



Correntes da ética ambiental

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Pelizzoli, M. L. (opelicano@ig.com.br)

Correntes da ética ambiental / M.L. Pelizzoli – Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

ISBN 85.326.2800-1

Bibliografia.

Ética ambiental I. Título.

02-5398 CDD-179.1

Índices para catálogo sistemático:

1. Ética ambiental.....179.1

Marcelo L. Pelizzoli (www.curadores.com.br)

Correntes da ética ambiental

© 2002, Editora Vozes Ltda.

Rua Frei Luís, 100

25689-900 Petrópolis, RJ

Internet: <http://www.vozes.com.br>

Brasil

Todos os direitos reservados. Nenhuma parte desta obra poderá ser reproduzida ou transmitida por qualquer forma e/ou quaisquer meios (eletrônico ou mecânico, incluindo fotocópia e gravação) ou arquivada em qualquer sistema ou banco de dados sem permissão escrita da Editora.

Editoração e org. literária: Merle Borges Orcutt

ISBN 85.326.2800-1

Este livro foi composto e impresso pela Editora Vozes Ltda.

Para Guilherme Pelizzoli Caetano, Maria Pelizzoli e Sara Pelizzoli,

novas gerações

Sumário

Apresentação,

Introdução,

1. Acerca do paradigma cartesiano-baconiano da modernidade científica,
2. A moral neoliberal ligada ao desenvolvimento sustentável e à “ecologia democrática” na globalização,
3. Perspectivas de uma ética ecossocialista,
4. Perspectivas gerais de uma ética holística,
5. Cristianismo e ética ambiental,
6. Ética da compaixão e co-responsabilidade – A entrada em cena do budismo,
7. Hans Jonas (1903-1993) e o Princípio Responsabilidade (1979) – Ensaio de uma civilização tecnológica,
8. Pensar a ética ambiental à luz da “ética da alteridade” (E. Lévinas),
9. Ética, sociedade e Natureza a partir da perspectiva da *Dialética do Esclarecimento*: Escola de Frankfurt,
10. Ecoética e conhecimento a partir de uma postura hermenêutica,

Conclusão geral,

Bibliografia,

Apresentação

O presente livro é uma obra rica em conteúdo, criativa e de grande atualidade. M.L. Pelizzoli, ao apresentar as diversas *Correntes da Ética Ambiental* sob um eixo temático que confere atenção especial aos sentidos para a Vida, realiza uma valiosa contribuição ao debate contemporâneo sobre o tema, abordando questões paradigmáticas que se referem ao futuro da própria espécie humana e do planeta, indissociavelmente interpenetrados. Unem-se, nesta reflexão, ética e ecologia, teoria e prática, resgatando-se várias elaborações de diversos matizes, na perspectiva de investigar, nas palavras do autor, os modelos de *sentido para o Universo* e, por isso mesmo, diríamos nós, para a consistência humana.

Na trajetória realizada nesta obra apresentam-se e desdobram-se elementos de um novo paradigma que integra complexamente o ético-filosófico e a ecologia, recuperando-se saberes antigos e teses contemporâneas; aborda-se a crise do paradigma ainda vigente, sob a lógica do capitalismo globalizado, que nos levou à presente situação de exclusão, violência e degradação dos ecossistemas; e afirma-se novas abordagens no trato das necessidades humanas e planetárias, consideradas desde a sustentabilidade. O projeto aqui realizado é o de apresentar a diversidade de proposições e práticas sobre ética, natureza, visões de civilização e de ser humano, em uma linha de

argumentação e síntese aberta, convidando o leitor a tomar uma posição perante os desafios de nossa época.

Este livro tem muito a dizer a todas as pessoas que estão comprometidas com a construção de novas relações humanas, de caráter solidário, atuando pela consolidação de práticas sociais e ecologicamente sustentáveis. Ao leitor, o livro não apenas permite uma atualização frente à diversidade de correntes e posições que se desenvolveram nas últimas décadas, cruzando os temas da subjetividade, ética e ecologia, como também permite recolocar as principais coordenadas deste debate, posicionando os principais problemas e alternativas encontradas em uma teia de relações habilmente articuladas pelo autor. Há muito que se dialogar, questionar e construir a partir deste livro.

Euclides André Mance*

IFiL, abril de 2002

* Mance é autor de *A revolução das redes solidárias*, Ed. Vozes, 1999. Coordena o Instituto de Filosofia da Libertação e Redes de colaboração solidária. <http://www.ifil.org>

Introdução

De que se trata?¹ Esta temática, em primeiro lugar, remete à área de *Filosofia, Ética e Ética Aplicada*, também à *Bioética* e a uma *filosofia praxica*, contendo várias interfaces. Não seriam estas as áreas de maior relevância na Filosofia hoje (o ponto de saída do seu

*

¹ Qual deve ser o ponto de partida, na relação Ética e Meio Ambiente, ou homem e natureza, para que as análises tenham efetividade junto a uma ação coerente com nosso tempo? Nossas concepções de mundo humano e de ética, há até pouco tempo, tinham grandes dificuldades em contemplar seriamente a Natureza como tal e a complexidade humana em sua concretude própria – basta ver as éticas tradicionais, excludentes do outro como Outro – reprodutoras do paradigma do Poder e da dominação. Em relação às pessoas sempre se entendeu a elaboração e estabelecimento de normatividades éticas. No entanto, em relação ao meio ambiente haveria uma ética, impressa ou possível de ser impressa, provinda de um *momento* de relação harmônica do homem com a natureza, por exemplo? *Mas falar de ética ambiental não será remeter antes à questão de uma ética da subjetividade/intersubjetividade (ou à questão da violência), ética esta puramente humana e que se reflete nos contextos ambientais?* Tem-se e precisa-se da percepção da natureza como tal para se fazer daí então uma ética? A ética ambiental provirá do conhecimento ecológico que temos da natureza e da conseqüente dependência nossa enquanto espécie aí, dentro da “biosfera”? Ou ela virá da admiração dada na relação inesgotável do homem diante da maravilha e magnificência do que chamamos de natureza? Tratar-se-á de mais um campo da ética, entre outros? São questões que já levantávamos em *A emergência do paradigma ecológico*, Ed. Vozes, 1999.

narcisismo), considerando-se a sua relação com os outros saberes, a situação e as exigências do mundo atual?

A temática é vista igualmente como *Ecoética*, ética da vida, dentro da tensa, fundamental e ampla relação *Sociedade e Natureza*; trata-se, como abordei em *A emergência do paradigma ecológico* (Vozes, 1999), de ética *socioambiental*, como postura humana de defesa e sobrevivência, a partir das formas renovadas de relações com o Outro. Note-se a redundância dos termos que ocorrem neste meio: “ética ambiental” ou “socioambiental”, “educação ambiental”, “ecologia humana” etc. Mas qual o sentido destas chamadas “tautologias” (repetição com igualdade lógica)? Elas são introduzidas para revelar uma grande dicotomia, a divisão entre as ações humanas e suas inter-relações e conseqüências “socioambientais” (ambientais), para que se possa, depois, saná-las.

Neste sentido, corremos o risco de sermos insuficientemente entendidos, risco que correm todos os que trabalham com a questão “ética e ambiente”, risco advindo da visão reducionista e contaminada que logo pensa em questões “verdes”, dos resíduos, da natureza exterior ou “naturalizada”. Esse é o nosso maior desafio aqui, pois quando o leitor chegar ao fim dessa obra não poderá ter a mesma visão da temática ambiental que está incrustada no pensamento ingênuo, seja ele positivista, seja ele do senso comum. Portanto, falar em ambiente é falar em *pessoas* e suas *relações*, ou seja, falar em *ética*, o que por sua vez não é apenas falar em normas morais e comportamentos, mas em formas de *conhecimento* (que são sempre relações), visões de mundo; daí a *cosmologia*, a *ontologia* e a *antropologia* envolvidas, a saber, visões de sentido do mundo/universo, do ser/essência, e do humano/ético. Aqui, um sentido para o universo está em jogo, mesmo que isso não possa ser decidido, ou ainda, “de-finido”, acabado e dominado por alguém ou pela soma de muitos. Não obstante, urge (*re*)*construir(-se)*.

Na questão *conceitual*, numa abordagem mais filosófica, é importante diferenciar o que os vários termos envolvidos suscitam, tais como: *Ecologia* (ciência ou movimento?), *ambiente* (construído ou “natural”?), *meio ambiente* (conceito dicotômico e periférico?), *Natureza* (termo altamente implicativo e complexo), *ser humano*, *vida selvagem*, e outros. Estes termos, na verdade, tais como a *ética ambiental*, interligam-se a uma gama de questões humanas fundamentais, e do Saber como um todo, tanto que para lidar com eles é preciso saber lidar com abordagens do tipo da: *interdependência*, *complexidade*, *alteridade*, *singularidade* e *processualidade*. E com as seguintes lógicas: *identidade*, *diferença*, *dialética*, lógica da *complementaridade* e a do *diálogo* com todas as coisas (altamente implicativa); isso na dinâmica aberta e contínua entre: *observador*, *observado* (“objeto”), *contexto*, *interpretação/conhecimento* e *ética/ação*. Veja-se que esses últimos elementos são altamente

inovadores e subversivos a toda teoria tradicional, a toda visão conservadora, a toda classificação e lógica restritiva/reducionista.

O exercício a que convidamos aqui é ético e filosófico, não tanto no sentido da erudição, mas das perspectivas de horizontes de sentido, de nova compreensão, de reflexão a partir de pontos de vista diversos, mas pontos de vista que se encontram por caminhos inusitados e altamente profícuos. Apesar de demarcar nossa linha de argumentação ética a ser seguida, o exercício da síntese, com uma proposta mais abrangente ao mesmo tempo que aplicável em cada caso, ficará a cargo do leitor/interpretador, um observador-agente no mundo, que constrói seu conhecimento em diálogo com diferentes teorias e momentos de práxis, os quais deverão lhe desafiar. Já nossa perspectiva parte da crítica ao paradigma e visão de mundo da modernidade, e aos modelos civilizatórios e de progresso atuais, em nome de um outro paradigma, ético (socioambiental), da alteridade e dialógico-hermenêutico; segue assim sua vereda de denúncia e anúncio de modo propositivo, culminando numa abordagem fundamentada em defesa da vida e de caráter hermenêutico.

Observamos que, aqui, usaremos o termo *ecoética* antes que “ética ambiental” ou ética socioambiental; ou ainda mais, usaremos puramente o termo *ética* – sempre distinto ou mais além de *moral* tradicional e forma de comportamento, regras e normatividade, códigos ou mesmo moralismo. Enfatizemos que isso visa sanar a visão dicotomizada, verdizante e fraca que surge quando as pessoas em geral ouvem o termo *ambiental*, e também a visão errônea e preconceituosa do termo “moral”. Não se quer aqui simplesmente uma moral para o ser humano diante da Natureza, fora das relações mais íntimas do sentido da vida, do ser-no-mundo que somos. *Com (eco)ética pretendemos remeter à busca de sentido e plataformas primeiras que o ser humano elabora em sociedade em relação com a Vida como um todo.* É claro que visará a recuperação da visão e da vivência dos processos chamados “naturais”, da nossa interação mais harmônica com a chamada *Natureza*². Mas isso implica que as questões mais fundamentais de nossa vida estão envolvidas aqui; e que o termo “ambiente” é revelador, quando traz à tona faces de nossa inserção do mundo que foram escamoteadas ou obscurecidas, pelo próprio desenvolvimento do Saber e da civilização.

Observamos igualmente que, diante de tão grandioso e disputado tema, não nos mantivemos neutros na apresentação das correntes escolhidas; toda apresentação implica uma interpretação, e o fizemos a partir de princípios éticos e ambientais que julgamos serem os mais profundos e eficazes na construção de uma civilização *social*

² Observe-se que escrevo *Natureza* com maiúscula para indicar que esse não é um conceito simples, mas complexo, amplo, interdependente, mutável conforme a história e as situações, dado a vários usos, tanto objetificadores quando humano-vitais, inclusive elementos míticos e românticos.

e ecologicamente equilibrada. A própria escolha das correntes e o modo de apresentação das mesmas – com certas direções e críticas – indica para isto, o que também deixa em aberto para outras sendas e contribuições.

1 Acerca do paradigma cartesiano-baconiano da modernidade científica³

Num entendimento minimamente profundo do que se trata em termos de crise e crítica junto ao tema socioecológico, do ecólogo e da ética em geral, o retorno ao clima da Revolução Científica (junto com a chamada Modernidade, séc. XVII em diante) é crucial, no sentido de rastrear como se formou o atual padrão de visão de mundo (“*paradigma*”), o prisma que guia a construção do Saber e da civilização tecno-industrial. Assim, percebe-se que ocorreu uma grande mutação na perspectiva de mundo, no sistema de valores e na construção da civilização a partir do século XVII, alterando radicalmente a própria cosmovisão, e com conseqüências que vêm sendo altamente questionadas.

Como bem descrevem vários autores, como Lenoble ou Capra, o mundo antigo e medieval tinha uma visão orgânica de mundo, com um modo correlativo de situar-se num Cosmos ordenado e determinado; vive-se em comunidades pequenas e coesas, com relativa autonomia, vivenciando mais proximamente os processos sicionaturais (clima, terra, relação social, alimentos, medicamentos); com a interdependência entre fatores *espirituais e materiais*, e com a prioridade da comunidade sobre o indivíduo. Ainda, como diz Capra, os cientistas medievais, investigando os desígnios nos fenômenos naturais, tinham enorme consideração pelas questões relativas a Deus, à alma e à ética. Portanto, a noção de viver em um cosmos “fechado”, mais orgânico e entrelaçado, e vivo, onde se está imerso (num lugar), numa casa, isso junto com um poder organizador mais forte que o humano, o qual deve ser respeitado⁴.

Já na visão da Revolução Científica, ou no que se chama de “paradigma cartesiano”, o universo começa a perder tais características, imperando a metáfora de conhecimento do mundo como uma *máquina*, do *mecanicismo* e do materialismo físico, compondo um grande reducionismo. É bem outra a postura frente à Natureza, nunca antes requerida pelos Antigos e Medievais (bem como por várias comunidades humanas, sejam do Oriente, sejam indígenas, sejam africanas...), que faz perder o caráter de ligação (espiritual e de sentido) com a multiplicidade de formas de vida e da organização do mundo pautado em torno da grandeza e força da

³ Este ponto tem um caráter basilar, e será retomado em momentos tais como na análise da (eco)ética em Capra, Escola de Frankfurt e em especial no capítulo sobre a *hermenêutica*.

⁴ Cf. Capra, *O Ponto de mutação*, cap. III. Cf. também aqui nosso capítulo sobre o *cristianismo*.

Natureza. O que ocorre é que uma racionalidade (sentido) antes vista no mundo divino e espelhado no mundo hierarquizado (Cosmos) vai sendo expurgada. Vão sendo abolidos os mistérios, os encantos, a poesia natural na admiração dos seres, e se começa a construir um grande aparato matemático, ligado à física, à engenharia e depois à química, para mostrar que a Natureza segue *leis* rígidas, como um mecanismo (veja-se a *metáfora do relógio* para entender a Natureza naquele tempo); e assim ela pode ser dividida em várias substâncias, sempre físico-químicas, e se inferem leis para imitar, alterar, manipular e transformar as várias formas da “matéria” naquilo que pode servir e enriquecer materialmente o ser humano como *homo faber*.

É sob a bandeira da certeza e do rigor científico, e da noção de *progresso* que vem com a Revolução Industrial, que a Razão – que é cooptada pelo crivo *científico* – ao mesmo tempo que alarga “infinitamente” o conhecimento dos seres e ambientes, toma posse de todo sentido, ou seja, põe-se como fundamento racionalista último – a partir do qual se determina o destino de todos os outros seres, e mesmo dos humanos. Que os cientistas e pensadores tenham concebido o mecanicismo, o determinismo e depois o positivismo em geral, como explicações de leis e da verdade do “real”, e do mundo natural, é algo realmente assustador se se pensa formas dignas de conhecimento e relação com a Vida. Veja-se que é desde aí que a Razão, alardeada como motivo de emancipação e felicidade, degenera em *Razão instrumental*, termo muito bem trabalhado pela Escola de Frankfurt, para mostrar como a racionalidade vigente se torna calculista, algo desumanizadora e determinada exclusivamente pelos processos técnicos e utilitaristas de um Sistema que nos escapa.

É digno de nota a interpretação perspicaz de Flickinger sobre a mudança de paradigmas: “[...] a perda da fé na ordem antiga cria um vácuo de legitimação do saber humano, a ser preenchido por outro princípio de argumentação [...] A razão humana viu-se entronizada como princípio último da fundamentação do que deveria ser admitido, futuramente, como conhecimento verdadeiro”. [...] a razão humana assume “as exigências antes atribuídas à idéia de Deus como, por exemplo, à qualidade de onipotente ou onisciente”. Ela “manifesta-se como princípio último do conhecimento objetivo, não podendo fugir da subordinação do mundo exterior ao seu próprio domínio, isto é, da separação do sujeito conhecedor e de um mundo de meros objetos”. Ocorre a “autonomia da razão em processo de conquista do mundo como objeto; cisão inevitável, que remete à unidade da razão e à divisibilidade do mundo (Natureza) objetivado”⁵. Ou seja, o sujeito como pólo de unidade em sua identidade identificadora/reutora do real possibilitado pela base instrumental e objetual sob a qual ele se assenta; trata-se também, no fundo, de um modelo de ser “feliz”.

⁵ Flickinger (1996), p. 29s.

Ainda, segundo este autor, podemos apontar duas idéias-chave do racionalismo moderno: 1) “a autonomia e unidade da razão humana é considerada o verdadeiro fundamento de nosso saber científico legítimo, dando-se a este fundamento o poder de fazer do mundo real o seu objeto disponível, administrável, manejável. 2) a objetificação da realidade pelo processo conhecedor implica na divisibilidade praticamente ilimitada dos objetos”. É assim que as ciências tornam-se objetificantes e implicam na “alienação do homem em relação ao ambiente que o sustenta”⁶.

Nos *nomes* fundamentais da *Revolução Científica* temos sintomas claros da problemática:

- *R. Descartes*: em sua filosofia, o corpo é separado da alma, o ser humano é separado da natureza, o sujeito do objeto (*res cogitans* em oposição a *res extensa*); temos aí o homem visto como uma máquina, o universo visto como um Relógio, com partes justapostas; aparecem termos como: fluidos, pressões, química, inorgânico, para se explicar a Vida. O ser humano, para ele, é essencialmente um ser racional (e dotado de alma), isolado e dominador de objetos de conhecimento. O que ocorre aí? O reducionismo “dos fenômenos físicos a relações matemáticas exatas”; a análise decompositora e fragmentadora da realidade em faces de objetos; impera o método reducionista que só aceita o que se ajusta à razão “cartesiana”. Assim, também apresenta-se o anseio por um modelo universal e cabal de explicação (positivista) para todos os horizontes do conhecimento (do mundo e do próprio ser humano). Daí o termo *Mathesis universalis*, que vai ser o ideal e tema de vários filósofos, que querem “o mundo a seus pés”; na mesma esteira o modelo – *More geométrico* – também matemático, para esquadrihar o espaço, a aplicar-se a todo universo possível. O pensamento do cientista Descartes – que alguns ainda crêem ter valor filosófico – é escancaradamente problemático ao lidar com o que chamo de as “*figuras da alteridade*”: ou seja, elas são fundamentalmente perigosas para uma abordagem da *Natureza*, do *corpo*, da *sexualidade*, da *mulher*, da *história* (tradição e historicidade), do *tempo*, da *psique* (“inconsciente” em especial) – para falar dos temas que realmente importam. Veja-se que as “descobertas” de Descartes eram vistas por ele quase que como fruto de “iluminação”, dentro de uma missão divina, demonstrando que

⁶ *Ibid.*, p. 31. E, nos desenvolvimentos seguintes da modernidade, como o Idealismo Alemão (Fichte, Kant e Hegel em especial), “a preocupação preponderante gira em torno da fundamentação da autonomia da razão culminando numa teoria da subjetividade”.

Por conseguinte “[...] a postura da razão dominante não foi questionada substancialmente nesta tradição” (*Ibid.*, p. 32).

Ciência/tecnologia/progresso e *mito* andam lado a lado há muito tempo.

- *Galileu Galilei*: nome fundamental. É o cientista que une saber quantitativo-matemático com a experimentação científica, para formular leis da natureza, sendo portanto o “pai da ciência moderna”. Sua ciência brota de uma necessidade de engenheiro, navegadores e exploradores, na grande Veneza do séc. XVII. De espírito prático e conquistador, com sua luneta simboliza também a visão penetrante que expulsa os elementos espirituais, estéticos e éticos do conhecimento.

- *F. Bacon*: mais organizadamente, na Inglaterra ele formula a teoria do procedimento indutivo, para realizar experimentos e extrair conclusões gerais, com novos testes e verificações. A partir daí, o “objetivo da ciência passou a ser alcançar o conhecimento que pode ser usado para dominar e controlar a natureza [...]” (Capra, p. 51). Simboliza a necessidade imperiosa e astuta de transformar a Vida ao modo antropocêntrico. Os textos de Bacon são carregados de passagens onde literalmente prega a tortura, dominação, e arrancamento dos segredos e mistérios da Natureza, tal como se faziam com muitas mulheres (parteiras em especial) em seu tempo.

Se *Galileu* afirma que “a natureza está escrita em linguagem matemática” (pensamento simplificador e quantificador), e *Descartes* nos propõe a razão para a sua conquista em nome do *ego cogito*, *Bacon* elabora um método para dominar a natureza, “obrigá-la a dar respostas”, fazendo-a “serviçal, escravizando-a” (Bacon). Diante disso tudo, o antigo conceito da Terra como mãe nutriente cai literalmente “por terra”. O olhar sobre a vida torna-se rígido e mecanicista.

Podemos levantar aqui um resumo de *conceitos críticos* a serem aplicados neste contexto, e, sempre que eles forem encontrados, referem-se à caracterização crítica frente a esse paradigma, imperante desde a Revolução Científica: *cartesianismo, reducionismo/simplificação, quantificação e matematização desqualificadora do real, racionalismo, determinismo científico, pensamento dicotômico e fragmentador (analítico), mecanicismo, materialismo desencantador da natureza, razão autônoma objetificadora*⁷.

⁷ Veja-se que são posturas que se chocam frontalmente com as *figuras da alteridade*. Para mim, toda filosofia, teoria científica ou postura de ação e concepção pessoal ou social, que tenha a pretensão de valer, deve passar por estes crivos: 1) Qual o lugar da mulher e do feminino ali? 2) Qual é o lugar da Natureza, seja ela natural ou seja ela construída? 3) Como lida com a cultura e a

Certamente, essas questões de ordem mais epistemológica e da formação de um grande paradigma de conhecimento a partir das Ciências Naturais são imprescindíveis, até porque também as Ciências Humanas foram “a reboque” de tais prismas; não obstante, esta discussão permanece sem força se não é acompanhada com os momentos da economia, da política e das noções de progresso e sociedade que se formaram a partir daquele período histórico. É com essa consciência que passaremos a analisar mais de perto pontos dessas áreas, ligadas à noção liberal e à noção socialista de civilização.

história? 4) Então, como lida com o outro como outro? 5) E como lida com o pobre e excluído? É escandaloso que muitos estudiosos e pesquisadores escamoteiem tais questões, as mais fundamentais, em nome de ideologias (filosofias) muitas vezes etnocêntricas, racistas, machistas, cientificistas, totalitárias, elitistas e irresponsáveis.

2

A moral neoliberal ligada ao desenvolvimento sustentável e à “ecologia democrática” na globalização

Em primeiro lugar, neste âmbito de cunho neoliberal, busca-se reafirmar o valor supremo da *liberdade*, através do progresso e então do bem-estar humano, proporcionados no “Mundo Livre do Ocidente”, pela Ciência, pela Revolução Industrial e o avanço da *tecnologia*, associados ao *crescimento econômico* e à política *liberal de mercado* no sistema *capitalista*. Quem poderia ser contra isso? Quem não quer mais bens materiais, tecnologia, conforto? Pergunta sub-reptícia e maliciosa que o pensamento liberal, no fundo, faz a todos os participantes do atual modelo de consumo (incluídos).

Por conseguinte, para os (neo)liberais, não haveria um igual sistema (capitalismo, política liberal de sociedade e Estado, livre mercado – todos colocados como sinônimo de *democracia!*) que proporcione maior realização humana, já que a liberdade e as chances estariam ao alcance de todos, garantidas pelo “direito liberal moderno”, pelo “estado de direito” na democracia, pelas conquistas do contrato social entre pessoas e nações “livres e modernas”.

A “ética” pressuposta nos defensores do mundo liberal e neoliberal parte do princípio de que todos os homens buscam a felicidade própria e então a da sociedade como um todo; aqueles que lutam mais, galgam melhores postos e bens, até porque “as pessoas são diferentes”, e com capacidades diferentes, e isso é que prevalece. É neste contexto que vigora ainda a ética *utilitarista*, em sua face adaptativa e organicista-funcional para as chamadas “sociedades civilizadas e livres”. Aqui, o valor supremo do indivíduo, e então de sua liberdade, só se realiza pela *propriedade privada* dos bens de produção e consumo; ela liga-se como que a uma certa *identidade*, algo por vezes referido à noção tradicional de família e auto-afirmação do sujeito e de seu grupo ou *classe*.

A concorrência e competitividade seriam não só naturais mas necessárias ao aprimoramento da economia, *eficiência* e *produtividade*. Entendemos que surge, aqui, uma ética *neodarwinista* implícita, que diz que o mais forte se adapta mais e tem direito *natural* sobre tudo aquilo que conquistou. Mas cremos ser essa “ética” uma interpretação rápida e ideologizada, de “luta pela vida” que haveria na Natureza, contrariamente à visão ecossistêmica e da interdependência dos seres, num modo mais complexo e profundo de entender os sistemas do planeta.

Em relação à Natureza “exterior” há uma ética velada que diz que o homem sempre quis dominar a natureza bruta, selvagem, e transformá-la para uso com finalidade humana (o que, em parte, achamos que seja verdade). Mesmo quando o homem promulga a “proteção da natureza” (áreas naturais) seria para que ele viva melhor

e desfruta dela; não obstante, ele quer sempre uma natureza comportada, a partir de sua estética urbana e moderna, com aquilo que ele acha benéfico e sem os seres que ele vê como maléficis. Neste sentido, o uso de pesticidas, tanto em lavouras quanto nas casas, o uso de venenos químicos, a terra vista ao modo da indústria agrícola, seria algo perfeitamente “natural” nesse âmbito.

a) Sociedade liberal-democrática e meio ambiente

A partir da década de 70-80, alguns dos grandes participantes do poder econômico capitalista (instituições financeiras de Breton Wood, FMI, Bird, GATT/OIC, G7, mega-empresas, blocos econômicos...) começam a perceber a necessidade de limitar o uso dos recursos naturais pois eles poderiam faltar. Ao lado disso, alguns percebem a necessidade de diminuir a poluição, pois isso poderia tornar inviável as cidades e até o meio rural (daí as conferências mundiais sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento, promovidas pela ONU).

Por conseguinte, numa visada muito geral quanto ao meio ambiente, diríamos de início que a investida desse Poder centra-se na *diminuição da população*, pois o excesso dela é que causaria a pobreza e aumentaria a destruição da natureza; por outro lado, centra-se também no *combate ao desmatamento* (no Terceiro Mundo em especial!); e, em terceiro lugar, centra-se no uso de *tecnologias limpas*, para filtrar a poluição, criar novos mecanismos mais aprimorados e menos poluentes ou danosos à saúde. Não obstante, não há uma homogeneidade de pensamentos e ações nesta perspectiva, o que não impede de aglutinarmos dois grandes blocos para o caso.

b) Atitudes dentro dessa perspectiva quanto à crise global

Conservadora: além de afirmar que os problemas ecológicos não seriam tão graves, diz que a própria tecnologia vai resolvê-los. Prega o aprimoramento (alinhamento ao modelo central) das democracias no Terceiro Mundo, o avanço da globalização econômica e blocos econômicos consagrados; diz que a pobreza poderá ser mitigada com mais crescimento econômico, ações assistenciais e diminuição do crescimento populacional. O Terceiro Mundo deve seguir as políticas de ajustes econômicos do FMI e Banco Mundial para um dia alcançar um padrão de desenvolvimento de nível superior.

Reformista: continua na linha da Conferência Mundial de Meio Ambiente de 1972 (Estocolmo) e de algumas ações da conferência Rio 92, tais como: diminuição lenta da emissão de CO² dos países desenvolvidos (Convenção do Clima), aprimoramento de combustíveis alternativos, implantação de certificados ambientais empresariais/industriais (exemplo: ISO 14.000); eficiência e reciclagem de materiais, criação de empregos alternativos, geração de renda; aproximação do Sistema liberal ao estado de bem-estar social (modelo europeu). Prima pelo desenvolvimento da tecnologia e da

economia para resolver problemas socioambientais. Estimula os direitos difusos (proteção à natureza natural, direitos do consumidor, rotulação de alimentos transgênicos, campanhas contra cigarro e drogas etc.). Traz à tona o debate sobre desenvolvimento sustentável, na esteira de programas de busca de eficiência empresarial, qualidade total e inserção social. Não questiona radicalmente o modelo civilizatório, a matriz econômica e a má divisão de renda. Tal como na visão conservadora, não aceita, em geral, o cancelamento das dívidas externas do Terceiro Mundo, só em alguns casos de países pobres que já estão praticamente arrasados economicamente. Contém, em tese, elementos importantes e análises apuradas, em se pensando os processos produtivos, industriais e econômicos nas sociedades atuais do mundo globalizado, e que necessita de um Desenvolvimento Sustentável.

No que tange à análise de estratégias sociais e de postura teórica, apresentaremos a seguir um bom exemplo desta última perspectiva, com a chamada “ecologia democrática” do filósofo francês Luc Ferry.

2.1. Crítica ao esquerdismo e ao holismo a partir da “ecologia democrática”⁸

A obra de Luc Ferry traz a provocação já no título: *A nova ordem ecológica – A árvore, o animal e o homem*, ou seja, um trocadilho querendo indicar a ingenuidade daqueles que colocam o “verde” antes dos seres humanos. Centra-se numa crítica implacável e irônica ao biocentrismo (que advoga que os seres vivos naturais têm antecedência e certa prioridade ou igualdade em relação ao ser humano), ao romantismo e ao arcaísmo (volta ao passado, às origens) mitológico, que estariam na base dos movimentos ecológicos que têm como paradigma a *Deep Ecology* (Ecologia Profunda).

Ele situa-se do lado dos “realistas e reformistas”, em contraposição aos que chama de “revolucionários e fundamentalistas”. Defende a afirmação e as conquistas do *Humanismo* – o desenvolvimento e autonomia humana na história – e da *secularização* (processo de desespiritualização da sociedade) e ridiculariza os que advogam um direito próprio para a natureza. Ironizando um advogado ecologista norte-americano, chamado Stone, escreve: “Stone inclusive chega a considerar para suas árvores uma representação proporcional em nível legislativo!” (p. 22). Acusa os

⁸ Se o leitor não tem alguma familiaridade com a corrente holística da ecologia, a qual Luc Ferry critica, poderá ler parte do cap. 4, onde abordamos a ecoética de cunho “profundo”. Os números entre parênteses aqui referem-se à obra de Luc Ferry citada.

defensores dos direitos da natureza como pessoa jurídica e os ecologistas profundos de pensadores com visão pré-moderna de mundo. E, também, de fazerem uma “escatologia política” (p. 23s), que recupera a mitologia das “utopias políticas”, valendo-se de um “novo ideal moral: a pureza recupera seus direitos [...]” (p. 24).

Ferry centra sua crítica no esquerdismo e radicalismo dos ecologistas defendendo a social-democracia, um certo tipo de liberalismo e o desenvolvimento substancialmente dentro do capitalismo. Vai, afrontosamente, ao coração dos “verdes” e dos “profundos”: “O amor à natureza oculta o ódio aos homens”.

A posição de Ferry não contempla um valor intrínseco (um direito específico, como sujeito) ao meio ambiente; ele é o entorno, determinado sempre pela vontade e ação do homem, que não deve degradá-lo porque sofrerá com isto. Não obstante, crítica também o antropocentrismo exagerado e a visão cartesiana (cf. p. 28).

Aponta que a “ecologia” hoje tornou-se como uma moda, sempre acompanhada com uma frustração ou descontentamento com a modernidade, com o “ocidente”, com o “capitalismo”, com a “técnica”[...] (cf. p. 30). A ecologia, no fundo, teria se comportado como “nostalgia romântica de um passado perdido, de uma identidade nacional escarnejada pela cultura do desapego; a esperança revolucionária no porvir radiante de uma sociedade sem classes e sem imposições” (p. 32).

Para ele, o “elogio das diferenças”, com a preservação das identidades culturais intocadas, leva a uma atitude pré-democrática, pré-cosmopolita, onde se reforçariam os nacionalismos e particularismos. E, então, dispara “realisticamente”, “sem” utopia alguma: “O homem é um ser de antinatureza por excelência. Assim é capaz de libertar-se dos ciclos naturais, de aceder à cultura, inclusive à esfera da moralidade que supõe um ser-para-a-lei e não só para a natureza” (p. 35).

A proposta de Ferry, com sua experiência político-institucional, não quer “prescindir dos benefícios da ciência e da companhia dos semelhantes [...] e respeita a autonomia individual frente às decisões coletivas autoritárias” (p. 34). Ele só vê possibilidade de vigência de princípios democráticos dentro do liberalismo político, ou seja, dentro das atuais regras do jogo (cf. p. 191). Daí, a única possibilidade seria a “ecologia democrática”, que porém não pode casar amor ao Cosmos e ao holismo com política.

Ele afirma que toda *“valoração em relação à natureza é um fato próprio dos homens e que, portanto, toda ética normativa é de certo modo humanista e antropocêntrica”* (p. 193)⁹. Comparando os

⁹ Ou seja, concluímos, não se poderia também ver então

alteridade alguma na natureza, pelo simples fato de que nossa

razão e linguagem não a alcançam. Neste sentido, a natureza não

ambientalistas “profundos” com os fanáticos religiosos que não aceitam certas intervenções médicas, afirma que eles ocultam o que na natureza é aborrecível; só se referem à harmonia, à beleza e à paz. Isto seria fruto de uma inspiração teológica. Neste sentido, cita a existência e problemas das pragas, as catástrofes naturais, para fazer frente ao harmonicismo dos naturalistas (cf. p. 204s).

Ele vê a crise não como necessidade de retorno ou reespiritualização ou coisa que o valha, mas fruto do tornar-se adulto da humanidade na base do universo laico e democrático (cf. p. 199). Assim, depois de celebrado o luto libertador e salutar pela democracia e secularização, “o reformismo é a única atitude que corresponde à superação do mundo da infância” (p. 202).

a) Críticas a Luc Ferry

Pensamos que ele não vai às últimas conseqüências e não procura uma alternativa eficaz em relação aos reveses do processo de secularização e industrialização, que para ele é essencialmente sinônimo de maturidade. Ou seja, não percebe 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 para com a Natureza. Neste 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.

Ele desconhece que atualmente não se abandonou o pensamento mítico, que a civilização técnica e o *fetich* do capitalismo cooptam os desejos e utopias dos humanos em vista de seus objetos e interesses, remetendo sempre a um Eldorado perdido a ser pretensamente alcançado materialmente. Isto nos lembra as análises do mito de Narciso (que se afoga em sua própria imagem) vivido pela sociedade de consumo atual, como motivação mágico-trágica do capitalismo tardio – que referencia tudo às relações de objeto e posse. Parece-me que a sua posição incorre assim no mesmo problema que critica, pecando mesmo por falta de “*realismo*”.

Luc Ferry sabe que o ocidente grego, em um percurso histórico, “saiu” do mito para a ontologia (na esfera do ser racional e linguagem, do conceito e análise lógica), mas não tem a profundidade filosófica para perceber que a própria ontologia e a própria Ciência – como discurso pretensamente neutro – precisa sempre de novo ser

comportaria de fato o mistério, o homem também não;
iluministicamente, as coisas estariam desveladas!

desmitologizada, “des-encantada”¹⁰, pois sua mitologia do homem-deus é perigosa, além de suas características bélicas e elitizadas.

Outra questão que para nós é essencial apontar: estamos no chamado Terceiro Mundo, e, neste sentido, aos nossos problemas sociais e ao nosso contexto pode ser elitizante essa ecologia democrática de “alto nível” (para sociedades avançadas), o que pode ocorrer também com uma “ecologia profunda” daqueles que querem “ser um” com a natureza intocada.

Luc Ferry não tem uma visão eficaz no sentido de uma defesa da *alteridade* (dinâmica própria e outra da Vida e Outro como tais) da Natureza. Isto se dá tanto pela proximidade domesticadora apontada em seu livro entre o homem e os animais, como pela visão de uma ecologia que não confere estatuto dinâmico e vivo o suficiente para a Natureza. O que se percebe também em termos de relação homem e animal (cf. Luc Ferry, p. 92s) é que o impulso humano nesta relação seria em geral sádico; isto transparece a partir de uma visão de homem onde Freud é retomado por ele de uma forma muito rápida.

A meu ver, Ferry não responde suficientemente para uma teoria que supere de fato as marcas do cartesianismo objetificador, aproximando-se, no máximo, de uma ética kantiana e de uma Filosofia Política pouco crítica em seus fundamentos éticos e epistemológicos. O animal, nesta linha de inspiração kantiana, entra como *analogon* de parte da humanidade do homem, assim como entre nós, seres humanos igualados, esta relação de analogia valeria também (cf. *Idem*, p. 102).

Em meu entendimento, Ferry faz perder a potencialidade crítica na esteira de sua defesa incontestada das regras do jogo do neoliberalismo, assumindo indiretamente seus efeitos colaterais. A violência/violação da “justiça” socioambiental, policiada pela mesma racionalidade que conduziu implicitamente a dominação e degradação, conseguirá ser neutra e eficaz o bastante?

Em Ferry não é necessária uma virada ética, e uma nova ou revisada epistemologia; neste sentido, não vemos em sua obra como escapar de uma visão estagnada de ser humano, semelhante àquela que temos na tradição liberal quando ela nos lembra Hobbes (o homem como lobo do homem) ou mesmo o Contrato Social interessado e nunca neutro, e até o darwinismo socioeconômico baseado na luta, bem expresso na semântica militarista que a economia tomou após as Grandes Guerras. Mas isto é amaciado pela polidez democrática e pelo consensualismo (cf. *Idem*, p. 111).

Sintoma e sumo da visão de ecologia de Ferry: “Reconciliada com o Estado, com a democracia, que oferece a possibilidade de mudança sem violência, a ecologia se integra por fim ao mercado, que

¹⁰ Veja-se acerca disto a obra “Desencantando a ontologia –

Subjetividade e sentido ético em Lévinas”, de Marcelo Fabri,

EDIPUCRS, 1997.

se adapta com toda naturalidade às novas exigências dos consumidores. Que os bosques corram perigo por culpa da poluição dos escapamentos? Não é problema; fabrica-se escapamentos catalíticos, muito mais caros mas menos contaminantes [...] Política, a ecologia não será democrática; democrática, terá que renunciar às ilusões da grande política” (*Idem*, p. 212s).

Pergunta-se: as gerações vindouras estarão realmente garantidas neste modelo? Não será esta uma postura ideológica, que faz afastar a efetividade da crítica social, da voz dos excluídos no Terceiro Mundo, e que sufoca os esboços de emancipação frente à ordem (ou desordem) desenvolvimentista “anti-socioambiental”, instaurada dentro mesmo da atual globalização econômica? É assim que podemos partir para uma outra alternativa ético-política para a questão socioambiental, de caráter socialista renovado.

Perspectivas de uma ética ecossocialista

Remontando à inspiração marxiana dos socialismos históricos é mister dizer que, em Marx (por seu tempo...), a questão da natureza é ainda cooptada pela ênfase no sujeito do trabalho, no *homo faber*, na autonomia e liberdade do sujeito e no desenvolvimento do modelo da técnica e da indústria para a felicidade humana. Vigora a visão antropocêntrica, ao mesmo tempo que materialista, apontando para a “humanização da natureza e naturalização da humanidade”. O liberalismo e em princípio também o marxismo não conseguiram ver os efeitos da noção de liberdade antropológica sobre a natureza (cf. Leis, p. 206). Não obstante, em algumas passagens de Marx (em *O Capital* por exemplo), encontramos a crítica a uma possível autodestruição do homem e da natureza, fruto do “progresso” do capitalismo. Mas o nosso ponto de partida não é aqui a discussão da obra de Marx, apesar de sua grande importância e atualidade em nosso contexto.

Nos anos 60 e também entrando nos 70, os marxistas desconfiavam do ambientalismo e da luta ecológica, em vista de que ela seria ainda “burguesa”, ou a serviço do interesse do I Mundo, e apenas reformista. Havia uma certa incompreensão também da parte de ecologistas que estavam numa fase mais romântica, de preservação do verde e dos animais, buscando controlar o progresso e não entrar a fundo nas questões político-econômicas.

Mas com o aprimoramento do ambientalismo, e com o arejamento das idéias socialistas, surge nos anos 70 e se afirma nos 80 a “política verde”, e o encontro que podemos chamar de “ecossocialismo”. Segundo Héctor Leis, a política verde pautou-se em quatro princípios básicos: *ecologia*, *responsabilidade* ou justiça social, democracia *participativa* ou mais direta e a *não-violência* (cf. Leis, p. 119).

O ambientalismo das ONGs desembocava na necessidade de mudanças de valores na sociedade, proposições de mudanças drásticas na economia, nos estilos de vida e consumo, no comportamento reprodutivo e no questionamento dos centros de poder quanto aos impactos socioambientais. Ainda, segundo Leis, ambos os movimentos “têm características defensivas quanto aos efeitos deletérios da expansão do mercado e inspiram-se na necessidade de preservar relações de solidariedade e cooperação entre as pessoas” (*Idem*, p. 120). Um nome importante da filosofia, nesse aspecto, é o de H. Marcuse. “Marcuse tem a esperança de associar a política a uma relação mais expressiva e empática dos homens com a natureza. [...] Sua preocupação pretende fundar as bases epistemológicas para superar a unidimensionalidade da razão instrumental presente nas ciências modernas”. Desse modo, ele propõe que “a humanidade deve

abordar e receber o mundo natural de uma forma aberta e mais passiva, para reequilibrar um relacionamento muito voltado ao interesse e atividade humana”¹¹.

Por tudo isso, para chegar a uma abordagem satisfatória dessa corrente, é-nos necessário passar pela crítica à tecnocracia que gerencia o progresso no capitalismo, e inferir algumas das contradições deste modelo.

3.1. Tecnociência e capitalismo

A situação: fim do século XX, e o Eldorado de bem-estar social e de progresso econômico alardeados pelo capitalismo avançado tendem a um fracasso cada vez maior – aprofundamento da crise social e degradação ambiental. O capitalismo mundializado/globalizado, elevando ao máximo a apropriação oportunizada pelo método científico e pela Revolução Industrial, valora e controla mercadologicamente o tempo e as relações, fixadas agora numa sociedade de consumo excludente e autodestrutiva – bem expresso pelo mito grego de Sísifo frustrado, condenado a buscar sempre aquele objeto que está além de suas posses. Todos os índices sociais e econômicos revelam a anarquia da situação, dentro mesmo da propalada globalização neoliberal. Dentre todos os quadros, sombrios e guarnecidos, uma paisagem parece despontar e tomar conta do cenário: o meio ambiente¹².

Torna-se cada vez mais inócuo abordar as questões de uma epistemologia (questões fundamentais do conhecimento e da ciência) e prática antiecológica sem a análise do que a ordem estabelecida pelo modelo capitalista central (com seu mecanismo “a la Fukuiama”, nova “mão invisível”), entendido como um Sistema econômico determinante e com atores mais ou menos definidos, engendra e mantém. Endosso o modo com que a tese é defendida por Sírio Velazco: “A atual crise ecológica é inseparável do trabalho alienado vigente no capitalismo, trabalho no qual o homem se aliena de si próprio na medida e porque aliena-se da natureza [...]” Também aí fica demonstrada a insuficiência de uma análise que exclua o “questionamento das relações de propriedade privada imperantes no capitalismo”¹³. Reputamos como central a análise reconstrutiva e

¹¹ Leis, p. 211. Lembremos que Herbert Marcuse (ver por ex. *O homem unidimensional*) faz parte da chamada “Escola de Frankfurt”, uma das mais importantes escolas filosóficas do séc. XX.

¹² Cf. Veiga-Neto, p. 147. *In: Educação e realidade*, e nossa obra *A emergência do paradigma ecológico* (Vozes, 1999).

¹³ *Ética de la liberación*, p. 48s.

crítica dos valores e práticas que vão permeando o corpo social diante do contexto de ingerência das desiguais relações econômicas e de poder no mundo.

Diríamos então que é fundamental questionar, em conjunção ao que o decorrer da história veio a desestruturar, os moldes educativos e comunicacionais que reafirmam este *ethos* capitalista e que, sem dúvida, tal capitalismo sustenta. Assim, por exemplo: a descontextualização política, a desarticulação do discurso com a prática, o utilitarismo, a incompreensão das interações com o meio ambiente, os quais se ligam ao *habitus* da sociedade de consumo, todos credores, *ab initio*, do *status* antes exposto: dicotomia homem-natureza, cultura da massificação, e a interdição a uma ética que reverta a objetificação da natureza e a mercantilização da própria vida humana.

Neste sentido, se pensa também o papel legitimador do viés trazido pelo cartesianismo antropocêntrico enquanto desencantador e desconstituidor do mundo natural e seus fatores estéticos e as formas de sensibilidade, abrindo o caminho da “razão instrumental”. E como diz Veiga-Neto, “o projeto burguês precisava daquela razão instrumental, quer para a sua justificativa (apropriação, controle, subjugação) quer para a sua expansão (transformação e acumulação de recursos/riquezas)”¹⁴. Assim o capitalismo teria uma base ideológica que se conjuga num duplo processo de exploração: *o homem explorando o homem e o homem explorando a natureza*. Portanto, pensar hoje a crise ambiental e a Educação deve equilibrar-se na interseção da Teoria da Ciência com a Filosofia, a Economia e a Teoria Política (cf. *Idem*), tendo a ética certamente um surgimento natural.

O que nos revela a incapacidade da economia e das Ciências (Naturais) de adotarem de fato uma perspectiva ecológica? Entre os diversos fatores temos: os dogmas do crescimento econômico incessante dentro da mesma viseira do industrialismo; a omni-penetração da mercantilização e a tirania dos valores monetários/financeiros como reguladores da política e da sociedade; enfim, os interesses de capitais monopolizantes e privados. Mas também temos o fenômeno do *choque* que os parâmetros ecológicos e sustentáveis representam à estrutura conceitual e à noção de sociedade/cultura/natureza nos modelos das Ciências Naturais e da Economia. Ou seja, é preciso aprimorar a *crítica ao sistema de valores e mundivisões que subjazem a estes modelos*, para se perceber como eles travam as mudanças necessárias. Os custos sociais e ambientais não podem ser apenas “variáveis externas e secundárias”, como contabiliza a Economia moderna. Novamente a questão da ética no seu sentido mais profundo vem à tona, já com matiz ecossocialista.

¹⁴ *In: Educação e ambiente*, p. 148.

3.2. Ecosocialismo hoje: “um outro mundo é possível”

A reorganização e ação socioecológica demanda aglutinar os vários encaminhamentos de vanguarda na organização social. O caminho primordial para uma crítica eficaz a este “estado de coisas neoconservador” de hoje: o movimento por uma nova ética e cultura na relação homem/meio ambiente, e o anseio por uma *nova ordem global a partir da ecologia*. Este espírito aproxima-se da noção que apresentaremos de *ecosocialismo*.

O que disporemos a seguir é uma síntese própria a partir de nossa participação no *Fórum Social Mundial de Porto Alegre*, de 2001. Com certeza ela vai ao encontro do que está se desenvolvendo como o novo “ecosocialismo” de nosso tempo. Este fórum é, depois da Rio-92, o maior acontecimento dos últimos tempos em termos de movimentos (ONGs) sociais e ambientais, além de partidos políticos e várias instituições, e de um verdadeiro movimento convergente com o lema: *um outro mundo é possível*. Representa um marco que se opõe à forma como vem sendo conduzido o capitalismo mundial e o poder via globalização econômica, criticado como globalizador da miséria e concentrador das rendas/lucros, em especial no I Mundo. Neste sentido é realizado nas mesmas datas do famoso *Fórum Econômico Mundial* de Davos, na Suíça, que reúne os países ricos e o grande capital mundial, que tem decidido o destino de bilhões de pessoas no mundo¹⁵.

* *Críticas* advindas da conjunção entre ambientalismo/ecologia e a visão socialista à sociedade capitalista, ou seja, do que consideramos como um autêntico *ecosocialismo*:

- 1) A sociedade não pode se estruturar cegamente a partir da globalização econômica, onde a economia é entendida como “técnica da produção ilimitada de riqueza” pela exploração dos “recursos” da natureza e da intervenção tecnológica, e do social.
- 2) É preciso repensar os valores e estilos de vida que se guiam pelas demandas de mercado no capitalismo. O mercado “fetichizou” as mercadorias em uma nova religião do consumo, que atinge o âmago das pessoas através da (anti)cultura.
- 3) Os impactos ambientais do socialismo real (na *ex* URSS) e do capitalismo não diferem muito, pois ambos estão baseados

¹⁵ Alguns números do Fórum de Porto Alegre de 2001: mais de 20.000 participantes; 4.700 delegados de 117 países representados; 104 painelistas; 2500 jovens e 700 indígenas acampados em um parque em Porto Alegre; 764 veículos de imprensa; 2000 jornalistas. Em torno de 400 oficinas. Repercussão internacional.

na noção de progresso e de ciência e de ser humano vindas da Revolução Científica e Industrial.

4) A democracia não pode ser apenas formal, político-eleitoral, mas econômica, cultural, pro-ativa. Deve resgatar a cidadania e a participação política das comunidades e dos menos favorecidos.

5) É preciso questionar a relação Norte-Sul, as dívidas e(x)ternas do Terceiro Mundo (o Terceiro Mundo perde 100 bilhões por ano com elas), a dependência econômica e o sistema financeiro que perpetuam a injustiça social e a degradação socioambiental dos países. Propõe-se a troca da dívida econômica pela *dívida ecológica* – a grande dívida que os países industrializados têm não só porque produziram e produzem a quase totalidade da poluição e degradação ambiental, mas porque depredaram a natureza do Terceiro Mundo sob forma de “matérias-primas”, e subjagam tais países pela dependência econômica e tecnológica. Taxação do capital especulativo para recursos sociais (a ONG francesa/internacional ATTAC propõe a Taxa Tobin, num valor de apenas 0,5% sobre as transações financeiras, o que arrecadaria 200 bilhões por ano, e que acabaria com a fome no mundo!). Impor novas regras para a OMC para que não prejudique os países pobres através das relações comerciais injustas.

6) É preciso questionar a intocabilidade da propriedade privada, do livre mercado (falsa livre-concorrência), do “lucro como motor do processo produtivo”, da supervalorização do individualismo e sucesso baseado na “guerra” econômica. É preciso questionar a destruição dos Estados-Nacionais em nome do poder transnacional e alguns países e empresas mundiais.

7) Apoio aos movimentos sociais no mundo, propondo que troquem experiências (exemplo – Chiapas, no México; MST, no Brasil; Via Campesina na América Latina – luta comum).

8) Defesa das minorias, movimentos e ONG contra o racismo e preconceitos velados ou não.

9) Luta contra o patenteamento da vida e a propriedade intelectual privada, principalmente com relação à biodiversidade, onde grandes empresas norte-americanas têm, como no caso da Amazônia, recolhido e utilizado patrimônio genético vegetal e animal que deve ser do Brasil e da humanidade.

10) Lutar pela reforma agrária, política agrícola limpa, contra os transgênicos e agrotóxicos e o modelo de empresa agro-rural nos moldes capitalistas anti-socioambientais.

11) Questionamento das privatizações no Terceiro Mundo, que têm sido escandalosas e esvaziam o poder dos Estados-Nações.

12) O caráter socialista buscado é *novo*, em construção, colocando em primeiro plano a democracia real, a participação social, a descentralização do poder e a solidariedade, e o respeito à diferença.

13) Devemos impor regras de atuação de empresas multinacionais, deter a acumulação de capital, a má distribuição de riquezas e bens, criando formas de participação social nas empresas e na economia.

Estas proposições têm valor evidente, e falam por si em termos de desafios e de concretude das relações econômicas em jogo, junto à forte crítica ética presente. Passemos agora a um quadro que por vezes se associa a isto, por outras se afasta, e que tem, todavia, um poder de sedução pessoal maior.

Perspectivas gerais de uma ética holística

Neste quadro encontramos uma série de autores, de subcorrentes e de inspirações mais ou menos convergentes. O ponto de partida comum é a crítica ao modelo civilizatório baseado na noção de progresso material e desenvolvimento econômico nos moldes da modernidade científica e industrial, e o que ocorre com o ser humano e com os seres naturais em termos de desequilíbrio e perda de harmonia/interligação com aspectos fundamentais da vida. A proposta de fundo inspira-se numa visão integradora (holística), numa construção ou recuperação ou até re-ligação da harmonia humana em conjunção com o ambiente vivo.

Antes de entrarmos mais a fundo nesse tema, convém apontar para tópicos básicos de posições do importante *Movimento Romântico*, tal como ele se exerceu em especial na Alemanha a partir do século XVIII e XIX, com autores como *Schelling* (que lê grandes místicos como M. Eckhart e J. Boheme), Goethe, Hölderlin, Schlegel, Schiller, Novalis; ou mesmo o inglês W. Blake, ou ainda Toureau, e muitos outros (como antes, o filósofo *J. Rousseau*), mesmo em aspectos de Heidegger por exemplo. Isto se faz salutar para o entendimento das bases primeiras das perspectivas holísticas e espirituais envolvidas. Até porque o romantismo significa (junto com as questões sociopolíticas e econômicas da época) a primeira grande reação ao modo de pensar anterior – vindo do Iluminismo, da Revolução Científica, e do racionalismo nas suas várias formas, exercendo influências até hoje em grandes pensadores e filosofias diversas (como na Escola de Frankfurt e na Hermenêutica).

a) *Síntese de aspectos essenciais do Romantismo*¹⁶:

* Buscar descobrir, de modo explícito ou inusitado, a *beleza da natureza* (para além da geografia física de Kant ou do geocentrismo de Hegel).

* Voltar à “*fruição e experimentação da natureza*”, indo para além da “coisa em si” insondável kantiana e de seu olhar matemático.

* A *intuição estética* torna-se o órgão supremo da filosofia, em Schelling isso é bem claro.

* É preciso pressentir uma espécie de *linguagem da natureza*, em que esta se aproxima de nós.

* O ato criador do artista é uma *emanação do poder da natureza*.

¹⁶ Cf. sobre isso a obra *Arte e Natureza*, de M. Ribon; e também *História da Filosofia*, de G. Reale & D. Antiseri.

* A natureza não se reduz apenas aos nossos estados de alma; ela mesma é uma *alma que nos dirige*, sendo sua beleza o que há de mais real nas coisas.

* A história compõe-se de uma série de manifestações individuais do agir do “Espírito do mundo” que se incarna no “Espírito dos povos”. “Em tudo está presente o eterno”, diz Goethe.

* A natureza é uma *atividade viva*, autônoma, produtora de formas e ritmos que eu percebo e sinto.

* Tal atividade constitui um *Todo*, o qual regula a ação das forças opostas que tenderiam à mútua destruição. Ela se propõe como infinito poder de *rejuvenescimento*.

* Daí a *identidade dinâmica do eu e do mundo*, esquecida, do espírito e da Natureza. A arte será a ponte, a ligação divina, entre ser humano e Natureza. Ela é também um prolongamento dele, é o “Fundo” inesgotável da Arte.

Já no antigo movimento romântico chamado *Sturm und Drang* (“tempestade e ímpeto”) ao final do séc. XVIII, vemos tais características que vão ser pois desenvolvidas nesta mesma linha:

* A Natureza é exaltada como força onipotente e criadora de vida.

* O “gênio”, relacionado à força originária, cria analogamente a Natureza.

* O panteísmo e o paganismo (religião da natureza) tomam o lugar do Intelecto ou Razão suprema na concepção da Divindade.

* O amor à terra local opõe-se aos tiranos e exalta a liberdade frente às convenções e leis.

* Apreciação dos sentimentos arrebatadores, paixões e manifestações do coração.

Ainda, dentro do fenômeno do romantismo, importa indicar que:

* O romantismo indicava o renascimento do instinto e da emoção, junto com a poesia e o fabuloso, assim como o misterioso.

* É um fenômeno que adentrou também nas artes figurativas e na *música*.

* Opera de fato com uma atitude ou *ethos* que comporta uma tensão interior, dizendo de um Desejo que nunca se satisfaz; daí a fundamental nostalgia, melancolia e contemplação profunda. Cabe então falar de uma sensibilidade especial e intensa, romântica, em sua grande busca em torno da sede do *Infinito*, e do Uno.

Ser um com o todo: esse é o viver para os deuses, esse é o céu para o homem. [...] retornar ao todo da natureza: esse é o ponto mais alto do pensamento e da

alegria, é o pico sagrado da montanha, lugar da calma eterna [...] *Ser um com tudo o que vive!* Com essas palavras [...] o espírito humano despoja-se do cetro e todos os pensamentos se dispersam diante da imagem do mundo eternamente uno [...]

Hölderlin

* * *

A primeira grande e mais forte corrente que marca o ambientalismo ou as inspirações ecológicas em geral pode ser caracterizada pelo que se chamou de postura *holístico-revolucionária*.

Sua perspectiva filosófica de mundo é *monista* (exemplo: idéia de *Uno* e de unidade fundamental de tudo), tal como em correntes neoplatônicas e já antes, grosso modo, no “pensamento oriental”. Ela recupera visões antigas, e de culturas sufocadas, tendo como base uma ética que seria subjacente à identidade humana, e que diz de uma *harmonia* (originalmente: “medida adequada”, a ser seguida) e da interação integradora do indivíduo no Todo, no Cosmos ordenado. Este conteria uma harmonia intrínseca, algo portanto que retoma o *animismo* primevo (tudo está vivo, com “alma”), por pontos de equilíbrio que regeriam a Vida e assim a vida humana.

A civilização da razão científica e instrumental, efetivada com a sociedade industrial, trouxe consigo o distanciamento do homem com o seu aspecto orgânico, em prol do desenvolvimento da tecnologia como manipulação *tout court* inorgânica. A objetificação dá-se junto ao desenvolvimento abrangente da atitude de dominação materializada do homem em relação ao ambiente natural, algo por excelência produzido pela civilização ocidental pós-revolução científica, que com sua força “tecno-lógica” e bélica consegue sufocar culturas mais harmônicas e adaptadas, de modos de vida mais sustentáveis, porém frágeis e diferentes.

A história da *secularização* do ocidente e o reforço do pensamento científico e mercantil diz de um processo de desencantamento do mundo, de desespirtualização forçada do homem. Retira-se o fundamento de pudor e legitimação que garantia o caráter sagrado da criação, enquanto criatura do Criador, na mesma medida em que este papel vai sendo assumido pela autonomia humana através da política, do desenvolvimento econômico e da transformação completa do mundo pela técnica – o novo bastão mágico dos novos semideuses.

A relação homem/natureza sempre se deu – conjuntamente ao desafio e luta – numa base espiritual, simbólica, de interação com o sagrado (isto é presente mesmo nas religiões “não-pagãs” e mais avançadas, como o catolicismo e sua gama de grutas, imagens, alusões à natureza (apesar de certa demonização da mesma); a figura dos grandes místicos cristãos de cunho naturalizante é um sintoma evidente). Daí a busca de uma atitude de admiração, de contemplação,

de interação com a natureza via caráter do sagrado, na esteira do animismo, do naturalismo e do retorno às origens. Dentro desta corrente, trata-se de recuperar a *autenticidade* do humano, o que inclui a relação “eco-sistêmica” com a natureza.

As fontes desta corrente, holístico-revolucionária, datam do início deste século com a advento de pensamentos e influências orientalizadas mais fortes na psicologia do homem ocidental, tomando fôlego nos anos 50 em diante, quando da explosão revolucionária dos movimentos de *contracultura*, como estopim da crise e ameaça ambiental, bélica (nuclear), cultural, econômica e social que encetará para uma nova ordem civilizacional. Esta seria basicamente um resgate, que remete a modelos primitivos e mais originais, do Eldorado cada vez mais perdido do humano, diante de um mundo tecnificado, materialista e egocentrado.

Neste século temos o reforço do gnosticismo, o aparecimento da teosofia e de uma série de práticas espirituais; a retomada da raiz romântica na cultura, a exaltação das práticas mitológicas e de religiosidade dentro de um tipo novo de paganismo – “religião dos pagos”, como em vários âmbitos do naturalismo. Junto a isso, a Nova Física – que abre as especulações para as concepções de holismo e para a instância energética última e inapreensível da realidade; e, surpreendentemente, os movimentos feministas detonando o patriarcalismo; os movimentos de retorno à natureza, ecoturismos, o retorno de inspirações assemelhadas às da fase astrobiológica das sociedades primevas, os exoterismos e os novos interesses na alquimia e na astrologia, os quais parecem revelar no fundo a busca de equilíbrio e identidade, de completação do sujeito humano e deste com o seu Outro (homem e natureza).

Em nível de filosofia temos um apelo maior a Heidegger nesta corrente (ser-no-mundo, homem como casa e clareira do Ser, o pastor, autenticidade da origem etc.), surpreendentemente maior do que, por exemplo, a F. Schelling (séc. XIX) – interessante filósofo da natureza, com abertura para uma epistemologia bastante significativa para buscar superar a racionalidade cartesiana partida, sem valer-se necessariamente da mitologia ou da poesia romântica. Mas são modelos mais atuais e próximos da ecologia e da ética que vamos olhar agora.

b) Modelos paradigmáticos desta corrente

No espírito dos movimentos citados, a *deep ecology* (ecologia profunda, em oposição à chamada “ecologia rasa”) é a representação principal já faz algum tempo. Suas características perpassam grande parte dos pensamentos e autores mais conhecidos na questão. Um nome que chama a atenção aí é o de *Arne Naess*, filósofo e alpinista norueguês; exerceu uma influência muito considerável no movimento ecológico dos EUA e Europa. Não obstante, vamos abordar, dentro deste espírito, a posição do físico e pensador/ecólogo F. Capra em

primeiro lugar; depois, tomaremos o filósofo francês *Michel Serres*, em vista da contrapartida crítica do talvez maior oponente a esta posição que é o francês Luc Ferry. Em âmbito brasileiro, vemos como, paradigmaticamente, se refletem essas idéias na esteira das posições de Leonardo Boff.

4.1. A ética da crise-mutação em F. Capra¹⁷

Vamos seguir aqui alguns passos que, para nós, se mostram como os mais fundamentais na obra capital de F. Capra, *O Ponto de mutação*, e que diz, no fundo, sempre de uma questão ética, ligada certamente à necessidade de uma nova visão da relação do ser humano com a natureza como um todo, nesta rede orgânica que é a Vida. Trata-se, pois, de tomar consciência da inter-relação tanto “espiritual” quanto biológica do ser humano com os ecossistemas, dentro da biosfera em evolução, onde se necessita reequilibrar as posturas e atitudes históricas que a humanidade tomou. O tom científico evolutivo, da teoria dos sistemas, associado a outras instâncias cosmológicas/ontológicas e integradoras aponta bem para o viés *holístico* que faz com que coloquemos Capra exatamente dentro desta perspectiva, com suas características típicas.

a) Crise como mudança de paradigma

O primeiro passo de Capra é mostrar que estamos vivendo uma “crise profunda, complexa, multidimensional, que afeta a todos os níveis de nossa vida” – saúde e modo de vida, qualidade do ambiente e relações sociais, economia, ciência e política. Ela teria uma dimensão não só intelectual, mas moral e espiritual. Para isso é repetitivo indicar aqui os dados assustadores da problemática das doenças (degenerativas em especial, doenças ligadas ao ambiente/alimentação), gastos de guerra, fome, desastres ecológicos etc. Ou seja, é preciso escancarar a crise, até em suas profundidades inauditas, para mostrar que ela se liga a uma desintegração social (drogas, perturbações mentais, depressões, suicídios etc.), e que é grave se não percebermos as ligações e interdependências entre tais coisas, causas e efeitos.

Portanto, faz-se notar que por trás de tudo isso “há *uma só crise*”, com um fundo comum, com interfaces que só uma visão interdisciplinar perspicaz e sutil pode tentar entender. Daí o fato do especialista hoje ficar perdido quanto às questões globais ou ecossistêmicas, ou do Sistema de Saúde frente a uma simples doença e seu alcance por exemplo. Mas um fato essencial que Capra aponta é que, se a crise é profunda, demanda-se mudanças igualmente

¹⁷ Trata-se aqui de uma síntese a partir de argumentos básicos de

O ponto de mutação de Fritjof Capra, em seu capítulo I,

finalizando com perspectivas a partir de sua obra *A teia da vida*.

profundas nas *estruturas* e instituições sociais, em conjunção com novos *valores e idéias*. Ainda mais que: nossos conceitos, teorias, nossos padrões para analisar as coisas, tendem a usar do paradigma anterior, da visão tradicional e dicotômica, ou mesmo do “progresso material” em primeiro lugar e, assim, opera-se com uma visão estática, congeladora e conservadora do tempo e do espaço. É daí que se propõe “substituir a noção de estruturas sociais estáticas por padrões dinâmicos de mudança”. Para exemplificar isso, Capra afirma que “os chineses tinham profunda percepção da conexão entre *crise e mudança*. Estudos de sociedades em transformação cultural mostram que a mudança é precedida por indicadores sociais tais como: sensação de alienação e aumento de doenças mentais, crimes violentos e desintegração social, assim como interesse maior na prática religiosa” (Capra (1982), *Introdução*).

Lembrando as análises de A. Toynbee, ele aponta que a gênese de uma civilização consiste na transição de uma condição estática para a atividade dinâmica. Um desafio do ambiente natural ou social provoca uma resposta criativa numa sociedade, induzindo a um processo diferente de moldagem da civilização. O padrão básico de interação é movido pelo dinamismo do “desafio-resposta”. Segundo os antigos filósofos chineses, todas as manifestações da realidade são geradas pela interação dinâmica entre dois pólos de força (Ying e Yang). Depois de atingirem o apogeu de vitalidade as civilizações declinam; um elemento essencial de motivação a ser considerado aí é a perda de flexibilidade (criatividade, possibilidades...). O comportamento torna-se extremamente rígido, e a sociedade não mais se adapta a situações cambiantes, não consegue levar adiante com seus padrões socioestruturais a evolução cultural e criativa. Perde-se a harmonia e equilíbrio básico. Seria o fim?

Entretanto, neste período, aparecem as *minorias criativas*, com a tarefa de mobilização e conscientização de novos caminhos, com a tarefa de vanguarda, de despertar as pessoas e alterar as estruturas. Por outro lado, as instituições sociais *dominantes* recusam-se a entregar seus papéis de dominantes; mesmo assim, afirma ele, continuarão a desintegrar-se, pois não se pode segurar o tempo... Aí situam-se as possibilidades humanas para que, mesmo a partir de minorias, conscientes, se implemente gradativamente uma nova configuração, com o *novo paradigma*.

Hoje, segundo *O ponto de mutação*, temos três desafios básicos, ou transições – grandes acontecimentos que estão nos abalando profundamente e são sintomas da mutação:

- 1) *Declínio do patriarcado*: exemplo: movimentos feministas, ascensão da mulher no mercado de trabalho e nas relações sociais etc.
- 2) *Declínio da era do combustível fóssil* (carvão, petróleo e gás natural), que tem sido a principal fonte de energia da moderna

era industrial (os combustíveis têm pouco tempo de duração, seus efeitos já são sentidos, não é mais possível usá-los massivamente por mais de duas décadas por causa das fortes alterações climáticas. Devemos entrar na era da *energia solar* e energias *alternativas* de vários tipos, o que aliás já está sendo bastante pesquisado e projetado).

3) Grande “*mudança de paradigma*”, mudança no pensamento, nos padrões, na percepção e nos valores que formam a nossa visão mais fundamental de realidade. O paradigma tradicional que modelou a sociedade vem a partir da “Revolução Científica, do Iluminismo e da Revolução Industrial. Incute a crença no progresso Infinito, e que o método científico causal é a única abordagem válida do conhecimento. Ele tem a concepção do universo como um sistema mecânico composto de unidades materiais elementares; a concepção da vida em sociedade como uma luta competitiva pela existência; a crença no progresso material ilimitado, a ser alcançado através do crescimento/desenvolvimento apenas econômico e tecnológico” (Capra (1982), p. 28).

Segundo Capra, nós estaríamos vivendo uma crise que faz parte de uma grande fase de transição, de profunda transformação cultural, um ciclo como os que ocorreram poucas vezes com semelhante amplitude. Compara-se este a três grandes momentos:

1) Surgimento da civilização com o advento da agricultura no começo do período Neolítico (o que propiciou a fixação do homem em cidades).

2) A ascensão do cristianismo na época da queda do Império Romano (que trouxe a mudança mais considerável da história recente do Ocidente).

3) A transição da Idade Média para a Idade Científica, possibilitando a Revolução Industrial e a mudança radical da face do planeta Terra.

Especificamente, a nossa transformação pode ser mais dramática, porque hoje as mudanças são mais velozes, amplas, o globo inteiro está ligado e as coisas podem ser feitas mais rapidamente (o que não significa que nossa geração verá os frutos maduros das melhorias como tais). O importante é que chegamos num momento decisivo, em que é preciso “pegar o trem” da história possível (a sociedade *sustentável*).

Uma tão profunda e completa mudança na mentalidade da cultura ocidental deve ser “naturalmente” acompanhada de igual alteração nas relações sociais, formas de organização social – muito além das reformas e ajustes econômicos e políticos propostos por nossos líderes políticos de hoje. Assim, nas lutas sociais, é essencial que se prossiga além de meros ataques a pessoas e grupos determinados, mostrando que as atitudes e comportamentos atuais

refletem um sistema de valores que sustentou a nossa cultura, e que tal sistema está obsoleto, devendo ser substituído, com uma nova ética, nova sensibilização estética e nova relação de conhecimento não-violenta. Ficará cada vez mais evidente que pensamentos e atitudes violentas geram violência, e que o *amor* é a melhor resposta. Contra a visão de sociedade como luta e competitividade traz-se a noção de *cooperação*, a partir do mais excelente funcionamento dos ecossistemas naturais, espelho para os seres humanos.

b) O resgate do taoísmo

Segundo Capra, os filósofos chineses viam na realidade – cuja essência chamaram TAO – como que um processo de contínuo fluxo e mudança. A natureza tem padrões cíclicos. “Tendo yang atingido seu clímax, retira-se em favor do yin; e vice-versa” (I Ching). O difícil para nós, ocidentais, seria entender que os pólos opostos da interação dinâmica fazem parte de um único todo. A ordem natural é o equilíbrio dinâmico entre um e outro. Um dos mais profundos *insights* da antiga cultura chinesa foi o reconhecimento de que a atividade – o “constante fluxo de transformação e mudança” – é essencial no universo. Este está em contínuo processo cósmico que se chama TAO – o “caminho”[...] Não há repouso absoluto. Não há fixação possível da realidade. Daí a necessidade do WU-WEI: “abstenção de ação contrária à natureza”. Ou como afirmava Chuang-tsé: “Que se permita a todas as coisas fazerem o que elas naturalmente fazem, de modo que sua natureza fique satisfeita”. A atividade deve estar em harmonia com a orientação natural.

Assim, a característica humana da racionalidade (“pura”) e a de intuição e sensibilidade são modos complementares da mente humana. O pensamento racional é mais linear, concentrado, analítico. Pertence ao domínio do intelecto lógico, cuja função é discriminar, medir, classificar, dominar. Tende assim a ser mais fragmentador. O aporte intuitivo, por outro lado, baseia-se na experiência direta, não propriamente lógico-intelectual da realidade, em decorrência de um estado ampliado de percepção consciente. Tende a ser sintetizador, holístico e não-linear. O conhecimento racional tende a gerar atividade mais egocêntrica (ou Yang), e a atividade intuitiva é mais *Yin*, e portanto ecológica.

Algumas associações didáticas úteis trazidas por ele:

YIN:
feminino
contrátil
conservar
receptivo
cooperativo
intuitivo

YANG:
masculino
expansivo
exigente
agressivo
competitivo
racional

sintético

analítico

Analisando isto, segundo o autor devemos ver que estamos em desequilíbrio: nossa tendência tem sido muito *yang*. Nossa época é dominada pelo pensamento racionalista, razão instrumental, o que desintegra o sujeito. O conhecimento científico é considerado ainda a única espécie de saber realmente aceitável; não se admite aí uma consciência intuitiva e outras características perceptivas de relação/conhecimento do humano. O cientificismo impregnou nosso sistema educacional e todas as instituições sociais e políticas.

c) O pensamento analítico-racionalista e a contracultura

Para Capra, a nossa subjetividade, após o “cogito, ergo sum” (“penso, logo sou”) de Descartes, é pensada como identidade equipada com uma mente racional e um corpo, e não como um organismo inteiro integrado. E a divisão entre espírito e matéria levou à concepção do universo como um sistema mecânico que consiste em objetos separados, os quais devem ser reduzidos a seus componentes materiais fundamentais cujas propriedades e interações, acredita-se, determinam completamente os fenômenos naturais. Estendida aos organismos vivos, esta concepção encarou-os como máquinas; daí a fragmentação nas disciplinas acadêmicas, e o ambiente natural tomado como peças separadas a serem exploradas por diferentes grupos de interesse.

O pensamento racionalista científico, analítico, levou a atitudes profundamente antiecológicas. Não se pode, autenticamente, compreender os ecossistemas na forma lógico-analítica. O pensamento racional é linear; e, por intuição, vê-se que os “sistemas” ecológicos compõem-se de redes e dinâmicas (auto-organizativas) não-lineares, algo aberto, profundamente dinâmico e imprevisível como tal. Linear é o crescimento econômico e tecnológico, pretensamente acreditado como sem fim e “em progresso/evolução”, visando cada vez maior quantidade de matéria transformável.

A consciência ecológica só surgirá, então, aliando-se o pensamento racional e uma intuição não-linear da natureza – sabedoria (veja-se o exemplo dos povos indígenas, as comunidades sustentáveis e colônias, tecnologias brandas e alternativas) com consciência altamente apurada do meio ambiente. O crescimento de nossa civilização dicotomizou agudamente aspectos biológico-materiais e aspectos culturais da natureza humana. Temos o arrasto das tradições e costumes pela velocidade espantosa da tecnologia. *Perdemos então o contato com nossa base ecológica e biológica*. Tal separação manifesta-se na grande disparidade entre o desenvolvimento intelectual, conhecimento científico e qualificações tecnológicas por um lado, e o atraso em termos de sabedoria, espiritualidade e ética de outro lado. Nos últimos 25 séculos não houve progresso considerável na conduta das questões sociais. Os padrões morais de Buda, Lao-tsé,

e dos primeiros cristãos (século VI a.C.) eram bem superiores aos nossos. Nossa evolução unilateral chegou a um estágio alarmante, à beira da insanidade. Propusemos a instalação de comunidades utópicas em colônias espaciais e não conseguimos administrar nossas cidades! (a ciência médica e a farmacopéia estão pondo em perigo a saúde. Os exércitos põem a paz em perigo...). Tais são os alertas de Capra.

A tecnologia industrial tem por meta o controle, a produção em massa e a padronização, e está sujeita a uma administração centralizada que busca a ilusão de um crescimento material ilimitado. Situação semelhante existe em nosso sistema educacional, no qual a auto-afirmação é recompensada no que se refere ao comportamento competitivo mas é desencorajada quando se expressa em termos de idéias originais e questionamento da autoridade (isso é mais forte nos EUA, país onde Capra vive).

A promoção do comportamento competitivo em detrimento da cooperação seria uma das principais manifestações da tendência auto-afirmativa. Tem sua origem na concepção errônea da natureza, defendida pelos darwinistas sociais do século XIX que acreditavam que a vida em sociedade deve ser como uma luta pela existência regida pela “sobrevivência dos mais aptos”. Algo semelhante temos no fundo da concepção liberal da economia. Assim, a competição passou a ser vista como força propulsora da economia; veja-se a “abordagem agressiva” dos negócios, a “exploração de novos mercados”, e outros termos; tal comportamento combinou-se com a exploração dos recursos naturais a fim de criar padrões de consumo competitivos e narcisistas.

Apesar de tudo, nesta caminhada histórica, por vezes pouco percebida em sua amplitude, as forças de renovação aparecem; tais como a preocupação ecológica, os movimentos de cidadãos organizados em torno de questões sociais e ambientais, movimento antinuclear, feminismo, valorização dos pequenos negócios, “saúde holística”, agricultura orgânica, comunidades rurais organizadas – “movimentos todos que Roszak chamou de *contracultura*”. Neste sentido, hoje a visão estaria mudando: o universo não é mais uma máquina, mas um todo harmônico e dinâmico, rede de relações vivas que incluem o observador humano. Daí que as teorias científicas não estão aptas a fornecer uma descrição definitiva da realidade; são meras aproximações da natureza das coisas: os cientistas não lidam com a verdade, mas com descrições limitadas e aproximadas dela. Nestes caminhos apontados por Capra muito está acontecendo e muito se tem a modificar.

d)
 Concluindo:
 novos valores,
 nova ética

As últimas obras de Capra, em especial *A teia da vida* (1996), não trazem praticamente elementos substancialmente novos ao que é trabalhado em sua obra mestra *O ponto de mutação*; ali se mostra e reforça igualmente que “a mudança de paradigma requer não só expansão de nossas percepções e modos de pensar, mas também de nossos valores”, nesta passagem para a integração antes que a auto-afirmação/identidade¹⁸. E é neste sentido que ele afirma: “O poder, no sentido de dominação sobre outros, é auto-afirmação excessiva. De fato, nossas estruturas políticas, militares e corporativas são hierarquicamente ordenadas, com os homens em níveis superiores às mulheres. A maioria desses homens, e algumas mulheres, chegam a considerar sua posição na hierarquia como parte de sua identidade, e desse modo a mudança para outro sistema de valores gera neles medo existencial. [...] No entanto, há outro tipo de poder, um poder que é mais apropriado para o novo paradigma – poder como influência de outros. A mudança de paradigma inclui, dessa maneira, uma mudança na organização social, uma mudança de hierarquias para redes” (*A teia da vida*, p. 28).

Especificamente, da ética ambiental estrita, há uma afirmação de Capra que resume também seu ponto de vista, ao lembrar a educação a partir da vivência da ecologia profunda, integração com a natureza, com caráter espiritual¹⁹. Vale reproduzir como tal:

Todos os seres vivos são membros de comunidades ecológicas ligadas umas às outras numa rede de interdependência. Quando essa percepção ecológica profunda torna-se parte de nossa consciência cotidiana, emerge um sistema de ética radicalmente novo. [...] é de máxima urgência introduzir padrões ‘ecoéticos’ na ciência. [...] Durante a Revolução Científica, os valores eram separados dos fatos, e desde essa época tendemos a acreditar que os fatos científicos são independentes daquilo que fazemos, e são, portanto, independentes dos nossos valores. [...]

¹⁸ Cf. Capra, *A teia da vida*, p. 27.

¹⁹ Aliás, o seu livro termina com uma proposta *pedagógica* e científica a partir de experiências educacionais em escola nos EUA, e neste sentido se nota a carência quanto à questão da crítica social e política mais forte.

Dentro do contexto da ecologia profunda, a visão segundo a qual esses valores são inerentes a toda a natureza viva está alicerçada na experiência profunda, ecológica ou espiritual, de que a natureza e o eu são um só. Essa expansão do eu até a identificação com a natureza é a instrução básica da ecologia profunda, como Arne Naess reconhece: o cuidado flui naturalmente se o “eu” é ampliado e aprofundado de modo que a proteção da natureza livre seja sentida e concebida como proteção de nós mesmos [...] Assim como não precisamos de nenhuma moralidade para nos fazer respirar [...] se o seu eu abraça um outro ser você não precisa de advertências morais para demonstrar cuidado e afeição [...] Se a realidade é como é experimentada pelo eu ecológico, nosso comportamento, de modo natural e belo, segue normas de estrita ética ambientalista.

O que isso implica é o fato de que o vínculo entre percepção ecológica do mundo e o comportamento correspondente não é uma conexão lógica, mas psicológica. [...] Se temos a [...] experiência de sermos parte da teia da vida [...] então estaremos inclinados a cuidar de toda a natureza viva²⁰.

4.2. Michel Serres e o “Contrato Natural”

Retomando a partir da fundamentação da *deep ecology*, apresentaremos a proposta de Michel Serres em sua obra *O contrato natural*. É relevante notar aqui a importância que o autor confere à questão jurídica, à questão de uma definição dos direitos relativos à natureza, sempre a partir da pressuposição de que ela é algo vivo, e um sujeito que interage, sujeito de direito, pleiteia ele. “A natureza condiciona a natureza humana e vice-versa. A natureza se conduz como um sujeito”²¹.

Serres parte das constatações idênticas do esquecimento da natureza pela construção do Mundo, da civilização antropocêntrico-tecnológica. Denuncia um nível de violência explícito e implícito, traduzido como um Contrato Social de todos os homens – mesmo e especialmente no estado de guerra (que é também um estado de direito (cf. p. 20)) – contra a natureza. “A história tem a luta por motor. Uma mudança global se vislumbra: a nossa” (p. 24). “Para as guerras, as coisas em si mesmas não existem”. Ou seja, há uma “violência

²⁰ Capra, *Op. cit.*, p. 28s.

²¹ Cf. Serres, p. 66; os números que seguem entre parênteses referir-se-ão à obra de Serres citada.

objetiva” no fundo dos pactos ou das guerras humanas. Isto é expresso no fato de que, à cultura, o mundo (natureza) faz horror (cf. *Idem*).

Ele aponta também, indiretamente, para as éticas que não contemplaram até hoje a natureza como sujeito, até porque estão conjugadas ao humanismo antropocêntrico; posições que têm como mote último a dominação racional completa da natureza, culminando na dicotomia e objetificação da sua visão. “Segundo ele, a Declaração dos Direitos do Homem teve o mérito de dizer “todo homem”, mas a fraqueza de pensar “apenas os homens”. Serres lembra que a origem da palavra “política” se refere à vida social-urbana”²².

O “Contrato Natural” é o novo pacto a ser estabelecido com o inimigo objetivo do ser humano: a Natureza. Quanto ao ser humano, Serres faz um pequeno retrospecto desde o tempo em que não éramos sujeito, quando se estava “fundido ou distribuído sobre a Terra, entre bosques e montanhas, quando o sujeito desaparecia” (p. 34). Hoje, domina sobre a imensidão; é um ator junto à natureza, uma verdadeira força natural, espalhado em todas as partes, a força mais poderosa, que quando unida (contrato social) torna-se um “enorme animal”. “As relações do homem com o mundo se completam, se transformam e se invertem” (p. 37). E mais, “existimos naturalmente. O espírito cresceu como animal e o animal como placa (pedra) [...] vivemos como animais coletivos [...] invadimos não só o mundo, mas a ontologia” (p. 38). Ou seja, nosso ser penetra a todos os seres, e vice-versa.

Fato importante que Serres denuncia: a política como confirmação de uma cultura que perdeu o mundo, que vive tudo em âmbito interior, que reduz todas as questões à lógica, à linguagem e à escritura (“o essencial sucede dentro e nas palavras, e já nunca fora, com as coisas”). Já a produção de mercadorias “erradicou a memória a longo prazo, as tradições milenares, as experiências acumuladas das culturas [...]” (p. 55). Estaríamos vivendo num tempo reduzido ao instante que passa.

Serres, a partir da constatação evidente, na cultura e ciência modernas, do *factum* do domínio e apropriação privatista, quer abandonar radicalmente o humanismo antropocêntrico para afirmar a precedência da Terra, que “existiu sem nós e continuará a existir”. Radicaliza em seu estilo bombástico, poetizante, despreocupado e por vezes irônico: “é necessário situar as coisas no centro e nós na periferia, ou melhor, elas em todas as partes e nós em seu seio como parasitas” (p. 61). E mais: “Esta é a encruzilhada da história: a morte ou a simbiose” – simbiose agora inscrita num Direito, elevada ao primeiro plano numa política (p. 62).

Novamente ao seu texto: “Assim pois, retorno à natureza! Isto significa: acrescentar ao contrato exclusivamente social um contrato natural de simbiose e de reciprocidade”. E o final da obra é sintomático: “Pois bem, durante um momento de profunda felicidade,

²² H. Leis, p. 219.

a Terra espasmódica se une ao meu corpo vacilante. Quem sou eu agora durante alguns segundos? A Terra mesma. Os dois em comunhão, em amor ela e eu, duplamente desamparados, conjunto palpitante, reunidos em uma aura” (p. 203). Trata-se de uma re- ligação, do homem com aspectos perdidos com o mundo (Natureza). É explícita aí a “necessidade de recuperar uma visão espiritual-transcendente para efetivar um contrato natural”, entre homem e natureza²³.

Na bela seção sobre o amor e sobre a religião, Serres demonstra bem sua filiação à corrente holístico-revolucionária e espiritualizante. Para ele, amarmos uns aos outros é nossa primeira lei; a segunda, imbricada àquela, é amarmos o mundo; são preceitos inseparáveis. “*O único real é o amor e não há maior lei que a sua*” (p. 87).

4.3. Do “encantamento do humano” – Ecologia e espiritualidade

Os poetas ensinam que a arte, a filosofia e a religião são as sacerdotisas da natureza.

H. Leis

O título do livro organizado por N.M. Unger com a participação de L. Boff já mostra seu pressuposto e seu objetivo: defesa de um reencantamento, reespiritualizar o humano, labor e recuperação que traria a harmonia ecológica perdida em termos de subjetividade. Partindo da constatação da desespiritualização, objetificação e instrumentalização tecnicista do mundo, e a partir de pensadores como Heráclito, Heidegger, Etienne de La Boétie (“Discurso da Servidão Voluntária”), Moscovici – além certamente de todo aparato teórico da *deep ecology* –, propõe uma “reconciliação do espaço político com o Cosmos (natureza)”; apela para as grandes utopias na constatação da busca da “autenticidade do humano” (cf. Unger, p. 63).

Isto implicará, segundo Unger, num “acesso a um grau mais alto de consciência, para operar uma transmutação profunda, uma *metanóia* em nossa compreensão da natureza e de nós mesmos”, ou seja, uma verdadeira conversão espiritual. Prega-se assim uma “transformação espiritual, em busca de uma ética, que faça brotar a “Natureza que nós somos” (cf. *Idem*). Como a *deep ecology*, defende que se deve revolver a opção civilizacional antropocêntrica e capitalística em sua raiz (cf. p. 64). Articula portanto *natureza, espiritualidade e política*, o que causaria pavor a alguns teóricos contemporâneos bastante secularizados e laicizados.

Para ela, com a pretensão cientificista e reducionista, anseio de dominação da natureza, o ocidente racionalista deixa de viver a natureza como manifestação do sagrado; mais ainda com a “dura secularização da cultura capitalista”. A racionalidade instrumental dicotomizou ciência e poesia, razão e mistério, Polis e Cosmos;

²³ *Ibid.*

perdemos a ligação com o todo. Trata-se agora então de uma “religação (*religião* – MLP): experiência que nos liga novamente ao Cosmos”, e portanto a nós mesmos (cf. p. 70).

Na parte reservada diretamente à Ecologia e Ética, Unger cita, primeiramente, a *deep ecology*, defendendo, indiretamente, que é possível “preencher as necessidades humanas básicas como amor e segurança e acesso à natureza”; ou seja, pressupõe aqui uma completude realizável do sujeito, a sua “cura” (o que para a psicanálise, por exemplo, seria a busca de um Paraíso perdido) não de modo individualista como o cartesiano, contudo como sujeito idêntico a si enquanto partícipe, intrinsecamente, do Todo, “nosso lugar no Cosmos” (cf. p. 71).

Como L. Boff, defende a idéia de uma nova cosmologia e uma nova ontologia – apesar de, na verdade, requerer uma recuperação da inspiração mítico-ontológica original do ocidente grego. Em segundo lugar, e reforçando isto, cita Heidegger, numa perspectiva biocêntrica, e da busca da autenticidade do ser que incluiria a Natureza [...] Cito: “O lugar do ser humano no Todo é dar testemunho desta epifania do Ser” (Heidegger, apud Unger, p. 77); ainda: “Um é tudo. Tudo é um. Um unindo Tudo (Heráclito, Fr. 50)”; “harmonia de tensões contrárias (Heráclito, Fr. 51)”²⁴.

É claro que o caráter espiritual não deve ser uma obrigatoriedade junto à ecologia, mas é necessário levar em conta a sua produtividade (motivacional, de solidariedade...), e analisar o fato de que existem diversas formas de ações hoje que envolvem um caráter espiritual, mais como sentido para a vida do que como prática de alguma religiosidade. Neste viés, o movimento ambientalista, como várias manifestações culturais e humanas, apresenta implicitamente várias tonalidades espirituais. Temos exemplos efetivos de espiritualidade aplicada ao ambientalismo: o movimento *Earth First!*, que possui vários grupos que cultivam valores biocêntricos, mesclados com crenças vindas do taoísmo, hinduísmo, indígenas e outros. Outro: a *WWF* promoveu já vários encontros e atividades tanto simbólicas quanto práticas, envolvendo espiritualidade e encontro de religiões diversas. Um último exemplo: o movimento *Chipko Andolan*,

²⁴ Unger, p. 27. Como boa contribuição ao ambientalismo,

lançando mão de uma espiritualidade mais biocêntrica, “L. Boff falará, na mesma direção de Moltmann, de pan-en-teísmo como a ubiqüidade cósmica do Espírito (tudo em Deus e Deus em tudo).

Pan-en-teísmo do qual nasceria uma nova espiritualidade

integradora, holística, baseada no amor pela natureza (criação)”

(Leis, p. 189).

conhecido mundialmente nos anos 70 porque as mulheres se abraçavam às árvores dos bosques nas suas aldeias para impedir o desmatamento; e assim por diante (cf. Leis, p. 191).

4.3.1. O “grito da terra” e a necessidade de re-ligação holística segundo Leonardo Boff

A ecologia é a ciência da sinfonia da vida, é a ciência da sobrevivência.

J. Lutzenberger

Todos nós precisamos de alimento para a psique; é impossível encontrá-lo nas habitações urbanas, sem uma única mancha verde ou flores; necessitamos de um relacionamento com a natureza [...] projetarmo-nos nas coisas que nos cercam; o meu eu não está confinado ao meu corpo; estende-se a todas as coisas que fiz e a minha volta; sem estas não serei eu mesmo, não seria um ser humano; tudo isso que me rodeia é parte de mim²⁵.

a) A ecologia radical ou profunda: crise do espírito

Em *Ecologia: grito da terra, grito dos pobres*, a maior, mais representativa e aglutinadora obra de L. Boff, temos praticamente todas as diretrizes do que representa o pensamento deste “profeta” brasileiro. Ela parte também do fato de que a crise atual é a crise da civilização hegemônica, crise do que se chama “nosso paradigma dominante”, ou seja, dos modelos de conceber o mundo e de nos relacionarmos (cf. Boff (1996), p. 24), baseados nas dicotomias e problemas trazidos pela Revolução Científica e o progresso material capitalista.

Em oposição à visão analítica separativa, materialista e cartesiana, Boff resgata os estudos contemporâneos de Cosmologia, Física e Biologia para apontar que “somos um momento no imenso processo de interação universal que se verifica entre energias mais primitivas, nos primeiros momentos após o *big bang*, até nos códigos mais sofisticados do cérebro humano” (*Idem*, p. 29). E este seria o momento histórico que ansiamos por regressar à grande comunidade cósmica e planetária, traduzido pela ecologia: “Fascina-nos a floresta verde, a majestade das montanhas, enlevamo-nos com o céu estrelado e admiramos a vitalidade dos animais. Enche-nos de admiração a diversidade das culturas, dos hábitos humanos, formas de significar o

²⁵ C.G. Jung. *Entrevistas e encontros*, p. 189, Cultrix, 1984, apud Boff, 206.

mundo. E surge uma nova compaixão para com todos os seres, particularmente pelos que mais sofrem, na natureza e na sociedade”²⁶.

Sua posição parece resgatar uma antiga concepção de ligação do Universo com o ser humano, a da correspondência entre microcosmo e macrocosmo, entre a racionalidade das partes e a do Todo. Estes formariam uma grande rede evolutiva e interdependente. “Assim, cada célula constitui parte de um órgão e cada órgão, parte do corpo, assim cada ser vivo é parte de um ecossistema como este é parte do sistema global-Terra, que é parte do sistema-Sol, parte da Via-Láctea, parte do sistema-Cosmos”; e, introduzindo a finalidade espiritual, adverte: “Somente uma inteligência ordenadora seria capaz de calibrar todos estes fatores” (*Idem*, p. 39). Esta é o que ele chama de “princípio de inteligibilidade e de amorização presente no universo”, que tem a ver com a figura de Deus.

A própria biomedicina, mostrando a semelhança dos códigos genéticos de vários seres, entre eles o ser humano, corrobora tal postura, e aponta para a teia implicativa do universo, onde não há elemento isolado, onde “cada um vive pelo outro, para o outro e com o outro”; eis que o ser humano seria então “um nó de relações voltadas para todas as direções; a própria divindade se revela como uma Realidade panrelacional” (relacionada com tudo). E sua conclusão, a partir desta concepção de Natureza, é eminentemente ética, dando dignidade divina a todos os seres: “Se tudo é relação e nada existe fora da relação, então, a lei mais universal é a sinergia, a sintropia, o inter-retro-relacionamento, a colaboração, a solidariedade cósmica, a comunhão, fraternidade/sororidade universais” (*Idem*, p. 44).

Outro elemento advindo da *deep ecology* e trabalhado por Boff, nesta tentativa de “pensar cosmocentricamente e agir ecocentricamente”, é o *ecofeminismo*, ligando o caráter da feminilidade a um certo acolhimento diferenciado e mais brando da vida, até porque a mulher, possuindo mais características intuitivas e ligação mais íntima com a geração da vida que o homem, aponta para um registro humano importante e que foi desvalorizado pelo androcentrismo (homem como centro de tudo). “A inteireza da experiência feminina nos aponta para a atitude que deve ser coletivamente construída e desenvolvida, se quisermos viver uma era ecológica em harmonia e relação amorosa com todo o universo” (*Idem*, p. 53).

b) A profundidade espiritual do universo e a nossa consciência

Sabedor de todas as dicotomias cartesianas e baconianas, do paradigma reducionista de conhecimento e desenvolvimento, Boff centra sua demonstração no fato de que “o espírito pertence à natureza

²⁶ *Ibid.*, p. 30. “Junto ao *logos* (razão) está o *eros* (vida e paixão), o *pathos* (afetividade, sensibilidade) e o *daimon* (a voz interior da natureza) [...] voz da natureza que fala em nós” (*Ibid.*, p. 31).

e a natureza se apresenta espiritualizada”, ou seja, ultrapassa a visão unilateral das religiões instituídas que excluíram os seres não-humanos. Na ordem das razões, aponta para a questão temporal de que o “princípio de vida, de inteligência, de criatividade e de amorização só pôde emergir nos seres humanos porque primeiro estava no universo e no planeta Terra”, da qual não somos portanto donos e senhores. Num anticartesianismo carismático e forte, apelando para a práxis e não só a teorização, suas afirmações falam por si: “O universo inteiro se faz cúmplice da emoção, da comunicação, do êxtase que une o dentro e o fora, o ínfimo com o máximo. Mas tal experiência é dada somente aos que mergulharem na profundidade espiritual do universo. Tal dimensão pertence ao processo evolucionário” (*Idem*, p. 55s).

O autor insiste em falar na *nossa casa comum, a Grande Mãe, a Terra*, evocando as diversas tradições religiosas e místicas, em especial do passado e indígenas, para mostrar essa relação/re-ligação que precisa ser conseguida pela harmonia desejada pelo próprio princípio que guia/amoriza o universo (cf. *Idem*, p. 82). E nós humanos somos privilegiados pela nossa consciência, ápice da Criação, consciência *cósmica e pessoal*, com destinos interligados, como a partícula que é ao mesmo tempo onda, no fenômeno quântico evocado a partir de físicos e cosmólogos como David Bohm, H. Frohlich, J. Crook, N. Marshall, D. Zohar e outros, muito próximo ao que F. Capra trabalha em suas obras (cf. *Idem*, p. 88).

Seu holismo transparece bem quando refere-se à conjunção de relações formando unidade e perpassando a consciência como uma totalidade indivisível, “que um ponto estabelece com tudo o que está ao seu redor, que vem do passado e que se anuncia para o futuro”; sendo então que “quando a consciência se transforma em ato de comunhão com o todo e de amorização com cada expressão de ser, o universo chega a si mesmo e se realiza mais plenamente” (cf. *Idem*, p. 90s).

Seu holismo espiritual, com nova cosmologia da interdependência e noção de consciência cósmica formando novo paradigma e inserção vital é de fato sedutor: “Somos portanto feitos do mesmo material e fruto da mesma dinâmica cosmogênica que atravessa todo o universo. O ser humano pela consciência se encaixa plenamente no sistema geral das coisas. Ele não está fora do universo em processo de ascensão. Encontra-se dentro, como parte e parcela, capaz entretanto de saber de si, dos outros, de senti-los e de amá-los” (*Idem*, p. 92).

O grande teólogo e pensador brasileiro propõe uma *pedagogia* para a globalização cósmica, com pontos que giram em torno de uma nova consciência e ação humana e que, basicamente, em relação aos seres humanos, verdadeiros “co-criadores do universo”, mostre que “Somos filhos e filhas da Terra, somos a própria Terra que se torna autoconsciente, a Terra que caminha, como diz o grande poeta mestiço

argentino Atahualpa Yupanqui, a Terra que pensa, a Terra que ama e a Terra que celebra o mistério do universo”²⁷.

Como se vê, a influência religiosa e cristã nesta corrente é grande; na verdade, em se falando em ecologia e ética, abordar este âmbito é imprescindível. É assim que refletiremos alguns passos do cristianismo e após do budismo.

5

Cristianismo e ética ambiental

*Sem uma revolução espiritual será impossível inaugurar o novo paradigma da re-ligação. A nova aliança encontra suas raízes na profundidade da mente humana. Este elo da cadeia está ancorado no sagrado e em Deus, alfa e ômega, princípio de organização do universo*²⁸.

Certamente, a relação cristianismo e ecoética não é algo simples, e traz mais de uma interpretação, tanto em termos de mostrar a positividade frutífera desta relação, quanto em denunciar o modo e

²⁷ *Ibid.*, p. 185. Outras passagens bastante representativas de L. Boff (1996): “É o universo e a própria Terra que através do ser humano se sente a si mesma (p. 189). Sem arrogância antropocêntrica, cada ser humano é um milagre do universo (p. 187). A atitude mais coerente em face ao indivíduo-pessoa – milagre e mistério – é a admiração, a veneração e a abertura... sua novidade singular. Aí se compreende que enquanto indivíduo-pessoa cada um está imediatamente diante de Deus; só a ele responde definitivamente (p. 99). O mundo ganha forma concreta somente no último momento, no instante em que é observado. Antes ele não é real. Só a partir do diálogo com o observador ele constitui a nossa realidade. [...] O observador está unido, mesmo que não tenha consciência disso, ao objeto observado. [...] Observador é toda entidade que dialoga e interage diante da outra. Importa realizar a globalização do tempo. Nós temos a idade do cosmos (15 bilhões)” (p. 186). *Precisamos efetivamente de uma nova experiência fundacional, de uma nova espiritualidade que permita uma singular e surpreendente nova re-ligação de todas as nossas dimensões com as mais diversas instâncias da realidade planetária, cósmica, histórica, psíquica e transcendental* (p. 119).

²⁸ Boff (1996). Note-se em L. Boff o resgate da cosmologia do Pe. Teilhard de Chardin. Deste autor, veja-se a obra *O fenômeno humano*, traduzida pela Ed. Cultrix.

uso do cristianismo que se tornou antiecológico. Nesta questão, é preciso aplicar mais uma vez o olhar histórico, até porque as abordagens e relações do cristão com a Natureza ou criação mudaram consideravelmente. É neste sentido que o Vaticano tem publicado algumas encíclicas e se posicionado pela defesa da dignidade de todos os seres da Natureza, bem como o faz, ainda mais claramente, a CNBB, com documentos publicados e até Campanhas da Fraternidade ligadas direta e indiretamente ao tema.

a) Cristianismo e visão medieval

Se focalizarmos a Idade Média, onde dominou a visão teocêntrica e de molde cristão da Vida e do universo, veremos que, apesar do obscurantismo e da ênfase na salvação da alma e na relação essencial homem-Criador, sobrou espaço para Natureza como Criação, considerada obra divina e tendo uma finalidade, ou seja, tendo ainda um caráter sagrado e merecendo em geral um lugar na hierarquia dos seres. Assim, como obra do criador, a Natureza mantinha um caráter de segredo, não podendo ser vasculhada e transformada radicalmente, como ocorreu com a Revolução Científica, que afasta Deus e Natureza, aproximando esta de matéria a ser dominada, fazendo perder sua abordagem como algo vivo.

Em linhas mais específicas da relação ética, apesar da complexidade de situações e idéias do pensamento europeu medieval, podemos dizer que o ímpeto dos gregos é modificado na Idade Média. Neste contexto, já temos uma das maiores revoluções na humanidade: o *cristianismo*. Este vai chocar-se com o *Logos* e *ethos* grego, e em especial com a política-mor do Império Romano, na medida em que este aponta para o *si vis pacem, para bellum*²⁹, e o cristão aponta para o amor como *caritas* e *ágape*. Na tentativa de conciliação do Reino Celestial com o terrestre, que perpassa a era medieval, na administração do choque da mensagem cristã com o poder dos reis, sem dúvida que muito de cristianismo foi corrompido pelo poder.

Não obstante, o “teocentrismo” vigente impede a tentativa de desbaratamento do mistério da criação, manifesto na grandiosidade da Natureza como criação. Aqui, resguarda-se ainda um pudor, o distanciamento respeitoso, visto que a chave de manipulação da realidade não pode e não deve estar nas mãos humanas. Alguns ecólogos, porém, como na linha da *deep ecology*, apontam, além da ciência e tecnologia modernas, para o cristianismo em sua simbologia, forma de religiosidade e doutrina – como inspirador da dicotomia homem-natureza que está na base da crise ecológica. O que importaria é o fato da “salvação”, questão metafísica entre Deus e homem. Tomam como sintomático o texto de Gênesis 1,28s, “multiplicai-vos, enchei a terra e submetei-a; dominai sobre [...]” Porém, pensamos que,

²⁹ “Se queres a paz, prepara a guerra.”

além de não considerarem os contextos opostos a isto – como a responsabilidade para com os seres, e a própria essência da mensagem bíblica – não perceberam que tais influências e imperativos, apesar de seu lado problemático, não têm força para gerar a objetificação da concepção de natureza e não tiram o caráter numinoso e de respeito à criação. A noção implícita de natureza-mãe era muito forte também, a “mãe que não pode ser violada”. Há um impedimento moral e teológico para o avanço da racionalidade instrumental e objetificadora, materialismo e mecanicismo. Deus, ainda, é o inefável e invisível, e as criaturas todas encontram o seu sentido último na participação – ontológica – em seus diversos graus no Ser, no Sumo Bem, ponto ápice de uma hierarquização dos seres em que o homem se insere.

O papel da *mística cristã*, o que seria importante reconhecer, nos revela uma interação de respeito grandioso para com todas as formas de vida. A compaixão: “sentir profundamente com”, “simpatia” com as formas de vida que revelam a grandeza e bondade do Criador; tudo isto é presente em praticamente todos os santos e místicos cristãos. Basta lembrar do “Patrono da Ecologia”, *São Francisco de Assis*, uma tão elevada personalidade que mostrou ao mundo o que significa exercer uma subjetividade integrada e solidária com os seres e suas fragilidades, sem restringir o acolhimento a quem quer que seja, celebrando a profunda vibração da vida em cada recôndito da existência. Acima das idéias e ideologias, medos e apegos, estava ali a receptividade, simplicidade e equilíbrio dinâmico do humano no mundo. É significativo que demandemos isto hoje.

Em linhas civilizatórias gerais, e apesar do tempo de “obscurantismo” e dogmatismo medieval, o ser humano vivia como ser-no-mundo, num cosmo-casa, numa comunidade que justifica o indivíduo, em relações *orgânicas e espirituais*, bem localizado geograficamente (e geocentricamente), culturalmente e espiritualmente. Temos aqui, como na Grécia, uma ciência *qualitativa, descritiva, contemplativa, observadora, teórica*, quase nada experimental ou operativa como a posterior. Não há aqui a destruição do mito, mas uma sua elevação, e até um controle, mesmo que ainda com exageros. O assombro perante a natureza permanece³⁰.

Em termos evangélicos ideais, o *ethos* cristão, enquanto referência para a maturidade do sujeito humano em suas relações com o outro, em sua originalidade, representa um nível profundo de espiritualidade – tomando-se como crivo as relações para com o outro³¹.

b) O cristianismo e a “re-ligação distorcida pelo poder”

Vamos apresentar agora o lado crítico desta relação complexa entre cristianismo e ecoética, retratando as posições levantadas por L.

³⁰ Cf. Selvaggi, p. 45.

³¹ “Amar ao próximo como a si mesmo.”

Boff em *Ecologia: grito da terra, grito dos pobres*, de onde podemos inferir cinco pontos de conotação antiecológica na tradição judeo-cristã, lembrando que são sempre modos de interpretação e que têm recebido mudanças e melhorias com o passar do tempo.

1) *Patriarcalismo*: os valores masculinos ocupam os primeiros espaços sociais. Deus mesmo é apresentado como Pai e Senhor absoluto.

2) *Monoteísmo*: o universo com sua policromia de seres, montanhas, fontes, bosques, rios, firmamento etc. é penetrado de energias poderosas e por isso é portador de mistério e de sacralidade. [...] As divindades funcionavam como arquétipos poderosos da profundidade do ser humano. Ora, a radicalização do monoteísmo, combatendo o politeísmo, fechou muitas janelas da alma humana. Dessacralizou o mundo, ao confrontá-lo e contradistingui-lo de Deus. Por causa da polêmica com o paganismo e seu politeísmo, o cristianismo não soube discernir a presença das energias divinas no universo e especialmente no próprio ser humano. [...] Olvidou-se a grande comunidade cósmica que é portadora do Mistério e por isso reveladora da Divindade (p. 125).

3) *O antropocentrismo* resulta dessa leitura arrogante do ser humano. O texto bíblico é taxativo ao dizer: “sede fecundos, multiplicai-vos, enchei a Terra e submetei-a; dominai sobre os peixes do mar, as aves dos céus [...] (Gen 1,28) [...] *dominium terrae* irrestrito (p. 125).

4) Outro elemento perturbador de uma concepção ecológica do mundo, comum aos herdeiros da fé abraâmica (incluindo muçulmanos) é a *ideologia tribalista* da eleição. Sempre que um povo ou alguém se sente eleito e portador de uma mensagem única corre o risco da arrogância e cai facilmente nas tramas da lógica da exclusão (p. 126).

5) Entretanto, de todas as distorções ecológicas a maior é a da crença na *queda da natureza*. Por essa doutrina se crê que todo o universo caiu sob o poder do demônio devido ao pecado original introduzido pelo ser humano. O texto bíblico é explícito: “maldita seja a terra por tua causa” (Gen 3,17). A idéia de que a Terra com tudo o que nela existe e se move seja castigada por causa do pecado humano remete a um antropocentrismo sem medida. “Tentação da carne”. Mas esta demonização da natureza por causa da queda levou pessoas a não terem apreço por esse mundo, dificultou o interesse das pessoas religiosas por um projeto de mundo [...] amargurou a vida, pois colocou sob suspeita o prazer, realização da plenitude, advindos do trato e da fruição da natureza (p. 127).

c)
O resgate
universal
da
espirituali-
dade
humana

Enquanto o ser humano não se sentir e não se assumir, com jovialidade e leveza, na solidariedade cósmica e na comunidade dos viventes em processo aberto, em maturação e em transformação também pela morte e assim re-ligado a tudo, ele se isolará, será dominado pelo medo e por causa do medo usará o poder contra a natureza, rompendo a aliança de paz e de amor para com ela.

L. Boff

É de grande valia a ligação entre os processos de medos humanos internos e externos em relação à atual sociedade, onde a tendência da organização social no capitalismo e na sociedade de consumo é a do isolamento, da salvação narcísica, da busca de remédios intimistas para os desafios e as dores. A proposta espiritual em jogo deve levar em conta o uso que se faz das religiões como busca de sanar esta dor de uma forma às vezes pouco integrada (pouco politizada) nas questões sociais. Neste sentido não se pode contar com o paraíso na Terra, com as promessas de Eldorado e felicidade plena enquanto os desafios existenciais-sociais passam ao largo do nosso agir. Por conseguinte, é preciso conceber que estamos em evolução, e esta deve ser acima de tudo um processo *espiritual*, de amadurecimento de valores; de igual modo, de resgate do caráter espiritual da humanidade unida a toda Criação. É neste contexto que se pode afirmar: “Na fase atual (a natureza) sente-se frustrada, distante da meta, ‘submetida à vaidade’. Daí, com razão, diz Paulo que a ‘criação inteira geme até o presente e sofre dores de parto’ (Romanos 8,22). A criação inteira espera ansiosa pelo pleno amadurecimento dos filhos e filhas de Deus. [...] Aqui se realiza o desígnio terminal de Deus. Somente então Deus poderá dizer sobre sua criação: ‘e tudo era bom’” (Boff, p. 131).

Mas para entender este processo é preciso acima de tudo parar não só para refletir, mas para ouvir, *sentir*, inserir-se na Natureza, no tempo, na vida das pessoas e nas experiências mais humanas e éticas da nossa vida diária. Não se trata apenas de novos conhecimentos teóricos, de informações sobre ecologia e sociedade ou coisa semelhante, mas sim de fazer as vivências desafiadoras, como a que

resgata a natureza e o pobre. “Não basta termos conhecimentos sobre o mundo e o universo. O que precisamos é de uma comoção e uma experiência fontal. [...] Elas fundam as experiências seminais que alimentam as experiências do cotidiano” (*Idem*, p. 182). São as chamadas “experiências fundadoras”, que nos unem com a vida, que não deixam o tempo passar em branco, perdido nas preocupações com a própria angústia e com o Ego, com os medos, desejos e frustrações.

Trata-se aí de uma experiência espiritual, não no sentido de espíritos ou deuses que estão no além, mas da amplitude da aliança humana com a vida, em seus momentos de êxtase, intimidade, amor, fé e solidariedade; vivencia-se um *sentido* no Universo, podendo mesmo falar-se em Deus, neste sentido bem amplo mas profundo, bem humano e bem próximo de todos os seres (Natureza)³².

Nesta perspectiva, acopla-se a postura budista, mas com suas peculiaridades interessantes.

³² “O universo se transforma num sacramento, num espaço e num tempo de manifestação da energia que pervade todos os seres, na oportunidade da revelação do mistério que habita a totalidade de todas as coisas” (Boff (1996), 179s).

6 Ética da compaixão e co-responsabilidade A entrada em cena do budismo

*Ética significa a ilimitada
responsabilidade por tudo o que
existe e vive.*

Albert Schweitzer

Esta forma de pensar, sabedoria ou prática, de algum modo se aproxima da postura holística, e do que discutimos anteriormente; porém, acentuaremos aspectos que indicam para propriedades singulares a partir do crescimento do budismo e sua possível inserção social e ecológica.

O nome mais conhecido e representativo da tradição budista é hoje o do XIV *Dalai Lama*³³. No Brasil temos o nome que desponta do ex-professor de Física quântica e filósofo *Lama Padma Samten*, autor de *A jóia dos desejos* (Paramita-FEEU) e de *Meditando a vida* (Ed. da Fundação Peirópolis). Em *Ética para o novo milênio* podemos encontrar algo da ética advinda da noção mais capital no budismo tibetano: *nying je* (traduzido como “compaixão”). Sobre isso, diz Dalai Lama no capítulo VII: “Forma-se um sentimento de intimidade com todos os seres sensíveis, inclusive com os que podem nos ferir, comparado na literatura ao que a mãe experimenta por um filho único” (p. 138).

Note-se, contudo, que no budismo a compaixão é fruto de um amplo processo, que começa com a percepção do estado da mente (em desequilíbrio); esta geraria o sofrimento, e assim se geraria o desejo, e então a não-virtude e as ações egoístas e danosas – frutos da infelicidade e do auto-centramento narcísico do indivíduo sobre seu próprio sofrer, acima do sofrer dos outros. “Nossa mente é um diamante, mas, por operarmos a partir de certos referenciais, ela parece contaminada” (Samten, p. 49). Por outro lado, “é a nossa experiência de sofrimento que nos une a nossos semelhantes” (Dalai Lama, p. 148). Para o budismo, todo ser, essencialmente, procura evitar o sofrimento e alcançar a felicidade. Mas o método e atitudes utilizadas não têm sido corretos, pois não possuem lucidez e não compreendem a profundidade ética da existência e dos seres em sua inseparatividade. Em primeiro lugar, é preciso atuar com a “motivação correta”: “A motivação correta – trazer benefício aos outros seres – tem o poder de transformar ações aparentemente comuns em prática espiritual” (Samten, p. 46s).

Ou seja, a concepção individualista do ego, e do uso de outrem para sua própria gratificação, tomando os seres todos como objetos, objetifica também o próprio eu, que perde o contato espiritual com o universo, ou seja, com a “natureza ilimitada” de cada um. Para o budismo, “Buda” significa não tanto um deus do passado ou que está

³³ Sobre sua história e fuga do Tibet assista-se o filme “Kundum”.

nos céus. É a essência natural de cada um, muitas vezes enevoada e contaminada pelo apego ao eu e sua satisfação imediata, ao materialismo. Sem a remoção dos obstáculos (internos) não há progresso no caminho.

A profundidade da ética budista é revelada quando se percebe que a busca é colocar-se antes de bem e mal, antes das dualidades da percepção, dos conflitos da emoção, das dicotomias, sejam religiosas sejam mundanas. Ou seja, a realização moral é posterior à resolução dos conflitos “interiores” (mentais, que não se desligam de modo algum do “exterior”), é posterior ao aflorar da natureza interior. “No que se refere à ética, contudo, o mais importante é que, onde o amor pelo próximo, a afeição, a bondade e a compaixão estão vivos, verificamos que a conduta ética é espontânea” (Dalai Lama, p. 147).

Esta “natureza iluminada” advém através de todo um *processo*: percepção do sofrimento próprio e dos outros; tomada de decisão de seguir o caminho espiritual (questionamento da “roda da vida”, onde estamos presos); prática de religiosidade como auxílio; evitar os venenos da mente e as ações não-virtuosas (praticar *moralidade* e bondade, isso já é o budismo também); meditação (silenciosa em especial) contínua; prática da compaixão por todos os seres; caminho do Bodsatva (aquele que veio para ajudar os outros seres a ultrapassar o sofrimento da “roda da vida”) e iluminação (um estado que todo ser já contém em si, conjugado ao próprio universo).

Não obstante, o budismo não prega aceder à iluminação para depois agir eticamente. Não. Como diz Dalai Lama, “a minha religião é bondade, amor e compaixão”. E Lama Samten fala também em prática da generosidade, na manutenção da energia constante e da alegria; na equanimidade, e também no “tomar refúgio”: na comunidade de praticantes e na meditação, no Darma (caminho, ensinamento, retitude...), nos mestres, mas acima de tudo no “colo do absoluto”, na natureza ilimitada presente em cada um. E pergunta ele: “Que tipo de amor é o de vocês, aquele que só existe se o outro sorrir? Esse amor baseia-se no que recebemos, por isso é frágil” (Samten, p. 75).

O budismo mostra, ainda, como é fundamental trabalharmos com as nossas marcas mentais, ou *habitus* (chamados de *carma*) que provêm de longos anos e de famílias e que muitas vezes são causadores de nossa não compreensão da harmonia da vida, da lucidez e da preciosidade que é a vida humana. Há três “automatismos” do eu visados na prática budista: o cognitivo, o emocional e o cármico (na ordem: aparente, oculto e sutil), este último é o mais difícil de lidar (cf. Samten, p. 80s).

A *impermanência* é um dos ensinamentos básicos, para mostrar que todo projeto humano, toda possibilidade está perpassada por impossibilidades, toda visão de mundo é momentânea, o ego é frágil e passageiro, nossos apegos mais ainda. Segundo essa posição, a vida

humana é altamente *preciosa*, é a oportunidade única para “evoluir” e chegar ao sentido maior da existência para além da existência cíclica (impermanência). O que faz transcender o tempo e espaço, como os conhecemos, são as experiências relativas à natureza ilimitada, demonstradas na meditação, bondade, amor e compaixão e, assim, estado de felicidade duradoura. Estes aspectos “são fundamentais para a sobrevivência da espécie humana” (Dalai Lama, p. 146). E é esta a sua ventilada “revolução espiritual”.

Segundo o budismo, do qual diz-se que é ecológico por natureza, a interligação e complexidade de todos os seres, bem como a *interdependência* de observador e observado, são algo natural. “Acredito que cada um de nossos atos tem uma dimensão universal” (Dalai Lama, p. 176). E mais, o budismo opera com a concepção de que além da interdependência, própria da ecologia e do holismo, o homem situa-se na *inseparatividade*, apesar de vivenciar percepções separadas entre as coisas e entre os humanos e entre os humanos e os outros seres, e com o universo. Junto com o da iluminação, a inseparatividade é o conceito mais difícil de entender e vivenciar como tal, até porque ele se dá dialeticamente em meio à separatividade.

O chefe espiritual do Tibet prega uma responsabilidade universal, a partir de uma “consciência universal” básica e imprescindível nos “tempos de degenerescência” que, prescindindo da culpa, aponta apenas a coerência do “caminho do meio”, do direcionar corações e mentes para os outros. Dalai Lama afirma várias vezes a “uniformidade da família humana”, e que basicamente “todos somos iguais” (*Idem*, p. 179); todos sofremos, somos frágeis e temos a natureza da perfeição.

Isso tudo implica naturalmente a *ética ambiental*, já que todos os seres estão envolvidos e têm dignidade própria. Sobre o meio ambiente em particular, Dalai Lama fala amplamente. Em *Ética para o novo milênio* afirma que a insatisfação das pessoas, fruto do egoísmo, apego e desejo, estão na origem da destruição ecológica e desintegração social (cf. *Idem*, p. 181). Aí, inveja, competitividade, crescimento do materialismo e da insatisfação convivem juntos. Ele critica pois o incessante crescimento econômico, a infelicidade causada e vivida pelos ricos³⁴, a desigualdade e injustiça nas relações Norte-Sul; e por outro lado, mostra-se otimista pelo crescimento da busca pelo “mundo interior”, pelo nível de conscientização, pelas soluções não-violentas de conflitos, e pelas novas esperanças que surgem para os oprimidos (cf. p. 185s).

Diferentemente do holismo místico, diz que o mundo natural é nosso lar, mas não é necessariamente sagrado ou santo, mas o lugar

³⁴ A vida de luxo “estraga as pessoas” e mina a civilização e o ambiente, cf. p. 191.

onde vivemos (p. 204); trata-se pois, em questão sociambiental, de nossa sobrevivência antes de mais nada. Ele fala ainda, indiretamente, na necessidade de um desenvolvimento sustentável, de um planejamento familiar bem pensado, e da urgência da paz e do desarmamento.

Num lance de realismo e humildade, Dalai Lama afirma que precisamos, indo além dos princípios, palavras e filosofias, tomar medidas *práticas*, e, igualmente, mostra que cada um deve fazer o que pode, mas que o faça (cf. p. 194s). Há também uma mensagem que serve bem para os filósofos e intelectuais: “Os que têm grande erudição, mas não têm bom coração, correm o risco de serem atormentados por ansiedades e inquietações de desejos que não podem ser realizados” (p. 196).

Antes de passarmos para a próxima corrente de pensamento, cabe ainda fazer um breve esboço de outras posições religiosas relativas ao nosso tema, em pontos que implicam em atitudes éticas semelhantes.

6.1. Ética ambiental e religiões – Breve síntese a partir da Unesco

Já que estamos em meio a temas culturais-religiosos aplicados à “ética e ambiente”, apresentaremos como um breve excurso uma síntese a partir de posição expressa pelo Programa das Nações Unidas para o Meio Ambiente, ligada à Unesco, e portanto direcionada em especial à Educação. A síntese visa fazer um sobrevôo breve em interpretações que podem representar o aspecto frutífero nesta relação entre religiões e ética ambiental propriamente dita³⁵.

Dentro desta problemática, de modo simples, se por *ética* entende-se um comportamento humano ideal, por *ética ambiental* entenda-se isto em especial em relação à natureza. Aponta-se que, em termos estritos, as legislações ambientais não bastam; a elas deve-se fazer acompanhar uma *ética*. Além do mais, a legislação muitas vezes é precária, e aí novamente se faz fundamental a conscientização, a sensibilização, uma moral coletiva e também pessoal.

“Pensar globalmente, agir localmente”. Eis o *slogan* da luta ambiental. Ele implicaria uma *ética ambiental universal*. Mas quais serão os princípios comuns de tal ética? Como universalizá-los no plano da educação? É possível que isto comece pelo estudo comparativo das culturas e das éticas ambientais que transcendem às fronteiras do tempo e espaço.

³⁵ A síntese parte do documento Connexion – *Bulletin de*

l'education relative a l'environnement, Unesco – PNUE – vol.

XVI, n. 2, Junho de 1991. Tem por título: “Uma ética ambiental universal: fim último da Educação Ambiental”. A tradução é feita por nós.

Cronologicamente, pode-se começar pelo *hinduísmo*. Neste pensamento encontramos a crença numa realidade interior, invisível, que rege o mundo dos fenômenos percebidos. Em tudo há a manifestação de um “Ser interior” ou “Espírito”, que dá unidade às diversas divisões e articulações do mundo. O ser interior do homem (“Atman”) está intimamente unido ao ser interior (ou “energia”) de todas as coisas (“Brahman”). O conhecimento objetivo está ligado diretamente ao conhecimento subjetivo. Conhece-se não a personalidade (eu, *cogito*, porta única de acesso à identidade como a entendemos), mas o Si transcendente, e assim se “conhece” (se “vive”) a natureza de todas as coisas. Em suma, nota-se que há uma correspondência profunda entre a visão de mundo ecológica e o pensamento hindu. O traço fundamental é a visão holística, a unidade do si-mesmo e seu contexto natural; e dois elementos aqui se destacam: a empatia e a compaixão para com todos os seres vivos, bem como o sentimento de harmonia com o meio ambiente, donde a sua proteção.

No *jainísmo* temos uma ética ambiental extrema. Aqui não se é considerado, como no hinduísmo, manifestação de uma alma universal, pois cada ser (alma) preserva sua integridade própria. Para esta filosofia, todas as almas são puras e perfeitas por si mesmas. A moral fundamental é o AHIMSA – a determinação de não matar o menor ser vivo, nem de lhe fazer mal algum ou causar sofrimento. Um exemplo do zelo de seus seguidores é o fato de não comerem carne, visto que a consciência empírica do animal é mais sutil que a das plantas.

No *budismo* vê-se em seus três primeiros preceitos morais algo muito significativo: abster-se de matar as criaturas vivas, abster-se de roubar e abster-se do apego aos prazeres dos sentidos. “O respeito da vida e da propriedade, a rejeição aos modos de vida hedonista e a noção de veracidade privilegiando a coerência de pensamento e da ação são todos princípios éticos a serem levados em conta para elaborar uma ética ambiental” (p. 2). Aqui também encontramos o preceito do AHIMSA e o grande valor dado aos seres vivos. Daí se deduz uma atitude de benevolência acima de tudo e de não-violência para com a natureza, os animais e os outros; e mais, uma crítica às atitudes agressivas e egoístas, à exploração dos recursos baseado no gigantismo e no estilo de vida consumista e desenfreado.

Se falamos já do budismo tibetano, lembremos que o zen budismo (japonês) é muito semelhante e encontra afinidades maiores com o taoísmo (budismo chinês). Do *taoísmo* temos a famosa perspectiva do *tao*, caminho ou via, do equilíbrio; percurso do universo, desenvolvimento ordenado e harmônico dos fenômenos, respeito e interação com a tendência dos seres de se desenvolverem, de perseguirem seu curso alcançando a plenitude e perfeição natural, tais como são. Do taoísmo, em sua visão de harmonia entre o homem

e a natureza, entrevê-se o desafio a um desenvolvimento tecnológico apropriado, essencialmente cooperativo e flexível. Aqui não há preocupação com o domínio e manipulação da natureza, mas antes com uma estratégia que submete os processos naturais em proveito do homem conjuntamente à adaptação ao meio ambiente do seu modo de viver.

Com *Confúcio* também encontramos a filosofia do *tao*, mas insiste-se na ordem da sociedade humana e sua harmonia; temos uma ética ambiental antropocêntrica: a degradação e poluição do ambiente é danosa às outras pessoas; isto fere as duas virtudes fundamentais – o respeito ao outro e a justiça. A ética ambiental aqui é uma dedução indireta mas imprescindível, na medida em que pensa a interação “harmoniosa” entre pessoas diferentes.

O texto de *Connexion* apresenta ainda brevemente as controvérsias ligadas a um resultado ético-ambiental da tradição judaico-cristã. De certa forma a visão de usufruto da criação, posta no final de uma certa hierarquia – Deus-homem-natureza –, não contemplou senão uma ética entre os homens ou ainda entre Deus e o Homem. Não obstante, é preciso erguer as melhores interpretações possíveis das posições teológicas, do papel da criação destinada ao homem e do papel deste diante dela. Neste sentido, é citada a encíclica de 1990 do Papa João Paulo II, sobre o meio ambiente. Ali evidencia-se a responsabilidade dos seres humanos como guardiões e protetores da natureza e não como seus proprietários; além do mais, ela faz ver que amar os semelhantes implica em preservar os recursos naturais, dos quais todos dependemos.

O artigo trata ainda da ética ambiental relativa ao islamismo, mostrando que se ali não há uma ética ambiental tão clara como no pensamento oriental, vê-se contudo uma preocupação semelhante à da tradição judaico-cristã. De Maomé ao Corão, é patente que o Islã deve conservar a criação de Allah. “O meio ambiente, enquanto consagrado às mãos do homem e a serviço deste, é objeto direto de respeito e de cuidados, pois é obra de Deus e um signo de seu poder e majestade. A tradição islâmica apóia também claramente uma ética ambiental antropocêntrica indireta” (p. 5).

Análise essencial é feita em relação a uma das maiores fontes da cultura e civilização ocidental: a *filosofia grega*, que é a fundamentação e base teórica da civilização romana, do pensamento renascentista, da Europa e das ciências do Ocidente. Aqui, não se encontraria uma visão de mundo realmente propícia a uma ética ambiental. O primeiro filósofo citado é Pitágoras; dele temos a visão dicotômica (homem/natureza). A alma está presa ao corpo, à matéria, da qual é preciso purificar-se; vive-se a queda terrestre, sem harmonia possível. Este conceito dualista é ressaltado fortemente quando é retomado em Platão: a alma divina no corpo mortal, estranho, a razão e espiritualidade de um lado e o corpo e natureza de outro. Esta visão

marcará a cultura ocidental, tomando fôlego junto às instituições religiosas e seculares. Anteriormente, por outro lado, temos um materialismo extremo com os pré-socráticos. Veja-se o caso de Leucipo e Demócrito, os quais desenvolvem a teoria atomista da vida – os átomos como partículas sólidas, indivisíveis, compondo os objetos materiais separados. “O conceito – que daí resulta – da natureza percebida como materializada e mecânica, e do Homem, em razão de sua alma, percebido como essencialmente divino e por sua vez separado da natureza e superior a ela, reforça a noção de incompatibilidade antes que de harmonia com o meio ambiente” (p. 4).

Assim, o dualismo e atomismo evidenciados são danosos. Por outro lado, muitas características do Cosmos integrado e da Pólis grega podem ser recuperadas. E não podemos dispensar o estímulo grego a uma atitude científica que, se trouxe danos à natureza, é a atitude que levará a cabo o desenvolvimento de uma tecnologia apropriada que superará a tecnologia inapropriada causadora de problemas. “É também neste sentido que a tradição grega pode trazer uma contribuição essencial a uma ética ambiental – uma ciência da ecologia favorável às ciências, ou seja, os princípios de uma ética ambiental profana” (*Idem*).

Por fim, é cada vez mais claro, ao nosso ver, a importância inspiradora da retomada das culturas e filosofias de caráter não-dualista, não-dicotômico, não-mecanicista, e que têm algo essencial a dizer frente à “megalomania” do rumo do Ocidente grego-romano. Os rumos de efetivação a serem tomados por uma tal proposta, ampliada e abrangente (“holística”), demarcar-se-ão sem dúvida no campo central que é a *Educação Ambiental*, evidentemente aberta a novos fundamentos filosóficos mais ecológicos e humanos.

“O papel histórico da educação ambiental consiste em passar em revista as culturas e as religiões tradicionais descritas aqui para descobrir o que elas têm em comum quanto às relações humanas e sua responsabilidade face ao meio ambiente – em outros termos, os ingredientes comuns a uma ética ambiental universal. Uma atitude moral relativa ao ambiente no plano pessoal e profissional, individual e coletivo, que seja válido no mundo inteiro é, por sua vez, a hipótese e o fim deste novo grande domínio da educação, fazendo da Educação Ambiental o princípio e o instrumento indispensável a seu desenvolvimento” (*Idem*).

Concluídas as perspectivas holísticas e religiosas/espirituais, podemos passar agora ao nome mais próximo na questão da ética ambiental que, haurindo inspiração ética semelhante à da defesa do humano nas religiões, o faz de modo não religioso, propondo uma ética normativa indispensável para as sociedades contemporâneas.

7
Hans Jonas (1903-1993) e o Princípio Responsabilidade (1979)
Ensaio de uma civilização tecnológica³⁶

A experiência nos ensinou que os desenvolvimentos postos em marcha pela ação tecnológica com vistas a metas próximas tendem a fazer-se autônomos, ou seja, adquirir seu próprio dinamismo inevitável [...] O que uma vez começou nos arrebatou o controle da ação, e os fatos consumados que aquele começo forjou se convertem acumulativamente em lei de sua continuação. Isto reforça o dever daquela vigilância dos começos [...]
 Jonas (73)

O planejamento e a administração hoje não podem mais suprimir a base ambiental e o *modus* civilizatório, assim como não poderão mais prescindir de uma *ética de futuro*. Não é mais possível, como enfatizou José Lutzenberger, vivermos *como se fôssemos a última geração*. As éticas anteriores não contemplaram a dinâmica de mutação e a exclusão inerente à sociedade tecno-industrial. Têm seus parâmetros inócuos e, muitas vezes, trazem em seu bojo as disposições profundas dos riscos da razão instrumental e ecológica hegemônica. São por vezes éticas individualizadas e que não conseguem pensar os sujeitos e os objetos não-humanos, ou pensar a longo prazo, ou ainda pensar a globalização econômica como ela se impõe hoje. Se se almeja um futuro mega-tecnológico, a partir destes moldes, se perceberá facilmente que tal tecnologia pode também ser uma grande ameaça. O tema de uma ética ambiental, de uma *virada ética e ecológica*, é a questão que se encontra cada vez mais na base de toda discussão ambiental e da produção de conhecimento e pesquisa sérios. É com este espírito que apresentaremos momentos-chaves da perspectiva do filósofo e ecólogo *Hans Jonas*, que ganha destaque cada vez maior nos meios de pesquisa e também de práxis ambientalista, com sua crítica e “*tractatus technologico-ethicus*” por um mundo viável.

Sua postura é eminentemente ética, preocupada em conter a força do deus-homem Prometeu, desacorrentado e descontrolado, como é a tecno-ciência e economia solapadora dos seres, e o que isso pode acarretar para o futuro próximo. Esta preocupação parte do fato

³⁶ Os números entre parênteses depois de algumas frases indica a página da tradução espanhola de *Princípio Responsabilidade*.

do vazio e relativismo ético reinantes na (des)ordem do atual modelo de Poder, e que exige compor novas formas de imputar o dever e os princípios orientadores que assegurem a humanidade; é isso que ele chama de “heurística do temor”, *modus* de prevenção onde “somente a previsível desfiguração do homem nos ajuda a alcançar aquele conceito de homem que há de ser preservado de tais perigos”³⁷.

Alguns pontos introdutórios nos chamam a atenção aqui. O primeiro é que a ética por ele buscada retorna à tradição, à chamada “metafísica”, legado do pensamento do Ocidente grego, e que vai a fundo em princípios (ontológicos, existenciais e de conhecimento) que guiam o saber e o agir, e portanto uma base de pensamento e justificação bem argumentada para tal. O segundo é o fato de que, apesar dessa tradição, não se conseguiu questionar o saber/poder com as éticas tradicionais, pois elas não pensaram em geral nem em conseqüências futuras, nem nos elementos não humanos. O terceiro é quando ele mostra que a “dinâmica tecnológica de progresso, que é de escala planetária, alberga enquanto tal um utopismo implícito”, ou seja, a construção de um mundo fantasioso e artificial; é por isso que “o princípio de responsabilidade contrapõe uma tarefa mais modesta, decretada pelo temor e o respeito: preservar a permanente ambigüidade da liberdade do homem [...] preservar a integridade de seu mundo e de sua essência frente aos abusos do poder” (*Idem*, 16s).

a) Sobre o caráter modificado da ação humana e seus riscos

*Todas as éticas até agora [...] compartilharam das seguintes premissas conectadas entre si: 1) A condição humana, resultante da natureza do homem e das coisas, permanece fundamentalmente fixa de uma vez para sempre. 2) Sobre essa base é possível determinar com claridade e sem dificuldades o bem humano. 3) O alcance da ação humana e, por conseqüência, da responsabilidade humana está estritamente delimitado*³⁸.

O que Jonas está a alertar é que o tipo e a extensão das novas e contínuas formas de ações da civilização tecnológica – e ele pensa em especial a partir dos modelos de I Mundo – trazem impasses e situações com mudanças muito rápidas e imprevisíveis; e não só, mas

³⁷ Jonas, p. 16. “Agora balançamos diante da desnudez de um

nilismo no qual um poder máximo vai emparelhado com um

máximo vazio, e uma máxima capacidade vai emparelhada com

um mínimo de saber sobre ela.”

também como se as contra-indicações se assomassem e não soubéssemos toda a sua amplitude, o que de fato ocorre. Assim, quando se aplica a ética liberal por exemplo, ou mesmo a das religiões e filosofias tradicionais, usamos instrumentos antigos e insuficientes para lidar com o todo dos efeitos negativos e os novos desafios da civilização, seja em termos locais ou mesmo globais. Num caso assim há de se impor profunda humildade e prevenção, além dos questionamentos dos produtos das tecnologias os quais em geral fogem, direta ou indiretamente, de nosso controle.

Na *relação homem-natureza*, Jonas remete a uma angustiante postura deste em relação àquela, no sentido da busca de adaptação, de admiração, mas também da busca de dominação – sempre no fundo fracassada, apesar da transformação – da civilização da técnica e da cidade em relação ao meio natural. E ocorreu certamente uma “violadora invasão da ordem cósmica”, como “o artefato da cidade”, indicando que “a profanação da Natureza e a civilização mesmo vão juntas” (*Idem*, 27). Ambas se rebelariam contra o Natural. Não obstante, formou-se uma tradição em que a Natureza foi sempre provedora, *mater natura*, com vida própria – mas não foi essa a visão dominante, e logo expulsou-se a aplicação da ética no sentido forte para com a Natureza, a qual tornou-se pois objeto de conhecimento e de transformação *stricto sensu*.

b) Novas dimensões da responsabilidade

“Ama teu próximo como a ti mesmo”; “Não faças aos demais o que não desejas que te façam a ti”; “Educa a teus filhos no caminho da verdade” [...] “Anteponhas o bem comum a teu bem particular” etc. Segundo Jonas, estas máximas morais têm um valor inegável, apontando para a justiça, a caridade, a honra; e têm validade para a vida diária e as ações humanas imediatas (próximas). Contudo, “esta

³⁸ Jonas, p. 23. Características das éticas havidas até agora, segundo Jonas: “1) [...] a atuação sobre os objetos não humanos não constituía um âmbito de relevância ética. 2) O que tinha relevância ética era o trato direto do homem com o homem, incluindo o trato consigo mesmo; toda ética tradicional é antropocêntrica. 3) Para a ação nessa esfera, a entidade “homem” e sua condição fundamental eram vistas como constantes em sua essência e não como objeto de uma *techne* (arte) transformadora. 4) O bem e o mal da ação residiam nas proximidades do ato, ou na práxis mesma, ou no alcance imediato; não eram assunto de uma planificação distante” (*Ibid.*, 29).

esfera resta eclipsada por um crescente alcance do obrar coletivo, no qual o agente, a ação e o efeito não são já os mesmos que na esfera próxima [...] o que impõe à ética uma dimensão nova, nunca antes sonhada, de responsabilidade” (*Idem*, 30s). Esta nova dimensão deve levar em conta o seguinte: *primeiro*, a vulnerabilidade da natureza, acompanhada da complexidade e da consciência de que já há efeitos atuais de causas antigas não previstas e que, agora, é toda a biosfera que entra em cena e está em jogo. *Segundo*, não se trata apenas de defender a Natureza porque senão nós padeceremos inevitavelmente, mas pensar em ética e direito próprio para a Natureza, que interage, como diz também M. Serres³⁹. *Terceiro* e importante ponto, em nosso caso de crise socioambiental atual, o *saber* adquire novo peso e responsabilidade, “um dever urgente”, jamais pensado e exigido: “o saber há de ser de igual escala que a extensão causal de nossa ação. O reconhecimento da ignorância será, pois, o reverso do dever de saber e, deste modo, será uma parte da ética [...] dar conta das condições globais de nossa vida humana e o futuro remoto e a existência mesma da espécie [...] uma concepção nova dos direitos e deveres [...]” (*Idem*, 35).

c) A tecnologia como “vocação” da humanidade e o novo imperativo

O Princípio Responsabilidade de Jonas é enfático ao mostrar que o *homo faber* (cerne da técnica, mas depois por ela de algum modo subjugado!) se pôs muito acima do *homo sapiens*, do homem da inteligência e do bom senso. É como se o “feitiço virasse contra o feiticeiro”, na medida em que o agir individual no mundo técnico é quase apagado no coletivo; e o que passa a nos mover emocionalmente é uma espécie de utopismo paradoxalmente conservador e dominador. “Hoje a técnica se transformou em um infinito impulso para adiante da espécie [...], em cujo contínuo progresso que se supera a si mesmo para coisas cada vez maiores se tenta ver a missão da humanidade [...]”⁴⁰ E o fato de que o agir

³⁹ “À exceção da religião, nenhuma ética anterior nos preparou para tal papel de fiduciários [...] (isto) nos obrigará a ampliar muito mais o mencionado câmbio de idéias e a passar da doutrina da ação, ou seja, da ética, à doutrina do ser, isto é, à metafísica, na qual toda ética há de fundar-se em última instância” (Jonas, p. 35).

⁴⁰ *Ibid.*, p. 36. “Se a esfera da produção invadiu o espaço da ação essencial, a moral terá que invadir a esfera da produção [...] e terá de fazê-lo na forma da política pública” (*Idem*, 37).

coletivo e a definição de ser humano, dada cada vez mais por seus papéis e lugar no Sistema, exigem uma nova forma de pensamento e de ação, baseada em novos imperativos éticos.

Na questão dos imperativos cabe dizer que Jonas faz forte crítica às insuficiências éticas da tradição, e o modelo denunciado primeiramente é o de E. Kant – com seu famoso imperativo que diz que cada um deve agir como se sua ação pudesse ser aceita e seguida moralmente por todos, o que lembra o popular ditado do “cada um pode agir até não ferir o limite do direito do outro”, ou ainda o “não faças a outrem o que não quer que ele faça a ti”⁴¹. Ou seja, são imperativos limitados, fracos, até porque não são pró-ativos e não vão ao fundo da questão social e ambiental, pensando em uma base segura e forte para a obrigação ética (responsabilização) em relação à manutenção da preciosidade da vida.

“Que sempre no futuro *deva* haver mundo como tal – apto para que o homem o habite [...] (é o) axioma geral [...] como *obrigação* prática para com a posteridade de um futuro distante e como princípio de decisão para a ação presente, [...] (trata-se da) [...] obrigação de garantir no futuro a premissa primeira de toda obrigação, isto é, justamente a existência de candidatos a um universo moral no mundo físico” (*Idem*, 38).

Esta argumentação é muito significativa, na medida em que apresenta a manutenção de um futuro equilibrado socioambientalmente devido primeiro ao “obrigativo” de que deve existir pessoas, o que implica em que estas possam e devam realizar a ética, e se pensarmos que também aquela ética visará o futuro, o obrigativo justifica-se pela continuação permanente da espécie humana como sentido primeiro e mais forte. Por conseguinte, o *novo imperativo* apresenta-se assim: “*Obra de tal modo que os efeitos de tua ação sejam compatíveis com a permanência de uma vida humana*

⁴¹ “O imperativo categórico de Kant dizia: “Opera de tal modo que possas querer que tua máxima se converta em lei universal” [...] Observe-se que aqui toda a reflexão fundamental da moral não é ela mesma moral, senão lógica; o “*poder* querer” ou “não poder querer” expressa autocompatibilidade ou auto-incompatibilidade lógica, não aprovação ou desaprovação moral. Mas não há *autocontradição* na idéia de que a humanidade deixe um dia de existir, e tampouco na idéia de que a felicidade das gerações presentes seja obtida às custas da infelicidade ou até inexistência das gerações posteriores [...]” (*Idem*, 39).

autêntica na Terra". Ou, "não ponhas em perigo as condições da continuidade indefinida da humanidade na Terra"[...] (*Idem*, 41).

Segundo este, é passível a uma pessoa até arriscar e danar sua própria vida, mas de forma nenhuma e sob nenhuma alegação o poderá fazê-lo em relação à vida da humanidade e ao futuro desta. Se por um lado o imperativo de Jonas pode ser arrojado demais, por outro lado ele visa às conseqüências *reais* e *objetivas* da (i)responsabilidade das ações e empreendimentos atuais. É por isso que para ele os efeitos últimos, remotos e os epifenômenos devem ser incluídos, pois eles já vêm acontecendo⁴². Na verdade o imperativo é simples por um lado, diz que devemos pensar antes nos efeitos possíveis, nas crianças e nas gerações que vão vir, que em geral colhem os frutos de nossas ações negativas atuais, e a grande ameaça é que ocorram transformações irreversíveis.

Basicamente, esta vocação e utopismo denunciado por Jonas é o que ele chama de "escatologia secularizada", a saber, uma perspectiva mítico-histórica de um mundo (Natureza) totalmente diferente e transformado, futurístico idealizado, que passa a habitar o próprio mundo laico (não religioso), tal como os feitos do moderno progresso tecnológico, onde "surge a possibilidade de conceber todo o anterior como passo prévio para o atual, e todo o atual como passo prévio para o futuro"; daí a *escatologia* secularizada a "estabelecer já na Terra o reino dos céus" (49).

d) O homem como objeto da técnica

Ponto importantíssimo analisado por Jonas é sobre os efeitos desta *techne* (técnica...) aplicados não só à natureza e ao ambiente externo, mas ao ser humano e sua essência, quando ele se vê como *objeto da técnica*.

O *primeiro caso* analisado por ele é o do *prolongamento da vida*. Hoje, com os progressos da citologia e manipulação genética, se intervém já na continuação e alargamento do prazo de vida; ou seja, a própria mortalidade humana, seu tempo "natural" de vida, é alterada e poucos se perguntam se isso não é contrário à sabedoria superior da Natureza e da relação entre as espécies e o ecossistema em seu longo processo. Agora, surge também a hipotética questão do "quanto tempo vou querer viver"? Isso traz grandes implicações éticas, no próprio processo de sucessão das gerações e da velhice (cf. *Idem*, 49). "A morte aparece já não como algo necessário, consubstancial à natureza dos seres vivos, senão como uma falha orgânica evitável, ou pelo menos tratável e deslocável por largo tempo. Até que ponto isto é

⁴² Aponto o caso das doenças degenerativas (câncer em especial)

por exemplo, que são nitidamente de caráter ambiental, da alimentação, qualidade do ar, stress, cigarros, bebidas, insumos e aditivos químicos.

desejável?”⁴³ Reclama o autor, afirmando que, originalmente, o ter de morrer é algo ligado intrinsecamente ao fato do haver nascido.

O *segundo caso* é o do “controle da conduta” humana. Será que não estamos sendo encaminhados, agora mais ainda devido aos acontecimentos de recrudescimento do imperialismo (e de terrorismo) dos EUA, para a sociedade do *controle total*, a sociedade do “1984” de George Orwells, onde o Grande Olho tudo vê e domina, ou então levados a uma nova Laranja Mecânica mais sofisticada, do filme de Stanley Kubric?

“As velhas categorias éticas [...] não estão equipadas para julgar sobre o controle da mente mediante agentes químicos ou influxos elétricos diretos sobre o cérebro por implantação de eletrodos [...] É imperceptível o passo que leva do aliviar o paciente [...] a aliviar a *sociedade* do incômodo provocado por comportamentos individuais difíceis entre seus membros” (*Idem*, 52).

O *terceiro caso* é o mais complexo, o da manipulação genética, e Jonas nega-se a tratar dele por ser não apenas o mais perigoso e menos simples, mas por ser muito extenso. Todavia, ele nos deixa a intrigante e perspicaz pergunta, diante das possibilidades de modificação genética de seres humanos: “Quem serão os escultores desta imagem (*homo faber*) segundo quais modelos e sobre a base de quais conhecimentos? Aqui se coloca também a questão do direito de experimentar com seres humanos” (*Idem*, 54). São grandes desafios de âmbito da Bioética, como ética de vida que busca tomar posturas claras diante do que estamos passando.

e) Heurística do temor e responsabilidade da ciência

Como se pode ver, a posição de Jonas envolve questões político-práticas de primeira ordem, e não se trata, segundo ele, de apenas cultivar “sentimentos” éticos subjetivos, mas de uma “justificação teórica no princípio racional”, onde mesmo se for o caso da fé, esta deverá ser uma “fé bem fundamentada” (cf. *Idem*, 63). Neste sentido, a heurística do temor já é ponto de partida suficiente para mover pesquisas científicas e precauções sociais e políticas quanto aos efeitos remotos, para preservar o homem da desfiguração

⁴³ Jonas, p. 50. “Tomemos o caso extremo: se suprimimos a morte suprimiremos a procriação, pois esta é uma resposta da vida à morte. E a juventude [...]? A maior acumulação de experiência prolongada não substitui essas coisas; não pode recuperar o singular privilégio de contemplar o mundo pela primeira vez com olhos novos, nunca reviver o assombro [...] curiosidade da criança, o que desfalece no adulto e que raras vezes se converte em afã de conhecimento” (51).

de sua humanidade. Aqui, o que está em jogo é não menos que o próprio ser humano, em sua essência. E, sendo que o mal chama mais a atenção do que o bem, e é de conhecimento mais fácil, “a mera presença do mal nos impõe seu conhecimento [...]”, pois, sabemos melhor e antes o que *não* queremos do que o que queremos (cf. *Idem*, 65).

Sem dúvida, pensamos que pode ser perigoso tal estratégia do medo, no sentido de cairmos no *sobrevivencialismo*, na busca de salvação individual, efeito colateral da pedagogia da catástrofe que ameaça a heurística do temor, no sentido de amarrar as mãos das pessoas e torná-las indiferentes ou defensivas ao mal sem voltar-se para a ação. Não obstante, Jonas alerta que o temor que ele prega não pode ser “patológico”, como um modelo hobbesiano para assustar, mas um “temor de caráter espiritual”, como sentimento apropriado ao que está ocorrendo (cf. *Idem*, 67).

Devido à insegurança das projeções sobre o futuro, à complexidade dos efeitos nos ecossistemas, à insondabilidade e imprevisibilidade do progresso e seus inventos, o saber e a ciência devem esforçar-se ainda mais; mas não só, é preciso também considerar seriamente o simples saber acerca das possibilidades (ameaças) como “perfeitamente suficiente para os fins da casuística heurística que se coloca à serviço dos *princípios éticos*” (*Idem*, 68). Daí que os prognósticos maus devem prevalecer sobre os bons na hora de tomar decisões e nos grandiosos empreendimentos da tecnologia moderna⁴⁴.

“[...] postergar [...] quem sabe será demasiado tarde” (*Idem*, 70).

f) Sobre a fundamentação do dever para com o futuro

Jonas, assim como alguns pensadores da ética contemporânea, como Lévinas e Rosenzweig, apontam para a não reciprocidade/igualdade entre seres humanos na ética, na gratuidade e obrigação da ação efetiva por e para outrem. No caso de Jonas, trata-se em especial do Outro que está para nascer, e que não está aqui para rogar por si e por um ambiente salutar, outrem desconhecido. “Em primeiro lugar é preciso dizer que o que temos de exigir a nosso princípio não pode ser-nos proporcionado pela idéia tradicional de direitos e deveres; esta idéia se funda, com efeito, na reciprocidade” (*Idem*, 82). O “dever para com os descendentes” é muito profundo,

⁴⁴ Os quais, “não são nem pacientes nem lentos, (mas)

comprimem [...] os múltiplos e diminutos passos da evolução natural em poucas e colossais arrancadas, renunciando assim à vantagem, asseguradora da vida, de uma natureza que caminha suavemente” (*Ibid.*, 71s).

apesar de ser pouco pensado; e ele se assemelha ao que a ética tradicional e das pessoas em geral aponta no caso do dever para com os *filhos*, da mãe em especial, um dever não-recíproco e com desgaste de si pelo outro⁴⁵.

Enfatizando a prioridade do “dever para com a existência”, como dever coletivo e de preservar a *essência* humana aceitável e não manipulada, Jonas afirma que “impossibilitar o dever dos homens posteriores, isto é o autêntico crime [...] Isto quer dizer que temos de velar não tanto pelo *direito* dos homens futuros – seu direito à felicidade [...] quanto por seu *dever*, por seu dever de conformar a autêntica humanidade [...]” (*Idem*, 86). Este dever deverá ser o patamar para todo o direito e dever individual, tal como a ética ecológica global prega hoje, do “agir local e pensar global”.

Por fim, Jonas posiciona-se contrariamente às teorias e éticas contemporâneas que proíbem tanto os recursos e verdades metafísicas, quanto inferir da ontologia uma ética, ou seja, ir do que seja o *ser* ao *dever-ser*, como quando do comportamento da Natureza e do sentido de ser do homem se inferem deveres e modos de agir pessoal e coletivo. Segundo ele, tal posição contemporânea “nunca foi examinada seriamente”, e diz respeito a um determinado e limitado conceito de ser, que de certa forma está “neutralizado” (querendo ser “livre de valores”, o que é impossível), fato que “impede outros conceitos de ser”. A própria negação de verdades metafísicas “pressupõe um determinado conceito de conhecimento, do qual é certo isto: não se poderia obter verdade científica sobre os objetos da metafísica”; por isso, ele deve ser questionado (cf. *Idem*, 89s). A *metafísica* é essencial na medida em que não é apenas fé, mas razão. É ela que faz as grandes perguntas sobre o sentido da vida humana, a morte, o tempo, o ser, a existência humana, os valores e princípios. É por ela que Jonas vai afirmar que é preferível a vida boa e equilibrada do que o reino da destruição, do relativismo e do niilismo atuais; é preciso preferir o ser ao não-ser. No fundo está a questão do valor da vida e de sua manutenção, e a ética como um princípio fundamental e constituidor do próprio sentido de ser do humano, como na ética da alteridade, mas buscando um *modus* objetivo de normatividade e agir⁴⁶.

⁴⁵ “Este é o arquétipo de toda ação responsável, arquétipo que, felizmente, não precisa de nenhuma dedução a partir de um princípio, senão que se encontra poderosamente implantado pela natureza em nós [...]” (*Ibid.*, 83).

⁴⁶ “Por isto será de vital importância determinar o *status* ontológico e epistemológico do valor e examinar a questão de

sua *objetividade*.” “[...] somente de sua objetividade seria dedutível um dever-ser objetivo e, com ele, uma *vinculante obrigação* de preservar o ser, uma responsabilidade para com o ser” (*Ibid.*, 96s).

8 Pensar a ética ambiental à luz da “ética da alteridade” (E. Lévinas)

Este tema talvez seja o mais delicado a inserir-se dentro da inspiração vinda deste autor. Em primeiro lugar, E. Lévinas⁴⁷ não aborda questões da Natureza e ecológicas, tal como se pode acompanhar em autores como Schelling, T. de Chardin, Escola de Frankfurt (Marcuse em especial), Heidegger, E. Morin, M. Serres, L. Boff e vários outros nomes atuais, como Hans Jonas em especial. Na verdade, ocorre até uma certa omissão, e quando não uma visão “antropocêntrica” (ou “subjetivocêntrica”, ou “intersubjetivocêntrica”) que não assimila modos de relação com o ambiente vivo como propalado hoje na Ecologia como movimento e corrente de pensamento. Isso deve-se à grande vertente da ética bíblico-judaica e talmúdica, onde a questão da natureza sempre foi secundária, pois o desafio básico situa-se no confronto entre seres humanos e sua convivência, antes que no próprio impulso ao conhecimento e à ciência. Veja-se algumas posturas do antigo testamento em relação à natureza como tal, já no próprio Gênese mesmo: “dominai e submetei as criaturas todas, dominai sobre a terra” (Gen 1,28). Isto deve-se igualmente à noção crítica e delimitada que o autor tem em relação aos aspectos mitológicos e românticos que ocorrem na relação do homem com o ambiente natural e construído, e também na arte. Mas, então, por que abordar na ética ambiental a ética da alteridade – que pensaria a questão do sujeito e do outro e não da Natureza?

⁴⁷ Emmanuel Lévinas, falecido em 1995, grande filósofo e fenomenólogo da contemporaneidade, e que vai além de Husserl e Heidegger e do existencialismo pela via da “ética como filosofia primeira” mais que a moral normativa, colhendo inspiração na sabedoria bíblica antiga, traz uma crítica radical aos fundamentos do *Logos* e saber do Ocidente grego, na medida em que este reflete, ontologicamente, a postura de dominação do Mesmo sobre o Outro. Suas obras mais conhecidas são *Totalidade e infinito* e *Autrement qu’être, ou au-delà de l’essence*. Estão traduzidas pela Editora Vozes, *Entre nós – Ensaio sobre a alteridade* e *Humanismo do outro homem*, e ainda *Sobre Deus que vem à idéia*.

Isso faz com que retomemos nosso alerta inicial de que a questão da Natureza, do ambientalismo, é uma questão (*eco*)*ética*, *ambiental* no sentido profundo, o que significa que se trata de modos de *relação*, de concepções de *mundo* ligadas a concepções de *ser humano* e, em especial, de *alteridade*, do sentido que damos àquilo que nos ultrapassa mas diz respeito, de Outrem em sua diferença. A operação aqui é aproximar a abordagem da Natureza do conceito de Outro, interligar a ela o estatuto da *alteridade*, ou seja, ela é mais do que posso conhecer/dominar; ela tem vida própria, e deve ser acolhida em sua dignidade⁴⁸.

Então, na verdade, entram em jogo teses muito profundas, na concepção que temos do próprio sentido da vida e do universo, a saber: a prioridade seria antes conhecer o universo, classificá-lo, transformá-lo e dispor dele como o fez a ciência e o pensamento vindo dos gregos e a ciência e a Revolução Científica até os nossos dias, ou o sentido primeiro seria o ético, no modo mais profundo da palavra? Ou seja, o sentido primeiro não estaria em lidar com as questões humanas mais caras, tais como as questões do Outro, do fazer valer a vida antes de tudo, de fazer valer o diálogo, a diferença e por conseguinte o acolhimento do excluído?

É isso, em palavras simples, o que exprime a *ética como filosofia primeira* de Lévinas, ou seja, a *inteligibilidade ética como sentido primeiro*. E tal implica em que antes e junto da preocupação *ontológica* e metafísica com o próprio ser (com o Eu e com o Sistema), antes da preocupação *cosmológica*, com os astros e nosso apego ao Todo e à terra (no sentido de que isso ainda sirva no fundo apenas ainda ao interesse do Eu e do Sistema), antes da preocupação *epistemológica* do conhecimento verdadeiro e do domínio do mundo por ele, e ainda certamente antes do interesse *econômico egológico* estaria o nível ético apontando para o sentido primeiro da subjetividade como “para-outrem”. Ou seja, eu só tenho sentido se me encontro com outrem no nível da maturidade e responsabilidade, portanto acolhendo-o como mais que objeto e fruto de necessidade, já como Desejo do outro como Outro. Observe-se que isso não é dizer que o ser humano é “bom por natureza”, mas uma interpretação que diz que ele só é verdadeiramente *humano* se realiza o potencial ético e de relação de alteridade que recebe enquanto *criatura*, vivendo cada momento, enquanto um ser grandioso e capaz, mas ao mesmo tempo altamente vulnerável, sensível, sujeito da afecção, ou seja, precisando

⁴⁸ Sobre a *ética da alteridade* veja-se nossa obra *Lévinas: a reconstrução da subjetividade*. EDIPUCRS, 2002. E também o belo artigo de P. Pivatto, em *Correntes da ética contemporânea*, (VVAA), Ed. Vozes, 2000.

demais de outrem e *acolhendo outrem para dar sentido à vida* (o que nos lembra a compaixão no budismo).

Pela “ética da alteridade” podemos também ter um bom crivo para refletir sobre as posições ético-ambientais em jogo hoje. Não haveria por exemplo, na fundamentação da ética holística e cosmológica, certas insuficiências, as quais as “filosofias da diferença” e da alteridade, ou até a psicanálise, poderiam demonstrar, no sentido de que elas às vezes pressupõem um Eu que se completaria junto ao Todo e à Natureza? A análise desta postura a partir de uma visão contemporânea de subjetividade, inspirada a partir do filósofo lituano-judeu-francês Emmanuel Lévinas, pode nos iluminar do ponto de vista da relação com a natureza enquanto *alteridade*; compõe-se pois como uma crítica bem enraizada, conjugada ao questionamento das conseqüências éticas das diversas teorias no ocidente, consubstanciada a partir de uma crítica ético-epistemológica nova e complexa, e que talvez seja uma boa alternativa para a “pós-modernidade” em crise e em vazio ético, como diz H. Jonas.

a) Entre Grécia e Jerusalém

Naturalmente, quem se aprofunda na leitura de Lévinas, sente que está em jogo um embate entre grandes tradições culturais e de pensamento (filosofia e ciência grega e sabedoria judaico-bíblica antiga – que, no bélico Israel atual, se perverteu), e este embate se resumiria, para muitos, entre Ontologia e Ética, entre afirmação do Eu no mundo laico, livre e da ciência, e a afirmação e construção da prioridade do Outro na relação por excelência do Eu ético (humano). Por conseguinte e por coerência é preciso ter em mente que estes são pontos *complementares* da vida humana e social, ao mesmo tempo que pontos que trouxeram em geral uma quantidade enorme de oposições e conflitos, sendo que se pode dizer hoje que o âmbito do ético ficou sufocado, esquecido, contaminado e assim por diante. Daí a validade e importância do pensamento da alteridade, porque ele vem resgatar o lado humano da singularidade, da solidariedade e da alteridade (pluralidade).

b) Dos limites da filosofia no campo da práxis – mesmo das que falam sobre a práxis

Agora, precisamos ser realistas no sentido de que todos nós habitamos *contra* a alteridade do mundo e inclusive de outrem, na medida em que ocupamos lugares, espaços e bens limitados, diante de pessoas que não os alcançam, e isso mesmo os que estudam filosofia, religião, ética, Lévinas etc. E igualmente, realistas na medida em que já estamos no mundo da ciência e da tecnologia, e que não podemos simplesmente opor uma teoria de boas intenções éticas, ou pregar “a ética como filosofia primeira” e que isso fique em nível meramente acadêmico, de aprofundamentos conceituais, de interfaces com a história da filosofia para comparar e criticar filósofos, como se isso trouxesse qualquer peso real e concreto em termos de relação com a

alteridade de outrem. Se o Eu transcendental e racionalista é uma construção mental, quase sempre narcísico, a sua mera crítica em nome do Outro também o pode ser, assim como o aprofundamento endógeno da filosofia de Lévinas não ultrapassa as fronteiras do Idealismo – como costuma ser toda a Filosofia.

O início da superação dos limites do que acusamos aqui no idealismo e da endogenia que é a própria lógica do discurso filosófico em geral dá-se portanto tomando em primeiro lugar uma atitude de inserção concreta na vida social, na postura de defesa socioambiental, nas mais diversas formas de busca de resgate do Outro, da cidadania, da justiça social e equilíbrio ecológico, e de forma urgente nos países de Terceiro Mundo – e antes mesmo de ter a certeza conceitual filosófica dos termos em jogo, pois “para bom entendedor meia palavra basta”, ou um bom olhar à volta é suficiente. Por isso que reputo que a Filosofia da Libertação (E. Dussel e J.C. Scannone em especial), ou em outros termos, a “*ética da libertação*”, é um caminho naturalmente evolutivo em direção à saída do idealismo conceitual da alteridade para o dar-se conta do agir de fato, da práxis, da história ao meu redor sendo feita. Aliás, como diz Lévinas: *il faut agir avant d’entendre*.

Estas questões revelam também que a ética da alteridade tem os seguintes papéis centrais:

- 1) Crítica forte ao *Eu idealista*, construção mental e egóico, sem carne; e crítica à auto-afirmação do Sistema vigente, por trás da Filosofia e da Ciência.
 - 2) Crítica à História da Filosofia, à Filosofia grega e à Ciência, pois escamotearam o Outro concreto em suas diversas faces. Ou seja, não souberam em geral lidar com o que chamo de as “*figuras da alteridade*” – que são *o crivo para julgar toda a velharia filosófica e discursiva* que se estuda ingenuamente até hoje: *o crivo de como se vê o outro, como se vê o estrangeiro, como se vê o bebê, a criança, como se vê a mulher, o negro, o índio, o latino-americano, o louco, como se vê a Natureza, como se vê a vida do povo, como se vê a sexualidade, como se vê ou se lida com o amor* e assim por diante.
 - 3) Defesa e acolhimento da alteridade de outrem, na forma de acolhimento dos *excluídos*.
 - 4) Luta pelos excluídos, engajamento social e ambiental, sem o que o estudo vira *hipocrisia*⁴⁹.
- c) Alteridade e ecologia

⁴⁹ Ou seja, para que tem servido o saber acadêmico de tipo filosófico? O grave é que toda *estrutura do discurso*, da linguagem, da lógica do modelo que tem o seu ápice na modernidade (mas continua até hoje), está contaminada. Os

A Natureza concebida desde o parâmetro da alteridade, como relação e respeito à característica própria do outro, “real”, como Outro, é a condição de uma eficaz relação de respeito para com a natureza, base de uma ética ambiental a ser afirmada⁵⁰. Partindo da crítica de que a “ecologia” (movimentos ecológicos) está por demais imbuída de elementos romantizantes, suavizadores, e que podem tornar *abstrata* a idéia de natureza, destacando-a do mundo concreto e caindo numa posição ideológica, R. Timm de Souza dispara: “As soluções ambientais correntes, fruto em geral de uma tradição filosófica que também é de certa forma mãe da crise ecológica, não costumam permitir a desarticulação de sua metafísica interna. O que daí advém é uma visão *totalizante* da natureza, aparentemente mais saudável, uma ampla combinação de elementos (entre os quais se encontra o ser humano) que se configuraria em um *todo igualitário* composto por elementos inanimados [...] Compõe-se então um grande painel onde todos falam a mesma língua, onde a expressão “respeito à

conceitos que tentam expressar alguma realidade humana ou do saber, e que são interpretações absolutamente precárias para os tempos atuais, desconhecendo uma série de avanços, desmistificações, mutações e complexidades na compreensão, na metodologia, na linguagem de temas guias ali, tais como: sujeito, espaço, história, verdade, moral, Ser, consciência, mundo, outro, Absoluto, transcendental etc. são termos com aura anacrônica, limitados e muito (des)localizados. *Por isso também, pelas feridas narcísicas da Filosofia e de seus praticantes, é que se olhou mal para um Freud e um Lacan, ou mesmo um Lévinas e Derrida, ou um Marx renovado, ou um Dussel bem perto de nós, fazendo o que não conseguimos fazer; ou para os artistas e poetas, para os místicos e os loucos, pois eles jogam na cara a crua realidade que se esconde por trás das intenções e do discurso acadêmico tradicional.*

⁵⁰ Esta tese, além de ser por nós trabalhada, no Brasil foi defendida também por Ricardo Timm de Souza, em “Alteridade e Ecologia”, de seu livro *Totalidade e desagregação* (EDIPUCRS, 1996).

natureza” [...] está à disposição dos bem intencionados, onde a tentativa de efetivação deste respeito amacia a consciência e não permite a percepção do fato de que se está a *usar esquemas viciados de compreensão da própria idéia de natureza* [...]” (Souza, p. 152s).

O mérito desta posição, inspirada na filosofia de Lévinas, é visto quando se demonstra que no cerne da problemática temos um “sofisma ontológico”, que aponta a incursão da postura holístico-totalizante em uma fundamentação filosófica reprodutora do mesmo esquema e inspiração da pretensão do *Logos* ocidental criticado enquanto supressão – pelo anseio de totalização e unidade (homogeneidade), e em sua ontologia omniabrangente – da alteridade. Nos discursos do ecologismo romântico, deduzo, pode ocorrer uma reprodução do antropocentrismo agora pela forma antropomórfica e diluidora da indiferenciação – homem como parte dentro e fundido com a natureza. E mais, “[...] atingir o Jardim do Éden em sua paz perpétua. A natureza estaria de certa forma recolhida no ser humano, como este nela, sem conflito, sem distância, sem diferença” (*Idem*, p. 154). No fundo, temos ainda a “redução do universo ao domínio humano”. Isto não se dá apenas no nível ontológico e teórico, ou filosófico, mas “trata-se de uma *tradução cosmológica* da lógica da Totalidade, sofisma ontológico que oferece o paraíso” (*Idem*, p. 155).

O problema então é que a unidade sonhada pode “ser conquistada ao custo da própria Natureza”, que agora está indeterminada, talvez como espaço imaginário da completude da identidade perdida por parte do sujeito. O autor citado apela por conseguinte a uma “retorção ética” da noção de espaço – bem como o levar a sério o acontecimento do tempo como advento recorrente do novo na história – aprofundando a categoria da Exterioridade absoluta de Lévinas, para que se possa levar em conta a realidade própria do Outro, ou o tempo e a história como possibilidade mesma do acolhimento da alteridade⁵¹. Esta retorção e acontecimento apontará que devemos caminhar em direção a uma solidariedade ou socialidade que não deve necessariamente pressupor a reciprocidade entre iguais ou iguais, por um Sistema homogeneizador mundial por exemplo, onde todas pensariam mais ou menos da mesma forma. Solidariedade que mantém o “dis-tinto”, que prioriza o Outro em relação ao Mesmo. Se lidamos, no unitarismo englobante (globalização) com uma categoria viciada que cai na Totalização determinadora, precisamos

⁵¹ Para aprofundar filosoficamente estas questões, veja-se nossa obra *Lévinas: a reconstrução da subjetividade*, EDIPUCRS, 2002, e as obras dos autores que escrevem sobre Lévinas: L.C. Susin, R.T. de Souza, M. Fabri, P.S. Pivatto, N.V. de Melo e outros.

agora afirmar a categoria da Alteridade. Esta, pensando-se precipuamente a relação entre Rostos humanos, ou uma nova forma de conceber o sentido do confronto com a(s) realidade(s), indivíduos, remeteria sempre ao que está além do esquema cognitivo da identificação objetivadora, apontando para uma “concretude irreduzível”, talvez ainda não bem percebida, visto o histórico de dominação degradante do dinâmico, vivo e próprio dos Povos da Terra e da Natureza. Pensa-se aqui cada indivíduo como um mundo, marcado *ab initio* pela referência radical ao Outro. Neste viés, a “Natureza” também deve alcançar este grau surpreendente antes que coisificador, neutralizador ou homogeneizante.

Importante firmar que o autor diferencia entre “potência unificadora-convergente” que cai na *Totalidade* e, por outro lado, *holismo* e integração respeitosa, que vem como paradigma de interligação e serve como base epistemológica para a ecologia. Esta é uma questão delicada, e tem a ver com a força prática da ética da alteridade. Exemplo: como imprimir a visão (racional) de alteridade em relação à natureza? O conhecimento desta problemática vai proporcionar um empenho melhor na tarefa ecológica, das ONGs por exemplo? *Como funciona nesta perspectiva o imperativo ético*, a norma, lei e justiça? Assim, é importante ampliar o debate sobre o holismo e a Totalização. A proposta aqui, diga-se, não pode ser apenas opor ética e gnosiologia (conhecimento), mas indicar a não neutralidade das teorias e a necessidade de expor a base ética e de sentido maior do saber enquanto relação com Outrem e de responsabilidade social.

A proficuidade que aponto nestas teses, além do exposto, é referente a uma questão central ainda não claramente bem posta e enraizada, de que a questão ambiental é uma questão *socioambiental*, e que traz à tona a discussão sobre o próprio sentido dos modelos de socialização e civilização que nos regem. A relevância desta tese é evidente, na medida mesmo em que compartilha seriamente das preocupações ambientais, buscando fundamentação profunda e eficaz. Agora, certamente, essa crítica é um alerta em aberto, que contudo tem perdido sentido, visto que os rumos do ambientalismo no mundo em geral já passaram da fase do romantismo; muitos o mantêm ainda, mas isso tem o seu valor e sentido de ser, pois o ser humano sempre viveu com a emoção, a mitologia, o culto à terra etc., e a visão levinasiana é limitada neste aspecto, já que prega a alteridade *às secas*. O que vem acontecendo no mundo com os movimentos de emancipação social e ambiental pode ser vislumbrado na pluralidade e importância de eventos como o Fórum Social Mundial, onde experiências são trocadas, mas se sabe já no fundo o que está em jogo, o que é preciso combater no atual sistema, e a gama de propostas novas que não são postas em prática por interesses econômicos e políticos.

É importante enfatizar que esta postura ética, no meu entender, junto a temas como o socioambiental, deve ser *necessariamente* aproximada da postura *hermenêutica* ou outras semelhantes, no que toca às soluções mais eficazes para a crise socioambiental. Na verdade, a ética da alteridade entra mais como inspiração, reflexão sobre as formas de racionalidade(s) e imperativo ético regulador, devendo ancorar-se em metodologias e abordagens epistemológicas, históricas e concretas para as diversas áreas, situações e lugares. A hermenêutica, partindo das conseqüências do paradigma cartesiano nas Ciências Naturais, e da razão instrumental, analítico-explicativa e reducionista, propõe a recuperação de horizontes de tematização recalcados, a compreensão dos discursos históricos das localidades; propõe o diálogo compreensivo e recorrente com a realidade no tempo; busca reapropriar-se de valores gerados pelos contextos e narrativas socioambientais históricas. E pode apontar para uma Educação Ambiental como processo, apropriação e reconstrução compreensiva de valores e modos de inserção nos ambientes e culturas, de forma orgânica e sustentável.

E, antes de entrarmos neste tema, cabe ainda passar por um tema que se cruza entre as duas perspectivas, em termos de proximidade, que é a dos pensadores da chamada Escola de Frankfurt.

9 Ética, sociedade e natureza a partir da perspectiva da Dialética do Esclarecimento: Escola de Frankfurt⁵²

9.1. Frankfurtianos: subjetividade, crítica ao Iluminismo e nova história e relações

Nomes como Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Herbert Marcuse, Walter Benjamin, Erich Fromm e outros figuram como essenciais na Filosofia e nas Ciências Humanas desde os meados do século XX. Eles “traduzem a desilusão de grande parte dos intelectuais com respeito às transformações da contemporaneidade”, não só o seu ceticismo quanto ao engajamento político revolucionário, “mas também o desejo de autonomia e independência do pensamento” e da sociedade⁵³. Apesar de esta corrente filosófica não ser trabalhada diretamente no ambientalismo por exemplo, ela não deixou e não deixa de exercer influências sobre os movimentos de emancipação, de crítica ao poder e sistema estabelecidos, ou como diz o mais efetivo dos frankfurtianos (no contexto ambientalista, H. Marcuse): crítica à “sociedade unidimensional” e à repressão dos âmbitos mais naturais e instintivos e não determináveis do ser humano. É daí que ele propõe a Grande Recusa – recusa feita de várias e efetivas formas – ao modelo hegemônico.

A Escola de Frankfurt desenvolveu uma explicação sobre o fenômeno do totalitarismo e da “sociedade unidimensional tecnocrática” muito interessante, e de *ordem metafísica*, profunda: “é na constituição do conceito de *Razão*, é no exercício de uma determinada figura, ou modo de racionalidade, que esses filósofos alojam a origem do irracional. Em nome da racionalização crescente, os processos sociais são dominados pela ótica da racionalidade científica, característica da filosofia positivista. Nessa perspectiva, a realidade social, dinâmica, complexa, cambiante, é submetida a um método que se pretende universalizador e unitário, o método científico” (Matos, p. 6).

⁵² Capítulo inspirado, em seu tópico 9.1., em especial no texto *A Escola de Frankfurt*, de Olgária Matos e, no tópico 9.2., no livro *Dialética do esclarecimento*, de Adorno e Horkheimer.

⁵³ Matos, p. 5. “A ascensão do nazismo, a Segunda Guerra, o “milagre econômico” no pós-guerra e o stalinismo foram os fatores que marcaram a Teoria Crítica da Sociedade, tal como nos anos 20 até meados de 70”.

Afirmações bem fortes aparecem nas análises destes filósofos, tais como: “o valor de uma teoria depende de sua relação com a práxis”; ou ainda: “o fascismo não se opõe à sociedade burguesa, mas, sob certas condições históricas, é sua forma apropriada”⁵⁴. Opondo-se ao que chamam de *Teoria Tradicional* (podemos chamar também de “o pensamento do Mesmo”, da identidade na hegemonia do poder) a *Teoria Crítica* da Escola de Frankfurt “revela a transformação dos conceitos econômicos dominantes sem seus opostos: a livre troca passa a ser aumento da desigualdade social; a economia livre transforma-se em monopólio; o trabalho produtivo, nas condições que sufocam a produção; a reprodução da vida social, na pauperização de nações inteiras [...] não é o “mundo humano”, mas o “mundo do capital” (Matos, p. 7s). Observe-se que esta corrente da filosofia e da ética ambiental – no sentido amplo como a entendemos – aproxima-se em muitos aspectos do pensamento do *ecossocialismo*, inclusive em relação às críticas às formas do marxismo ortodoxo, que teriam decaído, segundo os frankfurtianos, na teoria da identidade (tradicional), numa visão de ser humano semelhante à da sociedade unidimensional; e o ambientalismo hoje reforça: numa visão semelhante de dominação da natureza e de progresso tecnológico.

A teoria crítica não implica numa queda no romantismo, ou seja, na volta à natureza pura e simplesmente, com o descarte completo do mundo atual em prol do antigo. Não obstante, ela em muitos momentos remete ao resgate de posturas do romantismo, na medida em que questiona o desencantamento do mundo pela tecnificação, robotização e massificação das pessoas, como pela “razão instrumental”. O elemento maior aí é a lucidez desta crítica quando ela aproxima este papel da razão e da técnica a um novo uso do mito, negativo em especial, que arrasta as pessoas pela abordagem cultural, ou como falamos antes, pela religião do mercado e do consumo e vulgarização no capitalismo “holiwoodiano”⁵⁵.

⁵⁴ Horkheimer, apud Matos, p. 7.

⁵⁵ “Um aspecto importante do romantismo, mais tarde restabelecido pela Teoria Crítica, é o reencantamento do mundo pela imaginação, em particular a imaginação na arte” (*Ibid.*, p. 18). Sobre a Teoria Crítica vide em especial “Teoria Crítica e Teoria Tradicional”, 1937, de Horkheimer, um verdadeiro manifesto da Escola de Frankfurt. “O conceito de crítica procede de *crisis* (separação): ela põe em suspenso qualquer juízo sobre o mundo, para sua prévia interrogação. O pensamento se coloca a

Outro elemento importante, presente em especial no sensível e profundo filósofo W. Benjamin, é “a preferência pelo periférico, ‘inessencial’, pelo inacabado, inassimilável por sistemas de pensamento”, em conjunção com a necessidade de recuperar o lado contraditório das teorias e das “realidades” que pensamos serem absolutamente reais⁵⁶. Recuperarmos tal aspecto é fundamental para uma nova forma de perceber e (re)ver o mundo, a natureza de outra forma, principalmente aquilo que achamos que está fora ou descartado do sistema de produção ou da sociedade, aquilo que foi forjado em um status inferior, como o ser humano “desumanizado” em nossas metrópoles. Ou mesmo na beleza das pequenas coisas naturais e humanas, que a sensibilidade pode tocar, o coração, antes do utilitarismo das “coisas”. Neste contexto, a crítica ao progresso é feroz, visto que o elemento de *violência* que o habita, que habita a própria visão de história dos vencedores, é sutil mas fatal. A “*sociedade da total administração*” é sinônimo de queda em um tipo de barbárie, um desvio aceito, como quando se instalam câmeras vigilantes a cada esquina em Londres ou quando o FBI e CIA têm acesso a todos os números de telefone e *internet* que desejam. Não seria o Olho e a Mão invisível do grande *Sam* a pairar sobre o mundo? A história do Ocidente, da Grécia ao capitalismo, coaduna-se de novo com o totalitarismo, só que agora de modo muito *sutil*: controle, sedução, mitologia moderna (“escatologia secularizada”, como diz H. Jonas), repressão camuflada ou não, modificação genética e comportamental [...] E o pior a ser denunciado é que as forças de oposição à Visão Única e globalizante, que são cada vez maiores, têm sido de todos os modos desviadas, seduzidas e engolfadas ou reprimidas mesmo.

a) A crítica ao Iluminismo e ao triunfo da técnica

O projeto frankfurtiano procura destacar os aspectos noturnos do Iluminismo. [...] Por que as promessas iluministas não foram cumpridas? Por que o mundo da boa

si mesmo em julgamento, procurando as condições segundo as quais é possível o conhecimento na ciência, na moral e na arte”

(*Idem*). E, sobre o mercado: “Não são os homens ativos e conscientes que comandam o mundo das mercadorias [...] O mercado mundial é a forma moderna do destino” (*Idem*, p. 27).

⁵⁶ Cf. *Idem*, 22. “O sentido do lateral, do não-visto, o “de passagem”, alia-se ao trabalho de descentramento, de inversão que se conquista a partir da periferia dos textos”. *Idem*, p. 23.

vontade e da paz perpétua não se concretizou?

Matos (p. 31s)

A Idade das Luzes (*Aufklärung* – Iluminismo/Esclarecimento), do poder da razão contra as obscuridades, contra o primitivismo e ingenuidade, é alavancada na Revolução Científica, ao que a Revolução Industrial vem levar a cabo – tecnologia e dominação do mundo/natureza pela Razão e técnica. Mas as promessas de progresso/bem-estar, na verdade, não foram cumpridas; pelo contrário, o preço pago é descomunal, tanto para o indivíduo que deveria ser beneficiado, pelo liberalismo que o enfatiza e diz que o salva, quanto pelas formas de totalitarismo, fascismos, guerras e capitalismo excludente. Qual foi e tem sido o resultado (efeitos) ou reverso da ciência/técnica? Seus benefícios são usufruídos como e por quem?⁵⁷ Enfim, o que se percebe é que, fazendo um resgate histórico, o conhecimento tem se posto não apenas como observação e interação, como crítica, como emancipação humana, mas como dominação, repressão e ideologização.

No mundo da técnica, orientado pela razão *instrumental*, intercalam-se não só o domínio da natureza pelo homem, mas da autonomização dos processos técnicos onde o homem entra como instrumento; e é justamente aí que *o pensamento perde sua força*, no sentido de que o Sistema leva de roldão os seus próprios críticos, e amassa aqueles que não conseguem se inserir (exclusão). Aqui, pensar, em vez de levar à essência crítica do Saber, é calcular, dobrar-se e adaptar-se, nunca uma (auto)reflexão crítica, nunca um rebelar-se que leva a uma práxis social transformadora.

b) O eu e a natureza

Tal como se vê na crítica ao paradigma do cartesianismo, e em especial no resgate histórico-crítico pela hermenêutica, também aqui a crítica a este modelo do Eu equipado e como “senhor da natureza” é bastante forte. A fixação no *cogito* que engendra e transforma o mundo “exterior” à sua maneira, paralisando seus aspectos vivos, faz dele um eu dicotomizado, abstraído, artificializador, sem

⁵⁷ “Leitores de Schopenhauer, os frankfurtianos se afastaram do cientificismo materialista, da crença na ciência e na técnica como pressupostos da emancipação social, pois “do conhecimento científico da natureza decorre a nulidade do homem”

(Schopenhauer). A ciência perdeu sua destinação humana. Os frankfurtianos encontraram em Nietzsche uma genealogia dessa razão. Para ele, não é natural à natureza ser conhecida, daí a ciência ser uma agressão e violência (*Idem*, p. 32).

enraizamento no ambiente: “O sujeito que enfrenta a natureza abstrata é, ele também, abstrato, destituído de psicologia e memória, pois as paixões humanas e o mundo cultural e histórico são fontes de engano e ilusão. [...] Dominação da natureza exterior e da natureza interior são um único e mesmo projeto”⁵⁸. A pergunta aqui é: onde, em meio ao amplexo de um universo analítico-quantitativo, foi parar a natureza (interações com os processos naturais, do ambiente e das pessoas...)?⁵⁹

Assim, aqui também se resgata os elementos vitais e intuitivos das relações, no ambiente; igualmente, com uma outra visão da história, um pouco pessimista, mas anti-sistemática, dos fragmentos e dos momentos de decisão (éticos em especial); uma história não determinista, seja como capitalístico “fim da história”, seja como Paraíso comunista⁶⁰.

Um dos pontos capitais mostrados por Adorno e Horkheimer é quanto ao impulso de dominação que o homem levou a cabo contra a natureza; eles mostram que ele “nasce do medo da perda do próprio Eu, medo que se revela em toda situação de ameaça do sujeito em face do desconhecido” (*Idem*, p. 45). Numa verdadeira análise de cunho psicológico e arqueológico, eles deflagram a razão ocidental em seu processo de auto-afirmação, na verdade buscando elevar/afirmar o Eu sobre o Outro, o superior sobre o inferior e primitivo, como bem

⁵⁸ Matos, p. 40s. Trata-se de um sujeito eminentemente

epistemológico, científico, e “para isso, o sujeito adequado é [...] “pura consciência de si” reflexiva, puro *cogito*”. Cf. *Idem*.

⁵⁹ “A razão cartesiana, criticada pelos frankfurtianos, esquadrinha o espaço e domina intelectualmente o mundo e age por *ordem*.

[...] pensar [...] é identificar. [...] Entre Eu e natureza não há diálogo comunicativo, mas tensão e luta” (*Ibid.*).

⁶⁰ Sobre o tema da história: “O que é repetitivo na história é a violência. A história que se repete é a história unidimensional do vencedor. [...] A história por repetição é a reedição das mesmas catástrofes do passado, quando o presente é concebido como continuidade do que passou. O direito por exemplo é a legitimação do poder a partir do espírito da violência que se estabelece na continuidade da história. [...] A *paz* criada pelo direito é o nome que o vencedor dá ao silêncio dos vencidos para fazê-la passar por definitiva” (*Idem*, p. 50).

demonstra hoje E. Lévinas. E ao mesmo tempo denunciam o interdito de renúncia de uma vida de prazer pleno de caráter mais livre e natural, tal como por uma “ética protestante do capitalismo” em seu lado repressor, ou falso moralista⁶¹.

c) Resgate do sujeito dissolvido e crítica à História

A sociedade dominada pela racionalidade da ciência e da técnica, isto é, pela ideologia do progresso, é arquivamento do passado, perda da memória, procedimento necessário para que o presente em “falso movimento”, movimento de mercadorias e não da ação humana, seja tomado como história enquanto tal. [...] O indivíduo autônomo consciente de seus fins está em extinção.

Matos (p. 55)

A Teoria Crítica resgata, tal como o existencialismo vindo de Kierkegaard, o papel do sujeito e sua singularidade – unicidade massificada dentro do grande Sistema carreado pelo “desenvolvimento”, como ponto ínfimo numerado dentro da marcha da História e dos grandes feitos, em nome dos vencedores, em nome da continuação da identidade do Mesmo. Tal como Kierkegaard, Sartre ou Lévinas opõem-se fortemente à queda da civilização no Sistema/Totalização, seja sob a forma dos totalitarismos políticos, religiosos, ou mesmo na sociedade dita “liberal”, que também vive do pensamento único e da violência sutil ou aberta. Neste sentido, buscase uma história pessoal, do sofrimento que lateja junto aos atos violentos dos Sistemas; o que passou mas grita ainda por justiça; os fatos particulares que são sufocados, a opressão do dia-a-dia que passa por normalidade, pontos todos que apontam para a concretude do particular, em vez das grandes generalizações, ou das propostas de pensamento universalizantes, ou das macroevoluções. “A emancipação não é possível em termos gerais. Só há emancipação do *indivíduo* na medida em que é nele que se concentra o conflito entre a autonomia da razão e as forças obscuras e inconscientes que invadem essa mesma razão”⁶².

Para que a história possa se subtrair a essa bola de neve chamada progresso é necessário o rompimento com tudo o que é

⁶¹ “A racionalidade que separa sujeito e objeto, corpo e alma, eu e mundo, natureza e cultura, acaba por transformar as paixões, emoções, sentidos, imaginação e a memória em inimigos do pensamento” (*Idem*, p. 49).

“histórico”, isto é, mau, temporal. É necessário romper com a noção de história como um *continuum*, com a linearidade do progresso científico-tecnológico tal qual a racionalidade de dominação o estabeleceu: “*Não existe nenhuma linha reta que conduza a humanidade da barbárie à civilização. Mas existe uma linha reta que conduz do estilingue à bomba de megatons*”⁶³. É aí que os frankfurtianos apontam para a quebra da noção de historiografia e de história como algo justificável pelos próprios fatos, pelo motivo de que as coisas “são assim”, e de que “assim é melhor”. Na verdade, a evolução pregada pode em muitos casos representar uma involução, já que sabemos que o Sistema global atual é bem mais primitivo em termos de ética/relações/espiritualidade do que muitas comunidades que habitaram/habitam o mundo. A era espacial e informatizada é a mesma que a da bomba atômica, do fascismo e do imperialismo capitalista. A Razão, tão criticada por essa Escola, é aquela que não vê sua violência interna, seus mitos maléficos, sua falsa neutralidade; é ela mesma “responsável pela produção do irracional, pois manipula o homem e a natureza exterior para fins egóicos, só reconhecendo o que garante um Eu dominador [...]” (*Idem*). Exemplo são as novas mitologias perigosas e manipulatórias ancoradas na Ciência. O que se conclui? A própria racionalidade vigente, a Razão que habita a “evolução” das Luzes até hoje, precisa ser julgada, criticada, chocada com sua própria irracionalidade e violência, com sua historicidade contaminada com tais elementos. É claro que sempre é situação delicada de julgamento, já que se utiliza dos instrumentais dessa razão e dessa historicidade e do progresso para julgar; não obstante, diga-se em alto tom: *isso não impede a (auto)crítica de ser feita*, em nome da mudança e do tempo. O Outro resiste, apesar do Mesmo e seu “rolo compressor”; e muitas coisas que parecem esquecidas, continuam vivas sob novas formas⁶⁴.

⁶² Matos, 58. Veja-se o que diz Adorno: “Se os homens não fossem indiferentes uns aos outros, Auschwitz (um campo de extermínio na Segunda Guerra – MLP) não teria sido possível [...] Os homens, sem exceção, sentem-se hoje pouco amados porque todos amam demasiado pouco” (Adorno, *A educação depois de Auschwitz*, apud Matos, p. 56).

⁶³ Adorno-Horkheimer, apud Matos, p. 62.

⁶⁴ O “inteiramente outro” é a memória da dor como condição de possibilidade de sua supressão, pois é o único tesouro que a história não pode arrancar ao homem sem seu consentimento:

Agora, note-se que a saída dos frankfurtianos, além da Grande Recusa pregada por Marcuse, não é só política, ou ainda voltada a uma ética individual, mas tem um caráter estético (Adorno e Benjamin em especial); traz à tona outra racionalidade, não dominadora: “Uma racionalidade que não se confine nas determinações espaço-temporais, mas uma “razão estética”, em sentido etimológico de sensação, sensibilidade e sensualidade. [...] ‘As leis da razão, escreve Marcuse, devem ser reconciliadas com os interesses dos sentidos’”⁶⁵.

9.2. Excerto – Dialética do Esclarecimento e mito do herói no Ocidente grego

Apresentaremos aqui basicamente posições-chaves de Adorno e Horkheimer a partir do seu próprio texto *A Dialética do Esclarecimento* (Iluminismo), o qual perfaz naturalmente uma nova noção de ética e de relação com a natureza (humana e não-humana); uma tal obra, datada de 1944, é de notável valor e atualidade. Ela fala por si, como poderemos ver⁶⁶:

“Devemos nos ligar pela nostalgia do que acontece no mundo, o horror e a injustiça não são a última palavra, há um outro” (*Ibid.*, p. 64).

⁶⁵ Matos, 66. “Se a história para os frankfurtianos é salto para fora da linha do progresso, ela é interrupção [...] A revolução só poderia ter, assim, a figura da redenção”. Aqui pode-se resgatar Benjamin, com sua famosa necessidade de redenção para o humano, a fim não só de resgatar o passado, mas evitar os males futuros. “Redenção significa restituição, revolução daquilo de que fomos privados contra nossa vontade, daquilo que nos foi roubado. [...] À racionalidade controladora deve-se associar uma outra racionalidade capaz de aprender o futuro no presente – “de prever, por assim dizer, o presente”. Esse instante, para os frankfurtianos, tal como a revolução, é risco, possibilidade de fracasso, esperança de êxito (*Idem*, p. 68).

⁶⁶ Os números ao final das frases referem-se às páginas da tradução de Guido Antonio de Almeida, publicada por Jorge Zahar Editor, RJ, 1986 (2ª edição). Note-se que o autor traduz *Aufklärung* por *Esclarecimento*, mas podemos dizer igualmente

*** Prefácio:**

“A aporia com que defrontamos em nosso trabalho revela-se, assim, como o primeiro objeto a investigar: a autodestruição do esclarecimento. Não alimentamos dúvida nenhuma [...] de que a liberdade na sociedade é inseparável do pensamento esclarecedor. Contudo, acreditamos ter reconhecido a mesma clareza que o próprio conceito desse pensamento, tanto quanto as formas históricas concretas, as instituições da sociedade com as quais está entrelaçado, contém o germe para a regressão que hoje tem lugar por toda parte. Abandonado a seus inimigos à reflexão sobre o elemento destrutivo do progresso, o pensamento cegamente pragmatizado perde seu caráter superador e, por isso, também sua relação com a verdade [...] fraqueza do poder de compreensão do pensamento teórico atual.

Acreditamos contribuir com estes fragmentos para essa compreensão, mostrando que a causa da recaída do esclarecimento na mitologia não deve ser buscada tanto nas mitologias modernas [...] mas no próprio esclarecimento paralisado pelo temor da verdade (13)

É característico de uma situação sem saída que até mesmo o mais honesto dos reformadores, ao usar uma linguagem desgastada para recomendar a inovação, adota também o aparelho categorial inculcado e a má filosofia que se esconde por trás dele, e assim reforça o poder da ordem existente que ele gostaria de romper. A falsa clareza é apenas uma outra expressão do mito.

A naturalização dos homens hoje em dia não é dissociável do progresso social. O aumento da produtividade econômica, que por um lado produz as condições para um mundo mais justo, confere por outro lado ao aparelho técnico e aos grupos sociais que o controlam uma superioridade imensa sobre o resto da população. O indivíduo se vê completamente anulado em face dos poderes econômicos. Ao mesmo tempo, estes elevam o poder da sociedade sobre a natureza a um nível jamais imaginado (14). A enxurrada de informações precisas e diversões assépticas desperta e idiotiza as pessoas ao mesmo tempo.

O que está em questão não é a cultura como valor, como pensam os críticos da civilização Huxley, Jaspers, Ortega Y Gasset e outros. A questão é que o esclarecimento tem que tomar consciência de si mesmo, se os homens não devem ser completamente traídos.

Nas condições atuais, os próprios bens da fortuna convertem-se em elementos do infortúnio. O fato de que o espaço higiênico da fábrica e tudo o que acompanha isso, o Volkswagen e o Palácio dos

Iluminismo, caracterizando não só o período da força das Luzes (Razão), mas uma postura que a razão tomou no Ocidente enquanto abordagem instrumental, dominadora e eliminadora da alteridade (outro como outro...).

esportes, levem a uma liquidação estúpida da metafísica ainda seria indiferente, mas que eles próprios se tornem, no interior do todo social, a metafísica, a cortina ideológica atrás da qual se concentra a desgraça real não é indiferente.

A crítica aí feita ao esclarecimento deve preparar um conceito positivo dele, que o solte do emaranhamento que o prende a uma dominação cega” (15).

* O conceito de Esclarecimento:

“No sentido mais amplo do progresso do pensamento, o Esclarecimento tem perseguido sempre o objetivo de livrar os homens do medo e de investi-los na posição de senhores. Mas a terra totalmente esclarecida resplandece sob o signo de uma calamidade triunfal. O programa do Esclarecimento era o desencantamento do mundo. Sua meta era dissolver os mitos e substituir a imaginação pelo saber. Bacon, ‘o pai da filosofia experimental’, já reunira seus diferentes temas.

O que os homens querem aprender da natureza é como empregá-la para dominar completamente a ela e aos homens [...] Sem a menor consideração consigo mesmo, o Esclarecimento eliminou com seu cautério o último resto de sua própria autoconsciência. Só o pensamento que se faz violência a si mesmo é suficientemente duro para destruir os mitos. Poder e conhecimento são sinônimos. O que importa não é aquela satisfação que, para os homens, se chama ‘verdade’, mas a ‘operation’, o procedimento eficaz (20).

Doravante [...] o que não se submete ao critério da calculabilidade e da utilidade torna-se suspeito para o esclarecimento (21). Cada resistência espiritual que ele encontra serve apenas para aumentar sua força. O Esclarecimento é totalitário.

Para ele, o elemento básico do mito foi sempre o antropomorfismo, a projeção do subjetivo na natureza. [...] Todas as figuras míticas podem se reduzir, segundo o esclarecimento, ao mesmo denominador, a saber, ao sujeito. Seu ideal é o sistema do qual se pode deduzir toda e cada coisa. Embora diferentes escolas interpretassem de modo diferente os axiomas, a estrutura da ciência unitária era sempre a mesma. A multiplicidade das figuras se reduz à posição e à ordem, a história ao fato, as coisas à matéria. [...] O equacionamento mitologizante das Idéias com os números nos últimos escritos de Platão exprime o anseio de toda desmitologização: o número tornou-se o cânon do Esclarecimento (22). A sociedade burguesa está dominada pelo equivalente. Ela torna o heterogêneo comparável, reduzindo-o a grandezas abstratas.

O mito converteu-se em Esclarecimento, e a natureza em mera objetividade. O preço que os homens pagam pelo aumento de seu poder é a alienação daquilo sobre o que exercem o poder. O Esclarecimento comporta-se com as coisas como o ditador se comporta com os homens. [...] Nessa metamorfose, a essência das

coisas revela-se como sempre a mesma, como substrato da dominação. Essa identidade constitui a unidade da natureza. É só enquanto tal imagem e semelhança que o homem alcança a identidade do eu que não pode se perder na identificação com o outro, mas toma definitivamente posse sobre si como máscara impenetrável. [...] A natureza desqualificada torna-se a matéria caótica para uma simples classificação, e o eu todo-poderoso torna-se o mero ter, a identidade abstrata (24).

O preço que se paga pela identidade de tudo com tudo é o fato de que nada, ao mesmo tempo, pode ser idêntico consigo mesmo. Os homens receberam o eu como algo pertencente a cada um, diferente de todos os outros, para que ele possa com tanto maior segurança se tornar igual. A unidade da coletividade manipulada consiste na negação de cada indivíduo [...] Toda tentativa de romper as imposições da natureza rompendo a natureza resulta numa submissão ainda mais profunda às imposições da natureza. Tal foi o rumo tomado pela civilização européia (27).

A universalidade dos pensamentos, como a desenvolve a lógica discursiva, a dominação na esfera do conceito, eleva-se fundamentada na dominação do real (28).

A duplicação da natureza como aparência e essência, ação e força, que torna possível tanto o mito quando a ciência, provém do medo do homem, cuja expressão se converte na explicação. [...] Do medo o homem presume estar livre quando não há nada mais de desconhecido. [...] O Esclarecimento é a radicalização da angústia mítica. A pura imanência do positivismo, seu derradeiro produto, nada mais é do que um tabu, por assim dizer, universal. Nada mais pode ficar de fora, porque a simples idéia do 'fora' é a verdadeira fonte de angústia (29).

A dominação confere maior consistência e força ao todo social no qual se estabelece. A dominação defronta o indivíduo como o universal (34), como a razão na realidade efetiva. O poder de todos os membros da sociedade, que enquanto tais não têm outra saída, acaba sempre, pela divisão do trabalho a eles imposta, por se agregar no sentido justamente da realização do todo, cuja racionalidade assim é mais uma vez multiplicada. [...] Os conceitos filosóficos nos quais Platão e Aristóteles expõem o mundo exigiram, com sua pretensão de validade universal, as relações por eles fundamentadas como a verdadeira e efetiva realidade. Esses conceitos provêm, como diz Vico, da praça do mercado de Atenas. [...] Na medida em que constituíram semelhante reforço do poder social da linguagem, as idéias se tornavam tanto mais supérfluas quanto mais crescia esse poder, e a linguagem da ciência preparou-lhes o fim. [...] O Esclarecimento acabou por consumir não apenas os símbolos mas também seus sucessores, os conceitos universais [...] (35).

Pois o Esclarecimento é totalitário como qualquer outro sistema. Sua inverdade não está naquilo que seus inimigos românticos sempre lhe censuraram: o método analítico, o retorno aos elementos, a decomposição pela reflexão, mas sim no fato de que para ele o processo está decidido de antemão. [...] Através da identificação antecipatória do mundo totalmente matematizado com a verdade, o Esclarecimento acredita estar a salvo do retorno do mítico. Ele confunde o pensamento e a matemática. Ele pôs de lado a exigência clássica de pensar o pensamento [...] (37).

[...] a dominação universal da natureza volta-se contra o próprio sujeito pensante; nada sobra dele senão justamente esse eu penso eternamente igual que tem que poder acompanhar todas as minhas representações (Kant). Sujeito e objeto tornam-se ambos nulos. O que aparece como triunfo da racionalidade objetiva, a submissão de todo ente ao formalismo lógico, tem por preço a subordinação obediente da razão ao imediatamente dado (38).

O *factum* tem a última palavra, o conhecimento restringe-se à sua repetição, o pensamento transforma-se na mera tautologia. Quanto mais a maquinaria do pensamento subjuga o que existe, tanto mais cegamente ela se contenta com essa reprodução (39).

No mundo esclarecido, a mitologia invadiu a esfera profana. O animismo havia dotado a coisa de uma alma, o industrialismo coisifica as almas. O aparelho econômico, antes mesmo do planejamento total, já provê espontaneamente as mercadorias dos valores que decidem sobre o comportamento dos homens [...] *success or failure*. Seu padrão é a autoconservação, a assemelhação bem ou mal sucedida à objetividade da sua função e aos modelos colocados para ela (40).

A frase de Spinoza: “Conatus esse conservandi primum et unicum virtutis est fundamentum” (a força de autoconservação do ser é o fundamento primeiro e único da virtude – MLP) contém a verdadeira máxima de toda a civilização ocidental, onde vêm se aquietar as diferenças religiosas e filosóficas da burguesia. O eu que, após o extermínio metódico de todos os vestígios naturais como algo de mitológico, não queria mais ser nem corpo, nem sangue, nem alma e nem mesmo um eu natural constituiu, sublimado por um sujeito transcendental ou lógico, o ponto de referência da razão, a instância legisladora da ação (41).

Ao subordinar a vida inteira às exigências de sua conservação, a minoria que detém o poder garante, justamente com sua própria segurança, a perpetuação do todo. [...] Ele (prazer) permanece preso à autoconservação, para a qual o educara a razão entrementes deposta. Quando afinal a autoconservação se automatiza, a razão é abandonada por aqueles que assumiram sua herança a título de organizadores da produção e agora a temem nos deserdados. A essência do Esclarecimento é a alternativa que torna inevitável a dominação (43).

A humanidade teve de se submeter a terríveis provações até que se formasse o eu, o caráter idêntico, determinado e viril do homem. O esforço para manter a coesão do ego marca-o em todas as suas fases, e toda infância é ainda e de certo modo a repetição disso. A embriaguez narcótica, que expia com um sono parecido à morte a euforia na qual o eu está suspenso, é uma das mais antigas cerimônias sociais mediadoras entre a autoconservação e a autodestruição, uma tentativa do eu de sobreviver a si mesmo (44) [...] O patrimônio cultural está em exata correlação com o trabalho comandado, e ambos se baseiam na inescapável compulsão à dominação social da natureza (45).

O servo permanece subjogado no corpo e na alma, o senhor regride. Nenhuma dominação conseguiu ainda evitar pagar esse preço, e a aparência cíclica da história em seu progresso também se explica por semelhante enfraquecimento, que é o equivalente do poderio. Por outro lado, a adaptação ao poder do progresso envolve o progresso do poder, levando sempre de novo àquelas formações recessivas que mostram que não é o malogro do progresso, mas exatamente o progresso bem-sucedido que é culpado de seu próprio oposto. A maldição do progresso irrefreável é a irrefreável regressão (46).

Quanto mais complicada e refinada a aparelhagem social, econômica e científica, para cujo manejo o corpo há muito tempo foi ajustado pelo sistema de produção, tanto mais empobrecidas as vivências de que ele é capaz. [...] Pela mediação da sociedade total, que engloba todas as relações e emoções, os homens se reconvertem exatamente naquilo contra o que se voltara a lei evolutiva da sociedade, o princípio do eu: meros seres genéricos, iguais uns aos outros pelo isolamento na coletividade governada pela força (47).

No trajeto da mitologia à logística, o pensamento perdeu o elemento da reflexão sobre si mesmo, e hoje a maquinaria mutila os homens mesmo quando os alimenta. [...] Só os dominados aceitam como necessidade intangível (48) o processo que, a cada decreto elevando o nível de vida, aumenta o grau de sua impotência.

Ela (a forma burguesa do Esclarecimento) jamais foi imune à tentação de confundir a liberdade com a busca da autoconservação” (51).

* A Indústria Cultural: o Esclarecimento como mistificação das massas

“A cultura contemporânea confere a tudo um ar de semelhança. Os edifícios monumentais e luminosos que se elevam por toda parte são os sinais exteriores do engenhoso planejamento das corporações internacionais, para o qual já se precipitava a livre iniciativa dos empresários. Os prédios mais antigos em torno dos centros urbanos já parecem *slums* (cortiços) e os novos *bungalows* na periferia da cidade já proclamam [...] o louvor do progresso técnico e convidam a descartá-los como latas de conserva [...] Do mesmo modo que os moradores são enviados para os centros, como produtores e

consumidores, em busca de trabalho e diversão, assim também as células habitacionais cristalizam-se em complexos densos e bem organizados (113). O modelo de sua cultura: a falsa identidade do universal com o particular.

Os padrões teriam resultado originariamente das necessidades dos consumidores: eis porque são aceitos sem resistência. De fato, o que o explica é o círculo da manipulação e da necessidade retroativa, no qual a unidade do sistema se torna cada vez mais coesa. A racionalidade técnica hoje é a racionalidade da própria dominação. Ela é o caráter compulsivo da sociedade alienada de si mesma (114).

Cada qual deve se comportar, como que espontaneamente, em conformidade com seu *level* (nível), previamente caracterizado por certos sinais, e escolher a categoria dos produtos de massa fabricada para seu tipo (116).

Em seu lazer, as pessoas devem se orientar por essa unidade que caracteriza a produção. [...] Para o consumidor, não há nada mais a classificar que não tenha sido antecipado no esquematismo da produção. Não somente os tipos das canções de sucesso, os astros, as novelas, ressurgem ciclicamente como invariantes fixos, mas o conteúdo específico do espetáculo é ele próprio derivado deles e só varia na aparência. A breve seqüência de intervalos, fácil de memorizar, como mostrou a canção de sucesso; o fracasso temporário do herói [...]; a boa palmada que a namorada recebe da mão forte do astro [...] clichês prontos para serem empregados sempre [...] (117). Desde o começo do filme já se sabe como ele termina, quem é recompensado, e, ao escutar a música ligeira, o ouvido treinado é perfeitamente capaz, desde os primeiros compassos, de adivinhar o desenvolvimento do tema e sente-se feliz quando ele tem lugar como previsto.

O mundo inteiro é forçado a passar pelo filtro da Indústria Cultural (IC). Quanto maior a perfeição com que suas técnicas duplicam os objetos empíricos, mais fácil se torna hoje obter a ilusão de que o mundo exterior é o prolongamento sem ruptura do mundo que se descobre no filme (118). Atualmente, a atrofia da imaginação e da espontaneidade do consumidor cultural não precisa ser reduzida a mecanismos psicológicos. Os próprios produtos – como o filme [...] – paralisam essas capacidades em virtude de sua própria constituição objetiva [...] proíbem a atividade intelectual do espectador, se ele não quiser perder os fatos que desfilam velozmente diante de seus olhos. Cada qual é um modelo da gigantesca maquinaria econômica que, desde o início, não dá folga a ninguém, tanto no trabalho quanto no descanso [...] (119).

A IC acaba por colocar a imitação como algo de absoluto. [...] O denominador comum “cultura” já contém virtualmente o levantamento estatístico, a catalogação, a classificação que introduz a cultura no domínio da administração. Assim a IC, o mais inflexível de

todos os estilos, revela-se justamente como a meta do liberalismo, ao qual se censura a falta de estilo. [...] Quem resiste só pode sobreviver integrando-se (123).

Sob o monopólio privado da cultura “a tirania deixa o corpo livre e vai direto à alma”. Quem não se conforma é punido com uma impotência econômica que se prolonga na impotência espiritual do individualista. Excluído da atividade industrial, ele terá sua insuficiência facilmente comprovada (125).

A máquina gira sem sair do lugar. Ao mesmo tempo que já determina o consumo, ela descarta o que ainda não foi experimentado porque é um risco. Nada deve ficar como era, tudo deve estar em constante movimento. Pois só a vitória universal do ritmo da produção e reprodução mecânica é a garantia de que nada mudará, de que nada surgirá que não se adapte (126).

(A Indústria Cultural [...] transferiu a arte para a esfera do consumo) [...] sob a gritaria do público, o protagonista é jogado para lá e para cá como um farrapo. Assim, a quantidade da diversão organizada converte-se na qualidade da crueldade organizada (129). Assim como o Pato Donald nos cartoons, assim também os desgraçados na vida real recebem a sua sova para que os espectadores possam se acostumar com a que eles próprios recebem.

Todavia, apresentando a renúncia como algo de negativo, ela revoga por assim dizer a humilhação da pulsão e salvam aquilo a que se renunciara como algo mediatizado. Eis aí o segredo da sublimação estética: apresentar a satisfação como uma promessa rompida. Expondo repetidamente o objeto do desejo, o busto do suéter e o torso nu do herói esportivo, ela apenas excita o prazer preliminar não sublimado que o hábito da renúncia há muito mutilou e reduziu ao masoquismo. [...] As obras de arte são ascéticas e sem pudor, (já) a IC é pornográfica e puritana. [...] A produção em série do objeto sexual produz automaticamente seu recalçamento. [...] O riso, tanto o riso da reconciliação quanto o riso de terror, acompanha sempre o instante em que o medo passa. *Fun* (diversão) é um banho medicinal, que a indústria do prazer prescreve incessantemente. O riso torna-se nela o meio fraudulento de ludibriar a felicidade (131). Rir-se de algo é sempre ridicularizar [...] Um grupo de pessoas a rir é uma paródia da humanidade. São mônadas (mundos isolados), cada uma das quais se entrega ao prazer de estar decidida a tudo às custas dos demais e com o respaldo da maioria. [...] A lei suprema é que eles não devem a nenhum preço atingir seu alvo, e é exatamente com isso que eles devem, rindo, se satisfazer. Oferecer-lhes algo e ao mesmo tempo privá-las disso é a mesma coisa. É isso o que proporciona a indústria do erotismo [...] a cultura industrializada pode se permitir, tanto quanto a cultura nacional-popular (*Völkisch*) no fascismo, a indignação com o capitalismo; o que ela não pode se permitir é a abdicação da ameaça de castração (132). O princípio impõe que todas

as necessidades lhe sejam apresentadas como podendo ser satisfeitas pela IC, mas, por outro lado, que essas necessidades sejam de antemão organizadas de tal sorte que ele se veja nelas unicamente como um eterno consumidor, como objeto da IC.

O logro, pois, não está em que a IC proponha diversões, mas no fato de que ela estraga o prazer com o envolvimento de seu tino comercial nos clichês ideológicos da cultura em vias de (133) se liquidar a si mesma.

Mas a afinidade original entre os negócios e a diversão mostra-se em seu próprio sentido: a apologia da sociedade. Divertir-se significa estar de acordo. Divertir significa sempre: não ter que pensar nisso, esquecer o sofrimento até mesmo onde ele é mostrado. A impotência é a sua própria base. A liberação prometida pela diversão é a liberação do pensamento como negação. O descaramento da pergunta: “mas não é isso que as pessoas querem?”, consiste em falar delas como sujeitos pensantes, quando sua missão específica é desacostumá-las da subjetividade (135).

A IC realizou maldosamente o homem como ser genérico. Cada um é tão-somente aquilo mediante o que pode substituir todos os outros: ele é fungível, um mero exemplar. O caminho *per aspera ad astra*, que pressupõe a penúria e o esforço, é substituído cada vez mais pela premiação (136).

A nova ideologia tem por objeto o mundo enquanto tal. Ela recorre ao culto do fato (“é assim mesmo [...]”) (138). O simples fato de continuar a existir e continuar a operar converte-se em justificação da permanência cega do sistema e, até mesmo, de sua imutabilidade. O triunfo das corporações gigantescas sobre a livre iniciativa empresarial é decantado pela IC como eternidade da (139) livre iniciativa empresarial. O inimigo que se combate é o inimigo que já está derrotado, o sujeito pensante.

A liberdade formal de cada um está garantida. Ninguém tem que se responsabilizar oficialmente pelo que pensa. Em compensação, cada um se vê desde cedo num sistema de igrejas, clubes, associações profissionais e outros relacionamentos, que representam o mais sensível instrumento de controle social [...] a culpa mais grave é a de ser um *outsider* (140) [...] No liberalismo, o pobre era tido como preguiçoso, hoje ele é automaticamente suspeito (141).

O cinema (e a TV) torna-se efetivamente uma instituição de moldagem moral. A cultura sempre contribuiu para domar os instintos revolucionários, e não apenas os bárbaros. Ela exercita o indivíduo no preenchimento da condição sob a qual ele está autorizado a levar essa vida inexorável (143). A vida no capitalismo tardio é um contínuo rito de iniciação. Todos têm que mostrar que se identificam integralmente com o poder de quem não cessam de receber pancadas. [...] Outrora, a oposição do indivíduo à sociedade era a própria substância da

sociedade. Hoje, o trágico dissolveu-se neste nada que é a falsa identidade da sociedade e do sujeito [...]

[...] o que domina é a pseudo-individualidade. O individual reduz-se à capacidade do universal de marcar tão integralmente (144) o contingente (livre) que ele possa ser conservado como o mesmo. As particularidades do eu são mercadorias monopolizadas e socialmente condicionadas, que se fazem passar por algo de natural. Por um lado, a individuação jamais chegou a se realizar de fato. O caráter de classe da autoconservação fixava cada um no estágio do mero ser genérico. Toda personagem burguês exprimia, apesar de seu desvio e graças justamente a ele, a mesma coisa: a dureza da sociedade competitiva. Ao mesmo tempo, a sociedade burguesa desenvolveu, em seu processo, o indivíduo. Contra a vontade de seus senhores, a técnica transformou os homens de crianças em pessoas. Mas cada um desses progressos da individuação se fez à custa da individualidade em cujo nome tinha lugar, e deles nada sobrou senão a decisão de perseguir fins privados (145).

A cultura é uma mercadoria paradoxal. É por isso que ela se confunde com a publicidade. Quanto mais destituída de sentido esta parece ser no regime do monopólio, mais toda-poderosa ela se torna (151). Os custos de publicidade, que acabam por retornar aos bolsos das corporações, poupam as dificuldades de eliminar pela concorrência os intrusos indesejáveis. Este custos garantem que os detentores do poder de decisão ficarão entre si [...] Na medida em que a pressão do sistema obriga todo produto a utilizar a técnica da publicidade, esta invadiu o idioma, o “estilo”, da IC (152).

Se os fascistas alemães lançam um dia pelo auto-falante uma palavra, no dia seguinte o povo inteiro está dizendo essa palavra. [...] A repetição cega e rapidamente difundida de palavras designadas liga a publicidade à palavra de ordem totalitária. Inúmeras pessoas usam palavras e locuções que elas ou não compreendem mais de todo, ou empregam segundo seu valor *behaviorista*, assim como marcas comerciais, que acabam por aderir tanto mais compulsivamente a seus objetos, quanto menos seus sentidos lingüísticos são captados (155). Não se consegue mais perceber nas palavras a violência que elas sofrem. [...] Todos estão livres para se divertir, do mesmo modo que, desde a neutralização histórica da religião, são livres para entrar em qualquer uma das seitas. Mas a liberdade de escolha da ideologia, que reflete sempre a coerção econômica, revela-se em todos os setores como a liberdade de escolher, o que é sempre a mesma coisa. A maneira pela qual uma jovem aceita e se desincumbe do *date* (encontro com o namorado) obrigatório, a entonação no telefone [...], a escolha das palavras na conversa, e até mesmo a vida interior organizada segundo conceitos classificatórios da psicologia vulgarizada, tudo isto atesta a tentativa de fazer de si mesmo um aparelho eficiente e que corresponda [...] ao modelo apresentado pela

IC. As mais íntimas reações das pessoas estão completamente reificadas (coisificadas) para elas próprias que a idéia de algo peculiar a elas só perdura na mais extrema abstração: *personality* [...] (personalidade moldada). Eis aí o triunfo da publicidade na IC, a mimese compulsiva dos consumidores, pela qual se identificam às mercadorias culturais que eles, ao mesmo tempo, decifram muito bem” (156).

9.3. Concluindo – acerca da *Odisséia* de Homero: heroísmo e Ocidente

Um dos exemplos mais profundos para mostrar criticamente o *ethos* e inspiração primordial que habita o pensamento e as conquistas da caminhada do Saber no Ocidente (como poder) vem da análise das aventuras do grego *Odisseus* (Ulisses), narrada a partir de Homero, na Grécia Antiga há mais ou menos 2.700 anos. Também o filósofo E. Lévinas toma tal *odisséia* no sentido de apontar qual tipo de sujeito (herói grego, mítico-esclarecido, herói trágico, conquistador solitário ...) foi sendo moldado no Ocidente, enquanto busca do Ego por auto-afirmação, saída de si e retorno enriquecido a partir da conquista de todo Outro, seja Natureza, sejam outros povos, seja a própria alteridade de si mesmo (algo como o *inconsciente* por exemplo). Em Adorno e Horkheimer não é diferente: tomam essa obra *homérica* por ser o texto mais fundamental da civilização européia, em seu berço, e onde se entrelaçam Mitologia e Razão dominadora.

A obra merece ser lida para que se entenda melhor essas avaliações⁶⁷. Conta as aventuras fantásticas e desbravadoras de *Odisseus*. Saído de Íthaca, ilha grega, deixando seu pequeno reinado e sua “rainha” serviçal amada, Penélope, ele parte com sua nau e “soldados” em direção aos mundos desconhecidos, ao Outro. Ali, enfrenta as mais bombásticas, perigosas e literalmente monstruosas situações e seres estranhos. Em quase todos os momentos luta, como quando num pequeno reinado estrangeiro, vencendo seus guerreiros locais, conquistando, obtendo o amor de uma princesa; como ao combater os *Cíclopes* (monstros gigantescos, de um olho só), enganando e matando com a esperteza (razão); ou quando encontra *Circe*, a feiticeira que transformava seus parceiros em animais, com quem *Odisseus* dorme e não se animaliza, ao contrário de seus companheiros, que aliás vão morrendo um a um; ainda, enfrentando os desafios de *Poseidon*, deus do mar, que quebra seu navio e mata vários companheiros, mas é vencido pela obstinação e megalomania de *Odisseus*; ou ainda quando as sereias cantoras que matavam seus ouvintes cantam e ele não fecha seus ouvidos, mas amarra-se ao mastro do navio para não jogar-se ao mar; e assim por diante.

⁶⁷ Além das várias traduções da *Odisséia* de Homero,

aconselhamos que se assista ao filme feito sobre ela na década de 70, de mesmo título, também conhecido por *Ulisses*.

O que chama a atenção é a luta da esperteza e força contra o turbilhão do mito e do mistério, da natureza em especial; e junto a isso, a saída da ilha (ego) e experimentação dominadora da alteridade (outros povos, seres naturais, mares etc.), *e a volta ao eu, agora reforçado/fortalecido/constituído*, pois conquistador da Exterioridade, do não-eu. O mito, em nosso entender, é o mito do Sujeito (*egológico*) no Ocidente, a forma mais primordial como por estes lados se busca “ser Eu”, constituir-se, infelizmente às custas de outrem, como bem alerta hoje a filosofia da alteridade. É já um mito da razão, que se esforça acima de tudo na *autoconservação*, de um vitorioso, *success and glory*, do *champion*⁶⁸.

Interessante notar que ele, em sua conquista de outrem e da natureza, sacrifica em alguns momentos a si mesmo, e com certeza a seus companheiros, que são mortos pelo caminho, como nos filmes de Hollywood, onde as mortes quase não podem mais serem contadas. Seu sacrifício é, em meio à sua auto-afirmação, por incrível que pareça, diluição de sua própria singularidade; não no Todo da natureza e sua alteridade, não apagado, mas cooptado pelo novo mito, do Esclarecimento, em sua esperteza, em sua marca de “ciência” e progresso, onde outros lados do humano e o sujeito ético sucumbem. Então, “o eu que persiste idêntico e que surge com a superação do sacrifício volta imediatamente a ser um ritual sacrificial duro, petrificado, que o homem se celebra a si mesmo opondo sua consciência ao contexto da natureza. [...] Na história das classes, a hostilidade do eu ao sacrifício incluía um sacrifício do eu, porque seu preço era a negação da natureza no homem, em vista da dominação sobre a natureza extra-humana e sobre os outros homens. Exatamente

⁶⁸ O mito [...] visa esforço de autoconservação: o retorno à pátria e aos bens sólidos. Ele enfrenta o perigo, vence, assim como os mitos modernos da conquista da natureza bravia, do “esporte radical” de elite, do herói de guerra, do corpo másculo, do primeiro lugar, do *top*. Ele se arrisca “por um bom motivo”: “Como os heróis de todos os romances posteriores, Ulisses por assim dizer se perde a fim de se ganhar. Para alienar-se da natureza ele se abandona à natureza [...]” Com sua astúcia, “o navegador Ulisses logra as divindades da natureza, como depois o viajante civilizado logrará os selvagens oferecendo-lhes contas de vidro coloridas em troca de marfim” (Adorno e Horkheimer, p. 56s).

essa negação, núcleo de toda racionalidade civilizatória, é a célula da proliferação da irracionalidade mítica”⁶⁹.

Os autores mostram que esta força da razão e seu esforço (sacrifício), esse Iluminismo em sua retidão, retrata também uma certa “ética” capitalista, no sentido da sobriedade, do empreendimento “sério”, da medida das relações de força, do cálculo, os quais evitam o prazer e liberação que podem advir do Desejo não cooptado pelo mercado. E é por aí igualmente que o eu representa a universalidade dessa racionalidade contra a inevitabilidade do destino, da quebra, do novo, do revolucionário.

Trata-se de nítida *solidão*, daquele que não sabe ainda relacionar-se com outrem e com a Natureza de forma ética; nítido medo de outrem, medo do fracasso, no fundo das conquistas e pseudo-sacrifícios, como bem diz o texto: “O solitário astucioso já é o *homo oeconomicus*, ao qual se assemelham todos os seres racionais: por isso, a Odisséia já é uma robinsonada (Robson Crusoé). Os dois naufragos prototípicos fazem de sua fraqueza – a fraqueza do indivíduo que se separa da coletividade – sua força social. O desamparo de Ulisses diante da fúria do mar já soa como a legitimação do viajante que se enriquece à custa do nativo. Foi isso que a teoria econômica burguesa fixou posteriormente no conceito do risco: a possibilidade da ruína é a justificação moral do lucro [...] riscos que constituem o caminho para o sucesso. [...] Por isso a socialização universal, esboçada na história de Ulisses, o navegante do mundo, e na de Robinson, o fabricante solitário, já implica desde a origem a solidão absoluta, que se torna manifesta ao fim da era burguesa” (*Idem*, p. 66).

A relação amorosa certamente é visada nesta aventura, na medida de um patriarcalismo, androcentrismo e uso objetual da Outra que se estenderão por séculos: “Com a conduta de Ulisses em Eléia, a ambigüidade da relação do homem com a mulher – desejo e comando – já assume a forma de uma troca garantida por contratos (casamento). [...] A prostituta e a esposa são elementos complementares da auto-alienação da mulher no mundo patriarcal: a esposa deixa transparecer prazer com a ordem fixa da vida e da propriedade, enquanto que a prostituta toma o que os direitos de posse da esposa deixam livre e, como sua secreta aliada, de novo o submete às relações de posse, vendendo o prazer” (*Idem*, p. 74s). Segue pois, em conjunção com indiferença e mais violência: “A passagem termina com o verso que descreve as mulheres enforcadas em fileira que ‘debateram-se um

⁶⁹ *Ibid.*, p. 60. E mais: “O domínio do homem sobre si mesmo, em que se funda o seu ser, é sempre a destruição virtual do sujeito à serviço do qual ele ocorre; pois a substância dominada, oprimida e dissolvida nada mais é do que o ser vivo...”

pouco com os pés, mas não por muito tempo'. [...] a constatação tranquilizadora de que não durou muito tempo: um instante e tudo acabou. Não por muito tempo? Pergunta o gesto do narrador e desmente sua serenidade. [...] Homero ergue sua voz consoladora sobre essa mistura inextricável da pré-história, da barbárie e da cultura recorrendo ao 'era uma vez'" (*Idem*, p. 79s).

Por fim, vale ressaltar esse amor à pátria decaindo depois em nacionalismo, em enraizamento do eu na sua segurança dos iguais, vencedores sempre e escolhidos dos deuses; como se sabe, na *Odisséia*, o retorno de Ulisses à ilha de Íthaca culmina com um banho de sangue, onde são eliminados os pretendentes de Penélope, do trono, a oposição, e tudo aquilo que não se perfilava mais com o herói.

Ecoética e conhecimento a partir de uma postura hermenêutica

Questões iniciais

Este capítulo tem cinco partes e começa com uma análise do prisma de conhecimento e de “constituição de mundo” da chamada “visão cartesiana”, associada ao progresso e o que isso implica; depois, analisa brevemente os limites da alternativa “holística” que vem sendo proposta e os riscos do espiritualismo; então, entra propriamente na perspectiva hermenêutica, aplicada ao modo como concebemos e nos relacionamos com a natureza, remetida a proposições a partir de Gadamer, as quais podem ser frutíferas para a (eco)ética; e, enfim, pensa na aplicação desta perspectiva histórica na Educação. Toma, por conseguinte, o caráter de fechamento de nossa obra.

Sempre com um olhar hermenêutico, podemos começar a *perguntar*: em que implica a hegemonia do paradigma epistemológico da ciência moderna⁷⁰ – como vimos antes em sua cosmovisão cartesiano-baconiana-galileana da Revolução Científica – no seu sentido reducionista, aplicada às metodologias das várias disciplinas e perpassando a ênfase (axiomas, princípios, bases...) do saber em geral? E quanto aos currículos e abordagens da Educação? Que problemas, em nível sociopolítico e de (a)historicidade, os paradigmas de conhecimento da modernidade têm apresentado? O que eles têm a ver hoje com a crise socioambiental? Como começar a viabilizar a partir daí um trabalho em nível teórico-conceitual que contorne as impossibilidades geradas na visão dos paradigmas antiecológicos? Como gerar novos valores e *ethos*?

10.1. O paradigma “cartesiano objetificador”

É desde este prisma, relativo ao estatuto do saber técnico-científico moderno, que se centram investigações filosóficas, epistemológicas e críticas de tonalidade hermenêutica referentes aos procedimentos anti-ecológicos na civilização tecno-industrial. Torna-se infrutífero repensar o saber, a ética e a Educação (socioambiental) sem revisitar os fundamentos do pensamento científico moderno e a motivação de seus modos de conhecimento, inatacáveis anteriormente.

⁷⁰ A palavra “*epistemologia*” tem uma importância fundamental, na medida em que as críticas em jogo vão à *raiz dos processos de conhecimento* que servem de base para a ciência e que se passam para as sociedades; pergunta-se pelo sentido do conhecimento, no que ele implica, ao que leva; igualmente, favorece a reflexão ética implícita no Saber.

Tais parâmetros mostram toda sua força cultural no fato mesmo de que só diante das contradições reais – corrida bélica, envenenamento de ambientes, poluição visível, destruição irreversível de *habitats* naturais etc. – tais *formas mentais* começaram a ser investigadas, mesmo que com um instrumental precário.

Fazendo uma “arqueologia” das posturas antiecológicas se encontra o que já apontamos como “atitude *objetificadora* do ambiente”, espelhada na supremacia da razão instrumental, ou como pensamento unilateral do hegemônico (império do Mesmo sobre o Outro). Tal forma de inteligência, tal como a ave fênix renascente, reposiciona sempre de novo a racionalidade ocidental como dominação – diante da natureza e em relação ao Criador; torna-se um princípio absoluto, recriador de uma *segunda natureza*, cada vez mais tecnológico-artificial. O grande salto deste empossamento do homem como senhor da natureza e reprodutor de seus organismos – em escalas mecânico-tecnológicas – pode ser acompanhado nos frutos do *cartesianismo* epistemológico e da Revolução Científica, ponto crucial da lógica e da práxis reorganizadora e reapropriadora nas Ciências Naturais, e então da tecnologia, e assim da produção e economia, até chegar aos estilos de vida e consumo.

Nesta virada tem papel central o estabelecimento de padrões de apreensão da Natureza não mais qualitativos, mas *quantitativos*; a linguagem matemática e as relações numéricas reordenam a visão de mundo (“*a natureza está escrita em linguagem matemática*” – Galileu). Este torna-se um modelo concebido por uma “lógica que pressupõe a redução de todos os fenômenos naturais a relações matemáticas”, a passar pela decomposição analítica investigadora e recriadora. O que se configura, bem demonstrado a partir da hermenêutica, é um instrumental de interferência na ordem autônoma da natureza de base reducionista e mecanicista, o qual proporcionará uma relação objetificante e não mais “viva” com o real. Onde estão agora, perguntava R.D. Laing, as cores, cheiros, sabores, intuições, tradições, sensibilidades, o “mundo da vida”? Como reafirma Mauro Grün, seguindo H.G. Flickinger, “*a reprodução desta trajetória que vai do orgânico ao mecânico, ao nível da teoria do conhecimento, representa a perda do ‘orgânico’ enquanto objeto de conhecimento. A consequência disto é que o conceito de vida é expulso da ciência. O paradigma mecanicista é incapaz de dar conta da vida enquanto processualidade*”⁷¹.

⁷¹ Continuando, “segundo Galileu, os cientistas deveriam se restringir aos corpos materiais – formas, quantidades e movimento. A consequência disto é a perda da sensibilidade estética, dos valores e da ética” (Grün, p. 27).

A epistemologia moderna não questionou a dicotomia ciência *versus* sabedoria. A “Nova Ciência” abala as propriedades “subjetivas”, estéticas, espirituais. *O conhecimento será objetivo na medida em que domina e controla mais a natureza e mais se afasta do primitivo e selvagem.* A Ciência e a própria Educação institucionalizada instrumentalizam um “antropocentrismo” instrumentalizante e um *ethos* antiecológico.

Então, a chave de abordagem do real na base da linearidade causa-efeito e sujeito-objeto reducionista, dicotômica e mecanicista, chocou-se necessariamente com a base biológica e ecológica das culturas anteriores; ela “resolveu” terminantemente a complexidade e os mistérios da dinâmica do natural pela via da simplicidade da simbologia matemática quantificadora e da mecânica conjugada com a experimentação científica. O reducionismo pressupõe que a “matéria é a base de toda a existência, e o mundo material é visto como uma profusão de objetos separados, montados numa gigantesca máquina”⁷². Por fim, a razão cartesiana “pressupõe a divisibilidade infinita do objeto. A indivisibilidade do espírito é a divisibilidade do objeto. É impossível opor duas autonomias. “*Se a razão é autônoma, a natureza não pode sê-lo*”⁷³. E grave é quando as Ciências Humanas beberam desta fonte.

É só neste século que se começa a perceber realmente que as verdades deste modelo são aproximações até restritivas do real (vide as novas complexidades trazidas pela Física quântica, ou pela abordagem ambiental) e excluem toda uma gama de fatores subjetivos, interconexões não-explicitas, contextos, e a concepção de uma natureza própria como tal em sua dinâmica viva. O novo paradigma que desponta pode ser chamado de *dialógico*, visando a recuperar a noção de interação efetiva (observador/observado, vivo/não-vivo, Eu/Outro) com o que se chama de “real”, e com o “ambiente”; sua força ainda é menor que a do cartesianismo/reducionismo, do *status quo*, mas a visão de ambiente ecológico, das inter-relações e da (auto)produtividade da vida como criação contínua cresce a cada dia.

Neste sentido, por um lado, ainda estamos nas mãos da Ciência e da tecnologia, as quais precisam reincorporar o caráter humano dos valores, o nível ético, estético e a problemática social. Como afirma Hoesle, “a crise do mundo contemporâneo está ligada ao fato de que a racionalidade científica, que ficou autônoma, se julga a própria razão e considera qualquer outra forma de racionalidade como uma forma deficiente do conhecimento do tipo das ciências naturais”. E, adiantando já um tema central aqui, apontamos: “A dissolução dos valores pela absolutização da racionalidade contemporânea é

⁷² Capra (1982), p. 44.

⁷³ Grün, p. 32, grifo meu.

certamente uma das causas da crise ecológica, que, entretentes, ameaça não só a natureza exterior do homem, mas também a própria natureza interior do homem, e que tem, assim, causas espirituais profundamente enraizadas”⁷⁴. Se acirrarmos a situação é possível que, como diz Bornheim, a “técnica se torna até mesmo numinosa: ela pode salvar, mas representa o perigo [...] esconde em seu bojo o perigo da destruição. De certo modo, é ela que passa a dominar e a decidir, revelando nisto uma margem de irracionalidade surpreendente, que a aproxima do incontrollável”⁷⁵.

Entretentes, não se trata de colocar todo o peso da questão no procedimento científico, mas antes trabalhar a dicotomização entre técnica e valores na própria prática e organização civil – educacional, ética, institucional. Por conseguinte, no entrecruzamento das duas instâncias não se pode passar ao largo do modelo que se conjuga material e economicamente em tal processo, espalhando-se em todos os níveis da sociedade, que é a forma *capitalista neoliberal* da Economia centralizadora e a permanência de seu *status quo*⁷⁶.

10.2. Limites do paradigma holístico e espiritualizador

Certamente, este é o século da Nova Física, que abala as bases do saber científico; reviravolta semelhante ocorre na Filosofia e nas ciências em geral. A redução da Natureza a elementos fundamentais compactos, materiais, últimos e manipuláveis isoladamente começa a ser questionada; isto em prol de uma visão dos fenômenos com uma dinâmica de relações mútuas e interdependentes. O mérito da linha que parte da *teoria dos sistemas*, do organicismo e de outras perspectivas holísticas semelhantes é mostrar que o universo material é uma teia dinâmica de eventos inter-relacionados sem uma propriedade fundamental; “a consistência global das inter-relações determina a estrutura da rede toda”⁷⁷. Não obstante, o cuidado com o deslize para sistemas evolutivos ainda objetificadores, biologicistas e de alguma forma determinísticos deve ser redobrado.

No nosso entendimento de holismo, aplicado à ecoética, não pode se tratar de reduzir as partes ao todo – totalização –, numa inversão simples, mas de priorizar a inter-relação (com contexto e história) e o equilíbrio dinâmico entre sistema e “alteridade”, ordem e desordem, antigo e novo, um modo dialético de relação, e como contínua auscultação (dialogação) e respeito para com a(s) realidade(s) em suas várias abordagens. E nisto relevando a singularidade-*alteridade* no registro da nova ética. Como *exemplo* concreto podemos citar a agricultura ecológica ou regenerativa. Antes

⁷⁴ Hoesle, p. 589s. *In*: Stein & De Boni (orgs.), grifo meu.

⁷⁵ Bornheim, p. 167. *In*: Stein & De Boni (orgs.).

⁷⁶ Cf. aqui o nosso capítulo sobre o *ecossocialismo*.

⁷⁷ Capra (1988), p. 42.

de mais, ela é um diálogo do homem com a terra, permeando cultura e comunidade. Tal procedimento trabalha com: *visão sistemática*, encarando a prática agrícola dentro de um sistema vivo em unidade dinâmica e complementar de fatores; *vida do solo*, onde este não é apenas mais um substrato mecânico, veículo de nutrientes solúveis, mas o suporte vivo e interagente; *reciclagem de matéria orgânica*, pois não se trata de uma linha linear de produção com desgaste de recursos e eliminação de resíduos; *agressão mínima ao solo*, ou seja, racionamento da maquinaria e manejo imediatista; e por fim, o crescimento da *diversidade*, policultura que diversifica a produção e favorece um trabalho em cooperação com os ecossistemas, o que somado aos fatores acima evitam a propagação de doenças, garantem a saúde do trabalhador e da natureza⁷⁸. Ainda, há que se considerar aqui a *qualidade* da produção, que vai atingir a alimentação de outras pessoas, ou seja, a interface da comunidade envolvida e beneficiada ou não. Por conseguinte, sem reforma agrária séria, *justiça social* no campo e política para o resgate dos excluídos, isto perde seu sentido mais autêntico. Esta configuração não estaria a revelar que a *(eco)ética*, dialogal-integradora, não é apenas uma interface, mas o fundamento e sentido primeiro?⁷⁹

O caso dos organismos geneticamente modificados, como os *transgênicos* na agricultura e alimentação, é ainda um exemplo mais forte e mais grave. Os tecnocratas e mega-empresários do ramo acusam os ambientalistas de serem “contra o progresso”, de terem uma visão arcaica, de alarme puritano; e ainda chegam a afirmar que os transgênicos vão ajudar a resolver o problema da fome no mundo! Na verdade, há uma série de falsidades e erros aí: *primeiro* é que a fome já poderia ter sido resolvida há muito, e isso só ocorre com justiça social, distribuição de rendas e política (eco)ética para o campo e não com tecnologia elitista. *Segundo*, que pelos meios de aferição científica baseados no paradigma cartesiano, *reducionista* e não holístico não se poderá inferir nunca exatamente os males dos transgênicos, tais como as conseqüências futuras, os efeitos indiretos cumulativos nos organismos, a alteração do equilíbrio do ecossistema, da saúde humana e outros fatos imprevisíveis. *Terceiro* ponto, é que este modelo de manipulação de produtos agrotóxicos, insumos químicos e de organismos com modificação genética não leva em conta a questão social, a agricultura familiar, a manutenção das sementes e códigos genéticos programados pela própria Natureza durante milhões de anos, a policultura e permacultura, ou seja, uma visão menos capitalista e mais humana da produção.

⁷⁸ Cf. Lutzenberger, 144-159; cf. também p. 137s.

⁷⁹ Cf. nosso cap. sobre “a ética da alteridade” (Lévinas); e o cap. I de *A Emergência do paradigma ecológico*, Vozes, 1999.

Numa *perspectiva hermenêutica*, trata-se de recuperar práticas e saberes “enterrados” pela sociedade industrial-tecnológica moderna. Por exemplo: nós sabemos que até a 2ª Guerra, agricultores europeus e asiáticos tinham em sua grande maioria uma prática orgânica e ecológica, assim como as colônias do interior de alguns estados do Brasil. Da mesma forma a produção das comunidades indígenas, que não são apenas coletoras, mas trabalham uma agricultura sustentável. Já faz alguns anos, esta prática está sendo retomada em vários lugares do mundo, até pela demanda crescente de produtos “limpos”⁸⁰. Desta feita, o questionamento dos paradigmas convencionais não nos deixa sem chão, e a imprevisibilidade propalada (epistemológica, científica, econômica) não é anárquica. Certamente que, no contexto, *não* se trata de mero retorno ao passado. É *neste sentido* que a abordagem ecológica encaminha eminentemente uma reviravolta e um resgate contextual, histórico e que traz a experimentação e a observação de uma forma equilibrada, respeitando o que se constitui como “mundo da vida” e como sabedoria.

À luz da abordagem compreensivo-hermenêutica pode-se mostrar que, muitas vezes, dentro da concepção holística e do ecologismo espiritualizado surgem problemas, no seguinte sentido: promulgação de um retorno mítico-primitivista e deificação da natureza, conjugados com o alarme da civilização da catástrofe irreversível, reforçando o narcisismo e inércia do meio social. Este último é um dos grandes males atuais. Ele reverte, visto a impossibilidade de enfrentar politicamente o Sistema e a artificialidade e a violência das estruturas modernas, reverte as energias do indivíduo para o cuidado de si, para o *sobrevivencialismo*. É o narcisismo patológico no seio do social, a minar toda ação política eficaz e toda ação socioecológica radical (que iria à raiz político-econômica e cultural, e dos valores). Trata-se de, frustradas as promessas do Eldorado, segurança e bem-estar no capitalismo avançado, evadir-se a um mundo das idéias idílicas ou espirituais desvinculadas dos problemas sociais. O propagado “reencontro consigo mesmo”, a “verdadeira natureza do eu”, “volta às origens”, “volta a Deus”, sem dúvida, muitas vezes, entra nesta cilada.

⁸⁰ Cito o exemplo de Porto Alegre, com a Coolméia e suas feiras, primeira cooperativa ecológica das Américas. Cito o exemplo ainda do fato de que a maior parte da Floresta Amazônica já foi habitada e com cultivos por várias comunidades indígenas há muitos séculos, e sempre permaneceu equilibrada. Temos também o caso dos seringueiros sustentáveis do Norte, e assim por diante.

Faz-se necessário agora um “caminho do meio” equilibrante. Os riscos políticos de uma deificação da Natureza realmente se apresentam. Como afirma Lasch: “Reforçada por outros meios – meios de comunicação social – tal propaganda do desastre tem um efeito cumulativo quase exatamente oposto ao efeito ostensivamente pretendido. A infiltração da retórica da crise e da sobrevivência na vida cotidiana despotencializa a idéia de crise e deixa-nos indiferentes a apelos fundamentados na asserção de que algum tipo de emergência exige nossa atenção”⁸¹. E como resume Grün, a “transferência das preocupações ambientais da esfera pública para a esfera privada da subjetividade narcísico-sobrevivencial é o mais maligno dos efeitos que uma educação ambiental poderia ter, se entendermos essa última como uma interferência na realidade política”⁸². É preciso levar a sério tal alerta. Contudo, não é preciso excluir daí a questão da subjetividade e da espiritualidade.

10.3. Hermenêutica – Interpretação e relação compreensiva entre seres humanos e com o ambiente⁸³

Em contrapartida à separação Sujeito-Objeto, a compreensão hermenêutica deve-se à inserção do homem no horizonte da história e da linguagem, que, por princípio, não podem ser dominados.[...] As perguntas abririam o espaço no qual a experiência pode revelar sentido; experiência esta que, em última

⁸¹ Lasch, 1986, apud Grün, p. 80.

⁸² Grün, p. 80.

⁸³ Este tópico inspira-se em boa parte na obra *Hermenêutica*, de R.E. Palmer. Lembremos que “hermenêutica” vem do grego e significa “interpretar”. Traz, na origem, o sentido de: afirmar em voz alta, traduzir, transmutar uma mensagem cifrada; remonta ao deus-mensageiro Hermes, criador da linguagem e da escrita. Aponta assim para o processo de tornar algo compreensível, envolvendo sempre uma forma de linguagem aproximadora e não definitiva.

*instância, expõe o sujeito a si mesmo*⁸⁴.

A hermenêutica implica que, antes de se obter uma *explicação* das coisas, que é a base do procedimento científico moderno, definindo-as como um objeto palpável, em nome do rigor lógico do “de-finir” objetivo, trate-se de *compreendê-las*, trate-se de fazer outra aproximação à realidade, tomada como algo diferente, mas que revela o saber constituído e as tradições. Implica, portanto, não um modo fraco do conhecer, mas uma abordagem que sabe que a penetração direta do “real”, do “objeto”, é sempre permeada de *interpretações* por parte do sujeito; e sabe que é necessário fazer vários rodeios, desvios e resgates de elementos que aparentemente não teriam importância central ou mesmo que passam ocultos, pois o “objeto” envolve uma rede viva. Isto é necessário porque os procedimentos cartesiano e baconiano tendem ao reducionismo; eles restringem elementos que não cabem nos limites da explicação acabada, da teoria e então da experimentação laboratorial – sob condições determinadas que obrigam a natureza a dobrar-se, como matéria inerte em geral.

Por aqui, vemos que nossa inteligência nunca tem um acesso direto às coisas, puro; e isso é uma questão relativa ao modo como conhecemos e formulamos a(s) “realidade(s)”, uma questão *epistemológica*, pela qual deve passar todo saber que não quer ser apenas dicotômico. O interpretar, apesar de fazer parte de nosso dia-a-dia, não é mero subjetivismo e intuicionismo, mas envolve um “fenômeno complexo e universal [...] voz que devemos ouvir e compreender [...] a compreensão é simultaneamente um fenômeno epistemológico e *ontológico*” – ou seja, diz da existência humana e de seu sentido que vai sendo construído no mundo. A compreensão “tem que se enraizar em modos de compreensão mais latos e primordiais que têm a ver com o nosso próprio ser-no-mundo [...] é um encontro histórico que apela para a experiência pessoal de quem está no mundo”⁸⁵.

O fato de que vivamos num mundo de linguagem, rico em modos de significar, e que o encontro com as diferenças traz consigo formas diversas de cultura e de viver, mostra o quanto esse fenômeno é primordial. “A linguagem molda a visão do homem e o seu pensamento – simultaneamente a concepção que ele tem de si e do mundo.” E essa linguagem revela nossa forma de relação com as coisas; é por isso que consideramos fundamental refletir sobre os (pre)conceitos e expressões que as pessoas utilizam, relativos à Natureza e ao Ambiente, Ética e Educação, Sujeito e Outro, e ver como eles se modificaram, o que exprimem originalmente, como

⁸⁴ Flickinger (1994), p. 40s.

⁸⁵ Palmer, p. 21, grifo meu.

podem ser mudados ou então resgatados, num trabalho com os discursos, com as práticas pedagógicas e com as teorias diversas.

a) A crítica de Gadamer à visão de conhecimento moderna

É Gadamer principalmente que levanta “o problema filosófico de desenvolver uma nova ontologia do evento da compreensão”, a saber, apontando que o conhecimento se liga aos elementos de interesse existencial, social, histórico e da cultura/linguagem dos povos. Neste sentido, temos aí uma crítica do método chamado científico (em geral “cartesiano”), e que de fato não seria o caminho para a *verdade* como tal. “A verdade zomba do homem metódico”; hermenêutica, portanto, designa, primeiramente, “o movimento básico da existência humana, constituído pela sua finitude e historicidade, e por conseguinte abrangendo a globalidade da sua experiência no mundo [...] O movimento de compreensão é englobante e universal”⁸⁶.

É por isto que Gadamer vai adotar, como primeiro exemplo hermenêutico, a experiência da obra de arte, na medida em que ela, não se esgotando apenas no “horizonte subjetivo de interpretação”, não se esgota também na racionalidade científica, e, apesar disso, tem ou faz um *sentido* – nos atinge. Ela não pode ser também captada ou produzida de igual modo pela tecnologia nos moldes da modernidade.

O hermeneuta, ao pensar a História, busca aquilo que na tradição remete a uma visão de conhecimento menos dominadora e mais *dialógico-dialética*, com o sujeito deixando-se admirar e impressionar mais pela Natureza, pela arte, pelo *ser* das coisas, o que só uma experiência existencial e concreta (e com o “Outro”) pode “compreender”. Essa visão dialética é eminentemente *dialogal*, ouve a Natureza e a Cultura, interage cautelosamente. Se a verdade da Ciência é interessada, levando à solidão (*ego cogito*) daquele que domina a natureza e os outros como *objetos* de conhecimento, a verdade dialético-hermenêutica é plural, aberta ao outro (mesmo o passado), não reducionista, relevando sempre aquilo que fica fora dos limites da razão instrumental do “progresso”. Neste sentido, pensamos numa posição próxima à postura de defesa do Outro contra a hegemonização violenta do Mesmo, como aponta o filósofo E. Lévinas.

No método reducionista, o tema a investigar “orienta, controla e manipula a realidade, o “objeto”; na dialética, é o tema que levanta as questões a que irá responder [...] aquele que interroga descobre-se como sendo o ser que é interrogado pelo tema”, pela coisa real, o que leva sempre à auto-reflexão. É por isso que no método tecnicista impera o “esquema sujeito-objeto”, a noção de causa-efeito linear e dura (simplificadora), onde o próprio sujeito “torna-se agora objeto”⁸⁷.

⁸⁶ Gadamer em *Verdade e método*, apud Palmer, p. 168s.

⁸⁷ Cf. Palmer, p. 170.

O “*mundo da vida*”, da sabedoria acumulada, dos saberes antigos, da experiência produtiva, do lidar com as pessoas como “humanos”, nas culturas diversas, estes elementos “abertos” não são apenas uma fonte de conhecimento preciosa, mas condição inseparável do conhecimento científico e das tecnologias, que devem respeitar os chamados *saberes sustentáveis* em primeiro lugar. Assim, é fundamental considerarmos o nosso mundo da tecnologia e do *american way of life* hoje como *uma* possibilidade de mundo entre tantas outras que já ocorreram e que poderão ocorrer. O “mundo da vida” não se acaba simplesmente porque robôs e computadores inteligentes e a tecnologia de controle total surgem; ele é ponto de partida e contém elementos de alteridade (singularidades humanas e da Natureza...) que não se dobram à objetificação da Vida.

Não se trata, porém, de uma mera volta ao passado contra o conhecimento atual; não podemos ter nunca o entendimento do passado como tal; contudo, devemos considerar os elementos da *tradição* que estão sempre em jogo quando nos relacionamos e conhecemos. Não se trata de acabar com os *pressupostos*, pois eles não são elimináveis, mas sim iluminar a sua participação e torná-la produtiva. Para a hermenêutica, o significado de uma experiência liga-se à “tradição da interpretação” sobre a qual estamos assentados, assim como as “possibilidades futuras que se nos abrem”; tal tradição “é produto de relações, é o horizonte no interior do qual pensamos. [...] A autocompreensão não é uma consciência que flutua livremente [...]; é uma compreensão que já se *situa* na história e na tradição, e apenas pode compreender o passado alargando o seu horizonte” de modo a englobar aquilo que se apresenta⁸⁸. É claro que ocorrem também os *preconceitos* negativos, que devem ser humanamente aceitos porém confrontados – para ver se não nos aprisionam ou tornam nosso pensamento “ideologizado”.

b) Modos de relação e a experiência da sabedoria

À lembrança de M. Buber, Gadamer fala em três tipos de relação Eu-Tu, tentando explicar a força da consciência histórica que nos habita; e o que nos serve também para pensar a relação com o Outro e a ecoética.

Na *primeira* forma de relação, o Tu é um objeto dentro de um campo de conhecimento objetivo, e algo que tem um uso determinado para meus fins. As coisas, o Saber, “torna-se então um objeto separado de nós [...] Uma “objetividade” destas, orientada para o método, domina nas ciências naturais e também nas ciências sociais, exceto onde a fenomenologia se faz sentir”⁸⁹.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 186. Ainda: “A compreensão inclui sempre uma aplicação ao presente” (Gadamer).

⁸⁹ *Ibid.*, 194s.

Na *segunda* forma de experimentar e compreender o Tu, ele é visto dentro de uma “projeção reflexiva”, é encarado como uma pessoa, “mas Gadamer mostra que esta relação ‘pessoal’ pode ainda manter-se prisioneira do Eu, sendo de fato uma relação entre o Eu e um Tu reflexivamente construído”. É uma relação guiada pela consciência dominadora, partindo da interioridade do Eu (do Mesmo); aí, por conseguinte, “há sempre a possibilidade de que cada parceiro da relação possa vencer a atividade reflexiva do outro”⁹⁰.

A *terceira* forma de relação “caracteriza-se por uma autêntica abertura ao Tu. É a relação que não projeta o significado a partir do eu mas que tem uma abertura que ‘permite’ que algo seja dito [...]”; aqui, nos posicionamos de modo que o outro tenha face, nos reclame. “A pessoa ‘que teve a experiência’ não só não tem um *conhecimento* meramente objetificado ‘como tem uma *experiência*’ não objetificável que a amadureceu e a fez aberta à tradição e ao passado”, ao Outro e à Natureza viva⁹¹. Aqui, sabe-se melhor lidar com a realidade; aprendeu-se o valor de lidar eticamente com as pessoas, na autenticidade e atitude de não-dominação (não-violência); indica sabedoria.

Nesta questão deve-se enfatizar que, não poucas vezes, a experiência “lembra a dor do crescimento e uma nova compreensão. [...] A negatividade e a desilusão são partes integrantes da experiência, pois parece haver, no interior da natureza histórica do homem, um momento de negatividade que é revelado na natureza da experiência. ‘Toda experiência merecedora desse nome contraria a expectativa’”. Gadamer aponta ainda que “a experiência é experiência da finitude”; no seu significado mais íntimo, ela “ensina-nos a conhecer que não somos senhores do tempo. O homem ‘experiente’ é aquele que conhece os limites de toda antecipação, a insegurança de todos os planos humanos. No entanto, tal fato não o torna rígido e dogmático, antes o abre a novas experiências”⁹².

⁹⁰ *Ibid.* “A alteridade do outro e o passado do passado apenas são conhecidos do mesmo modo que o Eu conhece o Tu – através da reflexão. Ao pretender reconhecer o outro em todo o seu condicionalismo, ao pretender ser objetivo, aquele que conhece pretende realmente dominar” (*Ibid.*, p. 195).

⁹¹ *Ibid.*, p. 196.

⁹² *Ibid.*, p. 199. “Não somos tanto pessoas que conhecem como pessoas que experimentam; o encontro não é chegar conceptualmente a algo, antes é um evento em que um mundo se

Nesta perspectiva de experiência, há sempre uma atitude de curiosidade, e uma estrutura de *interrogação*, a estrutura ontológica essencial para a hermenêutica que é a da *pergunta*. A interpretação/compreensão aqui, calcada no dialética/diálogo ao modo como já se dava por exemplo em Sócrates, traz a postura da abertura ao que eu não sei, ao que não pode ser dominado; no verdadeiro diálogo, não tento apenas impor o meu pensamento, não “forjo a natureza a dar respostas” como em Bacon; não “maquinizo” e desqualifico o outro como em Descartes. “Um diálogo não tenta derrotar a outra pessoa, antes testa as suas afirmações à luz do próprio tema”⁹³. A atitude de *observação* para com a Natureza é essencial, implicando então no *respeito* às formas de vida, numa linguagem interagindo com manutenção/construção de cultura, socialização e harmonia possível, conhecimento para a vida.

Nós pertencemos a uma cultura, a um mundo, a uma *tradição*, e também a uma série de interações com os processos e ambientes que chamamos de Natureza. Ou seja, nada escapa a isso; não é possível ocultar o que produzimos e descartamos, bem como a nossa visão de ser humano e de mundo (de relação), que se refletem na concretude do dia-a-dia.

10.4. Um resgate hermenêutico de concepções da Natureza

*Primeiro: observa-se a suspensão da perspectiva dominadora do sujeito conhecedor em relação ao objeto de pesquisa através da estrutura auto-reflexiva e autocorretora da postura subjetiva; segundo: a compreensão hermenêutica deve ser considerada como processo de configuração de sentido à base da interação do Sujeito com o horizonte constituído pelo ambiente histórico e da linguagem [...]*⁹⁴

É preciso demarcar que nesta concepção, onde é chamado o conceito de Natureza em seu histórico, a vinda da *ética* e da pedagogia dialógico-ambiental necessariamente passa pela reorganização da *epistemologia*, dos processos-raiz do Saber e das ciências. Segue-se que devemos retomar e rastrear os *modus* das teorias do conhecimento

nos abre” (*Ibid.*, p. 211).

⁹³ Gadamer, apud Palmer, p. 202.

⁹⁴ Flickinger (1994), p. 41. As obras e exemplos deste autor são muito relevantes na temática que estamos abordando.

quanto a seus métodos, axiomas, “objetos” (o que implica em abordagens da “Natureza”). Em primeiro lugar o das *ciências naturais* que despontaram no cenário e sustentam a tecnociência e a produção. É justamente aqui que o papel esclarecedor, crítico e reconstrutivo de *críticas filosóficas da Natureza* e do ambiente tornam-se imprescindíveis, dentro de epistemologias não cartesianas, dentro de temas éticos e das “filosofias da natureza”⁹⁵.

Como vimos, chama a atenção nas ciências da natureza, que inerente ao seu modo de conhecer o objeto “natureza” elas tendem a *objetificar* a sua própria visão. É preciso excluir, para o sucesso da investigação redutora e analítica, o contexto amplo de onde provém a “substância”, o “princípio”, a “energia”, a “força”, a “matéria” etc., em suas mais diversas interações. Na abordagem e resgate compreensivo-hermenêutico, esta redução é altamente questionada *ab initio*, sem precisar considerar que o homem viveu algum dia em harmonia com a Natureza, ao menos do modo naturalístico ou mesmo espiritual-holístico como tem sido apregoado. Sob esta luz devemos retomar conceitos principais ligados à temática em jogo.

A palavra *Natureza* vem do latim (*nasci, nascor*), e designa o nascer, crescer, ser criado; é uma visão processual da vida. Conhecer a Natureza é relacionar-se à sua gênese e a seu processo de nascer/crescer. A palavra grega evocada aí é *Physis*, significando a natureza como um todo, incluindo os aspectos humanos; daí a palavra “física”, donde *phy* significa “germinar”. Ou seja, novamente, o sentido de Natureza como brotar, bem diferente das noções modernas que a tomam como elemento permanente, substância material, puro objeto. Surpreendentemente, essa noção antiga – presente também no movimento do Romantismo – inclui aspectos da Natureza como “destruidora”, ou como morte: como as catástrofes naturais, a vida selvagem, maremotos, vulcões etc., lado que depois se tentou esquecer. A Natureza era encarada pelos antigos como algo *dinâmico*. Já o nosso conceito de “realidade” tendeu à fixidez, perdeu a conotação de dinamismo, de fluxo, de dinâmica de forças.

Na questão *conceptual* podemos retomar criticamente palavras relativas às conotações que temos, com perspectivas dicotômicas, da relação entre ser humano e natureza, exemplos: *naturalmente, natureza* de uma coisa (essência), *sobrenatural/natural, in natura, natural/artificial, ao natural, desnaturado, natureza má e boa, natureza morta*. O que temos aí? Idéias como de:

⁹⁵ Temáticas que foram sendo expulsas dos currículos da Filosofia em nome da “modernização”, ou mesmo pela influência da filosofia de molde analítico, norte-americana e inglesa, na verdade neo-cartesiana.

pureza, algo orgânico (vivo), original, a mãe, a instância sagrada, o substancial, a generosa, o elemento físico, o ilimitado, a simplicidade, cosmos/ordem. E a natureza ameaçadora? E o elemento inabarcável de alteridade? Na verdade, a idéia de natureza é perpassada até hoje com elementos de nossas expectativas, em especial as de cunho emocional e do Mito – do originário e do sagrado. Assim, pois, vejamos:

“Naturalmente” serve para a pessoa que está adequada ao ambiente natural. Aqui seria a natureza que ditaria a norma do comportamento; remete a uma lógica do processo natural, um ritmo a ser seguido; é uma idéia que se origina da observação da seqüência da natureza, dos planetas: o homem que se comporta *naturalmente* está adequado à natureza.

Natural/artificial: surge a partir da crítica grega. A *techne* (daí “técnica”) grega não era separada dos processos da Natureza. Para Aristóteles, a *techne* (arte) imita (*mimesis*) a natureza. A ciência da natureza devia adaptar-se à estrutura da Natureza. Já na Revolução Científica, com Kepler por exemplo, a *techne* produziu uma outra natureza; abriu-se um mundo novo com a luneta! Então, hoje, a Natureza tornou-se o produto de uma *techne*; a construção dela tornou-se técnica. É por isso que precisamos “reconstruir” a natureza, e pensar o que significa recuperar o *natural*.

Natureza boa/má: o que é? Pode haver no mundo natural, de fato, um julgamento moral? Esse julgamento de valor não alcançaria a Natureza em si, com sua dinâmica e sua alteridade, seus mistérios.

Natureza morta: vem de uma idéia oposta à idéia de devir da Natureza, de *Physis*, de vida. A *Physis* é um processo contínuo de nascer e morrer.

Agora podemos dar, pois, alguns *exemplos* da “objetificação cartesiana” ocorrida sobre o “objeto-natureza”, a partir de algumas áreas de conhecimento:

Exemplo em Biologia: esta, em determinado momento, precisou de um objeto definido; mas, como fazer experimentações com a vida, a imensa vida natural? Precisou-se aí de uma delimitação e de informações a partir do *objeto* da biologia. Daí a necessidade de sistemas, de conjuntos que apreendem, explicam e definem. Precisou-se de um procedimento metodológico; este isolou o elemento, da flora ou fauna, a ser pesquisado; um determinado conjunto de plantas vai para o laboratório, sob certas condições, sofrendo a abordagem indutiva, tornando-se um experimento pronto a responder, enquanto objeto pesquisado, às demandas do investigador. Ali busca-se o seu comportamento desde determinadas situações, sob mudanças controladas e previsíveis, num ambiente artificial. É claro que neste processo há propriamente “Natureza”; há antes uma *objetificação* da

mesma, ou seja, de sua abordagem através do experimento; o *processo natural é paralisado e aprisionado*. Neste sentido, a química toma aí o papel central.

Exemplo em psicologia infantil: colocar crianças num grupo, pesquisar as suas interações, fazer as experiências devidas e tirar conclusões para fins institucionais (exemplo: “aluno-problema”, “deficiência”). Não obstante, há um problema maior: como levar em conta a relação imprimida já na criação familiar e outras relações deste indivíduo? Como ter abrangência para analisar os padrões de comportamento?

Já no *exemplo da psicanálise de Freud* (descontando seu lado cartesiano influenciado pelo modelo científico do século XIX), com a teoria do *inconsciente*, a Natureza subsumida através desse acesso racionalista (método cartesiano), mesmo assim não pode nunca ser definitivamente dominada, como através de uma “cura” por um remédio químico. Pelo contrário, ela reaparece, pois habita o humano *in profundis*, nos momentos menos esperados, até nos sonhos/pesadelos, instintos e outras relações corporais-ambientais. A psicanálise, pela questão do inconsciente, não segue a lógica temporal imposta pelo Eu, na linha de tempo sincrônico, utilitário e progressivo. O *inconsciente* (re)apresenta-se, como epifenômeno, de fora da lógica imposta pelo homem. Aparece nos contextos onde o significado não se enquadra na corrente de significados atuais. Daí que é impossível falar em “conhecer o inconsciente”; se isso fosse possível seria um bom exemplo da vontade de que a Natureza em seus aspectos dinâmicos seja completamente dominada. Mas sua pulsividade está fora do tempo cronológico e da representação da consciência racional. Aqui se remete de novo a fazer outras experiências, que vão além do Ego. O conhecimento, pois, não pode ser apenas dominador, como quem capta, isola e então elimina um vírus que causaria uma doença. A doença “seríamos nós”, ou melhor, a doença faz parte do equilíbrio *dinâmico*, ela tem sua lógica sempre maior que nosso pensamento simplificador e nossos paliativos para adaptar o “fora”. Certamente, este impedimento é uma ameaça ao sujeito forte da autonomia, ao modelo do herói e semideus propagado hoje, ou do sujeito artificializado.

* * *

A Natureza, na virada reducionista que denunciemos, deve ser submetida às condições metodológicas que legitimam o conhecimento – instrumental, lógico analítico ou empírico. Qual é o problema então? São as conseqüências necessárias dessa postura epistemológica. O sujeito racional torna-se a instância fundamentadora de todo conhecimento, e ele garante a sua autonomia pela transformação do conteúdo do conhecimento em *objeto* (a natureza). Em Descartes, o espírito (*res cogitans* – coisa pensante) é único e inteiro; as coisas materiais (*res extensa* – coisa material), pelo contrário, são divisíveis,

por mim. O espírito (o *cogito* (penso) em seu *sum* (sou)) é assim diferente e separado de todas as coisas. O espírito é uno, fundamento inconcusso, sem concorrência. O acesso à Natureza dá-se unicamente através de sua divisibilidade. Configura-se a grande cisão (Sujeito – Objeto), fundamentada em nome do progresso científico e tecnológico. Descartes também dividiu o universo numa parte física e numa parte moral, antes inseparáveis. No *Discours de la méthode*, baseado em suas experiências, descreve o projeto das Ciências: “elas me mostraram que se pode chegar a conhecimentos muito úteis à vida; e que, em vez dessa filosofia especulativa que se ensina nas escolas, é possível encontrarmos uma filosofia prática (*físico-matemática*, MLP) pela qual, conhecendo a força e a ação do fogo, da água, do ar, das estrelas, dos céus [...], *tornamo-nos dessa forma os senhores e possuidores da Natureza*”⁹⁶.

Vai-se aí *do Saber ao Conhecimento como domínio*; num processo de redução do sentido, do mistério, da pulsividade natural, dos saberes sustentáveis e intuitivos. Não se leva em conta que o Saber não implica as mesmas condições e conseqüências do pensamento tecnológico (no sentido da epistemologia moderna). Ele pode ser orientado pelos mitos, pelas religiões, intuições etc. Já o conhecimento racionalista faz com que devamos a tudo provar e legitimar pela argumentação lógico-racional. Sabemos o preço pago por isto. Neste sentido, é essencial hoje recuperar a sabedoria das várias tradições⁹⁷.

10.5. Educação e ambiente: a dialética de valores recuperados e novos na inter-relação político-participativa

Pensando especificamente em termos de Educação, à luz hermenêutica, trata-se de trazer elementos que a tornam mais auto-reflexiva e compreensiva, ou seja, menos tecnicadora e reprodutora de sistemas instrumentais dicotomizantes, objetificadores e dominadores. Por tópicos, podemos apontar para o seguinte processo que se coloca:

⁹⁶ Descartes, apud Japiassú, p. 78. Grifo meu. Quanto a isso, em Descartes, cf. também a *VI Meditação*, item III.

⁹⁷ Como vimos com Hans Jonas, o que se constata hoje é uma cisão clara entre a ética e a abordagem da natureza; os princípios do agir humano deixaram de ser interconectados às questões das formas de organização da natureza, as epistemologias optaram por excluir os efeitos indesejados e aspectos não pragmático-utilitaristas, mais pela pressão de interesses econômicos do que outra coisa.

- Se se impõe como configuração alternativa a transformação dos valores objetificantes e mercantilizantes da sociedade moderna, deve-se começar a pensar a partir da *construção de um sujeito como ser inserido no mundo*. Esse mundo é global, e é local, com instâncias diversas em relação.
- Esse sujeito resgata sua história, nas camadas que se (re)envolvem, e que partindo da mobilidade podem também se revolver, revolucionar-se e tomar configuração mais apropriada; aqui há uma dialética entre o resgate e a novidade.
- A integração na *comunidade* torna-se fundamental, é nela que se dá em primeiro lugar as *tradições*, e é ali que estão implicadas em primeiro lugar as relações (éticas ou não-éticas, ou intermediárias) com o ambiente, a alteridade em movimento com as identidades.
- Pergunta-se, pois: *que ética permeou-nos até então?* Que modelos de comportamento, visões de mundo, formas de abordagem do conhecimento e realidades são vigentes agora? Como foi antes? Como são os nossos valores? Como foram antes? O que pode ser retomado ou renovado?
- Questão importante: que tipo de autonomia, que tido de sujeito queremos ajudar a constituir ou desconstituir? A busca de autonomia e liberdade está na base da Educação e Ciência; mas, não se deveria perguntar sobre ela, no sentido de ver se não está contaminada, ou negligenciada em aspectos humanos e ambientais valiosos? Exemplos: o homem estaria construindo a sua emancipação às custas da exploração da natureza e de outrem?
- Outro ponto essencial é mostrar a reemergência da questão da Natureza e seu porquê, além de seu histórico; refletir o fato de que ela se torna hoje um sujeito, ameaçador, com fenomenalidade própria e imprevisibilidades.
- Daí a busca do resgate social e institucional, que poderá levar a cabo a dinâmica de interação socioambiental mais harmônica e justa. Remonta-se, pois, ao sentido da *Polis* local, em nosso contexto de III Mundo, em direção ao pensamento e Ação, de um sujeito da cidadania.
- Para isso o *ethos* dialogal-questionador é pilar; remete à curiosidade ante o mundo, mas também à experimentação conjunta e aberta dos horizontes de realidade, das formas de viver, de amar, de produzir.

Por conseguinte, a *Educação (Ambiental)*, nesta abordagem, tem pontos fortes no questionamento dos valores, da subjetividade e da ética da modernidade e da contemporaneidade; ou seja, na reapropriação de valores culturais locais e recalçados pela hegemonia do *ethos* tecnocientífico reducionista. Concomitantemente, busca

rastrear nas bases educacionais, nos currículos e planos, como os valores antiecológicos se incrustam.

Um outro trabalho conceitual breve nos revela mais alguns pressupostos e visões de mundo/natureza questionáveis. *Exemplos:*

* “Meio ambiente”: tem sido um conceito excludente, falando de algo que rodeia e contorna o homem-centro; algo exterior, que não entra no interior das coisas da vida humana.

* Acampamento ou “piquenique *na natureza*”: ou seja, a natureza é vista aqui como algo que está *fora*, ou então encravada nos limites de um parque.

* Ainda, a “propriedade privada” da natureza: no sentido original, ela é “privada” porque foi privado o direito ao usufruto público.

* Natureza como “matéria-prima”, ou como “recursos para [...]”: ou seja, sempre para um fim pragmático de mercado, como vemos nos discursos da Economia.

* Animais abordados de forma antropomórfica, ou seja, com características humanas, “pensamento”, “sentimento” e até “alma”; ou ainda o fato de serem nomeadas características de pessoas a partir de alguns animais por exemplo: pessoa “burra” ou “asno”; “mundo-cão”; “porcalhão”, “naja” etc.

* Denunciamos também uma forte dicotomia, desconexão ou oposição entre *ambiente construído e ambiente natural*, sem estabelecer as conexões culturais e tecnológicas.

* Ainda, a Educação Ambiental vista como prática educativa junto aos *ecossistemas* naturais, ou seja, numa visão apenas “verdizante” e “preservacionista”.

* “Preservar a Natureza” (“salvar a ecologia”): idéia de que a Natureza não responde às alterações humanas e é fraca; idéia de ambientalismo como preservação de animais e do verde. Idéia de que ecologia não seriam as *relações*, mas plantas, árvores, bosques, elementos isolados.

Por fim, “Educação Ambiental”: é possível uma educação que não seja ambiental, fora de um espaço, fora de um ambiente, sem situação físico-material e cultural? Daí a necessidade de se adicionar o qualificativo de “ambiental”, para lembrar a dicotomia histórica; o mesmo caso da palavra “socioambiental” por mim muito usada e que se sabe redundante. Isto está profundamente enraizado em nossa cultura (exemplo concreto: a desconexão, no entendimento vulgar, entre energia e natureza, materiais e natureza, meio ambiente e relações econômico-culturais).

Neste sentido, apontamos sinteticamente, a partir da exposição hermenêutica em M. Grün, alguns ideais e pressupostos que permearam a Educação convencional, e que a tornaram “antiambiental”:

- 1) Tornar-se humano seria distinguir-se o máximo possível da Natureza, na medida em que esta é selvagem, algo primitivo.
- 2) Há um ideal de dominar a Natureza (e também o corpo) exterior para através disto libertar-se a si mesmo, ser mais Eu, mais livre.
- 3) Sistematizar todo saber, de forma positivista omniabrangente, na forma enciclopédica, colocando-o à mão do pesquisador, como um mero instrumento.
- 4) Predominância excessiva da temática metodológica em detrimento ao sentido (socioambiental) e contextos (interdependências) dos conteúdos e experiências.
- 5) Inquirir a Natureza obrigando-a a nos dar respostas, como em Bacon (ou quando se usa o “H₂O” para definir “água”, excluindo a gama de significados e fatores ecossistêmicos e humanos relacionados à água).
- 6) “Código curricular” cientificista, reducionista e deslocado. Expulsão de tudo o que não é “científico”.
- 7) Pragmatismo utilitarista, individualismo e competição exacerbados.
- 8) Educação seria questão apenas entre o indivíduo e a aprendizagem, instrumentalizante, sem o ambiente.
- 9) Afirmação da objetividade do conhecimento implicando em reducionismo, expulsando o que não cabe aí.
- 10) Modelo explicativo de mundo: causal-mecânico e químico-matemático.
- 11) Recalque dos saberes locais, sabedorias, tradições. Afã pelo novo tecnológico e desprezo pelo antigo. História como presente puro.
- 12) Educação objetificadora: legitimação do paradigma industrialista do capitalismo.
- 13) Educação: mão-de-obra para o mercado. Defesa das condições de produção e reprodução da lógica do capital.
- 14) Educação: desenvolver a “essência” humana em suas potencialidades, mas com uma concepção problemática do que seja o “humano”. Ideal: autonomia individual, mas dentro da *ordem* vigente.
- 15) História como mera historiografia, sem dinâmica e imbricação contextual e política.

* * *

Por fim acrescento, na busca do pensamento para a nova Ética e Educação (Ambiental), a importante e também dialógico-crítica postura de *Paulo Freire*, sempre fundamental para nosso contexto latino-americano: uma educação libertadora com uma pedagogia em que o oprimido tenha condições de descobrir-se e conquistar-se como sujeito de sua destinação histórica, para superar a pedagogia da dominação. Nesta linha reitero o belo trabalho de M. Gadotti em torno

a uma *pedagogia da Terra*, alargando as perspectivas anteriores para inserir novas posturas ambientais e que temos também apontado. Exemplarmente, a Educação exige um trabalho de sensibilização, compreensão e ação no contexto das relações homem/natureza; e isto não é apenas transmitir valores morais e “verdes” do educador ao educando; antes visa ao questionamento de valores impostos e à construção de conhecimentos diante das realidades locais. Demanda a percepção e vivência das contradições entre padrões dominantes e alternativos na sociedade em vista de uma síntese (postura) pessoal. Requer um verdadeiro diálogo com a realidade, com reflexão e práxis, valorizando a ação e a emoção⁹⁸.

⁹⁸ Cf. *A emergência do paradigma ecológico*, cap. 7.

Conclusão geral

Como dissemos no início, não é imprescindível amarrar uma conclusão final a partir da diversidade de experiências e correntes de pensamento ligados à Ética e à Natureza, às visões de civilização e de ser humano no mundo. Isso pode ficar a cargo da reflexão de cada um a partir das posturas que mais lhe dizem respeito, numa visão mais abrangente possível e bem fundamentada. Não obstante, apontamos alguns pressupostos e caminhos basilares que podem ser retomados aqui, numa linha de argumentação e síntese aberta para pensarmos do que se trata neste âmbito, e da crucial importância para nosso presente e futuro relativos a um *sentido para o Universo* e, portanto, para o ser humano.

Em primeiro lugar, deve estar claro que falarmos em *ética ambiental*, ou em qualquer outro termo que evoque a questão da Natureza, é abordar *diretamente* a questão do sentido das relações humanas, com o Outro em vários e interconectados sentidos. Estas provêm de concepções e práticas históricas que foram sendo formadas ao longo do encontro das culturas, das sociedades, dos costumes e das idéias em jogo. Tudo isso, remetido aos modos de conhecimento, visões de mundo, paradigmas de compreensão, saberes e ciências, tem implicações enormes em termos de ética. A vida humana, neste sentido, é ou só pode ser ética, não no sentido da moral e normatividade apenas, mas na qualidade das relações e na qualidade de vida que estabelecemos entre nós. A saber, estamos profundamente imbricados uns com os outros, numa rede de interdependência, mas, ao mesmo tempo, com mundos distintos (alteridades, incluindo seres naturais) que se desafiam e se encontram, resultando disso nosso modelo de civilização, nossa visão e destino na Terra. Rememoremos então a redundância dos termos por nós utilizados, para demarcar e tentar superar as dicotomias entre ser humano e natureza, tais como *ética ambiental*, educação *ambiental*, *ecoética*, *socioambiental* e outros; até que a questão não fique clara teremos que insistir muito neles.

São questões de grande amplitude, exigidas hoje cada vez mais diante da crise-crítica-transformação do *status quo*. Há uma tarefa grandiosa, portanto, que é mostrar a força e inevitabilidade dos novos tempos, que ao mesmo tempo deve retomar e resgatar os saberes e as éticas que de há muito trouxeram benefícios sustentáveis para a civilização. A isso choca-se o modelo da globalização hegemônica, na esteira da busca de poder e de domínio da Natureza e dos povos, cultivados principalmente a partir da Revolução Científica e Industrial, de onde se formou o paradigma vigente, o qual rui a cada dia. O que está em jogo, como acompanhamos pela *ética da alteridade*, é um diferente princípio de inteligibilidade do real, do

“universo”, do *sentido do humano* como sentido primeiro acima da razão instrumental e do saber como poder e conquista do Outro.

Fazendo uma pequena *retrospectiva* do que trabalhamos, mostramos que a retomada do paradigma reducionista (cartesiano) da modernidade é ponto inicial nesta jornada para compreender as conseqüências do progresso e da visão científica que se impôs e que transformou o mundo pela tecnologia e industrialização; daí a inevitável necessidade de abordar tais questões históricas para compreender a atualidade (questões da *objetificação da Natureza*). Para trazer maior concretude entramos na perspectiva vigente, viés neoliberal de mundo, e em algumas das saídas que ela propõe para a civilização; concluímos que ela é ou conservadora ou no máximo reformista. Em termos de ética e visão de Vida ela é ainda violenta, e conta com a permanência acomodada e forçada do paradigma anterior, que no fundo favorece a exclusão social e não pensa a Natureza viva em sua dignidade própria. A posição de Luc Ferry que abordamos foi o exemplo maior deste representante de uma “ecologia democrática” no mundo globalizado, que está impedida de questioná-lo radicalmente, pois permanece na mesma visão de fundo do neoliberalismo. Não obstante, valem muitas de suas críticas ao romantismo radical do ecologismo e do senso comum.

Logo em seguida, adentramos numa proposta nova, *ecosocialista*, que faz uma análise profunda do capitalismo e suas causas ligadas à tecnociência; e apresentamos as propostas concretas para que “*um outro mundo seja possível*”. Algo que nos toca realmente mais de perto no Terceiro Mundo, e que responde a várias demandas do ambientalismo, dos movimentos sociais organizados, ONGs e certamente da grande maioria da população que discorda do atual estado de coisas.

Na seqüência, entramos no movimento mais evocado para a temática, que é o *holismo* ecológico. Partindo da inspiração do Romantismo, demonstramos sua busca por uma volta à Natureza, à autenticidade da vida humana imbricada com os processos naturais. O caráter espiritual é evidente aí, onde se procura fazer uma “ecologia profunda”, que vá à raiz dos nossos males, propondo uma mudança de vida: nos modelos de consumo, de racionalidade, ou seja, de relação com a Vida. Esta postura atravessa incontáveis autores e posições, que vêem ali valores fundamentais para o resgate da sustentabilidade e da orientação da vida humana em nosso tempo de crise. Autores como M. Serres, F. Capra e L. Boff foram trabalhados a fim de mostrar expoentes deste pensamento, bem como sua importância e urgência para o Saber e para a sociedade. Este talvez seja o ponto mais representativo da “mudança de paradigma” e da necessidade da “contracultura”, com novos e resgatados valores e éticas.

As religiões entraram então em vista da sua importância capital nesta virada ecoética, ainda mais que abordam diretamente o sentido

da vida, seja de molde ontológico, cosmológico ou teológico. O cristianismo, apesar de suas dívidas (dicotomias) na questão, e o budismo (assim como todas as grandes religiões) mostraram que têm uma palavra não apenas secundária, mas primacial para estabelecermos o novo tempo ético e ecológico, que depende fundamentalmente de uma sociedade mais equilibrada, amorosa, da paz (ecumênica), solidariedade e *compaixão* mais do que qualquer outra coisa.

O filósofo-ecólogo Hans Jonas foi trazido por nós pela grandeza de sua obra (*Princípio Responsabilidade*) para a ética (ambiental), como o nome mais basilar (tal como o de Albert Schweitzer em outros tempos). Ele denunciou a insuficiência das éticas, teorias e filosofias anteriores que negligenciavam as mudanças tecnológicas, genéticas e da Natureza, e a gravidade destas temáticas nas últimas décadas. Apontando o caráter modificado das ações e da natureza humanas atuais, traz a exigência das novas dimensões de responsabilidade; denunciando a “tecnologia como vocação” forçada da humanidade e sua mitologia escatológica, constitui um novo imperativo ético (dever-ser) que não é mais que a necessidade nobre de sobrevivência da espécie humana, em especial das gerações vindouras. “Temor heurístico” e grandeza ética, sem os quais não podemos seguir adiante na civilização.

A “ética da alteridade”, com E. Lévinas, foi abordada pela sua força e por tudo o que representa para o momento atual, quando mostra a inteligibilidade mais profunda do humano diante do Universo e do Outro, acolhendo a alteridade no seio da Ética radical; ao denunciar também a violência sutil, teórica e prático-histórica do Mesmo sobre o Outro – e o quanto isto é fracassado e não realiza o humano. As contaminações *egológicas* com que o Eu envolve a Natureza e as outras pessoas é flagrada aqui em seus constitutivos profundos, na Odisséia do Saber/Poder no Ocidente. Isso nos possibilitou remeter à Escola de Frankfurt, em suas análises magistrais acerca da subjetividade na história dos vencedores, à qualidade das relações e à alienação pela qual passa o indivíduo dentro mesmo da sociedade iluminada pela técnica, pelo “progresso”. Pudemos ver ali a deflagração das relações de dominação sobre a natureza, sobre o oprimido, e com conseqüências para o próprio sujeito que mergulha nas estruturas da cultura e do Poder. Aliás, a análise da Indústria Cultural é reveladora: denuncia o modelo heróico e mitológico da subjetividade conquistadora do Ocidente, onde o próprio sujeito (trágico) vira um número; onde se cria uma natureza artificial, onde se participa da sociedade como massa, onde a crítica é continuamente cooptada pelo *status quo* conservador, por mais que tome roupagens culturais e midiáticas variadas. A crítica ao Sistema e homogeneização da vida é aqui profunda. Pensamos ainda que o “princípio de alteridade” (Lévinas em especial) pode contrabalançar as

insuficiências do pensamento monista e das teorias holísticas, que por vezes tendem a (com)fundir num Todo os indivíduos, as classes sociais, e mesmo a questão política e seus contextos.

Por fim, escolhido como fechamento desta nossa caminhada por passos tão importantes, apresentamos uma ecoética *hermenêutica*, aplicada em especial à Educação como um todo. Ela amarra a crítica que despontou contra o reducionismo cartesiano, contra os mitos do progresso e da dominação do Outro, da Natureza. Ela apresenta-se mais como uma postura do que como sistema ou teoria acabada; postura de conhecimento e relação não dominadora; resgate do sentido da tradição, das culturas, dos contextos locais, da nossa história perdida ou recuperada. Assim, a hermenêutica, como compreensão branda mas lúcida, questionando a objetificação das relações e do Olhar sobre a Vida, nos apóia para o paradigma que contempla o *diálogo* e a observação respeitosa da vida e alteridade; este diálogo deve ser estabelecido a partir das diferenças. Neste sentido, as correntes apresentadas são convidadas a dialogarem, a trocarem experiências, a buscarem pontos comuns sem perderem sua singularidade, na tentativa de construir um mundo melhor e mais humano. Por sinal, está em jogo pensar as experiências, as grandes experiências éticas e do nosso ser no mundo, vividas pela civilização e pelas culturas em muitos momentos altamente sustentáveis. Não são sem força os exemplos desta sustentabilidade para uma nova Ética e Educação, que a cada dia se impõem, na busca da conscientização, sensibilização e ação, na cidadania e resgate social. A relação, seja qual for, é sempre ato de desafio, de compreensão e de ação (ética) com os outros e com a Natureza; desafio da alteridade com que lidamos e que também comportamos.

Tensão a ser vivida, mas com *sabedoria*, com equilíbrio possível, construído a cada dia com nossa vitalidade. Aqui, já uma nova e resgatada noção de Natureza e de sentido da Vida se interpõem. O passado reclama sua redenção, e as novas gerações nos olham. *Idéias são possíveis de escamotear; não a Natureza, não a vida humana.*

Bibliografia

- ADORNO & HORKHEIMER. *Dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro: J. Zahar Editor, 1986.
- ALMEIDA, Custódio; FLICKINGER, H.G.; ROHDEN, Luiz. *Hermenêutica filosófica*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.
- ARRUDA, M.; BOFF, L. *Globalização e ética*. Petrópolis: Vozes, 1999.
- ASSMANN, H.; HINKELHAMMERT, J. *A idolatria do mercado*. Petrópolis: Vozes, 1989.

- BACON, Francis. *Novum Organum*. Col. Os pensadores. São Paulo: Abril.
- BAUMAN, Zygmunt. *Ética pós-moderna*. São Paulo: Paulus, 1997.
- BOFF, Leonardo. *Ecologia: grito da terra, grito dos pobres*. São Paulo: Ática, 1995.
- BRADLEY, I. *Dios es 'verde', cristianismo y medio ambiente*. Santander: Sal Terrae, 1993.
- BRONOWSKI, J. & MAZLISCH, B. *A tradição intelectual do Ocidente*. Lisboa: Edições 70, s/d.
- BRUNDTLAND, G.H. *et al. Nosso futuro comum*. Rio de Janeiro: F.G. Vargas, 1988.
- CAPRA, Fritjof. *O ponto de mutação*. São Paulo: Cultrix, 1982.
- . *Sabedoria incomum*. São Paulo: Cultrix, 1988.
- . *A teia da vida*. São Paulo: Cultrix/Amana-Key, 1998.
- CASINI, Paolo. *Filosofias da natureza*. Lisboa: Editorial Presença.
- CNBB – Setor Pastoral Social. *A Igreja e a questão ecológica – Leitura ético-teológica a partir da análise crítica do desenvolvimento*. São Paulo: Paulinas, 1992.
- COLLINGWOOD, R.G. *Ciência e Filosofia – A idéia de natureza*. Lisboa: Editorial Presença.
- CONNEXION – *Bulletin de l'éducation relative a l'environnement*. Unesco-PNUE – Vol. XVI, n. 2, jun./1991.
- DALAI LAMA. *Ética para o novo milênio*. Rio de Janeiro: Sextante, 2000.
- DESCARTES, Réne. *Discurso do método*. São Paulo: Abril.
- Dicionário de Espiritualidade – Verbetes Ecologia*. São Paulo: Paulinas.
- Educação e Realidade*. “Ética e Educação Ambiental”. Revista do Departamento de Educação da UFRGS. Editora da UFRGS, n. 19, jul./dez., 1994.
- FERRY, Luc. *El nuevo orden ecologico – El árbol, el animal y el hombre*. Barcelona: Tusquets Editores, 1994.
- FLICKINGER, H.G. *Curso Filosofia da Natureza*. Doutorado em Filosofia da PUCRS, Porto Alegre, março-abril de 1996.
- . *O ambiente epistemológico da EA*. *Educação e Realidade*, vol. 19, n. 2, Porto alegre, 1994.
- FLICKINGER & NEUSER. *A teoria de auto-organização*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994.
- Foro internacional das ongs y Movimientos Sociales. *Construyendo el futuro – Tratados alternativos de Rio 92*. Santiago del Chile: Pacto de Acción Ecológica de America Latina. REDES, Uruguai, 1993.
- Fórum brasileiro de ONGs e movimentos sociais para o meio ambiente e desenvolvimento. *Brasil século XXI – Os caminhos da sustentabilidade cinco anos depois da Rio-92*. Rio de Janeiro: FASE, 1997, 504 p.
- GADAMER, H.G. *Verdade e método*. Petrópolis: Vozes, 1998.

- GADOTTI, M. *Pedagogia da Terra*. São paulo: Peirópolis, 2000.
- GANDHI, M.K. *Non-violent resistance (Satyagraha)*. Nova York: Schocken Books, 1961.
- GRÜN, Mauro. *Ética e Educação Ambiental*. São Paulo: Papirus.
- . *Questionando os pressupostos epistemológicos da Educação Ambiental: a caminho de uma ética*. Dissertação de mestrado, programa de pós-graduação em Educação da UFRGS, Porto Alegre, junho de 1995 (publicado pela Editora Papirus).
- GUATTARI, Félix. *As três ecologias*. São Paulo: Papirus, 1993.
- GUIMARÃES. *A dimensão ambiental na Educação*. São Paulo: Papirus, 1995.
- GUSDORF, Georges. *A agonia da nossa civilização*. São Paulo: Convívio, 1982 (1976).
- HOBSBAWM, Eric. *A era dos extremos – O breve século XX*. São Paulo: Cia. das Letras, 1997.
- JONAS, Hans. *El principio responsabilidad*. Barcelona: Herder, 1995.
- . *Esprit* – n. 5. “De la gnose au principe responsabilité”, 1991.
- JUNG, C.G. *Civilização em transição*. Petrópolis: Vozes, 1994.
- KÜNG, Hans. *Projeto de ética mundial*. São Paulo: Paulinas, 1992.
- LEIS, Héctor R. *A modernidade insustentável*. Petrópolis: Vozes, 1999.
- LENOBLE, Robert. *História da idéia de natureza*. Lisboa: Edições 70, 1969.
- LÉVINAS, E. *Totalidade e infinito*. Lisboa: Edições 70.
- . *Entre nós – Ensaio sobre a alteridade*. Petrópolis: Vozes, 1997.
- LUTZENBERGER, José. *Manifesto ecológico brasileiro*. Porto Alegre: Movimento, 1980.
- . *Do jardim ao poder*. Porto Alegre: LPM, 1992.
- MATOS, Olgária C.F. *A Escola de Frankfurt*. São Paulo: Moderna, 1993.
- MOLTMANN, Jürgen. *Doutrina ecológica da criação: Deus na criação*. Petrópolis: Vozes, 1993.
- MORIN, Edgar. *Terra-Pátria*. São Paulo: Sulina, 1995.
- . *Science avec conscience*. Paris: Fayard, 1990.
- NAESS, Arne. *Ecology, community and lifestyle*. New York: Cambridge University Press, 1989.
- OLIVEIRA, Manfredo (org.). *Correntes fundamentais da ética contemporânea*. Petrópolis: Vozes, 2000.
- PALMER, Richard. *Hermenêutica*. Lisboa: Edições 70 (trad.).
- PEDRINI, Alexandre de G. (org.). *Educação ambiental – Reflexões e práticas contemporâneas*. Petrópolis: Vozes, 1998.
- PELIZZOLI, M.L. *A emergência do paradigma ecológico*. Petrópolis: Vozes, 1999.
- . *Lévinas: a reconstrução da subjetividade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

- . *Revista Momento*. In: “Ambiente do educar com ambiente”. Dep. de Educação e Ciências do Comportamento, FURG, v. 10, Rio Grande, 1997.
- . *Cadernos da FAFIMC*. In: “Sobre a geração AI-5: violência e narcisismo”, n. 16, Viamão, 1996.
- PIVATTO, Pergentino S. *Ética da alteridade*. In: OLIVEIRA, M. (org.)
- ROHDE, Geraldo M. *Epistemologia ambiental – Uma abordagem filosófico-científica sobre a efetuação humana alopoiética*. EDIPUCRS, 1996.
- SAMTEN, Lama Padma. *Meditando a vida*. São Paulo: Peirópolis/CEBB, 2001.
- SCHIMIDT, Alfred. *El concepto de naturaleza en Marx*. México: Siglo XXI, 1976.
- SELVAGGI, Felippo (S.J.). *Filosofia do mundo – Cosmologia filosófica*. São Paulo: Loyola.
- SERRES, Michel. *El contrato natural*. Valencia: Pretextos, 1991.
- SOUZA, Ricardo Timm de. *Totalidade e desagregação*. EDIPUCRS, 1996.
- STEIN & DE BONI (orgs.). *Dialética e liberdade*. Vozes/Editora da UFRGS, Porto Alegre, 1993.
- TAGORE, Rabindranath. *Sadhana – O caminho da realização*. São Paulo: Paulus, 1994.
- TOYNBEE, Arnold *et alli*. *O preço do futuro*. São Paulo: Melhoramentos, 1974.
- TOOLAN, David (S.J.). *Cosmologia numa era ecológica*. São Paulo: Loyola.
- TURNER, F. *O espírito ocidental contra a natureza*. São Paulo: Campus, 1991.
- VVAA. *Cuidando do planeta Terra – Uma estratégia para o futuro*. São Paulo: UICN/PNUMZ/WWF, 1991.
- VVAA. *Reflexão cristã sobre o meio ambiente*. São Paulo: Loyola, 1992.
- UNGER, Nancy Mangabeira. *O encantamento do humano – Ecologia e espiritualidade*. São Paulo: Loyola, 1991.
- YUM, Jong Suk. *Não há aposentadoria na vida – ABC da saúde III*. São Paulo: Convite, 1987.