma diferença de direitos (FERRY, 1994, p.165).

Com a análise do *ecofeminismo*, Ferry conclui a sua revista crítica das várias correntes ecológicas que põem em xeque o humanismo antropocêntrico e a sua herança presente nas sociedades democráticas e liberais do Ocidente. Tal análise precedeu à sua apresentação de proposta de uma ecologia democrática (a qual veremos a seguir).

3.1.3 O humanismo e a ecologia democrática

A perspectiva de uma ecologia democrática é hostilizada pela *ecologia profunda* no âmbito político e metafísico. Ora vimos que o problema ecológico traz consigo indagações do tipo: no nível político, ante a evidência de que o enfrentamento das questões ambientais exige decisões e ações que disciplinem a ciência e a técnica, como efetuar tudo isso numa dimensão democrática? Considerando que o progresso das sociedades democráticas é vinculado à lógica liberal da produção e do consumo, é possível disciplinar ecologicamente tal lógica?

A *ecologia profunda*, ao considerar que uma das causas do problema ecológico reside na lógica liberal, taxada de individualista e devastadora, sugere que somente uma ideologia coletiva forte poderia ser benéfica ao meio ambiente, o que politicamente compromete e se

opõe a uma ecologia democrática e liberal, uma vez que abre espaço para regimes fundamentalistas.

No nível metafísico, uma ecologia democrática, de âmbito humanista, necessitaria definir o estatuto ontológico da natureza. Nesse sentido, o ponto de partida de tal definição não pode desconhecer a posição da ecologia profunda que reconhece ser a natureza possuidora, no mínimo, de um certo valor intrínseco, o que elimina de imediato do debate as perspectivas cartesianas e utilitaristas, pautadas em um tipo de antropocentrismo extremo em que o mundo natural é visto apenas como objeto separado, um meio para a realização dos interesses e fins humanos.

Uma ecologia democrática humanista e não-metafísica necessita, segundo Ferry, transcender a antinomia ecocentrismo x antropocentrismo extremo, bem como explicitar as dimensões metafísicas e políticas que a questão ecológica impõe, uma vez que a reivindicação dos direitos da natureza, feita pela ecologia profunda, está vinculada a uma rejeição das sociedades democráticas e liberais, herdeiras do humanismo moderno. A pretensão de considerar a natureza um sujeito de direitos, nos moldes propostos pela *ecologia profunda*, contraria o humanismo jurídico que garante apenas ao homem esse estatuto e, simultaneamente, sugere a desconstrução metafísica e política do humanismo moderno e democrático. Nesse sentido, Ferry levanta as seguintes indagações:

para assegurar a proteção do nosso meio ambiente, será necessário que lhe concedamos direitos iguais? Até superiores aos dos seres humanos? Até que ponto e em que sentido se pode falar de “direitos da natureza”? O fato de se lhe reconhecer uma certa dignidade implica a desconstrução radical do humanismo sob todas as suas formas? _ Uma crítica dessa tradição antropocêntrica não permitiria fazer justiça à preocupação ecologista, sem renunciar aos princípios democráticos? E, reciprocamente: em que sentido e de que modo concreto o liberalismo político, o dos direitos do homem, poderia integrar as preocupações de uma ética do meio ambiente? (FERRY, 1994, p.169-170).

A dimensão política e metafísica das teses defendidas pela *ecologia profunda* expressa, realmente, uma postura fundamentalista hostil à herança humanista, liberal e democrática da cultura ocidental, uma vez que “o antimodernismo radical cede à fascinação dos modelos políticos autoritários, o cientismo moral conduz de forma inevitável ao dogmatismo, a divinização da natureza implica uma rejeição da cultura moderna, suspeita de engendrar o desenraizamento dos homens, o elogio da diversidade se torna facilmente hostil ao espaço público republicano etc.” (FERRY, 1994, p.170). Mas há ainda uma outra questão de fundo: tal hostilidade, de face anti antropocêntrica, ao reivindicar os direitos da ecosfera,

não recairia numa forma disfarçada de antropocentrismo? Uma vez que a referida reivindicação é antes de tudo, uma valorização efetuada pelo único sujeito capaz de fazê-la (o homem), isto não revelaria uma postura subjetivista, antropocêntrica?, ou seja, tais preocupações ambientais não seriam movidas, antes de tudo, por interesses antropocêntricos visando a garantia de uma vida boa e, para tal, é atribuída à natureza um valor intrínseco e uma responsabilidade moral que os homens devem ter para com ela? Ferry afirma que

é nessa operação pela qual ela pretende abstrair a subjetividade que a filosofia da natureza cede às ilusões do antropomorfismo. Contra Jonas, cumpre recordar que o fim, se pretende ser “moral”, jamais poderá estar “domiciliado na natureza”, que a “fundação biológica”, como lembra Ricoeur, “se é necessária, deixa de ser suficiente”, quando se trata de determinar as condições. Não da simples sobrevivência dos homens na terra, mas de sua vida boa – o que é uma coisa inteiramente diferente (FERRY, 1994, p.172).

Embora a *ecologia profunda* seja movida, ainda que não se dê conta, por intenções antropocêntricas, uma vez que a valorização da natureza é um ato exclusivamente humano que revela sutilmente o seu próprio interesse de sobrevivência, as suas teses sugerem, paradoxalmente, uma desconstrução radical do antropocentrismo que alimenta a cultura ocidental democrática e liberal, pois

ao instituir a natureza em pessoa jurídica, a ecologia profunda concede realmente, quando é rigorosa, fazer do universo material, da biosfera ou do Cosmo, um modelo ético a ser imitado pelos homens. Como se a ordem do mundo fosse boa em si mesma, emanando toda a corrupção do mundo, portanto, da vaidosa e poluente espécie humana. Já sugeri que um tal romantismo levava à negação do melhor da cultura moderna, quer se tratasse do direito conquistado contra o reino natural da força, ou da herança do iluminismo e da Revolução Francesa ganha contra o império das tradições e das evidências “naturais” (FERRY, 1994, p.193).

A proposta de uma ecologia democrática de inspiração humanista não-metafísica, embora seja criticada pela *ecologia profunda*, não pode ficar alheia ao fato de que tal movimento, mesmo reivindicando uma sacralização da natureza com influências políticas e metafísicas hostis ao universo democrático e liberal, nos alerta que não é mais possível mantermos um contato com o mundo natural nos moldes, por exemplo, de um antropocentrismo clássico do tipo cartesiano, por exemplo. Nesse sentido, Ferry resume uma parte do seu projeto de ecologia democrática:

o homem pode e deve modificar a natureza, assim como pode e deve protegê-la. A questão filosófica dos direitos inerentes aos seres naturais junta-se à, política, de nossa relação com o mundo liberal. Nessas duas ordens, onde entra em concorrência com a ecologia profunda, um humanismo não-metafísico, um antropocentrismo anticartesiano, tem a obrigação de explicitar as suas escolhas. Sem nenhuma dúvida possível, elas comportam o elogio da crítica interna e a aceitação de deveres indiretos para com a natureza (FERRY, 1994, p.174).

A proposta de uma ecologia democrática exige, para o seu fortalecimento, uma crítica interna da própria democracia, bem como justificar a sua face reformista, uma vez que ela pretende manter intacto aquilo que Ferry considera o melhor da herança iluminista, ou seja, a autonomia do indivíduo, a laicidade, o humanismo jurídico, a democracia etc. A face reformista de uma ecologia democrática defronta-se com uma dificuldade nascida da morte do comunismo que, segundo Ferry, funcionava como uma espécie de “religião” de salvação na terra e dava uma resposta à questão clássica do sentido da existência. Como lidar com o sentimento de vazio dos antigos fiéis do comunismo, bem como com o espólio deixado pela sua morte? A ecologia profunda não pretende ser o seu mais legítimo herdeiro? Ferry considera que o sentimento de vazio decorre de um desconhecimento filosófico e histórico das relações da **política e da religião**, pois “o que nós vivemos, com efeito, já faz mais de dois séculos, é a história de uma lenta, mas inevitável dissociação dessas duas esferas, outrora tão intimamente ligadas que as crenças podiam passar insensivelmente de uma para outra. Em termos muito simples, realizamos, na esteira da Revolução Francesa, a experiência de uma dupla ruptura com a religião” (FERRY, 1994, p.175). A primeira ruptura acontece com o nascimento da laicidade, na qual o universo teológico deixa de ser modelo para as normas e valores coletivos, demarcando o fim do teológico-político, ou seja, as normas que orientam a ação humana derivam da vontade dos indivíduos e não de uma instância externa.

A segunda ruptura entre religião e política diz respeito ao desmoronamento do comunismo que, de certo modo, exercia uma espécie de função religiosa atribuindo um sentido à existência numa dimensão coletiva. Ferry considera ilusório o sentimento de vazio atribuído à morte do comunismo, pois

emancipados da tutela das autoridades religiosas e das linhas partidárias dogmáticas, os indivíduos buscam o sentido de sua existência fora da religião e da política. A temporalidade onde se situam as significações é hoje o presente, a rigor o futuro imediato, mas o passado e o futuro, que estão aquém ou além da vida, deixam de render frutos. “Existirmos”, por certo, no modo do projeto, fixando-nos incessantemente “objetivos” de toda natureza: profissionais, amorosos, culturais ou outros. No interior desses pequenos projetos, que são como outras tantas esferas fechadas sobre si mesmas,

nossas ações adquirem um sentido. Mas a questão do sentido desses projetos ou, se se quiser, a questão do sentido do sentido, não pode mais ser formulada coletivamente no seio de um universo laico (FERRY, 1994, p.177).

No universo democrático e laico²⁹², a questão do sentido da existência deve ser respondida na perspectiva de fortalecimento da personalidade individual, exaltando as esferas da ética e da cultura. Nesse sentido, o reformismo apresenta-se politicamente como o mais sensato caminho democrático para a emancipação do indivíduo, desde que abra, “em contraste com a ideologia revolucionária que se orienta para um termo último, um espaço infinito para a reflexão e para a ação” (FERRY, 1994, p.179). Tal possibilidade transcende qualquer teleologia pautada no ideal de um objetivo último e reafirma a herança do iluminismo alicerçada na noção de infinidade (no sentido de crescente expansão ética e cultural do indivíduo), a partir da qual é possível redimensionar a questão do sentido da existência. É nesta perspectiva que é convidada a enquadrar-se também a política, tendo, pois, como meta maior garantir, antes de tudo, o desenvolvimento da personalidade individual em termos de infinidade. Tais são os desafios que a proposta de uma ecologia democrática fundada na crítica interna da própria democracia deve enfrentar, pois

com efeito, o ideal da crítica interna delinea, em sua ordem, um “grande projeto”, não um sucedâneo dos de antanho, mas talvez o primeiro que convém a adultos. Se se pretende valorizar a política como esfera autônoma de decisão coletiva, fazer contraponto ao recuo para a ética e para a cultura do eu a que se assiste hoje por toda a parte, cumpre reformular os princípios do reformismo democrático situando-o na ótica desse desaparecimento do teológico-político. O que supõe, sem a menor dúvida, uma redefinição de papel dos políticos e dos intelectuais; longe de ter que fornecer de novo “grandes projetos messiânicos”, caber-lhes-á contribuir para organizar, esclarecer e solucionar os grandes debates cuja ausência torna-se insuportável para os cidadãos ao deixarem a minoridade. É nessa direção que se deve inovar (FERRY, 1994, p.180).

²⁹² A defesa de Ferry de uma ecologia laica é contestada por Pelizzoli: “Pensamos que ele (Ferry) não vai às últimas consequências e não procura uma alternativa eficaz em relação aos revesses de secularização e industrialização, que para ele é essencialmente sinônimo de maturidade. Ou seja, não perceber a gravidade do vácuo instaurado com a perda da fundamentação sagrada que, anteriormente à revolução científica, era a base de uma relação de respeito e distanciamento com a Natureza. Nesse sentido também, ele pressupõe um ser humano já quase que completamente emancipado, sem natureza mítica ou mística alguma, e sem “vontade de u-topia”, como projeto a ser realizado – ele abole todo e qualquer profetismo da denúncia e do anúncio” (PELIZZOLI, 2002, p.15). A nosso ver, a laicidade defendida por Ferry visa nos alertar para o risco de o misticismo, ao proclamar uma divinização da natureza rumo ao biocentrismo, tornar-se um alicerce metafísico de tendências totalitárias. Nesse sentido, a postura mística do indivíduo deve ser algo restrito a sua vida privada, jamais interferindo nas decisões políticas, econômicas e tecnocientíficas que movem o mundo.

Ademais, em que termos uma proposta de ecologia democrática poderá permitir o convívio de sua dimensão antropocêntrica com a reivindicação da *ecologia profunda* de que devemos ter deveres para com a natureza? Ora, vimos que tal perspectiva depara-se com sérias dificuldades ante a ideia de instituir a natureza um sujeito de direito, uma vez que o direito existe, desde a Modernidade, apenas para os homens. Como tornar a natureza um agente, “um ser suscetível de agir com a reciprocidade que se espera de um alter ego jurídico”? Como considerar e precisar o valor intrínseco da natureza? Ferry revela o extremismo da pretensão de se conferir à natureza o estatuto de sujeito de direitos por intermédio da seguinte indagação:

os fundamentalistas respondem quase sempre que se trata da “biosfera” em seu conjunto, porque ela dá vida a todos os seres que estão nela ou, pelo menos, lhes permite manterem-se na existência. Mas a biosfera dá vida tanto ao vírus da Aids quanto ao bebê foca, tanto à peste e ao cólera quanto à floresta e ao riacho. Dir-se-á seriamente que o HIV é sujeito de direito, em pé de igualdade com o homem? (FERRY, 1994, p.181).

A proposta de uma ecologia democrática defronta-se com o desafio de superar dois antagonismos extremos que tentam definir a relação do homem com a natureza. O primeiro é o antropocentrismo cartesiano, uma vez que o animal não é uma máquina e os seres da natureza possuem algum valor intrínseco. O segundo desafio reside no posicionamento radical da *ecologia profunda* que reivindica para a biosfera o privilégio de ser o único e autêntico sujeito de direito, o que fere diretamente as bases do humanismo jurídico que dá suporte legal às sociedades democráticas e liberais do Ocidente, implicando, pois, em um retrocesso de caráter animista com repercussões políticas e metafísicas.

Além da mera simpatia que podem nos despertar os animais e alguns seres da natureza, algumas evidências oriundas da ordem do real atestam que o animal, por ser capaz de agir de acordo com a representação de fins, por ter inteligência e sofrer, aproxima-se, enquanto ser vivo, do homem e inspira em nós o sentimento de que a natureza possui algum valor intrínseco. A própria natureza, a sua ordem, nos evoca ideias que atestam o seu valor²⁹³. É necessário que a ideia de que devemos ter deveres para com a natureza esteja intimamente vinculada ao alerta que nos aconselha a agirmos com prudência em nossas intervenções no

²⁹³ “Assim cumpre fazer jus ao sentimento de que a natureza não é de valor nulo, de que temos deveres para com ela que não é, entretanto, sujeito de direito. É também nesse mesmo caminho que se poderia tentar definir o que na própria natureza deve ser respeitado e o que, em contrapartida, deve ser combatido em nome de um intervencionismo bem compreendido. Na ausência de uma tal distinção, a ideia de deveres para com “A” natureza perderia todo o sentido, a tal ponto é evidente que nem tudo nela merece ser igualmente protegido” (FERRY, 1994, p.183).

mundo natural, sob pena de gerarmos um caos ecológico e, assim, comprometermos antropocentricamente o próprio futuro da humanidade, bem como a nossa possibilidade de infinidade movida pela liberdade, beleza e finalidade, pois

é nessa perspectiva que se deve, à margem do cartesianismo, do utilitarismo, assim como da ecologia fundamental, elaborar uma teoria dos deveres para com a natureza. Não, é claro, no sentido em que ela seria o sujeito e o parceiro de um contrato social – o que dificilmente teria algum sentido – mas porque a equivocidade de certos seres não poderia deixar indiferentes aqueles que se atém às ideias de que eles, para nossa felicidade, encarnam. Equivocidade é, sem dúvida, o termo que convém: seres mistos, sínteses de matéria bruta e de ideias cultivadas, participam tanto da naturalidade quanto da humanidade. Seria necessário, pois, realizar uma fenomenologia dos sinais do humano na natureza para ter acesso à consciência clara do que pode e deve ser nela valorizado. E é a partir de tal base, impondo limites ao intervencionismo da tecnociência, que a ecologia democrática responderá ao desafio que lhe lança, tanto na ordem política quanto na esfera metafísica, a sua concorrente integrista (FERRY, 1994, pp.184-185).

Mas, outra indagação se faz necessária: como conciliar a sensibilidade ecológica com a proposta de uma ecologia democrática sem se enredar numa divinização do mundo natural como sugere a *ecologia profunda*? Ferry assevera que o amor à natureza está inserido naquelas paixões democráticas da “imensa maioria dos indivíduos que desejam evitar a degradação de sua qualidade de vida” (FERRY, 1994, p.185). A ética do meio ambiente, que começou a se estruturar a partir dos anos sessenta, constata a presença de paixões democráticas associadas ao aparecimento, nesta mesma década, de uma “ética da autenticidade” que pode ser situada em um momento histórico em que “trata-se, por um lado, de rejeitar os valores aristocráticos, de combater as hierarquias em nome da ideia, muito igualitária e, neste sentido, democrática, de que todas as práticas têm seus méritos próprios, de que cada uma possui o direito a viver sua diferença, a ser ela mesma” (FERRY, 1994, p.186). A ética da autenticidade exaltaria as paixões democráticas em torno da irrestrita autonomia do indivíduo, convidando cada um a “ser você mesmo”, assim como a pessoa seja o autor de sua própria norma. Tudo isso movido pela ideia de que a lei é imanente em cada indivíduo particular, o que não deixa de ser um prolongamento do ideal ético kantiano de que o sujeito ético é o indivíduo autônomo e legislador. Desse modo:

é esse individualismo democrático e autenticitário que vamos reencontrar na vontade de preservar o meio ambiente. Pois é sobre esse fundo ideológico que se desenvolve a “preocupação consigo”, a vontade de estar “bem em sua pele e em sua cabeça”. Sem querer desagradar aos antigos combatentes, Maio de 68 é um movimento mais “dietético” do que revolucionário: o que

resta dele é mais a ideologia do “seja você mesmo”, o desejo de cuidar e de desenvolver seu corpo e seu espírito, do que os princípios rígidos e mortíferos do maoísmo ou do trotskismo. É assim o trajeto de uma certa esquerda libertária e democrática que se exprime nessa nova ética da autenticidade e vem sustentar a preocupação ambientalista (FERRY, 1994, pp.186-187).

Uma ecologia democrática que deseja conciliar a autonomia do indivíduo com a necessidade de preservação ambiental deverá assumir a sua face reformista e renunciar às tentações da grande política, aquela das ideologias coletivas fundamentalistas²⁹⁴. Os pilares da ecologia democrática serão a liberdade e a autonomia ética e cultural dos indivíduos.

A proposta de ecologia democrática de Luc Ferry possui, antes de tudo, o mérito de passar em revista as várias tendências que demarcam o debate filosófico ambiental atual²⁹⁵. A referida proposta continua ainda sendo um referencial imprescindível para o tratamento democrático do problema ecológico, embora algumas problemáticas necessitem ser enfrentadas, como, por exemplo, o papel do Estado democrático como instrumento de enfrentamento das questões ambientais, a necessidade de conciliar a implantação de uma ética ambiental objetiva com a liberdade democrática individual do sujeito ético etc., o que trataremos no próximo capítulo.

Decorridos quase vinte anos da publicação de *A nova ordem ecológica*, de Luc Ferry, foi publicada, nos textos de Michael Shellenberger e Ted Nordhaus, uma recente proposta de ecologia democrática pautada na exaltação do avanço tecnológico como meio mais eficaz para promover, numa perspectiva liberal-consensual-global, o desenvolvimento econômico e a preservação ambiental, o que passaremos a expor a seguir.

3.2 MICHAEL SHELLENBERGER E TED NORDHAUS: A ALTERNATIVA TECNOLÓGICA

Shellenberger e Nordhaus publicaram, em 2004, o ensaio *The death of environmentalism* (A morte do ambientalismo) cujo objetivo maior é, ao mesmo tempo, denunciar a visão estreita dos ambientalistas para o enfrentamento do problema ecológico e

²⁹⁴ “Se a ecologia quer escapar a esses arcaísmos ridículos e perigosos, se aceita dizer-se reformista, então deverá reconhecer que constitui um grupo de pressão exprimindo uma sensibilidade que, por ser compartilhada pela imensa maioria, não possui em si uma vocação exclusiva para o poder. Política, a ecologia não será democrática; democrática, deverá renunciar às miragens da grande política” (FERRY, 1994, p.188).

²⁹⁵ Convém ressaltar que a reflexão filosófica efetuada, por Ferry, acerca do problema ecológico foi publicada em 1994 e que, lamentavelmente, até o presente momento, ele não apresentou novas pesquisas sobre o tema. Apesar disso, as suas reflexões permanecem atuais, pois elas refletem e situam, majoritariamente, as várias tendências que continuam a alimentar o debate ecológico hoje.

mostrar que uma alternativa progressista de amplitude mundial é o melhor caminho para tentar solucionar as questões ambientais.

Os dois autores asseveram que os ambientalistas e os líderes mundiais não devem negligenciar o alerta científico de que muitas catástrofes climáticas (furacões, avanço dos mares etc.) podem ser acarretadas pelo aquecimento global. Nesse sentido, tais representantes necessitam informar o público, bem como reavaliar as suas políticas técnicas e os seus pensamentos sobre o aquecimento global. Os dois autores questionam, por exemplo, se o trabalho da comunidade ambiental, dos EUA, nos últimos trinta anos, preparou as bases para as mudanças econômicas, culturais e políticas que serão necessárias para lidar com o problema ecológico; pois não basta afirmar que a mudança climática exige refazer a economia global de um modo que afetará a vida de bilhões de pessoas propondo, de modo paliativo, soluções pautadas em políticas técnicas fixas de controle da poluição e de mais quilometragem de veículos, o que, segundo os dois autores, não condiz com a complexidade da questão ambiental, impondo-nos, pois, questionar os pressupostos mais básicos sobre o problema e as possíveis soluções.

É necessário, pois, adotar um modelo que tente abarcar a complexidade²⁹⁶ do problema ecológico. É crucial não pensarmos o meio ambiente como uma coisa, nem reduzir o problema ecológico como a apenas uma questão ambiental. É preciso considerar a complexidade, seus valores, pressupostos, ou seja, o alicerce antropocêntrico que nos influencia e nos move. Por isso, é essencial uma visão de mundo mais articulada que inclua interesses diversos. Afinal, não bastam apenas restritas soluções técnicas do tipo: utilizar mais lâmpadas fluorescentes, aparelhos mais eficientes, carros híbridos, pois o uso da tecnologia deve estar inserido em uma visão de mundo mais ampla e articulada. Nesse sentido, é preciso considerar, por exemplo, os interesses da extrema-direita americana (acusada de ser um obstáculo fundamental para se alcançar a ação adequada para o enfrentamento do aquecimento) quando, ao reivindicar mais empregos e lucratividade, se nega a contribuir com causas ambientais temendo prejuízos econômicos para si, o que reforça a ideia da necessidade de uma política ambiental global que aglutine interesses múltiplos.

Shellenberger e Nordhaus alertam para o perigo de políticas ambientais pautadas numa lógica reducionista. Desse modo, o aquecimento global deve ser encarado como um fenômeno

²⁹⁶ Pensamos que um dos maiores desafios do debate ambiental é a necessidade de construção de um modelo capaz de abarcar a complexidade do problema ecológico, o que implica em articular o melhor da ecologia democrática com o melhor da *ecologia profunda*, principalmente naquilo que esta última sugere em termos de uma postura sistêmica, interdisciplinar e articulada do homem em sua relação com a natureza.

que possui várias causas que precisam ser tratadas de modo conectado, sob pena de, ao privilegiarmos o combate a uma causa isolada, acentuarmos o problema ecológico.

Um dos meios eficazes de enfrentamento das questões ambientais é a efetivação de acordos legislativos que produzam concretamente leis ambientais, por isso é necessário que os ambientalistas dialoguem com os representantes de indústrias, sindicatos, catalisando vários interesses e construindo alianças em torno de projetos progressistas e, simultaneamente, ambientais. Assim, o ambientalismo deve reconhecer a necessidade de uma política global ambiental que leve em conta a complexidade do mundo pós-ambiental.

Os dois autores acentuam, ainda, a necessidade de associação de propostas tecnológicas alternativas vinculadas a benefícios gerais, como por exemplo: os investimentos em carvão limpo deveriam ser enquadrados como parte de uma visão global para a criação de postos de trabalho em indústrias de energia do futuro. Nessa ótica, é acentuado que o aquecimento global não é “um interesse especial”, um problema apenas ambiental, cujas soluções não podem ser estritamente técnicas. Por isso, a proposta de libertar os EUA da dependência de petróleo deve ser integrada à meta de criação de milhões de empregos, revelando, assim, uma visão conjuntural da economia associada a uma coalizão ambiental que envolva interesses trabalhistas, empresariais e da comunidade em geral, possibilitando, assim, que seja compartilhada uma visão comum para o futuro e um conjunto comum de valores. No âmbito de tais propostas acentua-se a visão de que é necessário tratar sindicatos, grupos de direitos civis, as empresas não como antagonistas, mas como verdadeiros aliados cujos interesses no desenvolvimento econômico podem ser alinhados com uma forte ação sobre o aquecimento global.

A força de uma determinada política deve alicerçar-se numa visão para o futuro e nos valores que ela carrega e não apenas em aspectos técnicos específicos e restritos. Deve alinhar interesses para criar conjuntamente algo criativo, por isso as categorias *trabalho* e *ambiente* necessitam caminhar alinhadas. Nesse sentido, o ambientalismo e as políticas liberais necessitam transcender os interesses particulares e incorporar interesses globais. Afastar-se de disputas territoriais e construir coalizões é o caminho indicado, o que implica na mudança daqueles valores profundamente arraigados que impedem uma visão mais ampla dos próprios valores. Desse modo, no caso dos ambientalistas americanos, eles devem levar em conta os valores fundamentais da nação que motivam e orientam a própria política americana para poder criar o impulso político capaz de aprovar e efetivar a legislação que vai oferecer condições para ações contra o aquecimento global.

Em suma, o enfrentamento do problema ecológico necessita do agrupamento de medidas que aglutinem interesses e valores múltiplos, sintetizados numa postura progressista de amplitude global. Nesse sentido, um texto recente dos dois autores, intitulado *Mais civilização*, publicado em 2012²⁹⁷, esclarece e amplia os conteúdos defendidos no ensaio (*A morte do ambientalismo*), escrito em 2004, que nos serviu de referência até aqui.

O texto *Mais civilização* exalta a necessidade de se manter e acelerar os avanços tecnológicos como o meio mais eficaz para escaparmos do impasse ecológico que nós mesmos criamos, ou seja, o desenvolvimento tecnológico deve ser incentivado e associado ao avanço de um conjunto de elementos que eles sintetizam na expressão “mais civilização”.

Utilizando o exemplo da cidade de Veneza que sobreviveu, durante séculos, graças à utilização de inovações tecnológicas²⁹⁸, os dois autores sustentam a tese de que o uso e o desenvolvimento da tecnologia foram um fator fundamental para nos tornamos humanos e, simultaneamente, mudarmos radicalmente o ambiente, o que se constitui uma tendência iniciada na Antiguidade e agravada nos últimos trezentos anos pela revolução industrial que promoveu o aquecimento global, desmatamento, pesca excessiva etc. ameaçando a vida de bilhões de pessoas e gerando incertezas quanto ao futuro da humanidade.

O desenvolvimento tecnológico sempre foi o meio que possibilitou a sobrevivência humana em seu relacionamento com a natureza, por isso

qualquer proposta para resolver os problemas ambientais que menospreze a tecnologia e tente negar a coevolução entre homens e natureza, postura ainda em vigor, corre o risco de piorá-los. No entanto, as elites do Ocidente – que se apoiam fortemente na tecnologia – afirmam justamente que o desenvolvimento e a tecnologia são as causas do problema, não a solução. Essas elites argumentam que o sacrifício econômico é a saída para a crise ambiental, mas vivem atualmente um período de riqueza e abundância jamais visto (SHELLENBERGER/NORDHAUS, 2012, p.104).

²⁹⁷ O texto *Mais civilização* foi publicado em 13 de junho de 2012 pela Revista Veja, edição 2273 – ano 45 – n.24. Embora a referida revista não seja científica, consideramos relevante considerar o pensamento exposto pelos dois autores pelos motivos expostos acima nesta mesma página.

²⁹⁸ “Evidências arqueológicas recentes sugerem que a forma das mãos do homem moderno, com seus polegares e dedos mais curtos, permitiu um melhor manuseio das ferramentas. (...) Os ancestrais do homem cujas mãos tinham esse formato mais adequado obtiveram uma vantagem evolutiva em relação aos outros. A transformação das mãos e dos pulsos permitiu aos nossos antepassados andar cada vez mais eretos, caçar, comer carne e, assim, evoluir. Com a mudança na postura, o homem conseguiu correr atrás de animais atingidos por suas armas. A corrida de longa distância foi facilitada por glândulas sudoríparas que substituíram os pelos. O uso do fogo para cozinhar a carne adicionou uma quantidade muito maior de proteínas à dieta, o que resultou em crescimento significativo do cérebro – tanto que algumas de nossas ancestrais começaram a dar à luz prematuramente. Esses bebês prematuros sobreviveram graças à criação de ferramentas feitas com vesículas e peles de animais que amarravam os recém-nascidos ao peito da mãe. A tecnologia, resumindo, nos tornou humanos” (SHELLENBERGER/NORDHAUS, 2012, p.103).

O enfrentamento do problema ecológico não pode desconhecer o fato concreto e problemático da dependência tecnológica dos países, bem como as suas necessidades de desenvolvimento econômico. Nesse sentido, “a verdade é que todo projeto que poderíamos definir como pós-materialista é, de maneira confusa, construído sobre uma base de abundância e consumo material que seria consideravelmente ameaçada por qualquer tentativa séria de resolver as crises ecológicas por meio de uma redução substancial da atividade econômica” (SHELLENBERGER/NORDHAUS, 2012, p.104).

O desenvolvimento tecnológico ajudou a humanidade a perseguir os objetivos de emancipação da natureza, do tribalismo, da escravidão, da pobreza. Os efeitos de tal desenvolvimento leva-nos, hoje, a considerar as consequências da modernidade explícitas na poluição, aquecimento global etc.

Os dois autores criticam a ascensão de uma “ecoteologia” secular que sustenta as suas reivindicações em uma quase rejeição da modernidade, cujas teses principais exaltam a redução do consumo e da atividade econômica, embora muitos de seus defensores vivam de modo privilegiado, usufruindo os benefícios da riqueza material²⁹⁹. Ao negar o mundo moderno, a ecoteologia torna-se um obstáculo para o enfrentamento do problema ecológico, pois se opõe àquilo que possibilitou a própria emancipação do homem, uma vez que “o desenvolvimento humano, a riqueza e a tecnologia nos libertaram da fome, privação e da insegurança. Agora, eles devem ser considerados essenciais para superar os riscos ecológicos” (SHELLENBERGER/NORDHAUS, 2012, p.105).

O desenvolvimento econômico, nos moldes exercidos pelas nações ricas, tem sido utilizado pelos países em desenvolvimento. O Brasil e a Índia, por exemplo, seguem tal trilha. A China com a industrialização e carvão barato tirou milhões de pessoas da miséria extrema, revelando que o desenvolvimento rápido é o meio mais eficaz para “proteger os pobres dos desastres naturais e de perdas na agricultura” (SHELLENBERGER/NORDHAUS, 2012, p.106).

Os dois autores concordam com um aspecto da visão apocalíptica: aquele que afirma o nosso enriquecimento estar diretamente relacionado à degradação ambiental, mas enquanto tal concepção é contra, por conta disto, o desenvolvimento tecno-econômico, Shellenberger e Nordhaus apostam no progresso em termos de mais civilização. Desse modo, somente por

²⁹⁹ “A ecoteologia, como todas as narrativas religiosas dominantes, atende às formas preponderantes da organização econômica e social nas quais está inserida. (...) Pregando a antimodernidade enquanto vivem como pessoas modernas, as elites ecológicas, seja em São Paulo, seja em São Francisco, confirmam seu status no topo da hierarquia pós-industrial do conhecimento” (SHELLENBERGER/NORDHAUS, 2012, P.105).

meio de tecnologias podemos resolver os efeitos ecologicamente negativos da atividade humana, inclusive os resultados danosos do uso da própria tecnologia³⁰⁰.

A nossa crescente dependência tecnológica associada ao interesse majoritário de crescimento econômico (que a maioria dos países reivindica), leva-nos a considerar, seriamente, a alternativa tecnológica como o meio mais bem indicado para atender às demandas humanas e enfrentar o problema ecológico. Nesse sentido,

viver em mundo mais quente é melhor do que habitar um mundo sem eletricidade. Mas os novos desafios não deixam de ser problemas sérios. A boa notícia é que já existem muitas tecnologias recentes e promissoras para superar os problemas ecológicos. Estabilizar a emissão de gases de efeito estufa exigirá uma nova geração de usinas nucleares para substituir de maneira barata as usinas de carvão e também, talvez, retirar o dióxido de carbono da atmosfera e alimentar usinas de dessalinização para regar e fazer crescer florestas nos atuais desertos. Recuar as fronteiras agrícolas para longe das florestas exigirá um aumento maciço da produtividade agrícola através da engenharia genética. Substituir fazendas de gado que degradam o meio ambiente exigirá, quem sabe, produzir carne em laboratório – o que, gradualmente, será visto como menos repugnante do que os métodos cruéis da produção de carne hoje. A solução do problema da extinção de espécies envolverá a criação de novos habitats e organismos, possivelmente a partir do DNA de espécies extintas (SHELLENBERGER/NORDHAUS, 2012, p.106-107).

Embora os textos de Shellenberger e Nordhaus não sejam de natureza filosófica, eles colocam questões e ideias que alicerçam de modo multidisciplinar o debate ecológico atual e que uma reflexão filosófica acerca da questão ambiental não deve desconsiderar.

A alternativa tecnológica associada à proposta de mais civilização é, a nosso ver, o ápice da postura antropocêntrica que alicerça a modernidade e seu objetivo maior é, democraticamente, conciliar os valores e interesses dominantes das democracias liberais do Ocidente com uma política global de preservação ambiental cujas alianças permitam o desenvolvimento econômico e a existência de um contexto ambiental que viabilize o progresso humano material. Nessa conjuntura progressista o avanço da tecnologia é o único caminho para assegurar a empreitada desenvolvimentista e garantir o equilíbrio ecológico necessário.

³⁰⁰ “O bug do computador do ano 2000 foi resolvido com uma melhor programação do sistema, não com a volta da máquina de escrever. A crise do buraco da camada de ozônio foi evitada não com o fim do ar-condicionado, mas por meio de tecnologias mais avançadas e menos prejudiciais. A questão para a humanidade, portanto, não é se os homens e a civilização vão sobreviver, mas sim qual o tipo de planeta que habitaremos. Gostaríamos de um planeta com primatas selvagens, florestas antigas, um oceano vivo e um aumento modesto da temperatura? Claro que gostaríamos. Todo mundo gostaria. Somente a modernização contínua e a inovação tecnológica podem tornar isso possível!” (SHELLENBERGER/NORDHAUS, p.2012, p.106).

Essencialmente liberal, a proposta dos dois autores convida o liberalismo político e econômico a conciliar o seu espírito progressista e emancipador com a fragilidade global ambiental, apostando em avançados projetos tecnológicos que aglutinem interesses e valores diversos.

Além do ápice antropocêntrico contido na proposta de Shellenberger e Nordhaus, ela põe questões que revelam os impasses atuais do debate ecológico, demarcando os seus limites e possibilidades; pois, além das críticas dirigidas ao ambientalismo dos últimos quarenta anos, a referida proposta nos coloca um problema crucial que devemos encarar de frente: a nossa crescente dependência tecnológica e as políticas de contínuo desenvolvimento econômico que a maioria dos países reivindica e tenta implementar. Desse modo, um sério debate ecológico não pode ignorar tais pressupostos.

Portanto, a proposta de Michael Shellenberger e Ted Nordhaus é o ponto culminante do debate ecológico contemporâneo, uma vez que ela entrecruza as polêmicas entre antropocentrismo e biocentrismo, liberalismo e ambientalismo, sugerindo o diálogo e o consenso (na forma de alianças que aglutinem valores e interesses) como instrumentos de construção de alternativas tecnológicas que viabilizem o desenvolvimento material da civilização e a preservação ambiental, o que também repercute nas categorias razão, liberdade e responsabilidade, gerando algumas reflexões que apresentaremos no próximo capítulo.

A alternativa tecnológica proposta por Shellenberger e Nordhaus é, além de antropocêntrica, essencialmente democrática e movida por uma índole liberal, pois exalta a necessidade de diálogos e debates³⁰¹ (entre indivíduos e grupos que, apesar de seus interesses imediatos e valores múltiplos, necessitam efetuar acordos de abrangência geral), como veículos de construção de alianças centradas em projetos progressistas aliados à preservação ambiental. Nesse sentido, ela pode ser considerada um elemento conceitual que pode muito bem ser incorporado à proposta de ecologia democrática de Luc Ferry, uma vez que ambas, além de seu viés democrático, exaltam a liberdade individual, a necessidade de uma postura racional para conduzir negociações e a responsabilidade que devemos ter para a manutenção do equilíbrio da relação homem-natureza.

Levando em consideração, principalmente, as diretrizes conceituais contidas nos textos de Luc Ferry e de Shellenberg e Nordhaus, passaremos, em seguida, a refletir acerca

³⁰¹ Apesar de as sociedades liberais possuírem mecanismos de controle da informação, da voz e do clamor popular, o que paradoxalmente denota um descompasso entre as próprias teorias liberais (que exaltam o fortalecimento e participação do indivíduo, a preservação incondicional dos direitos fundamentais) e tais práticas, pensamos que uma postura genuinamente democrática poderá contribuir para depurar o liberalismo de seus nocivos desvios, fazendo-o revelar o seu lado positivo, questão que veremos mais adiante com o apoio do pensamento de Bobbio.

das várias dimensões do problema ecológico e, simultaneamente, a expor os conteúdos que servirão de alicerce a nossa tese que defende, também, uma proposta de ecologia democrática para o enfrentamento da questão ambiental que necessita ser, a nosso ver, complementada por alguns elementos que não foram acentuados pelos referidos autores, ou seja, a nossa tese almeja ser, majoritariamente, um desenvolvimento e ampliação da proposta ecológica de Ferry, complementada por uma revisão da ideia de alternativa tecnológica de Shellenberger e Nordhaus e por mais três elementos: educação, sensibilização e o Estado enquanto gestor ambiental, que consideramos essenciais, numa perspectiva democrática, para o enfrentamento da questão ambiental.

4 AS VÁRIAS DIMENSÕES DO PROBLEMA ECOLÓGICO ATUAL

Neste capítulo, teremos como objetivo maior, ao apresentar as várias dimensões do problema ecológico, evidenciar elementos teóricos que alicersem a ideia de que um regime democrático é o melhor caminho político e ético para o enfrentamento das questões ambientais. Nesse sentido, destacaremos a relevância da educação, da sensibilização, do papel do Estado como gestor de equilíbrio da relação tecnociência-ecologia e da necessidade de desenvolvimento de tecnologias alternativas como elementos auxiliares de formação de uma proposta democrática de enfrentamento do problema ecológico.

Além dos contextos material e subjetivo do problema ecológico (os quais enfatizamos no início do primeiro capítulo)³⁰², evidenciamos que os conteúdos expostos no capítulo anterior colocam em discussão questões que afetam diretamente as categorias filosóficas de liberdade, razão e responsabilidade.

As críticas dirigidas ao capitalismo põem em debate a dimensão econômica, ética e política da liberdade, o que nos desafia a situar tal categoria no âmbito complexo da tentativa de equilíbrio entre atividade econômica, democracia liberal e preservação ambiental. Os ataques direcionados à tecnociência nos convidam a refletir acerca daquilo que a conduz, ou seja, a razão instrumental e a possibilidade de torná-la (ou superá-la, ou redirecioná-la, ou educá-la, por meio de uma outra razão) mais ampla, crítica e ecológica, com capacidade de orientar as ações necessárias para o enfrentamento das questões ambientais.

As críticas direcionadas à economia e à tecnociência, no âmbito do problema ecológico, nos alertam acerca da necessidade de assumirmos responsabilidades para com o futuro da humanidade³⁰³, o que, além de ser um dos possíveis instrumentos de enfrentamento do problema ecológico, poderia contribuir também com o equilíbrio da relação entre razão e

³⁰² Convém ressaltar que os contextos material e subjetivo do problema ecológico denunciam a complexidade e a emergência desse e apontam para a necessidade de se adotar posturas e medidas pragmáticas para o enfrentamento do mesmo, uma vez que propostas de caráter utópico (como, por exemplo, aquelas de caráter biocêntrico que exigem uma superação radical do antropocentrismo ou do capitalismo como um meio para solucionar a questão ambiental) poderiam acentuar a referida questão. Nesse sentido, por mais simpáticas e bem fundamentadas que sejam algumas propostas biocêntricas, a exigência e a necessidade de uma postura pragmática, que vise eficácia e eficiência, nos convidam a optar por uma ecologia democrática de face moderadamente liberal, uma vez que essa teria a vantagem de incorporar o referido pragmatismo (inclusive ideias relevantes do próprio biocentrismo) e, mais ainda, garantir o equilíbrio e o desenvolvimento de duas categorias filosóficas que consideramos essenciais para a constituição do ser humano: a liberdade e a igualdade enquanto justiça social.

³⁰³ A necessidade de se assumir responsabilidades para com o futuro nos convida a refletir acerca da urgência de implantação de uma ética objetiva da responsabilidade (seguindo e desenvolvendo as diretrizes iniciadas por Hans Jonas) no contexto individualista das sociedades democráticas e liberais. Questão que trataremos mais adiante.

liberdade, ou seja, com a perspectiva de a primeira vir a se aproximar de seu ambicioso estatuto clássico de guia geral da conduta humana³⁰⁴.

Considerando os contextos material e subjetivo do problema ecológico, e as implicações que acarretam às categorias filosóficas de *razão, liberdade e responsabilidade*, passaremos a expor as várias dimensões do referido problema, visando situá-las na perspectiva de proposta de uma ecologia democrática.

4.1 A DIMENSÃO ONTOMETAFÍSICA

No decorrer desse trabalho, evidenciamos que o antropocentrismo e o dualismo metafísico-religioso moldaram a postura do homem ocidental. Necessitamos, agora, refletir acerca da dimensão ontometafísica e das influências que os dois referidos elementos exercem no modelo de civilização ocidental e das implicações que acarretam ao cerne do debate ecológico, uma vez que este gira, majoritariamente, no nível metafísico, em torno da polêmica entre biocentrismo e antropocentrismo, com sérias repercussões no âmbito político, econômico, científico, cultural, ético, jurídico etc.

Enfatizamos também que a trajetória do dualismo metafísico-religioso ocidental, a partir da mitologia e filosofia gregas, passando pelo cristianismo, demarcou uma postura ontológica que, embora situasse o divino ou o cosmos (*physis*) como paradigma maior da ação humana, privilegiou hierarquicamente o ser humano em relação aos outros seres da natureza, revelando, assim, os primeiros pressupostos de uma tendência antropocêntrica que se consolidou nos séculos XVI, XVII e XVIII. Nesse sentido, procede a afirmação de Karl Löwith (1977) que concebe a guinada antropocêntrica característica da Modernidade como um processo de secularização do cristianismo³⁰⁵, “cujos principais valores e conceitos básicos foram reinterpretados e integrados tendo como paradigma fundador não mais Deus, nem a natureza, mas o próprio homem” (PEQUENO, 2012, p.08), acarretando, pois, um novo

³⁰⁴ Convém salientar que é prudente evidenciar o fato de que os nossos pensamentos sofrem influências da história (incluindo o meio social, a cultura etc.), da linguagem, do nosso inconsciente, e, de modo marcante, de nossas emoções. Assim, não é conveniente conceber uma razão pura e totalmente autônoma isenta e não marcada por tais influências. Apesar desses condicionamentos, e reconhecendo as limitações que eles nos impõem, a palavra razão ainda pode ser concebida como guia subjetivo de nossas ações, uma vez que o próprio reconhecimento dos limites da razão decorre de reflexões de cunho racional (oriundas de estudos essencialmente racionais efetuados, por exemplo, por Hume, Hegel, Marx, Nietzsche, Freud etc.), o que nos sugere uma postura crítica face aos fatores que influenciam e dificultam a própria possibilidade de autonomia racional.

³⁰⁵ Um dos exemplos de secularização do cristianismo pode ser detectado em Descartes que, ao efetuar uma drástica separação entre sujeito (homem) e objeto (mundo material), consolidou no âmbito antropocêntrico e materialista uma tendência dualista metafísico-religiosa que já se manifestava no cristianismo que, ao diferenciar mundo espiritual e material (com a primazia do primeiro), situava o homem como a criatura (material e espiritual) mais próxima de Deus e que, por isso mesmo, deveria dominar as demais criaturas.

contexto teórico da relação homem-natureza com repercussões que atingiram todas as dimensões que caracterizam a complexidade humana. É contra essa postura antropocêntrica que se consolidou na Modernidade que se insurge o biocentrismo.

Desconfiamos que a exaltação do biocentrismo é um equívoco oriundo das contradições, do desgaste, do radicalismo de um tipo extremado de antropocentrismo que, agora, necessita ser repensado para podermos reaprender a valorizar a natureza como meio de sobrevivência do próprio antropocentrismo (que precisa ser moderado).

A superação radical exigiria o esquecimento do absoluto, da entificação do ser, a convicção de que o ser é maior que o saber, a aceitação de que o homem é apenas um ente (um nada no sentido sartreano) envolvido com outros entes (que também são nada) que necessitam também existir, restando, pois, ao homem assegurar a sua sobrevivência coexistindo, de modo natural, com os outros entes dos quais depende. Mas, como o homem só é homem construindo a sua essência como ser cultural, o que lhe impõe um necessário distanciamento, um desenraizamento do mundo natural, resta-lhe pensar acerca da possibilidade de um antropocentrismo moderado capaz de estabelecer uma relação adequada e conveniente com a natureza. Nesse sentido, o único absoluto que convém ao homem é o próprio homem. Um absoluto que, por conta de sua complexa fragilidade se autocondiciona e necessita assumir uma pretensa superioridade hierárquica sobre a natureza, ou seja, a postura antropocêntrica é uma ilusão necessária a sua própria sobrevivência, mas que no nível ontológico nenhum princípio metafísico a justifica. Embora o antropocentrismo não possua um estatuto ontológico que o justifique, ele permanece, com sua aura metafísica e dualista, influenciando o modo de ser de nosso modelo de civilização, atingindo, pois, o âmbito econômico, epistemológico, ético, político e jurídico do problema ecológico, e pondo em discussão, simultaneamente, as categorias razão, liberdade e responsabilidade. Penso que o antropocentrismo³⁰⁶ é, metafisicamente, no sentido kantiano, uma ideia reguladora que necessita ser lapidada para assegurar o equilíbrio da relação homem-natureza e, assim, possibilitar, no nível ontológico e metafísico, o objetivo maior de Hans Jonas, que é o futuro das próximas gerações humanas. Nessa perspectiva, no nível ético-político, a postura

³⁰⁶ O termo antropocentrismo exige uma definição de homem e de sujeito, o que parece não haver unanimidade entre filósofos e cientistas. Por isso, de modo genérico, consideramos homem o animal pensante, sensitivo, movido pelo inconsciente, por suas próprias construções como a linguagem, a história, a cultura etc. pela consciência de que não sobrevive sozinho, dependendo, pois, da sua própria espécie e da natureza, o que o torna, além de humano, um sujeito que se caracteriza ativamente na prática por seus pensamentos, atitudes, posturas, ações. O sujeito é o homem em movimento, na liberdade (em sentido sartreano), rumo ao outro (a humanidade e a natureza), sem o qual não atualiza as suas potencialidades. Assim, é condição vital de sobrevivência do sujeito cuidar do outro, considerando-o também sujeito. Nesse sentido, é conveniente ao sujeito um antropocentrismo moderado e responsável pelo outro (a humanidade e a natureza).

antropocêntrica necessita pensar um tipo adequado de sociedade democrático-liberal que efetue o seu desenvolvimento saudável em sintonia com a preservação ambiental.

4.2 A DIMENSÃO ETICOPOLÍTICA

A reflexão acerca da dimensão eticopolítica do problema ecológico, numa perspectiva democrática, nos remete à proposta de ecologia democrática de Luc Ferry, uma vez que ela, ao priorizar fundamentalmente a autonomia do indivíduo como um pressuposto básico da vida ética e cultural, nos convida a por em discussão as relações entre liberalismo e democracia cujos desdobramentos, no nível ecológico, exigem um equilíbrio entre o exercício efetivo da liberdade (principalmente em seu âmbito econômico e tecnocientífico) e a preservação ambiental, o que, a nosso ver, no plano político, nos impõe uma análise do papel do Estado democrático como gestor encarregado de coibir as ações danosas ao meio ambiente, o que veremos mais adiante.

Ferry é um simpatizante do **cosmopolitismo** ao defender a tese de que a autonomia individual é preferível à exigência de que a identidade da pessoa seja reduzida à pertença integral a uma comunidade. Ele defende um espaço republicano como alternativa democrática que permita e capacite o diálogo e a argumentação como meios capazes de gerar o equilíbrio entre as diferenças e a possibilidade de convivência social. Ele não concebe o homem atado a determinações naturais e culturais, uma vez que aquilo que caracteriza essencialmente o homem é a sua capacidade de emancipação, de liberdade, perfectibilidade e transcendência. Nesse sentido, o desenraizamento³⁰⁷ é a marca essencial do humano permitindo, pois, a exaltação do universal da cultura e da ética contido naquilo que Ferry denomina existencialismo republicano, o qual se nutre da herança do humanismo antropocêntrico presente nas sociedades democráticas e liberais do Ocidente. Nessa perspectiva, Ferry aponta duas questões.

A primeira convida-nos a tentar disciplinar ecologicamente a ciência, a técnica e a economia, pondo em discussão, entre outras coisas, a categoria de *liberdade* e o papel do Estado. A segunda envolve a necessidade de definição do estatuto ontológico da natureza, pois remete ao debate entre o humanismo jurídico (que considera apenas o homem como

³⁰⁷ Se é verdade que o desenraizamento é a marca essencial do humano, o desafio maior das sociedades democráticas e liberais do Ocidente é encontrar um tipo de desenraizamento que contemple justiça social, paz e equilíbrio ecológico no seio das referidas sociedades, sob pena de a herança do humanismo antropocêntrico naufragar em sua própria transcendência, o que não deixa de ser um alerta oriundo da própria *ecologia profunda*.

sujeito de direito) e o biocentrismo (que reivindica direitos para a natureza com repercussões éticas e políticas).

Embora contrário ao biocentrismo, Ferry admite ser necessário reconhecer alguma dignidade na natureza, mas sem perder de vista a constatação de que o ato de valorizar, inclusive a natureza, é um atributo da subjetividade que se mantém no âmbito do antropocentrismo. Por isso, a relação sujeito-objeto (natureza) não deve mais ser pensada na perspectiva de um antropocentrismo clássico do tipo cartesiano.

A ecologia democrática de Luc Ferry defende que o homem deve modificar a natureza protegendo-a, movido por um antropocentrismo anticartesiano que necessita explicitar as suas escolhas, ressaltando a pertinência de uma contínua crítica interna e de assumir deveres indiretos para com a natureza. O fortalecimento da ecologia democrática exige, além de uma crítica interna, justificar a sua face reformista mantendo intacto o melhor da herança iluminista: a autonomia do indivíduo (liberdade), a laicidade, o humanismo jurídico, a democracia. Por isso, ele considera essencial para o desenvolvimento do processo democrático o fortalecimento da personalidade individual no âmbito ético e cultural, concretizando-se em uma dinâmica crescente de emancipação do indivíduo para a reflexão e para a ação, supondo a política como um meio cujo objetivo maior consiste em garantir tal emancipação crescente. Nessa perspectiva, ele redefine o papel dos políticos e dos intelectuais que necessitariam “contribuir para organizar, esclarecer e solucionar os grandes debates” (FERRY, 1994, p.180).

Ferry considera possível conciliar a sensibilidade ecológica com a proposta de uma ecologia democrática, uma vez que o próprio desejo individual por qualidade de vida, alicerçado por uma ética autenticitária (que respeita o direito de cada um ser ele mesmo e viver a sua diferença) conduz o sujeito a ter preocupações de preservação ambiental como um meio de assegurar, antropocentricamente, a existência saudável de seu próprio eu. Assim, defendendo como pilares da ecologia democrática a liberdade e a autonomia ética e cultural dos indivíduos, Ferry mantém-se fiel à herança humanista, iluminista e liberal que caracteriza a modernidade.

A exaltação da autonomia do indivíduo como fundamento de uma ética autenticitária, tal como proposta por Ferry, exige a existência de um regime de governo que permita, no nível político, a efetivação da referida autonomia, uma vez que necessariamente o indivíduo ético está inserido em um todo social cujo destino é influenciado também pelo poder político

que demarca o próprio espaço do exercício da liberdade³⁰⁸, sem a qual não há participação política em sentido democrático, nem uma vida ética estimulada pela garantia dos direitos civis fundamentais. Nesse sentido, a proposta de ecologia democrática de Ferry, ao exaltar como um dos seus fundamentos uma ética autenticitária de autonomia individual – que é um dos pilares éticos do pensamento liberal, o qual implica necessariamente em um desdobramento político -, nos convida a uma reflexão acerca da relação liberalismo-democracia; uma questão que Norberto Bobbio abordou de maneira esclarecedora.

A relação liberalismo-democracia nos remete à categoria liberdade, uma vez que o pensamento liberal consolidou (no plano ético, político, científico e econômico) a autonomia do indivíduo como motor da história. Nessa perspectiva, Bobbio considera a liberdade o valor supremo do indivíduo em face do todo, o bem individual por excelência. Ele distingue dois âmbitos da liberdade. O primeiro, denominado liberdade negativa, refere-se ao nível da ação da autonomia individual, pois “por liberdade negativa, na linguagem política, entende-se a situação na qual um sujeito tem a possibilidade de agir sem ser impedido, ou de não agir sem ser obrigado, por outros sujeitos” (BOBBIO, 1997, p.48). Nesse sentido, a liberdade consolida-se quando o homem emancipa-se de restrições impostas por outros homens ou de determinações oriundas do mundo natural. A liberdade negativa supõe ausência de impedimento (possibilidade de fazer) ou de constrangimento (possibilidade de não fazer). Assim,

considera-se que desfruta de uma situação de liberdade tanto o que pode expressar suas próprias opiniões sem incorrer nos rigores da censura quanto o que é isentado do serviço militar (nos casos onde a objeção de consciência é legalmente reconhecida): o primeiro pode agir porque não há nenhuma norma que vete a ação que ele julga desejável, enquanto o segundo pode não agir porque não há nenhuma norma que imponha a ação que ele julga indesejável (BOBBIO, 1997, p.49).

O fato de sermos seres sociais governados por normas vincula a liberdade à lei. Nesse sentido, a **liberdade negativa** “consiste em fazer (ou não fazer) tudo o que as leis, entendidas em sentido lato e não só em sentido técnico-jurídico, permitem ou não proíbem (e, enquanto tal, permitem não fazer)” (BOBBIO, 1997, p.49), ou seja, a liberdade assume a dimensão de um direito cujo poder é fazer tudo o que as leis permitem. A vinculação da liberdade à lei determina o seu campo de ação, devendo ser compreendido, pois, o termo ausência de impedimento nesta perspectiva, uma vez que a lei determina o que o indivíduo pode ou não

³⁰⁸ Refiro-me aqui às duas dimensões da liberdade (negativa e positiva) definidas por Bobbio, que veremos mais adiante.

fazer. Historicamente, o exercício da liberdade negativa em sua luta contra impedimentos resultou, na modernidade, na conquista efetiva das liberdades civis.

O segundo âmbito, definido como **liberdade positiva**, remete politicamente à vontade do indivíduo em relação à autodeterminação do corpo social que o integra. Desse modo,

por liberdade positiva, entende-se – na linguagem política – a situação na qual um sujeito tem a possibilidade de orientar seu próprio querer no sentido de uma finalidade, de tomar decisões, sem ser determinado pelo querer de outros. Essa forma de liberdade é também chamada de *autodeterminação* ou, ainda mais propriamente, de *autonomia*. A primeira forma de liberdade é negativa porque designa, sobretudo, a ausência de algo (já foi observado que, na linguagem comum, *livre em face de* é frequentemente sinônimo de *sem que*, tanto que o modo mais comum de explicar o que significa que eu agi livremente é dizer que agi *sem que...*); a segunda é positiva porque indica, ao contrário, a presença de algo, ou seja, de um atributo específico de meu querer, que é precisamente a capacidade de se mover para uma finalidade sem ser movido (BOBBIO, 1997, p. 51).

Nesse sentido, é livre aquele que obedece àquilo com que concorda ou que deu a si mesmo. Bobbio distingue os dois âmbitos da liberdade em termos de ação e vontade, pois

a liberdade negativa é uma qualificação da ação; a liberdade positiva é uma qualificação da vontade. Quando digo que sou livre no primeiro sentido, quero dizer que uma determinada ação minha não é obstaculizada e, portanto, posso realizá-la; quando digo que sou livre no segundo sentido, quero dizer que meu querer é livre, ou seja, não é determinado pelo querer de outro, ou, de modo mais geral, por forças estranhas ao meu próprio querer. Mais do que de liberdade negativa e positiva, seria talvez mais apropriado falar de liberdade de agir e liberdade de querer, entendendo-se, pela primeira, ação não impedida ou não forçada, e, pela segunda, vontade não heterodeterminada e sim autodeterminada (BOBBIO, 1997, p.52-53).

Bobbio assevera que o sujeito histórico da liberdade negativa pode ser considerado o indivíduo singular, enquanto o sujeito da liberdade positiva refere-se ao ente coletivo cuja autodeterminação é o atributo de uma vontade coletiva, “seja essa vontade a do povo, da comunidade, da nação, do grupo étnico ou da pátria: isso significa que, para a teoria política, o problema historicamente relevante não é tanto o da autodeterminação do indivíduo singular (que é problema teológico, filosófico ou moral), mas antes o da autodeterminação do corpo social do qual o indivíduo faz parte” (BOBBIO, 1997, p.57).

Os dois âmbitos da liberdade evidenciados por Bobbio possuem o mérito de ressaltar a necessidade de um conceito de liberdade que possibilite o equilíbrio político entre a autonomia do indivíduo e a totalidade do corpo social, pois “enquanto a primeira é um bem

para o indivíduo e tem suas raízes numa concepção individualista da sociedade, a segunda é um bem para o membro de uma comunidade, na medida em que essa comunidade, o todo do qual o indivíduo faz parte, deve tomar decisões que dizem respeito à sociedade em seu conjunto e em suas partes” (BOBBIO, 1997, p.62).

Ao ressaltar a liberdade positiva no âmbito do corpo social, Bobbio evidencia a sua dimensão politicamente democrática, uma vez que ela (a liberdade positiva) supõe uma maior participação dos cidadãos no poder político. Nesse sentido, a liberdade negativa (de cunho liberal e individualista) encontra uma orientação para o seu desenvolvimento coletivo na liberdade positiva (de caráter social e democrático) cuja conceituação abre espaço para equilibrar liberalismo e democracia, pois

na história do Estado moderno, as duas liberdades estão estreitamente ligadas e interconectadas, tanto que, quando uma desaparece, também desaparece a outra. Mais precisamente: sem liberdades civis, como a liberdade de imprensa e de opinião, como a liberdade de associação e de reunião, a participação popular no poder é um engano; mas, sem participação popular no poder, as liberdades civis têm pouca probabilidade de durar. Enquanto as liberdades civis são uma condição necessária para o exercício da liberdade política, a liberdade política – ou seja, o controle popular do poder político – é uma condição necessária para, primeiro, obter e, depois, conservar as liberdades civis. Trata-se, como qualquer um pode ver, do velho problema da relação entre liberalismo e democracia (BOBBIO, 1997, p.65).

A relação liberalismo-democracia enfrenta, assim, um desafio de face dupla que necessita ser equilibrado assegurando, simultaneamente, a garantia dos direitos civis e uma crescente participação política da maioria, o que envolve uma discussão acerca da categoria igualdade enquanto justiça social.

Bobbio considera a liberdade como o motor e o *telos* da história, ou seja, como a sua causa eficiente e causa final. Ele evidencia a necessidade política de harmonizar indivíduo e sociedade civil. Nesse sentido, “a história é o produto da liberdade humana como autodeterminação e tem por meta a liberdade humana como o máximo de não-impedimento e de não-constrangimento” (BOBBIO, 1997, p.75). Por isso, o desafio maior de um regime democrático é conciliar o modo como o liberalismo entende e realiza a liberdade com um tipo de justiça social que atenda os anseios da maioria numa perspectiva que assegure o próprio Estado de direito, o qual também supõe, além dos direitos individuais, a garantia dos chamados direitos de igualdade no âmbito sócioeconômico e cultural.

A relação liberalismo-democracia exige um equilíbrio da relação liberdade-igualdade. Ao definir a liberdade como a qualidade de um ente e a igualdade como uma relação entre um

sujeito com os que o rodeiam, Bobbio considera a possibilidade de existir igualdade (no âmbito de justiça social) na liberdade³⁰⁹, o que ressalta a importância da liberdade positiva que exalta politicamente o sujeito enquanto ente coletivo, atingindo, pois, a dimensão de bem-estar e justiça social da própria sociedade civil no âmbito de um mundo globalizado que nos convida a rever o próprio estatuto histórico da liberdade. Nessa perspectiva,

o problema da liberdade se põe hoje num nível mais profundo, que é o nível dos poderes da sociedade civil. Não importa que o indivíduo seja livre *em face do Estado* se, depois, não é livre *na sociedade*. Não importa que o Estado seja liberal se a sociedade subjacente é despótica. Não importa que o indivíduo seja politicamente livre se não é socialmente livre. Abaixo da iliberdade como sujeição ao poder do príncipe, há a iliberdade como submissão ao aparato produtivo. E, então, para se chegar ao coração do problema da liberdade, é preciso dar um passo atrás: do Estado para a sociedade civil. O problema da liberdade se refere não mais apenas à organização do Estado, mas sobretudo à organização da produção e da sociedade como um todo; envolve não o cidadão, isto é, o homem público, mas o homem enquanto ser social, enquanto homem. Nesse sentido, parece que a direção do desenvolvimento histórico não seja mais do Estado despótico ao Estado liberal, mas do Estado liberal à sociedade liberada (BOBBIO, 1997, p.86).

As sociedades tecnicistas, segundo Bobbio, tolhem do homem a sua liberdade em sentido pleno, pois perdemos a consciência do fundamento e da finalidade de um sistema tecnológico que automatiza a todos³¹⁰, ameaçando, pois, o próprio processo democrático que exige, como meio de sustentação, a participação política do corpo social, pois “por regime democrático entende-se primariamente um conjunto de regras de procedimento para a

³⁰⁹ “Diferentemente do conceito e do valor da liberdade, o conceito e o valor da igualdade pressupõem, para sua aplicação, a presença de uma pluralidade de entes, cabendo estabelecer que tipo de relação existe entre eles: enquanto se pode dizer, no limite, que é possível existir uma sociedade na qual só um é livre (o déspota), não teria sentido afirmar que existe uma sociedade na qual só um é igual. O único nexos social e politicamente relevante entre liberdade e igualdade se dá nos casos em que a liberdade é considerada como aquilo em que os homens – ou melhor, os membros de um determinado grupo social – são ou devem ser iguais, do que resulta a característica dos membros desse grupo de serem igualmente livres ou iguais na liberdade: essa é melhor prova de que a liberdade é a qualidade de um ente, enquanto a igualdade é um modo de estabelecer um determinado tipo de relação entre os entes de uma totalidade, mesmo quando a única característica comum desses entes seja o fato de serem livres” (BOBBIO, 1997, p.13).

³¹⁰ “É a potência científica, a potência do conhecimento que assegura o domínio mais irresistível sobre a natureza e sobre os outros homens, e, ao mesmo tempo, é a potência mais impessoal e, por isso, a mais despersonalizadora; mais universal e, portanto, mais racionalizadora. No universo tecnocrático, considerado como o estágio limite de uma tendência, do mesmo modo como o estágio limite da tendência oposta é a sociedade sem Estado ou sociedade anárquica, a falta de liberdade no nível ideológico se apresenta como conformismo de massa; no nível econômico, como mercantilização ou reificação de todas as formas de trabalho, inclusive do trabalho intelectual; no nível político, como exclusão de toda forma de participação ativa na direção social. Mas, ao contrário das sociedades que existiram até agora, essa falta seria sentida não mais como uma privação e sim como a satisfação de uma necessidade, precisamente a necessidade de não ser livre: aquilo que, em outras épocas, era a fuga da escravidão se converteria em seu contrário, na “fuga da liberdade”” (BOBBIO, 1997, p.87-88).

formação de decisões coletivas, em que está prevista e facilitada a participação mais ampla possível dos interessados” (BOBBIO, 1986, p.12), o que evidencia a relevância, numa democracia representativa, dos partidos políticos enquanto elos entre os indivíduos e o governo, visando a alicerçar aquilo que Bobbio denomina “governo das leis”, instância capaz de fundir e equilibrar a relação direito-poder, uma vez que “só o poder pode criar direito e só o direito pode limitar o poder” (BOBBIO, 1986, p.13), o que pode permitir também o equilíbrio entre liberalismo e democracia, desde que o objetivo maior seja o de conciliar a liberdade do indivíduo com a sua dimensão de convívio social³¹¹.

É importante ressaltar que Bobbio concebe liberalismo e democracia como duas instâncias políticas que se complementam, uma vez que a ausência de liberdade impede o exercício da democracia e sem essa última não há garantia dos direitos fundamentais³¹². Sendo, assim, possível afirmar que as liberdades fundamentais são, numa perspectiva de respeito à essência da democracia, o pressuposto básico de garantia da própria igualdade enquanto justiça social.

Bobbio nos alerta que os protagonistas maiores, em um regime democrático, não são mais os indivíduos singulares, mas os elementos sociais intermediários, grupos que se contrapõem e concorrem entre si. Nesse sentido, a sociedade democrática real é pluralista (aquela onde existe uma maior distribuição do poder), exigindo o equilíbrio entre interesses gerais e interesses particulares, revelando a existência de “muitas elites em concorrência entre si para a conquista do voto popular” (BOBBIO, 1986, p.27), o que impõe o desafio de controlar o poder oligárquico, bem como o de ampliar o espaço de participação política a toda sociedade civil³¹³.

³¹¹ “Como é evidente, nenhuma concepção individualista da sociedade, seja a do individualismo ontológico seja a do individualismo metodológico, prescinde do fato de que o homem é um ser social e não pode viver, nem realmente vive, isolado. Mas as relações do indivíduo com a sociedade são vistas pelo liberalismo e pela democracia de modo diverso: o primeiro separa o indivíduo do corpo orgânico da comunidade e o faz viver, ao menos durante a maior parte da sua vida, fora do ventre materno, colocando-o no mundo desconhecido e repleto de perigos da luta pela sobrevivência; a segunda o reúne aos homens singulares, semelhantes a ele, para que da união artificial entre eles a sociedade venha recomposta não mais como um todo orgânico mas como uma associação de livres indivíduos. Do indivíduo, o primeiro põe em evidência sobretudo a capacidade de autoformar-se; a segunda exalta sobretudo a capacidade de superar o isolamento com vários expedientes que permitam a instituição de um poder finalmente não tirânico. Trata-se no fundo de dois indivíduos potencialmente diversos: como microcosmo ou totalidade em si perfeita, ou como partícula indivisível mas componível e re-componível com outras partículas semelhantes numa unidade superior” (BOBBIO, 1986, p.13-14).

³¹² “É pouco provável que um estado não liberal possa assegurar um correto funcionamento da democracia, e de outra parte é pouco provável que um estado não democrático seja capaz de garantir as liberdades fundamentais. A prova histórica desta interdependência está no fato de que estado liberal e estado democrático, quando caem, caem juntos” (BOBBIO, 1986, p.20-21).

³¹³ “Após a conquista do sufrágio universal, se ainda é possível falar de uma extensão do processo de democratização, esta deveria revelar-se não tanto na passagem da democracia representativa para a democracia direta, como habitualmente se afirma, quanto na passagem da democracia política para a democracia social – não

Bobbio cita mais alguns desafios que um processo democrático deve enfrentar. O primeiro refere-se àquilo que ele denomina poder invisível, exigindo que as decisões políticas sejam públicas e transparentes, permitindo, assim, o máximo controle do poder por parte dos cidadãos. O segundo supõe a existência de sujeitos educados com capacidade de participação democrática, evitando, pois, a passividade e a apatia política. O terceiro desafio que obstacula o processo democrático é a dependência científica das sociedades pluralistas, o que evidencia o papel e a interferência de especialistas nas decisões políticas, impedindo, assim, a participação da maioria nas referidas decisões. O quarto desafio diz respeito ao aumento do aparato democrático (cuja estrutura é hierarquizada do vértice para base, o que é contrária à disposição da estrutura de poder do espírito democrático) necessário para atender as crescentes demandas da sociedade. O quinto desafio está vinculado às crescentes demandas da sociedade civil endereçadas aos governos que necessitam dar respostas imediatas e não têm condições de satisfazê-las completamente, exigindo que o poder político faça “drásticas opções” que geram descontentamentos aos não atendidos.

Os obstáculos apontados por Bobbio para o pleno exercício do processo democrático revelam, além da dificuldade e da complexidade da tentativa de aproximação entre liberalismo e democracia, a necessidade da existência de valores que reaproximem política e ética, uma vez que ele evidencia a atividade política como um meio educativo de construção da cidadania e da justiça social, o que permite exaltar a relevância de valores como honestidade, transparência, dignidade, capacidade de diálogo e de efetivar e honrar alianças e compromissos, restabelecendo, pois, a dignidade e o equilíbrio das categorias liberdade e igualdade numa perspectiva democrática e liberal, resgatando e preservando o melhor de cada uma delas.

Embora o cotidiano nos revele as dificuldades em conciliar ética e política, optamos pela junção dos dois termos, uma vez que existe uma tendência marcante da filosofia de, no nível da idealidade, justificar e fundamentar a necessidade de a ação cidadã ser guiada pela união da relação entre ética e política. Essa postura expressa a mais alta nobreza da filosofia, ou seja, a sua motivação de expor “verdades” que orientem a conduta humana. Por isso, o fato de Maquiavel haver denunciado, de modo realista, a essência ordinária da política como um

tanto na resposta à pergunta “Quem vota?”, mas na resposta a esta outra pergunta: “Onde se vota?”. Em outros termos, quando se quer saber se houve um desenvolvimento a democracia num dado país o certo é procurar perceber se aumentou não o número dos que têm o direito de participar nas decisões que lhes dizem respeito, mas os espaços nos quais podem exercer este direito. Até que os dois grandes blocos de poder situados nas instâncias superiores das sociedades avançadas não sejam dissolvidos pelo processo de democratização – deixando-se de lado a questão de saber se isto é não só possível mas sobretudo desejável -, o processo de democratização não pode ser dado por concluído” (BOBBIO, 1986, p.27-28).

mero jogo de disputa pelo poder (no qual, muitas vezes, vale tudo) não anula a idealidade aristotélica que nos sugere a virtude como guia da atividade política. Nesse sentido, é possível abordar a dimensão éticopolítica do problema ecológico, numa perspectiva democrática, em dois níveis que transitam do realismo à idealidade, desde que esse último não ignore a concretude, a emergência e a complexidade do primeiro.

No nível realista³¹⁴, destacamos **três aspectos que afetam a dimensão éticopolítica do problema ecológico**. O **primeiro** concerne à fragilidade do processo democrático – questão que Bobbio mencionou em sua obra *O futuro da democracia* e que nós enfatizamos em termos da relação economia-ecologia – quanto a sua dependência de desenvolvimento econômico, ou seja, revela-se ser de difícil sustentação um regime democrático que não produza, de modo crescente, riquezas para atender as acentuadas demandas gerais da população, o que exige o uso expressivo de recursos naturais para gerar desenvolvimento econômico, acarretando, pois, um peso ambiental. Nesse sentido, parece-nos necessário que o Estado atue como regulador da relação economia-ecologia disciplinando as liberdades econômicas, visando a conter os seus excessos nocivos ao ambiente. De imediato, defrontamo-nos com uma dificuldade: como obter do legislativo e do executivo, no processo democrático, posturas que visem o equilíbrio entre desenvolvimento econômico e preservação ambiental? Como conseguir dessas duas instâncias o incentivo para o desenvolvimento urgente de tecnologias alternativas como instrumentos capazes de alicerçar a produção de riquezas aliadas à preservação ambiental?

A nosso ver, tais indagações nos remetem **ao segundo aspecto** que envolve a relação Estado-sociedade, o que evidencia aspectos histórico-culturais atuando como condicionantes da referida relação. No processo democrático, o Estado deve ser o órgão político, legislativo, administrativo e jurídico que representa a sociedade, que é a sua base material e espiritual. Nessa perspectiva, supõe-se (no nível da idealidade) que quanto mais uma nação for constituída por indivíduos realmente educados e qualificados profissionalmente mais tenderá a ter um Estado que represente os seus valores e aspirações gerais. Por isso, concordamos com Ferry ao reconhecer que o fortalecimento da autonomia crítica do indivíduo é a base de sustentação éticopolítica do estado democrático e liberal, o que põe em evidência a crucial

³¹⁴ O nível realista nos remete necessariamente ao nível da idealidade, uma vez que sem idealidades que forneçam “verdades” norteadoras de um dever ser torna-se quase impossível o enfrentamento éticopolítico do problema ecológico, pois o nosso modelo de civilização é regido por uma lógica crescente de desenvolvimento econômico que a cada dia causa, acentuadamente, um peso ambiental, cujo enfrentamento exige a união de idealidades associadas à adoção de medidas concretas e realistas de cunho político, econômico e tecnológico.

relevância de uma educação de qualidade como um dos alicerces essenciais do indivíduo e da própria nação.

Do ponto de vista ambiental, o fortalecimento político, ético e cultural do indivíduo é um dos fatores essenciais para o enfrentamento do problema ambiental cuja amplitude universal exige uma postura de desenvolvimento crítico-reflexivo capaz de orientar o diálogo e fundamentar as cruciais decisões que venham possibilitar, como bem nos alerta Hans Jonas, a vida ecologicamente saudável das futuras gerações.

Porém, o descompasso político e ético que há entre realidade e idealidade nos força a reconhecer que a mera existência de indivíduos com alto grau de escolaridade e de pensamento crítico-reflexivo, por si só, não é suficiente para o enfrentamento do problema ecológico, uma vez que os EUA (um país que se supõe com alto grau de escolaridade, de mão-de-obra qualificada e com uma elite intelectual e científica avançada) são, juntamente com a China, quem mais exerce pressão ambiental por causa de suas atividades econômicas. Eis aí um desafio duplo. Primeiro, possibilitar, em um hostil contexto cultural dualista e tecnicista, um processo educacional que viabilize a formação de indivíduos com pensamento crítico-reflexivo e, em seguida, que tenham a capacidade de considerar, de modo prioritário, a emergência do problema ecológico. Por isso, enfatizamos que o processo de educação ambiental deve aglutinar escolaridade de qualidade (crítico-reflexiva) com consciência e sensibilização ecológicas, como um dos meios de enfrentamento do problema.

O **terceiro aspecto** que afeta o enfrentamento éticopolítico do problema ecológico diz respeito a um dos instrumentos básicos que dão sustentação à democracia: o voto, o qual, em qualquer circunstância, torna-se, financeiramente, caro para o Estado democrático. Vejamos três situações. 1. Se o Estado prima, realmente, pelo desenvolvimento intelectual da nação, ou seja, de sua legítima base social, então ele deve investir maciçamente na formação de cidadãos implicando, pois, em gastos consideráveis em estruturas sociais que permitam uma educação de qualidade, visando preparar e capacitar indivíduos conscientes para, inclusive, votar; 2. Se o Estado negligencia a educação de qualidade, então ele gastará somas consideráveis em projetos paternalistas e populistas para obter votos de uma maioria, intelectual e politicamente, passiva e anestesiada; 3. Se o Estado está contaminado pela corrupção, as suas elites tenderão a desviar o dinheiro público para o aliciamento e a compra de votos. Essas três situações revelam que o processo eleitoral é financeiramente caro para o Estado democrático, evidenciando, pois, uma das suas fragilidades que desembocam na exigência de contínuo desenvolvimento econômico para a conservação do poder e obtenção do apoio da maioria, o que implica, mais uma vez, em peso ambiental.

Nessa perspectiva, apenas a primeira situação política, que envolve a obtenção do voto por meio de um contexto sócio-cultural que permite uma educação de qualidade, tenderia a criar um espaço de aproximação da política com a ética, o que seria benéfico, inclusive, para o enfrentamento do problema ecológico, uma vez que o alto custo financeiro do processo democrático teria como *telos* o fortalecimento crítico-reflexivo do indivíduo, sem o qual não há possibilidade de avanço da nação, do Estado e do próprio processo democrático.

A democracia³¹⁵ ou o Estado Democrático de Direito constitui o regime mais apropriado para equilibrar politicamente a relação Estado-sociedade e, assim, permitir o surgimento de condições essenciais para o enfrentamento do problema ecológico que supõe, de um lado, a lucidez, a compreensão e a motivação de preservação ecológica dos indivíduos, das instituições e dos múltiplos segmentos representativos (imprensa, sindicatos, empresariado, partidos políticos, igrejas, associações, organizações não governamentais etc.), e, de outro lado, um Estado que atenda às demandas sociais com a competência política e habilidade técnica necessárias.

Ora, vimos que o regime democrático tem, como uma de suas funções precípuas, efetuar o equilíbrio entre Estado e sociedade. Porém, esta tarefa é complexa em sua execução, posto que tal regime é sempre confrontado a desafios tanto de ordem interna quanto externa. Por isso, além da necessidade de investir maciçamente em educação de qualidade, um regime democrático deve considerar a possibilidade de participação efetiva de dois agentes/atores sociais, tal como havia proposto Luc Ferry, que lhes dão sustentação e podem contribuir para o seu próprio fortalecimento: o intelectual e o político, desde que ambos optem racionalmente pela democracia e estejam dispostos a considerar a razão como instrumento norteador de elaboração das regras que regem o referido regime político³¹⁶.

³¹⁵ “Já tive a oportunidade de dizer, e não me canso de repetir, de quem não se deu conta de que por regime democrático entende-se hoje preliminarmente um conjunto de regras procedimentais, das quais a regra da maioria é a principal mas não a única, não compreendeu nada e continua a não compreender nada a respeito da democracia” (BOBBIO, 1986, p.65).

³¹⁶ Celso Lafer, ao comentar o pensamento político de Bobbio, assevera que “pode haver direito sem democracia, mas não há democracia sem direito, pois esta exige normas definidoras dos modos de aquisição e exercício do poder. (...) Se a democracia requer a construção jurídica das “regras do jogo” e o direito é, assim, um meio indispensável para modelar e garantir o “como” da qualidade das instituições democráticas, a razão é um instrumento necessário para elaborar e interpretar o Direito. É um instrumento necessário porque o Direito não é um dado da natureza pois a noção de “natureza” é tão equívoca que não nos oferece um critério para diferenciar o jurídico do não jurídico. Daí a crítica de Bobbio ao jusnaturalismo que, não possuindo o atributo da eficácia, não garante nem a paz nem a segurança (cf. *Giusnaturalismo e positivismo giuridico*, 2. Ed., Milano, Ed. Di Comunità, 1972, pp.177-178). O Direito, para Bobbio, é uma construção, um artefato humano fruto da política que produz o Direito Positivo. Requer a razão para pensar, projetar e ir transformando este artefato em função das necessidades da convivência coletiva. O papel da razão é tanto o de apontar, no labirinto da convivência coletiva, quais são os caminhos bloqueados que não levam a nada, quanto o de indicar quais são as saídas possíveis (cf. Norberto Bobbio *O problema da guerra e as vias da paz*, tradução de Alvaro Lorencini, São Paulo,

Do exercício de uma razão que consiga a articulação entre interesses particulares e gerais podem surgir regras, de proteção ambiental, destinadas a fomentar o equilíbrio da relação economia-ecologia. Porém, convém reconhecer que esse objetivo necessita concretizar-se como um direito efetivamente protegido, o que exige, do ponto de vista político, a criação de condições concretas para a sua realização, pois, ao refletir acerca da questão dos fundamentos em relação aos direitos do homem³¹⁷, Bobbio assevera que

o problema fundamental em relação aos direitos do homem, hoje, não é tanto o de justificá-los, mas o de protegê-los. Trata-se de um problema não filosófico, mas político. É inegável que existe uma crise dos fundamentos. Deve-se reconhecê-la, mas não tentar superá-la buscando outro fundamento absoluto para servir como substituto para o que se perdeu. Nossa tarefa, hoje, é muito mais modesta, embora também muito difícil. Não se trata de encontrar o fundamento absoluto – empreendimento sublime, porém desesperado –, mas de buscar, em cada caso concreto, os vários fundamentos possíveis. Mas também essa busca dos fundamentos possíveis – empreendimento legítimo e não destinado, como o outro, ao fracasso – não terá nenhuma importância histórica se não for acompanhada pelo estudo das condições, dos meios e das situações nas quais este ou aquele direito pode ser realizado. Esse estudo é tarefa das ciências históricas e sociais. O problema filosófico dos direitos do homem não pode ser dissociado do estudo dos problemas históricos, sociais, econômicos, psicológicos, inerentes à sua realização: o problema dos fins não pode ser dissociado do problema dos meios. Isso significa que o filósofo já não está sozinho. O filósofo que se obstinar em permanecer só termina por condenar a filosofia à esterilidade. Essa crise dos fundamentos é também um aspecto da crise da filosofia (BOBBIO, 2004, p.23-24).

Se a crise dos fundamentos convida a filosofia a assumir uma postura interdisciplinar em relação à concretização dos direitos do homem, no nível político, a efetivação dos direitos

UNESP, 2003, pp.50-51). Por isso, lastreado num racionalismo crítico, opta pela democracia como um regime que conta cabeças e não corta cabeças” (BOBBIO, 2004, p.VII).

³¹⁷ É necessário salientar que as dificuldades que envolvem a concretização de um direito ambiental (considerando-se que a proteção ambiental é um dos itens de reivindicação dos Direitos Humanos) são similares à própria efetivação jurídica dos Direitos Humanos em geral, remetendo ambos, pois, à questão dos fundamentos e, simultaneamente, a dos meios e das condições para realizá-los. Ademais, o problema ecológico colocou em pauta a reivindicação de que o homem deve ter o direito de viver em um ambiente ecologicamente saudável, o que integra os chamados Direitos Humanos de terceira geração, os quais necessitam ser realmente efetivados, pois “proclamar o direito dos indivíduos, não importa em que parte do mundo se encontrem (os direitos do homem são por si mesmos universais), de viver num mundo não poluído não significa mais do que expressar a aspiração a obter uma futura legislação que imponha limites ao uso de substâncias poluentes. Mas uma coisa é proclamar esse direito, outra é desfrutá-lo efetivamente. A linguagem dos direitos tem indubitavelmente uma grande função prática, que é emprestar uma força particular às reivindicações dos movimentos que demandam para si e para os outros a satisfação de novos carecimentos materiais e morais; mas ela se torna enganadora se obscurecer ou ocultar a diferença entre o direito reivindicado e o direito reconhecido e protegido. Não se poderia explicar a contradição entre a literatura que faz a apologia da era dos direitos e aquela que denuncia a massa dos “sem-direitos”. Mas os direitos de que fala a primeira são somente os proclamados nas instituições internacionais e nos congressos, enquanto os direitos de que fala a segunda são aqueles que a esmagadora maioria da humanidade não possui de fato (ainda que sejam solene e repetidamente proclamados)” (BOBBIO, 2004, p.9).

ambientais encontra a sua maior viabilidade em um regime democrático, uma vez que ele tem condições de criar em seu corpo social as bases estruturais (de âmbito econômico, cultural e político etc.) para lidar com o problema ecológico gerando uma política ambiental que aglutine interesses múltiplos em prol de projetos ambientais viáveis e de interesse social, como nos sugere Shellenberger e Nordhaus. Além disso, um regime democrático possui o mérito de harmonizar duas categorias essenciais à constituição e ao desenvolvimento do ser humano: a liberdade enquanto fundamento da ação moral e da atuação política do indivíduo e a igualdade base essencial da justiça social. Bobbio, ademais, reconhece o caráter precípua e incontornável da democracia, ao afirmar:

não tenho nenhuma hesitação em dizer que a minha preferência vai para o governo das leis, não para o governo dos homens. O governo das leis celebra hoje o próprio triunfo da democracia. E o que é a democracia se não um conjunto de regras (as chamadas regras do jogo) para a solução dos problemas sem derramamento de sangue? e em que consiste o bom governo democrático se não, acima de tudo, no rigoroso respeito a estas regras? Pessoalmente, não tenho dúvidas sobre a resposta a estas questões. E exatamente porque não tenho dúvidas, posso concluir tranquilamente que a democracia é o governo das leis por excelência. No momento mesmo em que um regime democrático perde de vista este seu princípio inspirador, degenera rapidamente em seu contrário, numa das tantas formas de governo autocrático de que estão repletas as narrações dos historiadores e as reflexões dos escritores políticos (BOBBIO, 1986, p.171).

Portanto, além de garantir o desenvolvimento da liberdade e da igualdade, um regime democrático necessita gerar avanços expressos em leis que visem, entre outras coisas, à efetivação dos Direitos Humanos e, por conseguinte, à preservação do meio ambiente, objetivando o reequilíbrio da relação homem-natureza. Ademais, esta perspectiva oferecida pela democracia nos remete à dimensão juridicolegislativa do problema ecológico.

4.3 A DIMENSÃO JURIDICOLEGISLATIVA

A reflexão acerca da dimensão juridicolegislativa do problema ecológico sintetiza o paradoxo existente entre o modo de ser de nosso modelo de civilização e a maneira como lidamos com a natureza, pois a dificuldade de criar leis que assegurem concretamente a preservação ambiental revela uma postura antropocêntrica e dualista que situou, nos últimos quatro séculos, em primeiro plano, o primado de uma subjetividade fundada na exaltação primordial da liberdade e da razão cujas motivações, principalmente econômicas e científicas, efetuaram uma drástica separação entre sujeito e objeto visando à obtenção de progresso

intelectual (na forma de autonomia de pensamento ocasionando, entre outras coisas, desenvolvimento tecno-científico) e progresso material (em termos de crescente geração de riquezas, o que acarretou e evidenciou a ascensão liberal da economia capitalista).

É no contexto de um modelo de civilização governado por uma postura antropocêntrica que uma reflexão acerca da necessidade de criação de leis de proteção ambiental põe em relevo situações de conflito que envolvem as relações cultura-natureza, tecnoeconomia-ecologia e Estado-sociedade (nação).

A relação cultura-natureza, na história do mundo ocidental, culminou hoje numa postura que, além de dualista, se cristalizou em um antropocentrismo extremo (que está impregnado em nosso modo de ser) cujos interesses e dependência de progresso material tendem a frear a criação de leis ambientais que ameacem a continuidade e o fortalecimento de tal perspectiva. Nesse sentido, seria ingênuo supor a possibilidade de enfrentamento do problema ecológico assentada em uma proposta que vise à superação do referido antropocentrismo e do dualismo metafísico-religioso que o fundamenta. Por isso, a nosso ver, uma possibilidade sensata de enfrentamento do problema ecológico visando à criação efetiva de leis de preservação ambiental, na perspectiva da relação cultura-natureza, seria assumir com firmeza e coragem o pressuposto básico de que, sejamos religiosos ou não, somos influenciados crucialmente por uma postura dualista que determinou os passos da civilização ocidental cujos desdobramentos históricos geraram uma espécie de antropocentrismo que acarretou uma forma de desenraizamento do homem do mundo natural (que é extremamente nocivo à natureza) e exige, por conseguinte, a criação efetiva de leis ambientais como meio de garantia e de continuidade do próprio antropocentrismo. Nesse sentido, tais leis necessitam apenas de tomar como referência um humanismo jurídico ecologicamente responsável que, mesmo admitindo apenas o homem como sujeito de direito, reconhece que devemos ter deveres para com a natureza, o que conforme indica Kant reforça a própria dignidade humana. Tese que também é defendida por Luc Ferry.

A relação tecnociência-ecologia revela que o alicerce material de nosso modelo de civilização se constitui, conjuntamente com a postura dualista antropocêntrica que o nutre, um dos maiores obstáculos para a criação efetiva de leis ambientais, pois, como já foi evidenciado, a adoção, quase unânime, de políticas de desenvolvimento econômico por parte dos países (o que acarreta mais dependência tecnológica e, por conseguinte, peso ambiental) tende a gerar, antropocentricamente, uma expectativa imediata de sucesso econômico que coloca em segundo plano as preocupações ecológicas.

Se é verdade que não existe uma infra-estrutura ecológica com capacidade de garantir de forma sustentável a continuidade e o sucesso das políticas de desenvolvimento econômico que norteiam os objetivos materiais dos países³¹⁸, então, a nosso ver, evidenciam-se dois cenários. O primeiro, assinalado por Michael Shellenberger e Ted Nordhaus, sugere que é necessário urgentemente o investimento em tecnologias alternativas para alicerçar a relação entre desenvolvimento econômico e equilíbrio ambiental, exigindo, pois, a criação de leis que a viabilizem. O segundo cenário exige a criação efetiva de leis ambientais que regulem as atividades tecnocientíficas e econômicas. Nesse sentido, enfatizando o contexto sociopolítico que dá sustentação às leis, somos novamente convidados a refletir acerca da relação Estado-sociedade.

Sem desconhecer as dificuldades espirituais e materiais para a criação efetiva de leis ambientais³¹⁹, convém recorrer, em última instância, ao solo que dá sustentação à criação e ao cumprimento da lei, ou seja, à relação Estado-sociedade civil³²⁰ que Bobbio considera essencial para o seu equilíbrio a participação política de seu corpo social. A nosso ver, o desequilíbrio da referida relação propicia a existência do Estado mínimo.

O Estado mínimo (tendência que caracteriza os EUA em sua postura exclusiva de defesa de sua política de desenvolvimento econômico) é uma antiga reivindicação do pensamento liberal que consideramos hoje ser politicamente incapaz de lidar com as questões globais, principalmente o problema ecológico, uma vez que ele (o Estado), ao assumir a tarefa

³¹⁸ Consideramos relevante ressaltar que, além da limitação de recursos naturais, o aquecimento global é mais um outro fator ecológico que nos impõe refletir seriamente acerca da relação tecno-economia-ecologia, pois um relatório científico emitido pela IPCC da ONU, elaborado por centenas de pesquisadores, divulgado pela Imprensa, em 27 de setembro de 2013, atesta que o aquecimento global é decorrência da emissão de gases poluentes produzidos pela indústria e pelo modo consumista de nosso modelo de civilização. O referido relatório aponta a necessidade urgente de adoção de medidas concretas, por todos os países, para conter a degradação ambiental, o que nos remete, entre outras coisas, ao contexto de criação de leis, que veremos logo em seguida.

³¹⁹ Enfatizamos que a necessidade de positivação de leis, que visem a garantia concreta de direitos, é uma questão que aproxima a luta pela proteção ambiental e a reivindicação por Direitos Humanos, pois ambas, por evidenciarem universalidade, complexidade e fragilidade, precisam ser formalmente garantidas por leis e por estruturas sociopolíticas que as efetivem.

³²⁰ Considerando que a questão ambiental remete aos Direitos Humanos e esses para serem efetivados por meio de leis envolvem a relação Estado-sociedade, Tosi assevera o seguinte: “**Os instrumentos e as garantias jurídicas de proteção dos direitos humanos** (o que hoje se costuma chamar de *advocacy*) são ferramentas indispensáveis para a efetivação dos DH, e constituem um aspecto fundamental para que os direitos não se tornem meras afirmações retóricas. Enquanto conjunto de normas jurídicas, os direitos humanos tornam-se também critérios de orientação e de implementação das **políticas públicas** institucionais nos vários setores. O Estado assume assim um compromisso de ser o promotor de conjunto dos direitos fundamentais, não apenas do ponto de vista “negativo”, isto é, não interferindo na esfera das liberdades individuais dos cidadãos, mas também do ponto de vista “positivo”, implementando políticas que garantam a efetiva realização desses direitos para todos. Obviamente, não cabe somente ao Estado a implementação dos direitos; **a sociedade civil organizada** também tem um papel importante na luta pela efetivação dos direitos, através dos movimentos sociais, sindicatos, associações, conselhos de direitos e centros de defesa e de educação. É a luta pela efetivação dos direitos humanos que vai levar estes direitos ao cotidiano das pessoas e vai definir o alcance que os mesmos vão conseguir numa determinada sociedade” (TOSI, 2005, p.16-17)

de não interferir (em nome de direitos civis que privilegiam a autonomia individual em termos de liberdade) nas diretrizes (principalmente tecnocientíficas e econômicas) oriundas da nação que representa, torna-se fragilizado para sanar os efeitos e consequências negativas das referidas diretrizes. Por isso, além de representar a sua base, o regime democrático, por meio do Estado, necessita de ter poderes para saber equilibrar tal representação numa perspectiva global, o que, ante a emergência do problema ecológico, impõe-lhe a tarefa de gestor da relação tecnoeconomia-ecologia, visando ao seu equilíbrio.

Se é correto afirmar que uma democracia deve ser um governo das leis, o que é garantido pelo equilíbrio da relação Estado-sociedade, a qual é ameaçada atualmente, entre outras coisas, segundo Bobbio, por uma apatia generalizada que dificulta a efetiva participação política do corpo social, como ainda vislumbrar sujeitos políticos capazes de contribuir com o equilíbrio da referida relação e, assim, possibilitar o surgimento de leis resguardadas por uma sólida base sociopolítica e, ao mesmo tempo, não ser tentado a sucumbir a alternativas não democráticas?

Existe uma saída democrática para o enfrentamento da apatia política que demarca o nosso tempo. Ela põe em cena e resgata dois sujeitos (o intelectual e o político³²¹) que foram essenciais na formação da postura antropocêntrica que alicerça o nosso modelo de civilização, pois, conforme nos sugere Luc Ferry, cabe ao político e ao intelectual organizar e esclarecer os inevitáveis e necessários debates acerca das questões cruciais de nossa época, desde que, a nosso ver, além de uma competente consciência crítico-reflexiva, estejam efetivamente dispostos a pensar o mundo em sua totalidade complexa, situando como prioridade o problema ecológico e a necessidade urgente de criação de leis ambientais amparadas por uma estrutura democrática que as efetive. Nesse sentido, cabe aos intelectuais e aos políticos serem os interlocutores democráticos do equilíbrio da relação Estado-sociedade, visando a uma representatividade transparente do primeiro e o fortalecimento sociopolítico da segunda.

³²¹ A tradição filosófica nos convida a definir intelectual aquele que possui uma faculdade racional com capacidade autônoma de julgar, argumentar, expor suas ideias etc. Nessa perspectiva, podemos conceber o político como aquele que, além de possuidor de autonomia intelectual, tende a considerar o poder como uma instância governada por leis que visem o equilíbrio da relação Estado-nação, o que impõe o desafio de, ante a emergência do problema ambiental, equilibrar também liberdade, justiça social e ecologia na dimensão da totalidade. Por isso, é necessário que o intelectual se amplie politicamente e o político (seja ele oficialmente um representante parlamentar-executivo ou não, pois a atividade política não se restringe a mandatos públicos) almeje obter e lutar por condições de transformar efetivamente as suas reivindicações em leis.

4.4 A DIMENSÃO TECNO-ECONÔMICA

Enquanto é difícil conciliar ética e política, há duas poderosas instituições modernas que se desenvolveram historicamente numa caminhada de cumplicidades e de trocas cujas alianças influenciam de modo marcante o nosso modelo de civilização: a tecnociência e a economia capitalista. Por isso, consideramos sensato interligá-las como um fator comum e determinante do surgimento, do enfrentamento e da possível solução do problema ecológico, desde que submetidas (a tecnociência e a economia) ao crivo daquilo que expressa teoricamente o melhor da essência do pensamento democrático e liberal, o que nos desafia a refletir filosoficamente acerca da tentativa de equilibrar as atividades científicas e econômicas com justiça social e equilíbrio ambiental.

Consideramos suicida um pensamento liberal que não assuma seriamente a questão ambiental como pressuposto vital de sua própria sobrevivência³²², por isso é necessário um Estado democrático que, mesmo sendo dependente de diretrizes liberais para o seu desenvolvimento material e para a sua própria continuidade política, consiga enfrentar e vencer o desafio de atuar como gestor capaz de regular a relação tecnoeconomia-ecologia.

Antes de refletir acerca do papel do Estado democrático como gestor ambiental, convém destacar alguns aspectos teóricos que põem em evidência a estreita e íntima ligação existente entre tecnologia, ciência e economia, uma vez que estas nos remetem às duas categorias filosóficas (razão e liberdade) que foram os pilares da modernidade. Nesse contexto, foi a partir da concepção subjetiva de direitos naturais que a liberdade começou a adquirir o seu status de motor da modernidade afastando o homem da sujeição a uma ordem transcendente de cunho natural ou divino, o que se evidenciou no *Jusnaturalismo*.

Apesar de ainda sermos marcados pela herança iluminista e humanista da modernidade, existe também um legado teórico que também nos influencia (a partir do século XIX, o que evidencia o historicismo hegeliano e marxista, a linguística, a psicanálise etc.), impondo-nos repensar as categorias razão e liberdade. Nesse sentido, é insensato pensar a liberdade (principalmente em seu nível econômico) como algo isolado da dimensão da igualdade, enquanto justiça social, que se constitui como um desafio para a própria sobrevivência do regime democrático, bem como conceber a razão como uma faculdade isenta das influências histórico-culturais (que nos revelam a emergência do problema

³²² Infelizmente, os EUA, a nação tecno-econômica mais poderosa do mundo e teoricamente reconhecida como democrática e liberal, situam em primeiro plano os seus interesses de desenvolvimento capitalista, revelando, pois um descompasso de equilíbrio entre a relação economia-ecologia.

ecológico), linguísticas e psicanalíticas. Por isso, as categorias razão e liberdade, as quais envolvem a relação tecnologia-economia cujas atividades influenciam de modo marcante o nosso modelo de civilização, necessitam ser pensadas, entre outras coisas, em um contexto político e ético que possibilite a adequação das referidas atividades com o equilíbrio ambiental, o que nos convida a refletir acerca do papel do Estado como gestor ambiental, uma vez que os empreendimentos científicos e econômicos, por si só, até o presente momento, não apresentam uma postura que vise espontaneamente assumir majoritariamente a função de gestores ecológicos.

É possível impor limites à ciência, à tecnologia e à economia, sem abdicar das liberdades democráticas, como nos sugere Ferry? É possível postular, seguindo ainda a trilha de Ferry, uma ecologia fundada no individualismo autenticitário em que a sensibilidade democrática seja impulsionada pela imanência ética do indivíduo consciente e livre? Pensamos que tal proposta deve ser complementada, numa perspectiva democrática, pela atuação do Estado como gestor ambiental. Vejamos alguns desafios que deverá enfrentar um Estado democrático.

Ante a emergência de soluções concretas para o enfrentamento efetivo das questões ambientais (que podem inviabilizar o futuro das próximas gerações) não seria conveniente repensarmos, sem abdicar do referencial democrático, o papel político que poderia caber ao Estado (caso Karl Marx tenha se enganado e o Estado não se limite apenas a ser instrumento de interesses e de dominação a serviço da classe dominante) como um dos agentes responsáveis pela preservação ambiental, criando leis, executando e fiscalizando o seu cumprimento, além de coibir os excessos das atividades econômicas e tecnológicas danosas ao meio ambiente? Não é chegado o momento de o Estado, enquanto instituição política e pública, limitar alguns aspectos da liberdade que são nocivos ao meio ambiente?

Como vimos, Norberto Bobbio denomina liberdade negativa “a situação na qual um sujeito tem a possibilidade de agir sem ser impedido, ou de não agir sem ser obrigado por outros sujeitos (...) liberdade com ausência de impedimento ou de constrangimento” (BOBBIO, 1997, pp.48-49). O liberalismo defende que o Estado não pode intervir na esfera dos direitos individuais à vida, à propriedade, à segurança e à liberdade, ou seja, é dever do Estado não intervir na esfera dos referidos direitos individuais. Ora, não deveria também ser dever de Estado garantir os direitos do indivíduo na dimensão do social e do meio ambiente (sem os quais não sobrevivem indivíduos, nem sociedade)? Por que não limitar algumas liberdades expressas em práticas econômicas que geram desigualdades sociais e desequilíbrios ambientais? A democracia é tão frágil que depende *in extremis* de desenfreada

liberdade econômica?³²³ A democracia não teria meios (apesar já da existência de leis que tentam limitar os excessos da atividade econômica, de códigos de proteção ambiental, protocolos, normas etc.) mais eficazes para conter os referidos excessos?

A luta por liberdade caracterizou a modernidade e é um dos pilares de nosso atual modelo de civilização. O problema que destacamos é que as práticas econômicas e científicas (nutridas pela liberdade) provocam uma situação ambiental que gera incertezas sobre o futuro da humanidade e traduzem também as dificuldades relativas à universalização efetiva da justiça social.

Os meios de comunicação, cotidianamente, nos bombardeiam com a divulgação de dados científicos que mostram a dimensão concreta da limitação dos recursos naturais. A reflexão sobre tais dados revela a dificuldade de uma sociedade democrática, efetivamente, efetuar justiça social, nos termos mínimos de dignidade assegurada por alimentação, saúde, educação, habitação, trabalho, saneamento básico etc. (demandas que exigem a disponibilidade de mais recursos naturais). Apenas a questão da alimentação ilustra tal inviabilidade.

É estimado que o planeta Terra, quando atingir a marca de nove bilhões de habitantes (levando-se em consideração os possíveis e os mais elevados aparatos tecnológicos destinados a aumentar a oferta de alimentos), só poderá alimentar, num nível igualitário, a referida quantidade de pessoas se fosse instituído o reduzido padrão de consumo africano. A supracitada informação permite as seguintes indagações:

1. Os países ricos, que consomem a maior parte dos recursos naturais, estariam dispostos ao “sacrifício” de alimentar suas populações segundo os padrões africanos?
2. Considerando-se que não há recursos naturais suficientes para se universalizar materialmente o nível de consumo dos países ricos para todos os povos, estariam os referidos países ricos dispostos a abdicar de seus privilégios de consumo em nome da paz e da universalização material da igualdade?

Estas duas indagações remetem a outra questão: quem estaria disposto a fazer sacrifícios, abrir mão de privilégios e diminuir o seu nível de consumo, em nome de uma causa ecológica que não ameaça a sua sobrevivência imediata? Defensor da democracia e do ideal kantiano de paz perpétua entre as nações, Habermas sugere, em “O ocidente dividido”,

³²³ Se é verdade que a permanência do poder democrático depende de crescentes políticas de desenvolvimento econômico, o que gera acentuada dependência tecnológica e impactos ambientais, então resta-nos procurar desenvolver mecanismos democráticos que regulem e coibam os excessos de atividades nocivas ao meio ambiente, assumindo, de frente, o complexo desafio de equilibrar desenvolvimento econômico com ecologia.

que os Estados Unidos são, enquanto potência política e econômica, o país mais bem capacitado para ampliar o direito internacional e difundir mundialmente os ideais de democracia e de paz. Ora, considerando-se que os Estados Unidos consomem trinta por cento dos recursos naturais do planeta (dados científicos revelam que, se a humanidade possuísse o mesmo nível de consumo dos americanos, seriam necessários três planetas Terra para suprir tal demanda de recursos naturais), que se recusam a defender os direitos humanos de segunda e de terceira geração (aqueles que tratam de igualdade econômica e social, e da preservação ambiental), que tentam impor ao mundo a sua política imperialista e hegemônica (principalmente a partir da invasão do Iraque), nos resta o temor de que tal país, com a política de expansão de seus interesses ideológicos e culturais e de suas posturas e atividades econômicas, acentue a devastação ambiental, o que compromete diretamente a efetiva materialização universal do ideal de justiça social.

Um fato preocupante de repercussões ambientais é que as principais potências econômicas mundiais (Estados Unidos, China, Inglaterra, França, Rússia) possuem arsenal nuclear com capacidade suficiente para destruir a Terra várias vezes e, em defesa de suas políticas econômicas, não estão dispostas, espontaneamente, a abdicar de seus objetivos e assumir uma mudança radical de postura que acate a causa de preservação ambiental e defenda a utilização racional dos recursos naturais do planeta como parâmetro maior para as suas atividades tecnocientíficas e econômicas.

Se somos seres históricos influenciados pelos fundamentos da modernidade que nos imprimiram uma aura de características individualistas, pragmáticas e antropocêntricas, e se também ainda somos pessoas que não perderam o instinto natural de preservação da espécie, então talvez devamos começar a ter a consciência e assumir a responsabilidade (movidos por uma postura de sobrevivência antropocêntrica e pragmática, e não romanticamente “por amor à natureza”) de preservação ecológica (sem a qual é incerto o futuro do homem), a partir da qual os conceitos de liberdade e de igualdade (justiça social) terão de se reajustar, agora numa perspectiva não mais particular, mas universal, visando ao todo da humanidade. A luta por justiça social também revela a fraqueza humana de não conseguir resolver, no nível histórico, algo que é evidente na dimensão ontológica: a igualdade da condição humana que depende, antes de tudo, dos recursos do mundo natural para sobreviver e sem os quais não há cultura nem história.

Consideramos que o aspecto mais paradoxal que caracteriza o mundo atual reside nesse antagonismo. De um lado, o extraordinário aumento de expectativa de vida da população humana decorrente do acúmulo de riquezas, de conhecimentos tecnológicos e

científicos que descobriram e difundiram antibióticos, anti-inflamatórios, anestésicos, vacinas, descoberta dos microrganismos que permitiram a consciência de que uma simples lavagem de mãos pode salvar vidas, utilização urbana de água tratada e saneamento básico etc. Por outro lado, por questões políticas e econômicas, não foi possível estender ainda tais conquistas da civilização para toda a humanidade, nem materializar universalmente as condições mínimas e dignas de sobrevivência em termos de alimentação, saúde, educação, habitação, trabalho, saneamento etc. O fato concreto é que todo o progresso acumulado da civilização contemporânea teve um preço e o problema que se evidencia é que não há recursos naturais suficientes para suprir, a médio prazo, as necessidades, sejam elas vitais ou artificiais, geradas pelo nosso atual modelo de civilização (constituído de ricos e pobres, opulência, consumo exacerbado e miséria), muito menos ampliar em níveis dignos tais conquistas para todos os excluídos, o que implicaria em mais demanda de uso dos já comprometidos recursos naturais.

Apesar de tais dificuldades, consideramos que o problema ambiental revela essencialmente um descompasso histórico nutrido, nos últimos quatro séculos, pelo desequilíbrio da relação indivíduo-totalidade.

A necessidade de equilibrar a relação indivíduo-totalidade impõe à democracia um desafio triplo, cuja solução põe em xeque a sua própria sobrevivência. Em primeiro lugar, ela deve garantir os direitos civis fundamentais. Em seguida, conciliá-los com justiça social e a ampliação efetiva dos direitos humanos, o que implica em altos custos econômicos. Por fim, efetuar tais prerrogativas associadas à preservação ambiental. Nessa perspectiva, parece-nos ser essencial o papel do Estado como gestor de tais demandas, as quais necessitam ser garantidas por leis.

A necessidade de pensarmos a relação indivíduo-totalidade, no âmbito do problema ecológico, nos convida a refletir acerca do solo primário e originário onde se manifesta a referida relação, ou seja, a dimensão sociocultural e educacional.

4.5 A DIMENSÃO SOCIOCULTURAL

A existência de centenas de países com seus respectivos modos de organização social e diversidade cultural não nos impede de afirmar a coexistência de uma sociedade global que a cada dia se amplia devido à influência do modelo de civilização ocidental que, por meio de seus instrumentos políticos, econômicos e tecnocientíficos, tende a ser absorvido por quase todos os povos da Terra. O fenômeno da globalização atesta tal influência do mundo

ocidental, evidenciando, ao mesmo tempo, o contexto material do problema ecológico³²⁴ e, assim, a preocupação com o esgotamento dos comprometidos e limitados recursos naturais do planeta.

O fenômeno da globalização (que evidencia a existência de uma sociedade global caracterizada por uma postura individualista, competitiva, consumista, de tendência uniformizadora) apresenta-se de modo complexo e ambíguo quanto às suas repercussões sociais. De um lado, situam-se as interpretações oriundas da *ecologia profunda* e do *ecofeminismo* que veem a globalização como o ápice de uma postura ocidental que, nos últimos quatrocentos anos, gerou uma espécie de sociedade alimentada por um tipo de economia que produz riquezas para uma minoria e miséria e pobreza para os demais, gerando, pois, desigualdade e injustiças sociais. Nesse sentido, são consideradas de elite e excludentes as democracias liberais dos países ricos que se mantêm no poder graças ao poderio técnico-científico-industrial e militar, bem como por meio de um tipo de economia que acumula riquezas gerando, ao mesmo tempo, pobreza.

Segundo tal ótica, o fenômeno da globalização traria malefícios ecológicos e sociais. No primeiro caso, o desenvolvimento econômico (nos moldes dos paradigmas que alimentam a globalização) só é possível pela utilização inadequada e excessiva dos recursos naturais gerando agressões ambientais. No segundo caso, como defende com veemência o *ecofeminismo*, a expansão do capitalismo desfigura, entre tantas coisas, os tipos de organizações sociais tradicionais associados à economia de subsistência, acarretando prejuízos socioculturais, econômicos e, também, ambientais, pois, além de afetar a dignidade do homem em sua relação simbiótica com a terra, destrói a biodiversidade, contaminando os solos, as águas, o ar, etc.

De outro lado, desviando-se da radicalidade da referida crítica, encontram-se aqueles que veem aspectos positivos na globalização, como é o caso de Shellenberger e Nordhaus, ao citarem o caso da China que, por meio do desenvolvimento econômico e da utilização de seus recursos naturais (entre os quais o carvão mineral), tirou milhões de chineses da miséria. Nesse sentido, convém ressaltar que a China, apesar de ser um dos maiores poluidores do planeta, está desenvolvendo alternativas tecnológicas para coibir os excessos de poluição, ou seja, já acena com a preocupação de equilibrar desenvolvimento econômico e preservação ambiental.

³²⁴ O fenômeno da globalização reafirma a nossa crescente dependência tecnológica e a adoção, majoritária, de políticas de desenvolvimento econômico (pautadas na ótica do liberalismo e dos paradigmas econômico e tecnológico adotados pelas sociedades abundantes) por parte dos países.

A nosso ver, apesar das agressões ambientais que o fenômeno da globalização acentua, ele pode vir a contribuir para o enfrentamento do problema ecológico, uma vez que uma das características da sociedade global é a expansão mundial da comunicação e informação pela Internet, o que pode gerar processos educativos de discussão, debate, sensibilização, culminando em reivindicações individuais e até coletivas, rumo à efetivação de leis e de políticas mundiais ambientais, contribuindo, assim, para o fortalecimento de uma razão ecológica capaz de orientar decisões e assumir responsabilidades ecológicas.

A dimensão sócio-cultural do problema ecológico nos convida a considerar a inseparabilidade entre a referida dimensão e o ambiente, uma vez que as formas de organização social orientadas por valores, crenças, ideias, posturas, exercem influência sobre a natureza e o modo como a vemos. Nesse sentido, evidenciamos um aspecto (que abrange o *especismo* denunciado por Peter Singer, as dualidades hierarquizadas apontadas pelo *ecofeminismo*) que está entranhado na postura cultural do homem ocidental: o dualismo metafísico-religioso. Tal evidência, quer sejamos ateus ou religiosos, é um alicerce fundamental do antropocentrismo que nos domina e condiciona, concretamente, a maneira como vemos e tratamos a natureza³²⁵.

O ambientalista ateu que luta pela preservação de espécies em extinção tende a ignorar que o churrasco que come é oriundo de um animal que viveu, sofreu e morreu em um abatedouro industrial. O fazendeiro cristão que, após destruir centenas de hectares de floresta (matando espécies da flora e da fauna) para desenvolver o seu agronegócio, vai ao culto para rezar e se encontrar com Deus. Estes são exemplos que ilustram a dimensão dualista que alicerça culturalmente a nossa postura antropocêntrica, uma vez que, ao demonstrarem uma falta de coerência entre teoria e prática, e por isso mesmo também, revelam algo que está enraizado e move tal incoerência: a indiferença pelos seres da natureza, os quais, historicamente, estiveram situados, de modo dualista, numa escala hierárquica inferior em relação aos homens e a Deus.

Uma atitude que, por estar tão entranhada na essência do homem ocidental³²⁶, necessita ser (não eliminada, mas) reeducada³²⁷.

³²⁵ Peter Singer denuncia, como uma contradição especista fundamental, a existência de pessoas que, apesar de terem e amarem bichos de estimação, se alimentam da carne de outros animais. O referido autor, em sua exposição acerca das origens do especismo (como já foi visto na citação referente ao texto bíblico), evidencia, assim, a dimensão dualista que fundamenta o antropocentrismo especista, propondo como solução o vegetarianismo.

³²⁶ Se o dualismo metafísico-religioso é um dos alicerces do antropocentrismo, permanecendo entranhado na postura mental do homem ocidental, então seria ingênuo postular a sua radical superação, sendo, assim, mais sensato tentar atenuar os seus extremos, visando a reeducá-lo para uma convivência mais responsável com a

A sociedade global é moldada pelo uso de elementos produzidos pela herança econômica e tecnológica engendrada pela modernidade. As indústrias da moda e cultural, os meios de comunicação de massa (que filtram a informação e se sustentam por meio de propagandas que incentivam o consumo), o self-service, o celular, o asfalto e os automóveis, a Internet, o agronegócio, a indústria farmacêutica, a UTI, os fechados condomínios e as câmeras de segurança, a produção industrial de alimentos de origem animal (da carne ao leite), os produtos de consumo e os alimentos industrializados, os preservativos, a pílula anticoncepcional, dentre outros itens, são conquistas da humanidade. Nesse sentido, a emergência de enfrentamento teórico e democrático do problema ecológico deve encarar, de frente, a complexidade de uma sociedade global que a cada dia se torna mais dependente do desenvolvimento econômico e do uso crescente de tecnologias, pois o não reconhecimento desse fato, movido por ideologias ou interpretações diversas³²⁸, pode acentuar o referido problema, o qual nos impõe a reflexão acerca de diretrizes que norteiem a adoção de medidas realizáveis de curto e médio prazos, desafiando-nos a pensar acerca de um elemento que está diretamente vinculado à dimensão sócio-cultural do problema ecológico: a educação.

5.6 A DIMENSÃO EDUCACIONAL

Apesar de o fenômeno da globalização influenciar uma uniformização de políticas educacionais que visam, majoritariamente, à formação de mão-de-obra qualificada para o mercado, ele põe, ao mesmo tempo, a universalização de problemas decorrentes de sua própria influência mundial, entre os quais, a questão ambiental e dos direitos humanos, ou seja, a globalização nos desafia a pensar o humano e a natureza (e a relação entre ambos) numa perspectiva universal. E aí reside a novidade: os países que levam a sério a educação devem priorizar conteúdos que possibilitem o aprendizado eficaz e concreto da língua materna (saber ler, interpretar, escrever e falar), da matemática e das demais ciências (saber calcular, desenvolver o raciocínio lógico, conhecer os fenômenos da natureza etc.) associados

natureza, o que não deixa de ser uma reivindicação a favor de um antropocentrismo moderado como meio de garantia da sua própria sobrevivência.

³²⁷ Questão que trataremos mais adiante no item que se refere à dimensão educacional do problema ecológico.

³²⁸ Penso que algumas propostas, devido aos seus extremos graus de idealidade, não contribuem, concretamente, para o enfrentamento do problema ecológico, uma vez que elas propõem um dever ser de difícil e remota realização efetiva. Nesse sentido, não é sensato afirmar que a superação do capitalismo é o melhor caminho para solucionar os problemas ambientais, ou que a economia de subsistência, em escala mundial, é a chave de solução do problema ecológico. Confesso que, por mais que eu simpatize com algumas propostas marxistas e ecofeministas, elas ignoram a emergência pragmática do problema ecológico, embora possuam um valor inestimável no plano da idealidade.

à educação ambiental e dos direitos humanos como um portal para as questões globais, ou seja, a educação necessita ser básica (ensino efetivo da língua materna, da matemática e das diversas ciências) e filosófica (a partir da aprendizagem do básico, pensar de modo universal) relacionando o indivíduo com o todo, ou com as totalidades que o envolvem (família, escola, sociedade, cultura, economia, política, ambiente etc.).

A educação ambiental deve estar associada a um processo de transmissão de conhecimentos básicos que permitam ao estudante construir um firme alicerce para a sua formação profissional e intelectual. Nesse sentido, os conhecimentos básicos, além do ensino efetivo da língua materna e da matemática/ciências, necessitam ser fundamentados por referenciais teóricos baseados em informações assentadas em dados científicos, em conteúdos que não omitam verdades, e que o educando seja motivado (e aqui reside o aspecto fundamental) por processos de sensibilização³²⁹ que o levem a se situar, de modo emocional, como parte integrante dos problemas ambientais. Tudo isso associado ao objetivo de criar condições materiais e intelectuais que permitam ao educando construir e atingir um patamar crítico-reflexivo que o capacite a assumir uma postura de preocupação ambiental, pois, em caso diverso, há o perigo de a educação ambiental tornar-se mais uma disciplina a saturar de modo ineficaz a grade curricular escolar.

Apesar das controvérsias científicas que atingem, por exemplo, a questão do aquecimento global³³⁰, o educador necessita revelar aos estudantes o teor de tal polêmica com informações precisas, alertando para o fato de que, mesmo que tal aquecimento seja ocasionado por ciclos naturais e não por consequência direta da atividade humana, é sensato, ante tal dúvida, que cada indivíduo dê a sua contribuição em favor do meio-ambiente. Nesse sentido, o educando deve ser informado, entre outras coisas, que o consumo doméstico de água e energia corresponde a menos de dez por cento, sendo a indústria e o agronegócio os setores que consomem a quase totalidade do percentual restante. Essa informação poderá fortalecer a compreensão de que, além da contribuição individual que cada um é convidado a assumir, existe um contexto maior que transcende o âmbito individual e remete para

³²⁹ Se é verdade que o ser humano é movido, majoritariamente, pelos seus desejos, o que inclui a influência das emoções, então a sensibilização quando corretamente estimulada é um poderoso instrumento para a ação. Nesse sentido, a sensibilização pode ser eficaz independente da faixa etária e do nível escolar do indivíduo, uma vez que existem pessoas pobres e analfabetas com mais sensibilidade ambiental que outras de nível sócio econômico e educacional privilegiados.

³³⁰ Não existe uma unanimidade no meio científico acerca das causas do aquecimento global, apesar de a maioria dos cientistas afirmarem que são as atividades antrópicas o principal responsável pelo referido aquecimento, como revela e confirma o relatório emitido pela ONU, em setembro de 2013, acerca do assunto. Nesse sentido, as controvérsias acerca do aquecimento global são alimentadas por interesses políticos e econômicos que, muitas vezes, tentam isentar o homem atribuindo como causa fatores e ciclos naturais.

estruturas (políticas, sociais, econômicas etc.) que regem de modo marcante o funcionamento da sociedade. Nesse sentido, a educação deve ser entendida como um amplo processo de ensino e aprendizagem que simultaneamente incorpora e transcende o âmbito escolar, atingindo, pois, todo o corpo sócio-político-cultural.

O lema “educação é fundamental” tem sido utilizado, aqui no Brasil, para ilustrar discursos que transitam do mundo acadêmico à propagandas partidárias e governamentais. Mas, afinal, qual é o conceito de educação a ser colocado em prática por um verdadeiro regime democrático que precisa primar pela efetiva formação de cidadãos com capacidade crítico-reflexiva? Como constituir e efetivar um plano de formação educacional que possa servir de base para o desenvolvimento ético e cultural dos cidadãos e que seja capaz de permitir-lhes uma autonomia consciente para assumir posturas, atitudes e ações destinadas a enfrentar os problemas cruciais de sua época, inclusive o ecológico? Eis por que enfatizamos que a educação necessita ser pensada no contexto de um mundo globalizado que gera problemas de amplitude universal e que nos desafiam, entre outras coisas, a repensar a relação homem-natureza. Nesse sentido, visando à boa formação educacional dos indivíduos enfatizamos que o nível fundamental da educação escolar deveria priorizar o ensino qualificado da língua materna e da matemática (bem como outras disciplinas que auxiliem o desenvolvimento ético e cultural do indivíduo) como instrumentos que permitam ao estudante saber ler, compreender, interpretar, argumentar, avaliar, julgar, escrever, expressar-se, ou seja, ser capaz de pensar de modo articulado, crítico, lógico e, assim, ter condições de contribuir, a partir de seu fortalecimento intelectual, para o próprio desenvolvimento cultural do corpo social que estaria mais apto, a nosso ver, a buscar soluções para os problemas de amplitude mundial, os quais põem em evidência as quatro gerações dos Direitos Humanos (incluindo a questão ambiental) e nos desafia a equilibrar democraticamente as categorias liberdade e igualdade.

Foi evidenciado, também, que os conteúdos da educação (seja ela escolar ou não) necessitam ser norteados por verdades³³¹ que transitam do nível científico ao reconhecimento da postura antropocêntrica e dualista que nos influencia e que nos legou um tipo de civilização cuja face materialista nos imprime dependência crescente de desenvolvimento econômico e tecnológico, gerando um delicado e complexo contexto político, econômico, tecnocientífico e cultural que talvez seja mais prudente reformá-lo democraticamente do que

³³¹ Verdades devem ser entendidas, aqui, como informações precisas ou conteúdos alicerçados por fundamentos ou experiências testadas e corroboradas.

propor a superação radical de suas estruturas fundamentais, o que, a nosso ver, implicaria, de um lado, em um retrocesso da possibilidade de equilibrar, sob a égide de um regime democrático, a relação entre o liberalismo (expresso naquilo que há de melhor na afirmação e consolidação da liberdade) e o socialismo (configurado no ideal de igualdade enquanto justiça social) e, de outro, na ameaça de conflitos armados de possíveis e temerosas repercussões nucleares.

O regime democrático ainda é o melhor caminho para o estabelecimento do equilíbrio ambiental, haja vista que este é uma das condições básicas para a continuidade daquele, uma vez que a democracia se afigura como o melhor meio para equilibrar a relação economia-ecologia e tal equilíbrio é uma condição para o seu desenvolvimento. Nesse sentido, uma opção não democrática talvez pudesse vir, por outros meios, a equilibrar a referida relação, mas há o temor de tal alternativa suprimir, em nome da preservação incondicional do meio ambiente, aquilo que é essencial ao humano, a sua liberdade. Eis, pois, que se impõe à educação o desafio de ser um instrumento de fortalecimento da democracia e de uma postura de enfrentamento das questões ambientais.

Ademais, sabemos que é ingênua a visão que reduz a educação apenas ao seu âmbito escolar. Ora, convém reconhecer que a escola é um estratégico instrumento sociocultural e que pode contribuir para o fortalecimento material e intelectual da sociedade, desde que ela não se limite ao objetivo exclusivo de formação de mão-de-obra qualificada para o mercado de trabalho ou setor produtivo da economia. A exigência de formação de mão-de-obra qualificada denota a redução da rica complexidade (subjéctiva e física) do homem à sua dimensão econômica. O fato de a produção de riquezas gerar condições para o desenvolvimento subjéctivo e material da espécie humana não justifica a utilização exclusiva de pedagogias dominadas por objetivos econômicos e tecnicistas, uma vez que a riqueza de conteúdos da educação deve permitir uma visão pedagógica que equilibre objetivos que transitam do nível econômico à formação do cidadão e da cidadania. Nesse sentido, a escola é convidada a assumir o desafio de ter como meta maior oferecer as bases intelectuais para o desenvolvimento subjéctivo, ético e cultural do indivíduo, o que funcionaria como alicerce à sua qualificação profissional, sendo isto benéfico, inclusive, ao próprio desenvolvimento econômico da sociedade. A nosso ver, o primeiro passo nessa direção, repetimos, seria priorizar o ensino efetivo e com qualidade da língua materna e da matemática (bem como, o de outras disciplinas de caráter técnico e também humanista), tornando-se, estas, a base pedagógica para a formação de mão-de-obra qualificada, a construção da cidadania e o fortalecimento da própria democracia.

Não adianta defender o lema “educação é fundamental” sem a criação de uma política pública de educação que esteja assentada numa adequada infraestrutura escolar e em diretrizes pedagógicas bem fundamentadas. Convém ainda apostar em uma educação que, além de oferecer conteúdos tecnicistas, forneça saberes teóricos e práticos capazes de contribuir para o desenvolvimento cultural, ético e intelectual do indivíduo e, conseqüentemente, do corpo social.

A necessidade de fundamentar as pedagogias de ensino escolar numa rica concepção de educação é um desafio de amplitude mundial que encontra obstáculos em peculiaridades locais, regionais e nacionais, mas que revela também uma tendência global comum: a priorização do ensino tecnicista como alicerce do desenvolvimento econômico. Enquanto nos países ricos tal prioridade tem o objetivo de garantir e, se possível, ampliar a opulência material já obtida, nos países pobres e emergentes a meta é superar a miséria e atingir o progresso econômico. Porém, nesse caso, trata-se de um desafio ainda maior por causa da carência de professores qualificados e de fatores estruturais de ordem social, econômica e cultural, que dificultam o próprio desenvolvimento do ensino tecnicista. Nesse contexto, falar de educação de qualidade pode soar, à primeira vista, como devaneio. De qualquer forma, aliada a essa a formação de tendência tecnicista, não se pode negar que há também um despertar para a necessidade de que a educação ambiental³³² faça parte também dos conteúdos curriculares do sistema formal de ensino e que tal disciplina, a nosso ver, esteja associada a um processo de sensibilização ecológica.

Além de informações precisas, a educação ambiental deve priorizar conteúdos que expressem verdades. Assim, é aconselhável que qualquer sugestão de amor à natureza, respeito pelos outros seres, seja acompanhada pela revelação de que vivemos em um complexo modelo de civilização que é movido por uma postura antropocêntrica que está entranhada nas várias dimensões que caracterizam o ser humano, sendo, pois, de difícil possibilidade a superação radical do referido antropocentrismo, restando-nos, assim, tentar moderá-lo, redimensioná-lo para a preservação ambiental. Desse modo, é conveniente ressaltar que a preocupação ambiental é essencialmente uma preocupação antropocêntrica, uma vez que o problema ecológico foi ocasionado pelo próprio homem que necessita, agora, encontrar soluções para o enfrentamento do referido problema. Essa evidência permite

³³² Convém ressaltar que a educação ambiental (e a educação em geral), por si só, é necessária, mas não suficiente para o enfrentamento do problema ecológico, uma vez que existe sempre a questão de como se passar da teoria à prática, do ensinamento ao gesto, gerando condutas de amplitude ambiental, mas com sérias repercussões políticas e éticas. A esse respeito, podemos citar o exemplo do nazismo (oriundo do povo alemão considerado educado e culto) que defendia uma consciência ecológica vinculada a uma postura antidemocrática e anti-humanista.

colocar a seguinte indagação: que concepção de homem é mais adequada e necessária à educação ambiental? A filosofia, nos últimos duzentos anos, revelou-nos que o ideal kantiano, de uma conduta ética guiada por uma razão prática, autônoma e legisladora capaz de estabelecer princípios universais, encontra vários obstáculos que impedem a sua eficácia devido às influências oriundas da história (em sua dimensão social, política, econômica, cultural etc.), da linguagem, do inconsciente e das emoções.

É óbvio que o ser humano não é 100% razão ou emoção, mas um ente complexo em que a história, a linguagem, o inconsciente e as emoções exercem influência sobre o pensamento e os nossos referenciais teóricos. Nesse sentido, é sábio utilizar as emoções como um instrumento que ajude na construção de uma postura ecológica, o que põe em discussão um dos elementos essenciais do processo de educação ambiental. Embora não utilize o termo sensibilização, Hans Jonas exalta o medo como um veículo auxiliar de construção de uma ética da responsabilidade preocupada com o futuro da humanidade. Nessa perspectiva, as políticas de educação ambiental poderiam traçar diretrizes que possibilitassem às escolas a utilização de vídeos que revelam a degradação ambiental, convidar pessoas que são vítimas diretas (ou que estão envolvidas em suas atividades profissionais) da degradação ambiental para darem seus depoimentos e, principalmente, levar os estudantes a lixões, abatedouros industriais, fazendas de criação intensiva, espaços urbanos residenciais destituídos de saneamento básico etc. Nesse caso, vale reinventar a máxima: sinto, logo existo como sujeito crítico e transformador.

A sensibilização³³³, associada a informações precisas e a conteúdos verdadeiros, é um instrumento que necessita ser incorporado (tanto pela educação como pelos meios de comunicação de massa) ao objetivo de despertar nos indivíduos aquelas emoções básicas (medo, raiva, tristeza, afeto, alegria) que poderão gerar sentimentos de solidariedade, compaixão, respeito etc. capazes de auxiliar o indivíduo no enfrentamento das questões ambientais, possibilitando-lhe efetuar indagações do tipo: se eu e os outros não fizermos algo,

³³³ Convém salientar que estamos nos referindo a um tipo de sensibilização de caráter espontâneo que a educação ambiental poderia utilizar visando à construção individual de uma postura ecológica numa perspectiva democrática de ensino. Nesse sentido, a educação ambiental apresenta-se como uma das alternativas plausíveis que necessita ser associada aos múltiplos caminhos que devem ser direcionados para o complexo enfrentamento democrático do problema ecológico. Por outro lado, tememos que o agravamento futuro do problema ecológico e uma conseqüente escassez de alimentos, água, energia etc. (que encareceria o consumo atingindo os mais carentes e necessitados e, inclusive, a própria abundância dos países ricos) nos exija uma sensibilização forçada, o que reforçaria o dito popular de que o sapato só incomoda quando o calo aperta e dói. Nesse caso, seríamos forçados, de modo vital, a questionar de maneira radical os nossos hábitos de consumo, estilo de vida etc. e por em xeque toda a herança da modernidade, cujas conseqüências seriam temerárias e imprevisíveis, colocando-nos dilemas que, penso, transitariam entre a democracia e a barbárie.

talvez falte água, eletricidade, alimentos etc. para mim e para os outros? Que me cabe fazer? Que devo esperar que os outros façam?

A reflexão acerca da educação envolve uma expressão-chave que é utilizada pelo ambientalismo mundial: a necessidade de desenvolvimento de uma consciência ambiental. Tal expressão convida os educadores a assumirem o objetivo de “conscientizar” ambientalmente os seus estudantes. Mas, é possível conscientizar alguém e fazer com que tal conscientização resulte efetivamente em práticas de enfrentamento das questões ambientais? Alguém é capaz de, real e efetivamente, conscientizar outrem? Afinal, quem conscientiza o conscientizador? Não seria mais prudente que o objetivo de “conscientizar” alguém fosse precedido e norteado pelo oferecimento de infraestruturas socioeducacionais (às quais já nos referimos) que possibilitassem ao educando construir a sua própria consciência crítico-reflexiva, contribuindo, assim, para o próprio fortalecimento da conduta preservacionista? O objetivo educacional de conscientizar não seria equivocado, uma vez que existem indivíduos com baixa estatura intelectual que possuem mais consciência ambiental que indivíduos com alta escolaridade?

Em todo caso, se o educador insiste com o objetivo de “conscientizar”, então a sensibilização poderia ser incluída e utilizada, uma vez que ela permite atingir as emoções básicas necessárias para motivar o indivíduo a abraçar ações de preservação ambiental. Nesse sentido, a sensibilização também possui o mérito de envolver ambientalmente os indivíduos independentemente de seu nível social e escolar, do pobre ao rico, do analfabeto ao doutor. E aí reside a sua fundamental relevância como motivadora do processo de educação ambiental, pois ela é, ao mesmo tempo, incisiva e imediata, bem como abrangente, uma vez que as emoções influenciam diretamente o pensamento e a conduta dos seres humanos. Nesse sentido, a sensibilização, concebida como um instrumento que pode auxiliar processos educacionais que visem a oferecer aos educandos meios concretos para a construção de sua qualificação profissional, bem como de sua postura crítico-reflexiva, poderia vir a contribuir como força motivadora essencial da constituição de uma razão ecológica aglutinadora de pensamentos, emoções e sentimentos que orientem escolhas e decisões capazes de assumir a responsabilidade ambiental.

A sensibilização é um processo inerente ao mundo psíquico que remete à palavra sensibilidade que significa a capacidade de sentir emoções e sentimentos, atingindo de modo positivo ou não a nossa afetividade que pode ser definida como um receptáculo físico e mental a partir do qual se manifestam as próprias emoções e sentimentos. De modo mais

amplo, como assevera Ballone, a afetividade envolve as representações, as vivências e os sentimentos (BALLONE, 2013, p.01).

As vivências são o somatório das nossas experiências pessoais, as quais envolvem representações (lembranças, significados, compreensões etc.), afecções e atitudes. As vivências são acompanhadas por sentimentos (medo, ansiedade, alegria, raiva, angústia, apreensão etc.) que são as nossas respostas às referidas vivências. Daí a importância de vivências que produzam sentimentos e representações favoráveis à preservação do meio ambiente, afinal, se é verdade que as vivências causam sentimentos, então por que não propiciar ou priorizar aquelas que possibilitem uma postura favorável à causa ecológica? Nesse sentido, bastaria apenas estimular vivências direcionadas para o referido objetivo, ou seja, por meio de um pedagógico processo de sensibilização seria possível atingir a afetividade dos indivíduos estimulando, assim, os seus sentimentos e representações. Desse modo, por intermédio da afetividade, as nossas vivências são transformadas em sentimentos e representações. Ela é a fonte de valor subjetivo e objetivo, que nos ajuda a apreender o mundo. Por isso, ela necessita ser estimulada, de modo saudável, para contribuir com o desenvolvimento ético, cultural, intelectual e emocional do indivíduo.

A importância da afetividade no processo educacional (que, como vimos, abrange toda a vida do indivíduo) é um tema da psicologia genética que encontra em Vygotsky um de seus maiores expoentes. A sua relevância reside na defesa da ideia de que pensamento e afetividade são instâncias inseparáveis que interagem reciprocamente³³⁴.

Nessa perspectiva, pensamento e afetividade mantêm um relacionamento que alicerça e desenvolve essencialmente a própria constituição da consciência que, segundo Oliveira, “seria a própria essência da psique humana, constituída por uma inter-relação dinâmica, e em transformação ao longo do desenvolvimento, entre intelecto e afeto, atividade no mundo e

³³⁴ “A fertilidade de nosso método pode ser demonstrada também em outras questões concernentes às relações entre as funções, ou entre a consciência como um todo e suas partes. (...) Referimo-nos à relação entre intelecto e afeto. A sua separação enquanto objetos de estudo é uma das principais deficiências da psicologia tradicional, uma vez que esta apresenta o processo de pensamento como um fluxo autônomo de “pensamentos que pensam a si próprios”, dissociados da plenitude da vida, das necessidades e dos interesses pessoais. Esse pensamento dissociado deve ser considerado tanto um epifenômeno sem significado, incapaz de modificar qualquer coisa na vida ou na conduta de uma pessoa, como alguma espécie de força primeva a exercer influência sobre a vida pessoal, de um modo misterioso e inexplicável. Assim, fecham-se as portas à questão da causa e origem de nossos pensamentos, uma vez que a análise determinista exigiria o esclarecimento das forças motrizes que dirigem o pensamento para esse ou aquele canal. Justamente por isso, a antiga abordagem impede qualquer estudo fecundo do processo inverso, ou seja, a influência do pensamento sobre o afeto e a volição. A análise em unidades indica o caminho para a solução desses problemas de importância vital. Demonstra a existência de um sistema dinâmico de significados em que o afetivo e o intelectual se unem. Mostra que cada ideia contém uma atitude afetiva transmutada em relação ao fragmento de realidade ao qual se refere. Permite-nos ainda seguir a trajetória que vai das necessidades e impulsos de uma pessoa até a direção específica tomada por seus pensamentos, e o caminho inverso, a partir de seus pensamentos até o seu comportamento e a sua atividade” (VYGOTSKY, 1991, p.06-07).

representação simbólica, controle dos próprios processos psicológicos, subjetividade e interação social” (OLIVEIRA in: LA TAILLE, 1992, p.79).

Os atuais estudos psicogenéticos acerca da importância da afetividade na constituição do ser humano são a continuidade de uma tradição filosófica empirista que remonta a David Hume (1711-1776) que defendeu, em sua obra *Tratado da natureza humana*, a tese de que as emoções são a fonte da conduta moral. A esse respeito, Pequeno assevera:

a partir de Hume tornou-se menos herético, do ponto de vista filosófico, defender a existência de uma interação entre razão prática e emotividade como instâncias determinantes do comportamento moral. Nesse sentido, pode-se falar na existência de uma emoção criadora do agir moral. Com isso, foi possível até mesmo sugerir, parafraseando Kant, o grande detrator das paixões, que *uma moral guiada apenas pela emoção pode se revelar cega, porém uma moral destituída de emoção será sempre vazia*. Hume despertou, poder-se-ia dizer, não apenas Kant, mas também toda uma tradição do seu sono dogmático. De fato, Hume antecipa, por meio da especulação filosófica, algumas descobertas importantes oriundas das ciências cognitivas contemporâneas. Um exemplo desse achado encontra-se na obra *O erro de Descartes: emoção, razão e o cérebro humano*, do neurofisiologista António Damásio, no qual o autor defende a tese de que as emoções contribuem para as nossas decisões racionais, bem como para a formação de nossos juízos e decisões morais. O postulado humano apresenta-se ainda como um dos pressupostos teóricos do emotivismo contemporâneo, cujos principais expoentes, Alfred Ayer (1910-1989) e Charles Stevenson (1908-1979), elaboraram as bases de uma filosofia metaética cuja tese fundamental consiste em afirmar que o juízo moral exprime uma atitude, uma disposição do sujeito. A conduta do indivíduo traduz a expressão emotiva do seu julgamento. As palavras que empregamos em nosso discurso moral não refletem uma experiência cognitiva ou intelectual, mas uma reação proveniente de uma estimulação sensorial de caráter emocional. O emotivismo considera os julgamentos morais como expressões das emoções dos agentes. O ato de valorar exige, pois, o concurso de um estado emocional. Assim, tal como já havia proposto Hume, a natureza do sentimento humano se configura como a única garantia da existência dos valores (PEQUENO, 2012a, p.157-159).

Assim, parece-nos relevante a ideia de que a sensibilização (considerando-se, também, a sua influência no agir moral), além de sua possível contribuição ao processo geral de educação da sociedade, é um estratégico instrumento de mobilização que poderá ser útil ao fortalecimento de uma ecologia democrática.

Por fim, enfatizamos que a reflexão acerca das várias dimensões da questão ambiental nos revelou que a alternativa de uma ecologia democrática é o caminho mais bem indicado, no âmbito político e ético, para o enfrentamento da referida questão, tese essa que trataremos de sintetizar nas considerações finais, a seguir.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A reflexão acerca dos pressupostos teóricos do problema ecológico (expostos no primeiro capítulo) teve como meta principal explicitar conteúdos que alicerçam a hipótese de que o nosso modelo de civilização continua atrelado e dependente do legado da Modernidade, convidando, pois, a uma revisão das categorias *razão* e *liberdade* nos mesmos âmbitos que moveram o referido período (e presumivelmente ainda nos movem), ou seja, político, ético, econômico e científico. Nesse sentido, o segundo, o terceiro e o quarto capítulos (referentes ao debate ecológico atual), - que podem ser vistos, de modo geral, como resultados da polêmica entre antropocentrismo e biocentrismo (transitando do nível metafísico ao físico) -, evidenciam, no plano filosófico, a necessidade de uma reflexão acerca das referidas categorias nas várias dimensões que caracterizam a complexidade humana, e que, envolvem, quando redimensionada para a relação homem-natureza, posturas, atitudes, valores, ações etc. que põem em xeque, por conta do alerta ecológico, a própria sobrevivência da espécie humana.

Tal desafio reflexivo nos convidou, no quarto capítulo (referente às várias dimensões do problema ecológico), a tomar como ponto de partida aquilo que denominamos *contexto material* e *contexto subjetivo do problema ecológico* (que se estendem do nível ordinário ao metafísico e que começaram a ser expostos no início do primeiro capítulo), cuja consideração é essencial para qualquer tentativa de enfrentamento teórico das questões ambientais, uma vez que os referidos contextos alicerçam o nosso modelo de civilização e tendem a acentuar o problema ecológico, o que, mais uma vez, reforça a necessidade de reavaliarmos as categorias *liberdade* (principalmente em seu âmbito econômico) e *razão* (em sua dimensão tecnocientífica) e nos incita a refletir acerca das várias angulações da questão ambiental visando a encontrar sugestões teóricas para o seu enfrentamento.

Os conteúdos expostos nos capítulos anteriores atendem ao nosso objetivo geral que consiste em oferecer um referencial teórico que nos permita, entre outras coisas, formular a tese de que o regime democrático é o melhor caminho político para gerar as condições efetivas de constituição de leis de proteção ambiental³³⁵ visando ao equilíbrio da relação modelo de civilização-ecologia, o que, a nosso ver, elegeria a educação e sensibilização, o

³³⁵ Convém salientar que a criação de leis ambientais, por si só, não são suficientes para o enfrentamento do problema ecológico, pois, apesar de sua importância enquanto direito positivado, são necessários outros elementos que envolvem a complexidade do humano (que se vislumbra do nível metafísico religioso ao plano das necessidades físicas que remetem, hoje, a uma crescente dependência tecnológica) e exigem instrumentos, posturas, atitudes e ações favoráveis à causa ecológica.

Estado democrático enquanto gestor ambiental e o desenvolvimento de tecnologias alternativas como instrumentos fundamentais à concretização do referido objetivo.

A opção por uma ecologia democrática resultou da constatação de que a complexidade envolvida nas várias dimensões do problema ecológico revelou que o seu efetivo enfrentamento depende essencialmente de um espaço político que possibilite criar as condições e os meios favoráveis para tal empreendimento, o que envolve a necessidade de existência de sujeitos com capacidade para conduzir e/ou efetuar diálogos, debates e firmar acordos capazes de equilibrar a relação desenvolvimento-ecologia. O referido enfrentamento tem chances de ser mais bem sucedido se for realizado no seio de um regime democrático alimentado por princípios liberais que visem ao fortalecimento do indivíduo, compreendendo, pois, a liberdade e a igualdade como duas categorias essenciais desse processo. Por isso, podemos afirmar que o enfrentamento do problema ecológico é, antes de tudo, uma questão política. Porém, também não se pode deixar de destacar a tessitura ética subjacente à questão.

A dimensão ética que envolve o problema ecológico pode ser sintetizada em dois aspectos. O primeiro ressalta a necessidade de fortalecimento da liberdade do indivíduo por meio da educação e da sensibilização visando ao seu aprimoramento cultural e ético. O segundo aspecto, também delicado, envolve a questão da construção de uma ética ambiental que teria a função objetiva de nortear ações. Ora, sabemos que o universo axiológico contemporâneo ocidental é influenciado por uma postura subjetiva que exalta a figura do sujeito ético, legislador dos princípios que regulam a sua conduta. Além desse obstáculo, o objetivo de criação de uma ética ambiental (que pressupõe também a existência de sujeitos éticos que decidam seguir as diretrizes emanadas de tal ética) teria que levar em conta toda a complexidade que envolve o problema ecológico, sob pena de naufragar em sua própria falta de profundidade. Nesse sentido, por exemplo, a referida ética não poderia ignorar o pressuposto básico de que o nosso modelo de civilização é essencialmente antropocêntrico e dualista, e que, por isso mesmo, os seus princípios norteadores deverão estar sintonizados com as duas supracitadas posturas, o que lhes impõem, no mínimo, um direcionamento realista, elucidativo e pragmático. Apesar de tais dificuldades e do relativismo axiológico que nos domina, se faz necessária uma ética ambiental, não como um dispositivo imperativo, mas como um conjunto de orientações e de aconselhamentos que funcionem como um farol, o que pode ser utilizado de modo eficaz em processos pedagógicos visando à sensibilização do educando.

Outro desafio que se impõe à construção de uma ética ambiental consiste em eleger a *responsabilidade* como uma categoria central vinculando-a à preocupação com o futuro das

gerações vindouras. Nesse sentido, parece necessária a releitura da proposta de Hans Jonas³³⁶ cujos fundamentos ontológicos e metafísicos parecem esbarrar no relativismo axiológico que nos influencia. Por isso, a exaltação da responsabilidade como um princípio ético precisa ser situada, infelizmente, no âmbito restrito de nossas possibilidades pragmáticas, ou seja, numa perspectiva antropocêntrica que necessita avaliar, medir e assumir as consequências de nossos próprios atos para permitir a sobrevivência da espécie humana.

A reflexão acerca da gênese do problema ecológico, a partir de elementos extraídos da mitologia grega, permitiu-nos acentuar algumas ideias que consideramos pressupostos essenciais para a compreensão da trajetória teórica (obviamente, com repercussões práticas) que culminou nas questões ambientais hoje. Destacamos o seguinte. Em primeiro lugar, já existia na mitologia grega os primeiros traços de um antropocentrismo de feição dualista que negava a autonomia ontológica do mundo físico em benefício de uma hierárquica superioridade e supremacia dos deuses concebidos com características humanizantes, o que foi muito bem exposto por Vernant (1984).

Com Platão e Santo Agostinho evidenciamos a fundamentação metafísico-religiosa de um dualismo que influenciou a civilização ocidental, levando-a a sedimentar uma visão ontológica acerca da relação homem-natureza, cujos aspectos hierarquizantes permanecem entranhados, até hoje, na postura do homem ocidental.

Embora tenha havido, na modernidade, uma cisão epistemológica com o pensamento antigo e medieval, no nível ontológico permaneceram as raízes do referido dualismo metafísico-religioso, sobretudo na maneira de se conceber a relação homem-natureza, desencadeando, com isso, as sérias repercussões ambientais que constamos hoje.

Destacamos, ainda, que a novidade introduzida pela modernidade foi, no âmbito subjetivo e histórico, a afirmação das categorias *razão* e *liberdade* que também alimentaram uma postura antropocêntrica, cujos fundamentos continuam a ditar ainda hoje os rumos de nosso modelo de civilização. Nesse sentido, evidenciou-se a afirmação das duas referidas categorias no âmbito epistemológico, encontrando em Bacon e Descartes os primeiros expoentes de uma postura cognoscitiva que se expandiu rumo a um inusitado e progressivo desenvolvimento científico e tecnológico que considerou a natureza um mero meio manipulável para a sua expansão, imprimindo, dessa forma, uma drástica separação na relação sujeito-objeto com repercussões em vários níveis da experiência humana.

³³⁶ A proposta de Hans Jonas de situar a responsabilidade como categoria ética central é (considerando-se os complexos fundamentos metafísicos e ontológicos utilizados em sua defesa) uma diretriz que um antropocentrismo moderado e consciente deve assumir, no mínimo, numa perspectiva pragmática.

Com a afirmação antropocêntrica das categorias razão e liberdade nos âmbitos filosófico, político, ético, jurídico e econômico (tendo como referência, principalmente, as leituras de Hobbes, Locke, Rousseau, Kant e Mill), a modernidade gerou um legado em que, na prática, liberalismo político, capitalismo, humanismo jurídico, democracia representativa, laicidade, autonomia ética, tolerância religiosa, ideal universal de direitos humanos, cosmopolitismo, tornaram-se alicerces teóricos dos quais o nosso modelo de civilização ainda não conseguiu se desvencilhar. Assim, por mais que seja utilizado o termo pós-moderno para caracterizar alguns aspectos (ou a totalidade) de nossa época, ainda continuamos atados aos alicerces da modernidade. Por isso, a sua influência ainda reinante em nossos dias suscita a suspeita de que devemos revisitar e reformular os seus fundamentos, sob pena de sucumbirmos aos excessos do antropocentrismo extremo que ela nos legou.

Com efeito, a polêmica entre antropocentrismo e biocentrismo revelou que toda preocupação ambiental é movida por interesses antropocêntricos. Quer sejam declarados ou não, tais interesses visam primordialmente à sobrevivência da espécie humana. De um antropocentrismo moderado - que atesta a necessidade de autocrítica e de reformas - a um biocentrismo não extremo, que exalta um relacionamento responsável do homem com a natureza, emerge uma postura de caráter democrático que reconhece a urgência de sabermos somar o melhor das múltiplas tendências existentes no debate ambiental, como instrumentos essenciais para o enfrentamento do problema ecológico. Nesse sentido, é procedente a crítica biocêntrica que acusa o desgaste de um antropocentrismo extremo que, a partir da modernidade, vem ditando os rumos de nosso modelo de civilização culminando, entre outras coisas, no problema ecológico.

Assim, uma proposta de ecologia democrática tem o desafio de responder e/ou saber incorporar algumas ideias do paradigma biocêntrico que visam a conter os excessos do antropocentrismo. Eis algumas delas: 1) o homem não está fora da natureza, por isso necessita tentar manter relações de reciprocidade e de simbiose com ela, preservando a sua biodiversidade e não a vendo como um mero meio instrumental. 2) A cultura é um misto de distanciamento e de continuidade da natureza. 3) O liberalismo necessita ser, no mínimo, redimensionado para um equilíbrio da relação economia-natureza. 4) É necessário adotarmos um antropocentrismo moderado e responsável (seguindo a trilha de Hans Jonas e as obrigações para com as gerações vindouras) que saiba se relacionar com a natureza, aprendendo a ver o mundo em sua totalidade complexa e sistêmica, mantendo, com isso, o seu equilíbrio. 5) Não devemos infligir sofrimentos inúteis aos animais. 6) Por fim, aprender a ver a natureza não como uma inimiga, mas como uma indispensável parceira. Desse modo, uma

ecologia democrática não pode ficar indiferente às ideias de simbiose, reciprocidade e responsabilidade ambiental, oriundas e explanadas pela *ecologia profunda* e pelo *ecofeminismo*, cujas teses sugerem que devemos reconhecer a dignidade ontológica da natureza e, assim, assumir, no mínimo deveres em relação a ela³³⁷.

A polêmica entre biocentrismo e antropocentrismo levanta a inquietante suspeita de que, no nível ontológico, nenhum fundamento justificaria de modo irrefutável a superioridade do homem sobre os demais seres, o que tornaria o antropocentrismo apenas uma ideia reguladora, como um valor subjetivo (sem lastro objetivo) que necessita ser revisitado e redimensionado para possibilitar a própria sobrevivência da espécie humana. Por isso mesmo, uma ecologia democrática, de modo realista, deve saber garimpar no legado do próprio antropocentrismo os instrumentos necessários para o enfrentamento do problema ecológico.

Nesse sentido, destacamos que a motivação e o uso da afetividade por intermédio de processos pedagógicos de sensibilização, além de contribuir com o desenvolvimento das potencialidades dos indivíduos, pode ser utilizada para estimular a atuação do Estado como gestor ambiental, bastando, para isso, que os governos democráticos sejam sensibilizados para executar tal objetivo, o que motivaria tais governos (considerando a sua estrutura administrativa e de comando) a exercer a função de intermediários entre Estado e sociedade, visando encontrar meios para suscitar o diálogo, a compreensão e o consenso necessários para o enfrentamento do problema ecológico.

O fato de a sociedade contemporânea priorizar interesses imediatos que situam a questão ambiental como secundária não impede que um governo democrático³³⁸ assuma como prioridade a causa ecológica, uma vez que ele, além de representar e conduzir o corpo social, deve buscar soluções democráticas para aquelas questões que (embora não reconhecidas de imediato) tenderão a afetar a todos, a médio e longo prazos, o que impõe, entre outras coisas, o enfrentamento do próprio problema ecológico.

O fato de a sociedade não colocar a questão ambiental como algo prioritário, não impede o Estado de, por meio do governo, utilizar como instrumento educativo e

³³⁷ O fato de o humanismo jurídico ser um obstáculo à ampliação de direitos aos seres não humanos não elimina a possibilidade de assumirmos deveres em relação à natureza.

³³⁸ Além de atuar como articulador da relação Estado-sociedade, um governo democrático (nas esferas federal, estadual e municipal) tem a obrigação de criar mecanismos para eliminar consideravelmente os impactos ambientais de origem urbana. Nesse sentido, ele deve propiciar, entre outras medidas, por meio de planejamento urbano, saneamento, água tratada para o consumo, coleta seletiva, transporte e tratamento adequado do lixo, saúde, educação, condições de nutrição e de moradia para a população. Propiciar tráfego mais fluente, visando uma melhor qualidade de vida, mais economia e conforto para os usuários. Incentivar o uso de transportes coletivos (trem, ônibus, metrô). Efetuar controle da poluição industrial e dos veículos. Incentivar o uso de tecnologias de menor impacto ambiental etc.

sensibilizador a sua máquina administrativa (Universidades, escolas etc.) para promover na sociedade os debates essenciais para o fortalecimento da ideia da necessidade de criação de leis ambientais, as quais estariam, nesse caso, amparadas por um consenso social. Nesse sentido, seriam convidados setores representativos da sociedade (empresários, sindicatos) para discutirem a possibilidade de alianças que concretizem projetos ecológicos (apoiados em tecnologias alternativas) de preservação ambiental.

Se, por um lado, a democracia é o melhor caminho para o enfrentamento do problema ecológico pelo fato de a complexidade deste exigir um espaço político que permita diálogos, consensos e alianças que aglutinem interesses gerais na busca das soluções necessárias, por outro lado, a alternativa tecnológica, em razão do seu caráter incontornável, é a opção mais imediata para atender a um modelo de civilização que tende a reduzir a educação ao tecnicismo e que permanece atado a políticas de desenvolvimento tecno-econômico. Nesse sentido, a sensibilização, por seu efeito imediato, pode ser uma aliada da alternativa tecnológica, uma vez que o medo de uma catástrofe ecológica pode incentivar interesses econômicos a conciliar propostas adequadas ao enfrentamento das questões ambientais, como bem asseveram Shellenberger e Nordhaus.

Por fim, a proposta de uma ecologia democrática para o enfrentamento da referida questão ambiental convida-nos a refletir acerca de uma proposta teórica que foi inicialmente defendida por Immanuel Kant em sua obra *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita* e, atualmente, retomada por Jürgen Habermas em *Sobre a Constituição da Europa* (2012), qual seja: a necessidade de uma comunidade cosmopolita dos Estados e cidadãos do mundo³³⁹ que implantaria, democraticamente, uma política mundial com amplitude jurídica para coordenar a globalização econômica, o que, a nosso ver, poderia se estender às questões ambientais. Nesse sentido, para que tal projeto tenha chance de êxito, exalta-se a importância de uma razão que seja capaz de fazer dialogar as partes litigantes visando à constituição de acordos, bem como a formulação de fundamentos necessários para guiar a conduta humana no âmbito político, ético, tecnocientífico e econômico da liberdade, permitindo, assim, que sejam assumidas posturas responsáveis (como bem nos alerta Hans Jonas) capazes de gerar um ambiente saudável para a sobrevivência e desenvolvimento das gerações vindouras.

³³⁹ Convém ressaltar que a proposta cosmopolita de Habermas (considerando-se que o cosmopolitismo é uma das características do humanismo) põe em discussão a necessidade de revisão crítica do próprio humanismo e de avaliação de sua viabilidade e eficácia hoje, questão que se encontra na polêmica levantada por Peter Sloterdijk que gira em torno da noção de antropotécnica.

REFERÊNCIAS BÁSICAS

- AGOSTINHO, Santo. **Solilóquios**. 3ª ed. São Paulo: Paulus, 2007a.
 _____. **Confissões**. Coleção Os Pensadores, São Paulo: Abril, 1980a.
 _____. **De magistro**. Coleção Os Pensadores, São Paulo: Abril, 1980b.
 _____. **A trindade**. São Paulo: Paulus, 2005.
 _____. **O livre-arbítrio**. 5ª ed. São Paulo: Paulus, 2008a.
 _____. **A vida feliz**. 3ª ed. São Paulo: Paulus, 2007b.
 _____. **Contra os acadêmicos**. São Paulo: Paulus, 2008b.
 _____. **A cidade de Deus**. Tomos I, II e III. São Paulo: Editora das Américas, 1964.
- ARTIGAS, Mariano. **Filosofia da natureza**. São Paulo: Raimundo Lúlio, 2005.
- BACON, Francis. **Novum organum; Nova Atlântida**. Consultoria de José Aluysio Reis de Andrade. Coleção Os Pensadores. 2ª ed. São Paulo: Abril, 1979.
- BOBBIO, Norberto. **Sociedade e estado na filosofia política moderna**. 2ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1987.
 _____. **O futuro da democracia: uma defesa das regras do jogo**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.
 _____. **Liberalismo e democracia**. São Paulo: Brasiliense, 2000.
 _____. **Igualdade e liberdade**.
 _____. **A era dos direitos**.
- BOFF, Leonardo. **Ecologia: grito da Terra, grito dos pobres**. Rio de Janeiro: Sextante, 2004.
- BORNHEIN, Gerd, A. **Metafísica e finitude**. Porto Alegre: Editora Movimento, 1972.
- CARVALHO, Maria Cecília Mangoni de (Org.). **O utilitarismo em foco: um encontro com seus proponentes e críticos**. Florianópolis: Ed da UFSC, 2007.
- COMPARATO, Fábio Konder. **Ética: direito, moral e religião no mundo moderno**. São Paulo: Companhia das letras, 2006.
- DALAI LAMA. **Uma ética para o novo milênio**. 4ª Ed. Rio de Janeiro: Sextante, 2000.
- DAXENBERGER, A. C. Silva (org.). **Comunidades quilombolas: das reflexões às práticas de inclusão social**. João Pessoa: Editora da UFPB, 2013.
- DESCARTES, René. **Discurso do Método; Meditações; Objeções e Respostas; As Paixões da Alma; Cartas**. Consultoria de José Américo Motta Pessanha. Coleção os Pensadores. 3ª ed.. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- DESCARTES. **Princípios de filosofia**. São Paulo: Hemus, 2007.
- DEVALL, Bill / SESSIONS, George. **Ecologia Profunda**. Águas Santas – Portugal: Edições Sempre-em-Pé, 2004.

DIAS, Genebaldo Freire. **Educação ambiental: princípios e práticas**. 2ª ed.. São Paulo: Gaia, 1993.

FERRY, Luc. **A nova ordem ecológica: a árvore, o animal e o homem**. São Paulo: Ensaio, 1994.

_____. **A sabedoria dos mitos gregos**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009a.

_____. **Aprender a viver**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2007.

_____. **Kant – uma leitura das três críticas**. São Paulo: Bertrand Brasil, 2009b.

GILSON, E. **Introdução ao estudo de Santo Agostinho**. São Paulo: Paulus, 2006.

_____. **El espíritu de la filosofía medieval**. Buenos Aires: Emecé Editores, 1952.

_____. **Deus e a filosofia**. Lisboa: Edições 70, 2003.

GALLO, Zildo. **Ethos: a grande morada humana**. Itu (SP): Ottoni Editora, 2007.

HABERMAS, Jürgen. **O ocidente dividido**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2006.

HABERMAS, Jürgen. **Sobre a Constituição da Europa**. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

HUME, David. **Tratado da natureza humana**. 2.ed. São Paulo: UNESP, 2009.

JONAS, Hans. **O princípio Responsabilidade**. Rio de Janeiro: Contraponto, Ed. PUC-RIO, 2006.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Coleção Os pensadores. São Paulo: Abril, 1980a.

KANT, Immanuel. **Prolegômenos; Fundamentação da metafísica dos costumes**. Coleção Os pensadores. São Paulo: Abril, 1980b.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão prática**. Lisboa: Edições 70, 1986.

KANT, Immanuel. **Crítica da faculdade do juízo**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

KANT, Immanuel. **A metafísica dos costumes**. Bauru – SP: Edipro, 2003.

KANT, Immanuel. **Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita**. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

KANT, Immanuel. **À paz perpétua**. Porto Alegre: L&PM Editores, 1989.

KANT, Immanuel. **Resposta à pergunta: o que é esclarecimento**. Traduzido por Luís Paulo Rouanet, 2012. Endereço eletrônico: ensinar.filosofia.com.br/_pdfs/e_livros/47.pdf. Obtido em 28/08/2012, às 20:40 hs.

KESSELRING, Thomas. **Ética, política e desenvolvimento humano: a justiça na era da globalização**. Caxias do Sul (RS): Educs, 2003.

KLEIN, J. Thiago. **A resposta kantiana à pergunta: o que é esclarecimento?** Artigo publicado na Revista Ethic@ Florianópolis v.8, n.2 p.211-227 Dez 2009. Obtido em WWW.cfh.ufsc.br/ethic, em agosto de 2012.

LARRÈRE, Catherine / LARRÈRE, Raphael. **Do bom uso da natureza**. Lisboa: Piaget, 2000.

LA TAILLE, Yves de. **Piaget, Vygotsky, Wallon: teorias psicogenéticas em discussão**. São Paulo: Summus, 1992.

LEOPOLD, Aldo. **Pensar como uma montanha**. Águas Santas/Portugal: Edições Sempre-em-Pé, 2008.

LOCKE, John. **Carta acerca da tolerância**. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

_____. **Dois tratados sobre o governo**. 2º ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. **Ensaio sobre o entendimento humano**. Volume I (Livro I e II). Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1999 (a).

_____. **Ensaio sobre o entendimento humano**. Volume II (Livro III e IV). Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1999 (b).

MIES, Maria / SHIVA, Vandana. **Ecofeminismo**. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

MILL, John Stuart. **Utilitarismo**. São Paulo: Escala, 2007.

_____. **Ensaio sobre a liberdade**. São Paulo: Escala, 2006.

_____. **Considerações sobre o governo representativo**. Brasília: UNB, 1981.

NAESS, Arne. **Ecology, community and lifestyle**. New York: Cambridge University Press, 1989.

PELIZZOLI, M.L. **Correntes da ética ambiental**. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

_____. **A emergência do paradigma ecológico**. Petrópolis: Vozes, 1999.

_____. **Ética e meio ambiente para uma sociedade sustentável**. Petrópolis: Vozes, 2013.

PEQUENO, Marcos Antônio Pimentel. Artigo: **Liberdade, igualdade e ecologia**. Revista Mosaicum, Ano 9, n. 16. Teixeira de Freitas, BA: Faculdade do Sul da Bahia, 2012.

PEQUENO, Marconi José Pimentel. **10 lições sobre Hume**. Petrópolis: Vozes, 2012 a.

PLATÃO. **Mênon**. Bauru: Edipro, 2010.

_____. **A república**, 8ª ed. Lisboa: Calouste Gulbekian, 1998.

_____. **Górgias**. Lisboa: Verbo, 1973.

_____. **Fédon**. Coleção Os pensadores. São Paulo: Abril, 1979.

_____. **Fedro**. Lisboa: Verbo, 1973.

_____. **Timeu**. Bauru: Edipro, 2010.

_____. **Teeteto**. Lisboa: Calouste Gulbekian, ____.

ROHDEN, Valério. **Pensar o ambiente: bases filosóficas para a educação ambiental**. Organização: Isabel Cristina Moura de Carvalho, Mauro Grün e Rachel Trajber. Brasília: Ministério da Educação, 2006.

ROUANET, Paulo Sérgio. **As razões do iluminismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Do contrato social; Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. Coleção Os Pensadores. 2ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1978.

_____. **Emílio ou da educação**. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

SERRES, Michel. **Le Contrat Naturel**. Paris: Éditions François Bourin, 1990.

_____. **O Contrato Natural**. Lisboa: Instituto Piaget, 1991.

_____. **O incandescente**. Rio de Janeiro: Bertrand, 2005.

_____. **O terceiro Instruído**. Lisboa: Piaget, 1993.

_____. **Hominescências**. Rio de Janeiro: Bertrand, 2003.

_____. **Notícias do mundo**. 2ªed. Rio de Janeiro: Bertrand, 2001.

_____. **O mal limpo**. Rio de Janeiro: Bertrand, 2001.

SHELLENBERGER, Michael/ NORDAUS, Ted. **The death of environmentalism** (A morte do ambientalismo). Ensaio publicado em 2004.

_____. **Mais civilização**. Texto publicado em 13 de junho de 2012 pela Revista Veja, edição 2273 – ano 45 – n.24.

SILVA, Franklin Leopoldo. **Descartes: a metafísica da modernidade**. 2ª ed. São Paulo: Moderna, 2005.

SINGER, Peter. **Libertação animal**. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

SINGER, Peter. **Vida ética**. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002.

TOSI, Giuseppe. **Direitos Humanos: história, teoria e prática**. João Pessoa: Editora Universitária/UFPB, 2005.

UNGER, Nancy Mangabeira (org.). **Fundamentos filosóficos do pensamento ecológico**. São Paulo: Loyola, 1992.

VERNANT, Jean-Pierre. **As origens do pensamento grego**. 4ª ed. São Paulo: Difel, 1984.

_____. **Mito e pensamento entre os gregos**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

VYGOTSKY, Lev S. **Pensamento e linguagem**. 3.ed. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

WEBER, Max. **A política como vocação in: Ensaios de sociologia**. Organização e Introdução: H.H. Gerth e C. Wrigth Mills. 5ª ed. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1982.

ZANOTELLI, Luiz Cláudio. Artigo: **o ecologismo e a peste emocional**. Sobral: Revista da Casa de Geografia de Sobral, ano 1. N.1 (1999). Texto obtido in: www.uvanet.br/rcgs/index.php/RCGS/article/viewFile/43/101

REFERÊNCIAS COMPLEMENTARES

BALLONE, G.J. **Afetividade**. Texto disponível em <http://www.psiqweb.med.br/site/?area=NO/LerNotícia&idNotícia=62>

BERLINGUER, Giovanni. **Bioética cotidiana**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2004.

BERNA, Vilmar S. Demamam. **Pensamento ecológico**. São Paulo: Paulinas, 2005.

CARVALHO Júnior, Antônio Ferreira de. **Ecologia profunda ou ambientalismo superficial?** São Paulo: Arte & Ciência, 2004.

DI CIOMMO, Regina Célia. **Ecofeminismo e Educação ambiental**. São Paulo: Editorial Cone Sul, Editora UNIUBE, 1999.

DIEGUES, Antônio Carlos. **O mito moderno da natureza intocada**. 6. Ed. São Paulo: Hucitec: Nupaub – USP/CEC, 2008.

FORTES, Luiz Roberto Salinas. **O bom selvagem**. São Paulo: FTD, 1989.

FRAILE, Guillermo. **Historia de la Filosofia: Grecia e Roma**. Vol. I. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1990.

GALEFFI, Romano. **A filosofia de Immanuel Kant**. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1986.

GARRARD, Greg. **Ecocrítica**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2006.

HEEMANN, Ademar. **Natureza ética**. 2ª ed. Curitiba: Ed. Da UFPR, 1998.

HESÍODO. **Teogonia**. Niteroi: UFF, 1979.

HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**. Max Horkheimer e Theodor W. Adorno. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

HOMERO. **Odisséia**. Rio de Janeiro: Otto Pierre Editores, 1980.

_____. **Ilíada**. Rio de Janeiro: W.M.Jackson, 1964.

KOYRÉ, Alexandre. **Do mundo fechado ao universo infinito**. Rio de Janeiro: Forense-Universitária; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1979.

_____. **Estudos de história do pensamento científico**. Rio de Janeiro: Ed. Forense Universitária; Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1982.

- LANDIM, Maria Luiza P. F. **Ética e Natureza**. Rio de Janeiro: UAPÊ, 2001.
- LARA, Tiago Adão. **A filosofia nas suas origens gregas**. Petrópolis: Vozes, 1989.
- LENOBLE, Robert. **História da ideia de natureza**. Lisboa: Edições 70, 1990.
- MACINTYRE, Alasdair. **Justiça de quem? Qual racionalidade?** 3ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2008.
- MUTSCHLER, Hans-Dieter. **Introdução à filosofia da natureza**. São Paulo: Loyola, 2008.
- OLIVEIRA, Manfredo A. de. **Correntes fundamentais da ética contemporânea**. Petrópolis: Vozes, 2000.
- OS PRÉ-SOCRÁTICOS. **Fragmentos, Doxografia e Comentários**. Coleção os Pensadores. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- PASCAL, Georges. **O pensamento de Kant**. Petrópolis: Vozes, 1983.
- PESSANHA, J. A. M. **Santo Agostinho**. Coleção Os pensadores. São Paulo: Abril. Consultoria, pp. XXIII – XXIV, 1980.
- SANTOS, José Trindade. **Para ler Platão**. Tomo I. São Paulo: Edições Loyola, 2008a.
_____. **Para ler Platão**. Tomo II. São Paulo: Edições Loyola, 2008b.
_____. **Para ler Platão**. Tomo III. São Paulo: Edições Loyola, 2009.
- SKIRRY, Justin. **Compreender Descartes**. Petrópolis: Vozes, 2010.
- SORELL, Tom. **Descartes**. São Paulo: edições Loyola, 2004.
- VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Antropologia filosófica I**. São Paulo: Loyola, 1992.
_____. **Antropologia filosófica II**. São Paulo: Loyola, 1992.
- VEIGA, Bernardo/MARTINS, Jasson/PORTELA, Sergio (Orgs.). **Metafísica e ética: o fundamento em questão**. São Leopoldo (RS): Nova Harmonia, 2010.
- WOOD, Allen W. **Kant**. Porto Alegre: Artmed, 2008.