

UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS
UNIDADE DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO
NÍVEL MESTRADO

**A PERSPECTIVA JURÍDICO-ECOLÓGICA A PARTIR DE UMA *ECOCIDADANIA*:
O VÍNCULO HOMEM-NATUREZA E O DIREITO**

LIZ BEATRIZ SASS

Orientador Prof. Dr. Albano Marcos Bastos Pêpe

São Leopoldo

2006

LIZ BEATRIZ SASS

**A PERSPECTIVA JURÍDICO-ECOLÓGICA A PARTIR DE UMA *ECOCIDADANIA*:
O VÍNCULO HOMEM-NATUREZA E O DIREITO**

Dissertação
Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS
Unidade de Pesquisa e Pós-Graduação
Programa de Pós-Graduação em Direito

Orientador Prof. Dr. Albano Marcos Bastos Pêpe

São Leopoldo

2006

Dedicatória

Ao Prof. Dr. Pe. **Bruno Jorge Hammes**, cujo exemplo de vida, revelado na determinação pela defesa da Propriedade Intelectual e na dedicação pelo ensino desta disciplina nos bancos acadêmicos, levarei comigo, com saudade, na perspectiva de perpetuar entre os alunos o respeito pelas obras de autores, artistas e intérpretes.

Agradecimentos

A todos que contribuíram para a realização desta pesquisa e, especialmente,

à Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS – e aos professores do Programa de Pós-Graduação em Direito, os quais, ao longo do curso, propiciaram o meu crescimento intelectual;

à CAPES, cujo apoio permitiu a elaboração desta pesquisa;

ao meu Orientador, Professor Doutor Albano Marcos Bastos Pêpe, pela orientação sábia, bem como pela paciência e pela solicitude;

à Professora Doutora Maria Cristina Cereser Pezzella, pelo carinho e pelo incentivo;

às Secretárias do Programa de Pós-Graduação em Direito, pela ajuda e pela eficiência;

aos colegas e amigos conquistados ao longo do Curso, os quais contribuíram para o meu crescimento pessoal, ensinando-me um convívio solidário e companheiro em intermináveis tardes de estudo;

aos meus pais pelo incondicional apoio;

ao meu gato persa, Théo, pela companhia durante as longas noites de estudo e por me permitir o constante encontro com o outro...

*“Li hoje quase duas páginas
Do livro dum poeta místico,
E ri como quem tem chorado muito.*

*Os poetas místicos são filósofos doentes,
E os filósofos são homens doidos.*

*Porque os poetas dizem que as flores sentem
E dizem que as pedras têm alma
E que os rios têm êxtases ao luar”.*

RESUMO

A presente pesquisa propõe-se a refletir sobre a relação homem-natureza no contexto jurídico. Nesse intuito, no primeiro capítulo, o embasamento teórico é buscado nos filósofos da escola jônica e no pensamento da Modernidade, cujo conteúdo no âmbito desta pesquisa é dialogado com René Descartes, Francis Bacon, Thomas Hobbes e Immanuel Kant. Busca-se, assim, evidenciar o modo de relacionar-se com a natureza adotado, num primeiro momento, pelos gregos e, num segundo momento, pelos modernos, cuja transição entre um e outro revela a ruptura do vínculo homem-natureza na Modernidade. A partir disso, no segundo capítulo, verifica-se como essa ruptura se apresenta no discurso jurídico dogmático. Diante da emergência de uma perspectiva ecológica, evidencia-se o surgimento do Direito Ambiental no ordenamento jurídico brasileiro. Contudo, constata-se, no terceiro capítulo, a função simbólica do discurso jurídico protetor do ambiente. Apresenta-se, então, uma *ecocidadania* como forma de contribuição para o resgate do vínculo homem-natureza no Direito. Esta *ecocidadania* consubstancia-se numa relação ética de alteridade que deve abarcar as esferas das três ecologias propostas por Félix Guattari e o amor, tal como referido por Luiz Alberto Warat. Ao cercar-se dessa nova perspectiva, o jurista poderá estabelecer relações mais democráticas e solidárias com o entorno, ingressando num contexto de transdisciplinaridade e de resgate das proposições éticas para com o *outro*.

Palavras-chave: Direito – Ecologia - *Ecocidadania*

ABSTRACT

This present research proposes a reflection about the relation man-nature in the legal context. So, in the first chapter, the theoretical fundament is sought among the philosophers of the Ionian School and in the modern thought, whose content in the scope of this research is dialogued with René Descartes, Francis Bacon, Thomas Hobbes and Immanuel Kant. Thus, it is tried to make evident the way we relate with nature adopted, in the first moment, by the Greeks and, in a second moment, by the Modern ones, whose transition between one and the other shows the rupture of the connection man-nature in Modernity. From this point, in the second chapter, it is verified how this rupture shows itself through the legal dogmatic speech. Due to an emergency of an ecological perspective, it makes evident the introduction of the Environmental Law in the Brazilian legal system. However, it is shown, in the third chapter, the symbolic function of the legal speech that protects the environment. It is then introduced, an *ecocitizenship* as a way of contributing for the rescue of the man-nature connection in Law. This *ecocitizenship* consolidates itself in an ethic relation of alterity that must gather the three ecological spheres proposed by Félix Gattari and the love, in the way referred by Luiz Alberto Warat. Approaching this new perspective, the jurist can establish relations that are more democratic and sympathetic with its neighborhood, getting into a context of transdisciplinarity and of rescuing the ethical propositions with his *other*.

Keywords: Law – Ecology - *Ecocitizenship*

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1 O VÍNCULO HOMEM-NATUREZA NO PENSAMENTO DA ESCOLA JÔNICA E NO PENSAMENTO DA MODERNIDADE: DA <i>PHYSIS</i> À NATUREZA FRAGMENTADA	16
1.1 O homem grego e a <i>physis</i>: o vínculo homem-natureza a partir da alteridade	16
1.1.1 O homem grego consubstanciado na <i>paidéia</i>	16
1.1.2 O início da reflexão na escola jônica.....	21
1.1.3 O <i>zoon politikon</i> e a comunidade naturalizada.....	35
1.1.4 O vínculo homem - natureza na escola jônica.....	39
1.2 O homem e a natureza no pensamento moderno: a ruptura da <i>physis</i>	44
1.2.1 A Modernidade e a fragmentação da <i>physis</i>	44
1.2.2 O homem senhor e possuidor da natureza no pensamento cartesiano.....	50
1.2.3 Bacon e a <i>Nova Atlântida</i> : a idéia de progresso baseada sobre o domínio da natureza ..	56
1.2.4 O <i>Leviatã</i> e o imaginário revelado no estado de natureza de Thomas Hobbes	59
1.2.5 Kant e o comportamento ético: o homem como fim e não como meio.....	73
1.3 Do observar ao experimentar: a Modernidade e a transformação da natureza	82
2 O (DES)ENCONTRO ENTRE O HOMEM E A NATUREZA NO DISCURSO JURÍDICO DOGMÁTICO	90
2.1 O cientificismo e o direito: (des)caminhos do positivismo jurídico	90
2.2 O lugar da natureza no discurso jurídico dogmático.....	99
2.2.1 A <i>physis</i> fragmentada	99
2.2.2 O binômio homem-natureza no contexto jurídico.....	102
2.3 O paradigma ecológico e a juridicização da natureza.....	109
2.3.1 A emergência do paradigma ecológico	109
2.3.2 Antropocentrismo x Biocentrismo: discussões sobre ética ambiental	118
2.3.3 A juridicização do ambiente: aspectos sobre o Direito Ambiental no contexto brasileiro	122
3 A NECESSIDADE DE SUPERAÇÃO DA FUNÇÃO SIMBÓLICA DO DIREITO AMBIENTAL: A <i>ECOCIDADANIA</i> COMO SUBSÍDIO PARA A CONSTRUÇÃO DE UMA PERSPECTIVA ECOLÓGICA NO DIREITO	139

3.1 Considerações sobre o discurso jurídico protetor da natureza: a função simbólica do Direito Ambiental	139
3.1.1 O discurso jurídico dogmático protetor da natureza e o senso comum teórico dos juristas	139
3.1.2 A função simbólica do Direito Ambiental.....	152
3.2 A (re)construção da cidadania no início do século XXI: a imprescindibilidade de uma perspectiva ecológica	161
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	188
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	196

INTRODUÇÃO

A história do pensamento filosófico e científico, bem como da expressão artística e literária, pode ser descrita a partir do ponto de vista da idéia de natureza. A omnipresença da natureza como conceito, representação, sentimento, modelo exemplar ou metáfora, na mentalidade mítica das cosmogonias primitivas, nas artes ou nas interpretações racionais do mundo moderno revela o seu constante referencial.

O Direito, por seu turno, não se furta a esta constatação, pois suas normas, seus mecanismos, suas decisões, enfim todo o seu aparato, diz respeito a modos humanos de se relacionar com a natureza. Qualquer alusão ao termo natureza, no entanto, impõe, desde logo, um problema semântico. Na Grécia Antiga utiliza-se o termo *physis*, traduzido no latim por *natura*, o qual remete à idéia de origem, de nascimento, incluindo a reflexão sobre tudo o que tem ou a que se atribui um nascimento, um ciclo vital e uma morte. Os derivados das expressões *physis* ou *natura* não garantem a compreensão desse significado, que se perde no transcorrer da história. Essa transição de significado reflete a mudança do vínculo entre o homem e a natureza.

A referência ao vínculo homem-natureza visa expressar que há uma íntima ligação entre a visão que o homem tem da natureza e a relação ética que ele mantém com a mesma, o

que é uma consequência da maneira como o ser humano se situa em relação à ela. LARRÈRE¹ expõe a possibilidade de se verificar três posições distintas do homem em relação à natureza, as quais foram vivenciadas em momentos históricos distintos: a) a que coloca o homem no centro da natureza, em posição de observação; b) a que põe o homem no exterior da natureza, em posição de experimentação e de controle e c) a que reinscreve o homem na natureza, sem dotá-lo de uma posição privilegiada. Conforme a autora, a primeira posição é tipicamente grega, a segunda é incontestavelmente moderna e a terceira é a vivenciada pela sociedade contemporânea.

Esta pesquisa visa relatar como as duas primeiras posições expostas por Larrère aparecem no pensamento ocidental e como o Direito situa-se perante elas. No que tange à terceira, entende-se que ela corresponda à metamorfose vivenciada pela sociedade contemporânea. Dessa forma, por essa última posição em relação à natureza se situar num estágio de mutação, opta-se por um caminho distinto da autora, pois na atualidade não se pode vislumbrar um vínculo homem-natureza delimitado. Persiste a busca pelas novas formas dessa relação, o que é, no âmbito dessa pesquisa, sugerido pelo reconhecimento da diferença da natureza no intuito de, assim, viabilizar o encontro solidário com o *outro*. Novamente, então, impõe-se verificar como o Direito pode abarcar esse vínculo homem-natureza.

Trata-se, portanto, de reexaminar a visão jurídica sobre a natureza. Isso não significa estabelecer um modelo a ser seguido pelos juristas, mas instaurar uma reflexão que possa servir de inspiração para um novo modo de atuar do Direito, o qual seja sensível às questões ecológicas. Considerando essa perspectiva, a presente dissertação expõe a necessidade de

¹ LARRÈRE, Catherine; LARRÈRE, Raphaël. **Do Bom Uso da Natureza**: para uma filosofia do meio ambiente. Traduzido por Armando Pereira da Silva. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

restauração do vínculo homem-natureza no contexto jurídico, uma vez que há o esgotamento das velhas fórmulas discursivas que sustentam a síntese do pensamento racional e científico do Direito. Surge, então, a *ecocidadania* fundada sobre uma posição alteritária do homem em relação à natureza como forma de resgatar vínculos e impor limites.

A possibilidade de restauração do vínculo homem-natureza importa, num primeiro momento, no conhecimento da noção de *physis* na Grécia Antiga, a qual inaugura um naturalismo científico onde a ética e a física estão imbricadas. Num segundo momento, é necessário estudar a Modernidade para compreender como ocorre a ruptura dessa visão sobre a natureza, cujo ápice se dá com a divisão entre a física e a ética, entre a natureza e o humanismo. O conhecimento dessas duas concepções permite, num terceiro momento, interrogar as tendências atuais do conhecimento da natureza, visando compor uma nova perspectiva que deve se estender também sobre o Direito.

A investigação sobre o resgate do vínculo homem-natureza no contexto jurídico situa a presente pesquisa na confluência de três temáticas distintas: o vínculo homem-natureza no pensamento filosófico da escola jônica e no pensamento da Modernidade; o binômio homem-natureza no âmbito do discurso jurídico dogmático e a necessidade de uma *ecocidadania* para o resgate da relação solidária homem-natureza no Direito. Nesse propósito, três etapas são desenhadas, as quais correspondem aos três capítulos expostos no decorrer desta dissertação.

No primeiro capítulo relata-se a relação homem-natureza a partir do pensamento dos filósofos da escola jônica, quais sejam, Tales, Anaximandro e Anaxímenes, o qual é construído sobre a noção da *physis*, revelando um pensamento orgânico e um saber contemplativo. A ruptura em relação à *physis* é exposta a partir do diálogo com autores do

pensamento moderno que, nas suas especificidades, demonstram um modo diferente do homem se relacionar com a natureza. René Descartes apresenta uma nova perspectiva sobre a natureza na obra **Discurso do Método**. Francis Bacon, no livro **Nova Atlântida**, narra uma natureza que serve de substrato ao progresso da humanidade. Thomas Hobbes na obra **Leviatã** traça um estado de natureza imaginário cercado de aspectos negativos que deve ser contornado pelo surgimento do Estado. Por fim, Immanuel Kant veicula um comportamento ético centrado na razão humana na **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**.

Ressalta-se que a interpretação exposta no primeiro capítulo não desconhece a disparidade das orientações filosóficas que norteiam os autores apresentados. Contudo, o centro da atenção nesta pesquisa está apenas nos setores de suas obras que entram no campo temático daquilo que conduz à uma nova concepção e à uma ruptura na relação do homem para com a natureza na Modernidade.

Também importa destacar que, obviamente, os dois momentos apresentados – o pensamento da escola jônica e o pensamento da Modernidade – não são estanques, como tampouco sua transição ocorre de um momento para o outro. Certamente, existe um lapso temporal entre os dois momentos propostos, o qual é permeado pelo pensamento de diversos outros autores e escolas filosóficas, da mesma forma como existem movimentos de resistência à postura aqui apresentada. Porém, diante dos limites da presente pesquisa, entende-se que um estudo sobre a ruptura do vínculo homem-natureza exige a contraposição das duas perspectivas propostas, pois consegue demonstrar a passagem de uma visão orgânica do mundo, presente no pensamento pré-socrático, para uma extremamente fragmentada, na Modernidade.

No segundo capítulo busca-se contextualizar o binômio homem-natureza no discurso jurídico dogmático. O início dessa investigação centra-se no positivismo jurídico, para, posteriormente, apresentar o lugar da natureza no contexto jurídico dogmático. Ressalta-se que a emergência do paradigma ecológico na contemporaneidade exige do Direito soluções que possam garantir a preservação da vida, o que culmina no surgimento do Direito Ambiental como novo ramo jurídico apto a lidar com a problemática ecológica, a respeito do qual são apresentadas algumas considerações no contexto brasileiro. No entanto, constata-se que, embora tenha adotado uma série de princípios e de normas protetivas da natureza, utilizando-se, inclusive da imposição de sanções e de responsabilidades, o Direito Ambiental não tem conseguido coibir os constantes danos ambientais que colocam em risco o equilíbrio da vida sobre o planeta.

Nesse sentido, o terceiro capítulo visa refletir sobre a função simbólica do Direito Ambiental na sociedade contemporânea e sobre a necessidade de se sobrepujar essa conjuntura por meio de uma *ecocidadania* que possa servir de subsídio para a construção de uma perspectiva efetivamente ecológica no Direito. Essa *ecocidadania*, longe de ser pensada sobre os conceitos clássicos, deve ser capaz de resgatar a potencialidade da dimensão ética da natureza, o que, por certo, para além de um sistema jurídico normatizado e protetivo do ambiente, exige a mutação quanto à percepção dos juristas em relação à natureza.

Busca-se construir essa nova percepção quanto à natureza através do resgate dos vínculos que a unem ao ser humano, a partir de um diálogo entre o pensamento de Cornelius Castoriadis, Félix Guattari e Luiz Alberto Warat. Desse encontro, sugere-se uma mutação que possibilite ao Direito resgatar o sentido do vínculo homem-natureza, o que perpassa, necessariamente, pela instauração de uma relação ética e solidária que busque o encontro com

o *outro* e que permita ao homem estabelecer um novo sentido para a vida. Essa é a metamorfose exigida pelo mundo contemporâneo, que, embora se mostre indefinida e extremamente incômoda, será cada vez mais necessária.

1 O VÍNCULO HOMEM-NATUREZA NO PENSAMENTO DA ESCOLA JÔNICA E NO PENSAMENTO DA MODERNIDADE: DA *PHYSIS* À NATUREZA FRAGMENTADA

1.1 O HOMEM GREGO E A *PHYSIS*: O VÍNCULO HOMEM-NATUREZA A PARTIR DA ALTERIDADE

Las tormentas del tiempo no fueron benignas para ellos: sus barcos naufragaron y sólo quedan unas cuantas tablas destrozadas. Pero las pocas pruebas que tenemos nos hablan de los hombres: nos revelan (por cambiar de metáfora) que buscaron las fuentes de la razón y bebieron de ellas; y aunque en ocasiones aquella original y embriagadora libación provocara el delirio de su cerebro, seguimos teniendo con ellos una deuda inmensa por su maravillosa embriaguez.

Jonathan Barnes

1.1.1 O homem grego consubstanciado na *paidéia*

A visão contemporânea sobre a Grécia Antiga costuma revestir-se de um caráter estereotipado revelado através de discursos técnicos ou históricos, condizentes com um reduzido grupo de intelectuais iniciados em filosofia. Tal perspectiva, no entanto, mostra-se equivocada, pois esquece a importância do pensamento grego para o nascimento cultural do Ocidente e, conseqüentemente, para os princípios basilares que até hoje norteiam o ser do homem ocidental sobre o planeta. O efetivo reconhecimento dessa importância primordial da cultura helênica perpassa, necessariamente, pela formação do homem grego, uma vez que o desenvolvimento do mundo grego está vinculado ao constante cuidado do homem para com o desempenho do seu papel perante a *polis*, os demais cidadãos e o *cosmos*.

O termo *paidéia* na Grécia Antiga é utilizado para designar a formação do homem grego. O verbo *paideúo* significa educar uma criança através da transmissão de valores que

formam o caráter do indivíduo². JAEGER³ explica que não é possível substituir esse termo grego por expressões modernas, tais como civilização, cultura, tradição, literatura ou educação, pois ao se utilizar um desses termos se está referindo apenas um aspecto do seu conceito global. De um modo geral, essa formação do homem grego não deixa de expressar a educação do homem grego, mas se trata aqui de um conceito de educação muito mais abrangente do que a conotação por ele apresentada atualmente.

A *paidéia* dos gregos não está preocupada apenas em passar conhecimento ou conceitos pré-estabelecidos, mas visa essencialmente formar o caráter dos indivíduos. Por isso, na Grécia esta educação se preocupa com diferentes aspectos da vida humana, tais como a poesia, a música, a arte, a ética, a política, a espiritualidade, o físico. Embora a expressão *paidéia* tenha surgido com este sentido de formação do homem grego apenas no século V a.C., o seu significado permite compreender a concepção orgânica dos gregos sobre todas as coisas que os cercam, ou seja, para eles as coisas do mundo nunca aparecem como uma parte isolada do todo, mas sempre como um todo ordenado em conexão viva⁴. Essa forma de pensamento baseada sobre a consciência de que há um entrelaçamento contínuo entre as mais diversas esferas da vida é construída sobre a consciência de que existe uma legalidade imanente das coisas.

A busca constante pelo desenvolvimento do caráter dos indivíduos, o qual deve considerar os mais diversos aspectos da vida humana, faz surgir na Grécia, ainda antes do termo *paidéia*, a expressão *areté*. Esta designa o ideal de excelência e de valor humano que os

² CHAUI, Marilena de Souza. **Introdução à história da filosofia**: dos pré-socráticos a Aristóteles. São Paulo: Brasiliense, 1994. v. 1, p. 356.

³ JAEGER, Werner Wilhelm. **Paidéia**: a formação do homem grego. Traduzido por Artur M. Parreira. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1994, p. 1.

⁴ Idem, p. 11.

membros da sociedade devem tentar alcançar. Expressa-se, dessa maneira, a idéia de um homem genérico e ideal que deve nortear a formação dos membros da *pólis*. Portanto, na origem da Grécia o termo *areté* corresponde ao conjunto de valores (físicos, morais, éticos e políticos) que constitui o ideal de excelência e de valor humano. Todavia, há que se destacar que a *areté* é um ideal destinado a uma determinada parcela da população.

Os *aristoi* – os possuidores de *areté* – são uma minoria que se eleva acima da multidão de homens comuns: se são dotados de virtudes legadas por seus ancestrais, por outro lado precisam dar testemunho de sua excelência, manifestando as mesmas qualidades – valentia, força, habilidade – que caracterizaram seus antepassados.⁵

Quanto ao tema JAEGER ainda esclarece o seguinte:

Tanto em Homero como nos séculos posteriores, o conceito de *areté* é freqüentemente usado no seu sentido mais amplo, isto é, não só para designar a excelência humana, como também a superioridade de seres não humanos: a força dos deuses ou a coragem e rapidez dos cavalos de raça. Ao contrário, o homem comum não tem *areté* e, se o escravo descende por acaso de uma família de alta estirpe, Zeus tira-lhe metade da *areté* e ele deixa de ser quem era antes. A *areté* é atributo próprio da nobreza. Os gregos sempre consideraram a destreza e a força incomuns como base indiscutível de qualquer posição dominante. Senhoria e *areté* estavam inseparavelmente unidos.⁶

Num primeiro momento a *areté* converte-se no heroísmo, ou seja, na força e na destreza dos homens guerreiros. O homem ideal é o guerreiro belo e bondoso, jovem, perfeito de corpo e corajoso para os perigos da guerra, sendo capaz de sacrificar sua vida na flor da idade. O valor desse homem guerreiro é demonstrado nos Jogos Olímpicos e nas guerras. É um ideal eminentemente aristocrático, atrelado a privilégios de sangue e de origem, o qual supõe a existência de escravos e o desprezo pelos trabalhos manuais, que deformam o corpo.

⁵ SOUZA, José Cavalcante de (seleção e supervisão.). **Os pré-socráticos** – Fragmentos, doxografia e comentários. São Paulo: Nova Cultural Ltda., 2000. (Coleção Os pensadores), p. 10.

⁶ JAEGER, Werner Wilhelm. **Paidéia**: a formação do homem grego, p. 26.

Mais tarde, com o nascimento da *pólis*, o ideal da *areté* é transferido para a configuração de um homem político. A nova sociedade urbana, comercial e cosmopolita já não aceita a *areté* heróica, a qual resta transfigurada em virtude cívica. A nova *areté* passa a ser política, ética e moral, uma vez que a aristocracia de sangue, até então dominante, é substituída pela “aristocracia de espírito”⁷.

Essa transformação quanto à *areté* inicia-se no final do século XII, com a invasão dórica sobre Micenas, cidade fundada pelos aqueus e que na época corresponde a maior cidade existente no sul da Grécia. No lugar de Micenas os dóricos estabelecem a cidade de Esparta e acabam por causar profundas alterações na cultura e no modo de vida da região.

A organização social micênica gira em torno do palácio, o qual tem um papel ao mesmo tempo religioso, político, militar, administrativo e econômico. Por conseguinte, o Rei concentra ao redor da sua pessoa todos os elementos do poder e todos os aspectos da soberania. A realeza micênica caracteriza-se, ainda, pelo seu aspecto belicoso, uma vez que está apoiada sobre uma aristocracia guerreira⁸.

Esta conjuntura é destruída pela invasão dórica⁹. A figura do Rei desaparece e junto com ele desmorona todo o sistema palaciano. Face à ausência da figura do Rei, as construções urbanas deixam de estar agrupadas em torno do palácio e a cidade centraliza-se na *Ágora*. Duas forças sociais passam a subsistir lado a lado: as comunidades aldeãs e a aristocracia guerreira. Não tarda, porém, para que esses dois pólos passem a entrar em conflito. Disso

⁷ SOUZA, José Cavalcante de (seleção e supervisão). **Os pré-socráticos** – Fragmentos, doxografia e comentários, p. 10.

⁸ VERNANT, Jean-Pierre. **As origens do pensamento grego**. Traduzido por Ísis Borges B. da Fonseca. 13. ed. Rio de Janeiro: Difel, 2003, p. 24-5.

⁹ Cf. Idem, p. 41-51.

resulta uma nova reflexão moral e uma política laicizada que busca tratar de modo positivo os problemas do mundo.

Essas transformações culminam, entre os séculos VIII e VII a.C., no aparecimento da *pólis*, cujo vigor consubstancia-se numa modificação da vida social e das relações entre os homens. O que implica no sistema da *pólis* é, primeiramente, uma extraordinária preeminência da palavra sobre todos os demais instrumentos de poder¹⁰. A palavra deixa de corresponder a um termo ritual, passando a referir o debate contraditório, a discussão, a argumentação. Além disso, as manifestações mais importantes da vida social passam a ter cunho de publicidade¹¹. Realiza-se, dessa forma, uma democratização constante das decisões condizentes com a *pólis* e uma divulgação que permite aos cidadãos controlar constantemente as criações do espírito sobre as magistraturas e sobre a cidade-estado.

Mediante tais transformações na vida social torna-se inadmissível a administração da justiça continuar nas mãos dos nobres que a realizam de acordo com a tradição. O conflito crescente entre as comunidades aldeãs e a aristocracia guerreira acaba por fazer surgir no povo a exigência por leis escritas no intuito de estabelecer uma justiça igual para todos. Convém destacar que a noção de justiça apreciada pelos gregos advém do termo *dike*. Esta visa impor uma regra de equilíbrio entre todos os seres, uma justa medida. Dessa maneira, a *dike* corresponde a um sentido de igualdade, a qual se torna o grito de combate de uma luta que visa estabelecer direitos de classe dentro da Grécia Antiga.

¹⁰ VERNANT, Jean-Pierre. **As origens do pensamento grego**, p. 53.

¹¹ Idem, p. 55.

A vontade de justiça se desenvolve na vida comunitária e a *areté* heróica dos homéricos converte-se num rigoroso dever dos cidadãos para com a *pólis*. A partir de então, todos os indivíduos devem participar ativamente da vida comunitária, adquirindo consciência dos seus deveres cívicos, os quais são completamente diversos daqueles existentes na sua esfera privada. As relações humanas passam a obedecer normas de controle, de equilíbrio, de moderação e os comportamentos ostensivos passam a ser rejeitados. Cada indivíduo, nas suas relações com outrem, submete-se a um modelo comum condizente com a imagem que a cidade tem do “homem político”.

Desse modo, ao buscar incansavelmente a lei que age nas próprias coisas e ao procurar por ela reger a vida e o pensamento do homem, o povo grego revela-se um povo filosófico. Mas, a filosofia grega mostra-se ligada não apenas ao elemento racional, como também ao elemento intuitivo, presente, por exemplo, na arte e na poesia, que apreende o objeto como um todo na sua idéia. Assim, não se trata de apenas tecer observações particulares, mas de dar uma posição e um sentido a partir de um todo.

1.1.2 O início da reflexão na escola jônica

As transformações que ocorrem no mundo grego entre os séculos VII e VI a.C. culminam numa virada cultural que corresponde a um período de amadurecimento, no qual lentamente se dá a passagem do mito à filosofia. As invasões dóricas, junto com a virada cultural, ocasionam migrações de grupos dos aqueus, os quais se transferem para as ilhas e as

costas da Ásia Menor, onde fundam colônias, no intuito de preservar suas tradições, suas instituições e sua organização social¹².

Entre essas colônias, nos séculos VI e V a.C., sobressai-se a de Mileto, local onde floresce um grupo de pensadores vigorosos, os quais são designados de pré-socráticos¹³ ou físicos, porque suas reflexões centram-se em torno da origem e dos elementos formadores da *physis*.

1.1.2.1 O início da reflexão

Os primeiros filósofos jônios são influenciados por um clima cultural decorrente de motivos sócio-econômicos que permitem às colônias gregas ter um padrão de vida superior ao da metrópole, conjuntura que lhes possibilita desenvolver um espírito crítico e questionador da tradição.

Se a resposta sobre a origem do Universo até o surgimento dos filósofos pré-socráticos é racionalizada através do pensamento mitológico, no qual se sobressaem soluções imaginosas, o novo tipo de pensamento exposto por estes filósofos busca romper essa tradição. O discurso físico dos jônios preconiza um discurso crítico-racional, no qual se busca

¹² SOUZA, José Cavalcante de (seleção e supervisão). **Os pré-socráticos** – Fragmentos, doxografia e comentários, p. 7.

¹³ Considerando que a designação de filósofos pré-socráticos agrupa escolas distintas e até mesmo antagônicas, nos limites desta dissertação, optou-se pela abordagem exclusiva da escola jônica, a qual costuma ser referida pelo termo “naturalista”. Por isso, a expressão pré-socráticos limita-se, nesta pesquisa, a designar as figuras de Tales, Anaximandro e Anaxímenes, uma vez que, de acordo com JAEGER, “[...] el impulso que lleva a los filósofos jonios de la naturaleza a tratar de comprender el mundo en términos universales toma una forma que es exclusiva e inequívocamente suya”. Cf. JAEGER, Werner Wilhelm. **La Teología de los primeros filósofos griegos**. Colombia: Fondo de Cultura Económica Ltda, 1997, p. 24. E CHAUI, Marilena de Souza. **Introdução à história da filosofia**: dos pré-socráticos a Aristóteles, p. 47 e ss.

entender o *cosmos* em si mesmo e determinar o elemento ou os elementos cujas características permitam explicar racionalmente a *physis*¹⁴. De acordo com LARA,

A filosofia tentará romper com as duas exigências básicas da interpretação mitológica da realidade: a exigência de fundamentar o empírico no mundo dos deuses; a exigência monopolística do sentido.

Natureza e sociedade devem se explicar por si mesmas. Não carece supor algo transcendente a elas. O sentido continuará a ser procurado, mas perderá sua posição hegemônica. Situar-se-á em paridade de condições com a exigência da logicidade.¹⁵

As assertivas explicitadas demonstram uma profunda alteração do estado de espírito humano, o qual é revelado através do pensamento dos primeiros filósofos jônios. Estes prescindem das explicações míticas ou alegóricas e visam explicar a origem de todas as coisas a partir de um pensamento racional. JAEGER enfatiza que,

El tipo hesiódico del racionalismo, con su interpretación y síntesis de los mitos tradicionales, ha cedido el paso a una nueva y más radical forma de pensar racional, que ya no saca su contenido de la tradición mítica, ni en rigor de ninguna tradición, sino que toma por punto de partida las realidades dadas en la experiencia humana [...]¹⁶.

Com freqüência, tende-se a rechaçar qualquer racionalidade no pensamento pré-socrático ou a considerá-lo muito rudimentar. Contrariando esta perspectiva, BARNES¹⁷ afirma que a lógica é um descobrimento grego e que as leis do pensamento foram observadas pela primeira vez na Grécia Antiga, embora seu desenvolvimento seja mais notável em Aristóteles. O autor destaca que os filósofos anteriores a Aristóteles, conquanto não tenham

¹⁴ LARA, Tiago Adão. **A filosofia nas suas origens gregas**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1992. (Coleção Caminhos da razão no Ocidente), p. 49.

¹⁵ Idem, p. 47.

¹⁶ JAEGER, Werner Wilhelm. **La Teología de los primeros filósofos griegos**, p. 24.

¹⁷ BARNES, Jonathan. **Los presocráticos**. Madrid: Cátedra, 1992, p. 9.

estudado a arte do raciocínio, são pensadores extremamente hábeis na sua prática, podendo-se afirmar, então, que os filósofos pré-socráticos caracterizam-se por serem racionais.

Há que se salientar que a racionalidade não é uma prerrogativa exclusiva das ciências naturais e, que, embora os pré-socráticos sejam considerados os primeiros científicos empíricos, isso não significa que o seu pensamento esteja limitado ao desenvolvimento científico, tal como compreendido a partir da Modernidade. Conforme BARNES a razão deve ser entendida de modo mais abrangente, pois “la razón es omnívora: no se nutre exclusivamente del ámbito científico, y los presocráticos no redujeron su capacidad razonadora a una monótona dieta científica”¹⁸.

Nesse panorama, o pensamento pré-socrático acaba por desenvolver um conhecimento que não diz respeito às atividades práticas da vida ou ao esclarecimento do divino, mas que condiz com a vida em sociedade. Nos termos de LARA, “trata-se de uma sabedoria ético-política, baseada no bom senso, na capacidade de intuir a gravidade do momento histórico e de apontar caminhos que se revelem, à primeira vista, claros e razoáveis”¹⁹.

Diante da precariedade de informações a respeito dos primeiros filósofos pré-socráticos, inúmeras interpretações têm se realizado a seu respeito. BRUN²⁰ destaca três modos diferenciados de interpretação sobre os pré-socráticos. O primeiro corresponde às *interpretações parapositivistas*, para as quais esses filósofos são apenas precursores tímidos do pensamento científico moderno. Nessa perspectiva, situam-se Burnet, Rivaud e outros,

¹⁸ BARNES, Jonathan. **Los presocráticos**, p. 10.

¹⁹ LARA, Tiago Adão. **A filosofia nas suas origens gregas**, p. 48.

²⁰ BRUN, Jean. **Os pré-socráticos**. Lisboa: Ediciones 70, 1968, p. 14-5.

porém, sua análise não parte da própria visão pré-socrática, mas da sabedoria contemporânea. O segundo modo traduz-se *nas interpretações teológicas* que se dedicam às implicações teológicas e religiosas das concepções pré-socráticas. Nesse sentido estão Erwin Rhode, Augusto Diès e Werner Jaeger. O terceiro revela-se através das *interpretações ontológicas*, cujos representantes são os filósofos que se põem o problema do ser, encontrando seus expoentes em Friedrich Nietzsche e Martin Heidegger.

A pluralidade de interpretações até hoje realizadas quanto à filosofia pré-socrática demonstra que se está a tratar de tema de difícil limitação, mas no âmbito desta pesquisa importa salientar que a busca é pelo modo como o pensamento desses filósofos posiciona-se diante da *physis*.

1.1.2.2 A *physis*

No princípio do pensamento grego evidencia-se a diferença. A experiência imediata que revela aos homens um Universo constituído de uma gama variada de coisas, as quais nem sempre se mostram harmoniosas, mas conflitantes e que, no entanto, formam uma unidade sólida, originam no homem grego uma série de questionamentos. Nesse aspecto, a diferença contribui para que na Grécia Antiga se tente estabelecer um pensamento racional, que, ao contemplar os desencontros do verbo ser, faz nascer a filosofia.

Os mitos cosmogônicos desenvolvidos no decorrer da tradição helênica demonstram uma preocupação constante quanto ao diferente e ao modo como se originam as coisas²¹.

²¹ LARA, Tiago Adão. **A filosofia nas suas origens gregas**, p. 43.

LARA²² afirma que a resposta a tais indagações mostra-se importante porque ao se explicar a origem dos diferentes, explicar-se-ia, também, a sua devida situação no Universo, a sua finalidade e, portanto, a própria maneira que o homem deve se relacionar com esses diferentes. Se até então a mitologia apresenta respostas que partem de soluções imaginosas e fantásticas, cabe aos filósofos pré-socráticos iniciar um processo de racionalização do pensamento mítico ao tentar responder a esses mesmos questionamentos.

Os primeiros filósofos jônios, sendo instigados pelas questões supra referidas, buscam suas respostas primordialmente na contemplação da *physis*. Geralmente, o termo grego *physis* costuma ser traduzido como natureza. Contudo, deve se esclarecer que não se trata do que atualmente se denomina por natureza, pois na contemporaneidade esta expressão tende a confundir o objeto das ciências da natureza com aquilo que pode ser dominado pela força humana através da técnica, ou seja, os animais, as plantas, os rios, etc. Esta conotação, no entanto, perde a força original do significado da natureza. LARA²³ recorda que a palavra "natureza", em português remete ao termo "natura" em latim, o qual, por seu turno, remonta ao verbo latino "nascor = nasço". Portanto, a expressão natureza refere o nascer.

A natureza para os filósofos pré-socráticos tem um sentido muito mais rico e profundo. BRUN esclarece que para eles a natureza é considerada “uma força de crescimento e não esse reservatório de materiais e de energias que o homem tende a dominar, para dele se tornar mestre e possuidor”²⁴.

²² LARA, Tiago Adão. **A filosofia nas suas origens gregas**, p. 43.

²³ Idem, p. 46.

²⁴ BRUN, Jean. **Os pré-socráticos**, p. 9.

Nesse sentido, JAEGER refere que a *physis* designa um processo de surgir, de desenvolver-se e também abarca “la fuente originaria de las cosas, aquello a partir de lo cual se desarrollan y merced a lo cual se renueva constantemente su desarrollo; en otras palabras, la realidad subyacente a las cosas de nuestra experiencia”²⁵. Assim, segundo o autor é possível notar dois aspectos inseparáveis no conceito grego de *physis*: o problema da origem e o da compreensão por meio da investigação empírica.

Evidencia-se, dessa forma, o caráter holístico da noção de *physis*, a qual mantém referência à totalidade das coisas no mundo, revelando um conceito complexo e abrangente que busca sempre o primário, o fundamental. Esta assertiva é corroborada por LARA:

A *physis*, para os gregos, tem um significado muito mais rico. Significava a origem e, até, a totalidade. Inquirir sobre a *physis* de algo era remontar à sua matriz primeira. Inquirir sobre a *physis*, sem qualquer especificação, era, então, remontar à matriz primeiríssima, de onde tudo brota. A *physis* era matriz e nutriz de todo o processo real. **Para os gregos, nada acontecia fora dela. Deuses e homens, animais e plantas, enfim, a totalidade era como que abarcada e englobada pela *physis* e na *physis* vivia ou existia, por ela e nela**²⁶. [grifo nosso]

Diante de tais concepções importa ressaltar três aspectos da *physis* apresentados por BORNHEIM²⁷: a) a expressão corresponde a um conceito dinâmico, pois “indica aquilo que por si brota, se abre, emerge, o desabrochar que surge de si próprio e se manifesta neste desdobramento, pondo-se no manifesto”; b) para os gregos o psíquico também pertence à *physis*, diferentemente do pensamento contemporâneo, no qual a natureza se contrapõe ao psíquico, ao anímico ou ao espiritual; c) a *physis* compreende a totalidade de tudo o que é, podendo “ser apreendida em tudo o que acontece: na aurora, no crescimento das plantas, no nascimento de animais e homens”.

²⁵ JAEGER, Werner Wilhelm. **La Teología de los primeros filósofos griegos**, p. 26.

²⁶ LARA, Tiago Adão. **A filosofia nas suas origens gregas**, p. 45-6.

²⁷ BORNHEIM, Gerd. **Os filósofos pré-socráticos**. São Paulo: Cultrix, 1994, p. 12-4.

As características acima expostas revelam que o conceito de *physis* mostra-se muito mais amplo e radical do que o conceito dado à natureza pelo homem contemporâneo, uma vez que diz respeito a tudo aquilo que existe e, por isso, não há nada fora dela que possa ser objeto da investigação humana, pois ela engloba tudo o que é. Ao pensar *a physis* os filósofos pré-socráticos não visam construir um pensamento naturalista, mas sua preocupação centra-se em pensar o ser. A utilização de elementos como a água, o ar ou o fogo para explicar a origem do Universo não se trata de uma mera referência aos elementos da natureza, mas de uma tentativa de aproximação do ser, para, desse modo, chegar à *alethéia*.

1.1.2.3 A escola jônica

Destacam-se no período inaugural da filosofia grega as figuras de Tales, Anaximandro e Anaxímenes. De suas vidas pouco é possível conhecer e de seus pensamentos restam raros fragmentos e algumas doxografias. No entanto, embora de reduzido número, seu legado cultural mostra-se infindável diante das inúmeras interpretações que lhes são atribuídas.

A evidência marcante do pensamento dos filósofos jônios centra-se na nova postura demonstrada diante do mundo da vida, a qual é concretizada através da racionalidade e não por meio da tradição mítica. O pensamento destes filósofos, ao identificar a *physis*, tenta explicar, através da razão, a passagem da unidade primordial à multiplicidade das coisas diferenciadas que compõem o Universo.

Essa nova maneira de pensar o mundo é preconizada por uma laicização da cultura, que permite aos jônios desenvolver uma nova mentalidade, a qual coordena racionalmente os

dados da experiência sensível, objetivando integrá-los numa visão compreensiva e globalizadora²⁸. Nesse aspecto, a nova mentalidade científico-filosófica instaurada pelos primeiros filósofos jônios autoriza, contrariamente à estabilidade dos mitos arcaicos, a correção das teses propostas. A partir de então, a base racional sobre a qual se constrói uma nova visão de mundo, torna-se capaz de ser constantemente repensada, corrigida ou substituída.

Dessa forma, fugindo à tradição mítica autoritária e utilizando-se do método da observação, Tales de Mileto surge como o primeiro filósofo da Grécia. Para Tales, a Água²⁹ é a origem de todas as coisas, ou seja, a Água é o princípio revelador da *physis*. A cosmogonia proposta por Tales de Mileto parte de uma unidade fundamental - a Água. Ao postular essa unidade, o filósofo estabelece uma visão que lhe permite alcançar o fundamento do todo, o qual se faz presente na diversidade das coisas no mundo. SCHÜLER explica que,

Tales ensinou que a razão nos pode conduzir a verdades situadas além da informação dos sentidos, domínio até então reservado às Musas pela literatura mítica. Ganhamos com a ida ao fundamento, porque a partir daí percebemos a unidade do todo, desdobrado antes numa diversidade inabarcável. Descoberto o fundamento, o filósofo tinha dado com uma realidade estável sem a qual lhe era impossível libertar-se da mobilidade oferecida pelos sentidos³⁰.

Em outros termos, a proposição de Tales de que a Água é o absoluto permite chegar à consciência de que o Um é a essência de tudo o que há sobre a Terra. Emerge, nesse sentido, um pensamento no qual o homem visa alcançar a unidade de tudo o que é. Quando Tales afirma que tudo é Água ele torna possível ao homem sobrepular os medos e as tensões que o

²⁸ SOUZA, José Cavalcante de (seleção e supervisão.). **Os pré-socráticos** – Fragmentos, doxografia e comentários, p. 15.

²⁹ Para alguns autores, a água referida por Tales não deve ser entendida como aquilo que se costuma designar por H₂O, mas antes o estado líquido e fluído.

³⁰ SCHÜLER, Donald. **Literatura Grega**. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1985, p. 63.

pensamento mitológico lhe impõe, uma vez que agora se tem como alcançado o núcleo de todas as coisas.

A Água referida por Tales constitui a parte visível do mundo da experiência, todavia, embora se abstenha de utilizar qualquer expressão mítica, isso não significa que o seu pensamento seja autenticamente científico. JAEGER³¹ afirma que também está presente um caráter metafísico, revelado na sentença: "todas as coisas estão cheia de deuses", ou seja, tudo está cheio de misteriosas forças vivas.

Esclarece-se que o termo "deuses" não deve ser compreendido a partir de um sentido religioso ou mítico, pois "los dioses de Tales no viven aparte, en alguna región remota e inaccesible, sino que todo, esto es, todo ese mundo que nos rodea familiarmente y que nuestra razón toma con tanta tranquilidad, está lleno de dioses y de los efectos de su poder."³² Esta concepção advém da contemplação objetiva do filósofo sobre a natureza sensível, pois não é preciso desvendar o mistério que se esconde por trás de cada coisa, mas contemplar o que está diante dos próprios olhos.

Anaximandro, por seu turno, baseia-se numa dedução e explicação natural de todos os fenômenos, objetivando encontrar a chave da estrutura oculta da realidade e estudando a forma como esta veio a ser o que é³³. Ele não vê a origem do real em um único elemento, pois, para ele, todas as coisas são limitadas e o limitado não pode ser a origem das coisas. Para o filósofo, a substância primordial é o *àpeiron*.

³¹ JAEGER, Werner Wilhelm. **La Teología de los primeros filósofos griegos**, p. 27.

³² Idem, p. 28.

³³ Idem, p. 29.

Tradicionalmente, o termo *àpeiron* é traduzido como infinito, mas, ressalta-se que na cultura grega o infinito era algo de imperfeito (porque não acabado) e de imenso (porque seus limites eram desconhecidos), não correspondendo ao sentido contemporâneo da expressão. O próprio Anaximandro esclarece a abrangência do termo quando afirma que "o ilimitado é eterno" e que "o ilimitado é imortal e indissolúvel"³⁴. Em síntese, o *àpeiron* é algo indeterminado, não se perfectibilizando em nenhuma matéria sensível, como, por exemplo, o fogo, o ar ou a água. Neste indeterminado todas as coisas têm sua origem e a ele retornam.

A diferença de Tales, o qual vê a origem de todas as coisas na Água, e de Anaximandro, para o qual tudo se origina do *àpeiron*, expressa a preocupação latente deste último em relação ao equilíbrio que deve reger todas as coisas. Afinal, se a substância primordial é determinada ela pode dominar as demais, mas, sendo ela indeterminada não há predomínio de uma substância específica e se mantém o equilíbrio entre todas elas.

Não obstante, se o *àpeiron* é a *physis*, ainda permanece oculto o modo como essa substância primordial passa ao Universo constituído dando forma as diversas substâncias. Nesse sentido, Anaximandro descreve a origem do mundo através de um processo de guerra que fazem entre si os contrários (úmido/seco, quente/frio), no interior do *àpeiron*, separando-se uns dos outros para dar origem às coisas individualizadas³⁵. Através de um movimento circular turbilhonante irrompido em diversos pontos do *àpeiron* teria se originado o mundo e, nesse movimento, duas primeiras determinações teriam se separado do *àpeiron*: o quente e o frio, dando origem ao fogo e ao ar; em seguida teriam se separado o seco e o úmido, dando origem à terra e à água. Ao lutar entre si essas determinações teriam se combinado e os seres

³⁴ BORNHEIM, Gerd. **Os filósofos pré-socráticos**, p. 25.

³⁵ CHAUI, Marilena de Souza. **Introdução à história da filosofia**: dos pré-socráticos a Aristóteles, p. 52.

teriam se formado como resultado dessa luta. Por isso, Anaximandro afirma que "todas as coisas se dissipam onde tiveram a sua gênese, conforme a necessidade; pois pagam umas às outras castigo e expiação pela injustiça, conforme a determinação do tempo"³⁶.

A individuação e a diferenciação de todas as coisas implica sempre numa injustiça que deve ser reparada, dentro de uma concepção de tempo circular, no qual o *devoir* corresponde ao movimento ininterrupto de luta entre os contrários e que termina somente com a sua reabsorção no *àpeiron*. As coisas, ao nascerem, se desprendem da unidade primitiva e divina para atingir a sua individualidade, o seu particular, cometendo uma ação ímpia, pela qual devem, com toda a justiça, sofrer o castigo supremo: a morte, a destruição³⁷.

Como a falta cometida pelas coisas corresponde à sua própria existência é preciso encontrar sempre uma relação de igualdade, de justiça que permita amenizar a guerra dos contrários. A supremacia deve pertencer apenas à uma lei de equilíbrio e de constante reciprocidade. Nesse sentido, Anaximandro formula uma lei ética e não uma lei física da natureza³⁸, pois a igualdade e a simetria devem caracterizar a nova ordem do *cosmos*. Há uma persistência do filósofo em estabelecer a proporção e a harmonia nas relações entre todas as coisas no mundo. A concepção de Anaximandro, revelada na sua cosmologia, depreende o exercício constante de uma norma de controle, de equilíbrio, de moderação, a qual é observada na natureza e levada para a vida na *pólis* e para a relação entre os homens.

Anaxímenes também busca o princípio primeiro que deve explicar a presença da vida no mundo. Contudo, ao inverso de Anaximandro, supõe a *physis* a partir de uma matéria

³⁶ BORNHEIM, Gerd. **Os filósofos pré-socráticos**, p. 25.

³⁷ BRUN, Jean. **Os pré-socráticos**, p. 21.

³⁸ Idem, p. 22.

determinada. Para ele o Ar compõe todas as coisas, pois o Ar é uma matéria única, infinita, autônoma. Segundo o filósofo, "como nossa alma, que é ar, nos governa e sustém, assim também o sopro e o ar abraçam todo o cosmos".³⁹ Desse modo, se o Ar está em todas as coisas do mundo, o que explica a formação da diversidade de coisas no mundo é a transformação do Ar. Através da rarefação e da condensação, o Ar se transforma em fogo, em vento, em água e assim por diante. Conseqüentemente, para Anaxímenes, o Ar é o absoluto numa forma real, sendo, inclusive, um dos componentes da alma humana, pois ele anima o corpo. Por isso, o Ar é o *pnêuma*, o sopro da vida, o espírito.

Verifica-se que o pensamento dos filósofos da escola jônica, embora marcado por diferentes concepções, mantém como traço comum a busca pela explicação da origem de todas as coisas a partir da contemplação da natureza. A explicação sobre como as coisas se originam e se diferenciam faz com que o homem grego se questione quanto ao ser e a resposta a tais indagações permite a identificação da sua própria singularidade. De acordo com LARA,

O que marcará a reflexão do período será o esforço de explicar a totalidade e, nela, as diferenças e as semelhanças dos seres, dentro de um visão imanentista e monista. *Imanentista*, no sentido de que *permanece na physis* (manère in = permanecer em) a sua própria explicação. Não é preciso supor, para além dela (transcendência), deuses ou seres sobrenaturais que lhe dêem origem e consistência. A *physis* é a origem primordial. Ela é o absoluto. E é, por isso, também, que a física jônica é *monista*, ou seja, defende uma unidade profunda, da qual os seres particulares são apenas momentos, eventos, etapas superáveis. O que levou os jônios a essa concepção deve ter sido a experiência do fluir das coisas, no permanecer da natureza.⁴⁰ [grifos do autor]

Assim, a afirmação de que esses primeiros filósofos iniciaram o pensamento científico, restando o seu valor atrelado ao desenvolvimento das ciências naturais é equivocado. Efetivamente eles dedicaram-se à observação dos diversos fenômenos presentes

³⁹ BORNHEIM, Gerd. **Os filósofos pré-socráticos**, p. 28.

⁴⁰ LARA, Tiago Adão. **A filosofia nas suas origens gregas**, p. 52.

na natureza sensível, mas o que interessa ressaltar no desenvolvimento do pensamento desses filósofos não é a discussão quanto à cientificidade, mas a sua descoberta da natureza.

Os filósofos pré-socráticos, de um modo geral, expressam a primeira tentativa de pensar racionalmente a natureza no seu sentido mais amplo, ou seja, a totalidade de tudo o que existe. O nascimento de uma nova postura em relação à natureza é explicitado por BORNHEIM:

Ora, o surto da racionalidade filosófica, a vontade de explicar criticamente, por meio de conceitos, o mundo que nos cerca, termina por revelar-se o ponto de partida de uma nova atitude, pela instauração de um comportamento que começa a abandonar os padrões de submissão a uma natureza dada, dominadora e inquestionável.⁴¹

Não obstante, a questão da natureza, entre os gregos, consiste em encara-la como um processo, o qual possui em si mesmo o seu princípio de desenvolvimento. Assim, ao lado da teoria física, os filósofos milesianos são capazes de expressar uma interrogação ética, na qual o homem expressa a sua dependência da natureza, ao mesmo tempo em que a contemplação da *physis* evidencia o florescer de um pensamento ético mediante a busca constante de regras de equilíbrio entre todas as coisas.

De outra parte, a pergunta acerca do quê está na origem de todas as coisas permite ao homem grego certificar-se da sua singularidade e adotar uma nova postura em face à natureza, que já não lhe surge de modo enigmático, mas como algo justificado racionalmente e, por conseguinte, como algo possível de ser conhecido.

⁴¹ BORNHEIM, Gerd. **Reflexões sobre o meio ambiente**: um caso político. Disponível em: <<http://www.geocities.com/pluriversu/gerd.html>>. Acessado em: 29 jun. 2005.

1.1.3 O *zoon politikon* e a comunidade naturalizada

O início do pensamento grego baseia-se sobre a formação de um *logos* que busca exprimir a ordem do mundo através da ordem da razão, o que permite elaborar a primeira noção ético-científica de natureza. Esse pensamento, por seu turno, tem reflexos sobre a conduta da vida e o sentido da ação humana. Isso porque, na Antigüidade, evidencia-se a analogia entre *physis* e *ethos*, a qual é revelada a partir de transposições metafóricas das propriedades físicas para as qualidades morais dos indivíduos. Essa analogia com a ordem universal da *physis* representa o primeiro modelo do discurso filosófico sobre o *ethos*.

O termo *ethos* adquire duas acepções no pensamento grego. Inicialmente, designa a "morada do homem", ou seja, o ambiente cultural em que ele existe e que não lhe é apenas dado, mas é por ele construído através da ação.

A metáfora da morada e do abrigo indica justamente que, a partir do *ethos*, o espaço do mundo torna-se habitável para o homem. O domínio da *physis* ou o reino da necessidade é rompido pela abertura do espaço humano do *ethos* no qual irão inscrever-se os costumes, os hábitos, as normas e os interditos, os valores e as ações. Por conseguinte, o espaço do *ethos*, enquanto espaço humano, não é *dado* ao homem, mas por ele *construído* ou incessantemente reconstruído.⁴² [grifos do autor]

O *ethos* corresponde ao lugar da estada permanente do homem. Mas, além desta acepção, o *ethos* também pode ser entendido como o comportamento que resulta de um constante repetir-se dos mesmos atos. Da primeira acepção origina-se a noção de *ethos* como costume, da segunda emerge a noção de *ethos* enquanto hábito. Embora distintas, as acepções referidas encontram-se conectadas, pois o *ethos* como costume, ou como realidade histórico-social, é o princípio e a norma dos atos que irão configurar o *ethos* como hábito.

⁴² VAZ, Henrique C. de Lima. **Escritos de Filosofia II** - Ética e cultura. São Paulo: Loyola, 1993, p. 13.

Nesta perspectiva, VAZ⁴³ explica que o *ethos* implica na circularidade de três momentos diferentes: o costume (*ethos*), a ação (*praxis*) e o hábito (*ethos-hexis*). O costume revela-se como a fonte das ações tidas como éticas, a repetição dessas ações acaba por plasmar os hábitos e a *praxis*, por seu turno, atua como mediadora entre os momentos constitutivos do *ethos*, como costume e como hábito.

Assim, o *ethos* corresponde à transposição das leis que são contempladas na *physis* para as relações entre os homens. Dessa forma, o *ethos* sobrepõe-se à *physis* e recria, numa ordem racional, o que se observa na natureza. No pensamento grego, *physis* e *ethos* correspondem às duas formas primeiras de manifestação do ser, ou da sua presença. Porém, não atuam como entidades distintas, mas uma está entrelaçada na outra, uma vez que o *ethos* corresponde à transcrição da *physis* na peculiaridade da *praxis* ou da ação humana e das estruturas histórico-sociais que dela resultam. O *ethos* recria na sua própria ordem a continuidade e a constância observáveis nos fenômenos naturais e, por isso, ele institui-se a partir da tradição.

A tradicionalidade ou o poder-ser transmitido constitui um elemento essencial do *ethos*, o que não significa que ele imponha limites à atuação e à liberdade dos indivíduos. A universalidade e a normatividade do *ethos* não se apresenta em face do indivíduo segundo a razão de uma anterioridade cronológica, na qual o indivíduo está desde sempre predeterminado. Contrariamente, o dinamismo próprio do *ethos* admite em seu seio a existência de conflitos, de crises e de evoluções, e, por conseguinte, não impõe limites à liberdade e à autonomia do agente ético.

⁴³ VAZ, Henrique C. de Lima. **Escritos de Filosofia II** - Ética e cultura, p. 15.

Importa ressaltar que dessa analogia entre *physis* e *ethos* emerge a concepção acerca do *zoon politikon*. A comunidade política surge por natureza, pois a vida em comunidade não é propriamente fruto de uma escolha humana, mas antes exigência de sua condição. Neste contexto, a comunidade corresponde à manifestação da natureza e da sua harmonia, repetindo aquilo que hoje chamaríamos de natureza, "sobretudo a busca da harmonia do próprio sistema (que na sociedade significa o repúdio à *hybris*) e a coexistência de seres em uma cadeia alimentar (que na sociedade significa a existência de uma hierarquia composta de estamentos diferenciados)"⁴⁴. Portanto, assim como o fim da natureza é a sua própria existência, o fim da *pólis* é o seu autogoverno e a sua autoconservação, o que diz respeito ao fim comum de todos os seus habitantes. A correlação entre o *cosmos* e a *polis*, e, por conseguinte, entre a natureza e a vida política, é corroborada por LARRÈRE quando afirma que,

sugeriu-se, igualmente a existência de uma analogia de estrutura entre a configuração astronômica apresentada e o espaço público da cidade grega, entre a circularidade do cosmos e a da *agora*, entre a centralidade da terra e a idéia política de que o debate está no centro da cidade, e mostrou-se que entre os membros do cosmos, tal como entre os membros da cidade, se estabelecem relações de igualdade e de reciprocidade e simetria.⁴⁵

Conseqüentemente, junto à ciência do *ethos*, o pensamento grego desenvolve a idéia de sociedade política. Para VAZ⁴⁶ a matriz conceptual da sociedade política é representada pela idéia de lei (*nómos*). O *nómos* visa permitir o estabelecimento de uma proporção entre a lei ou a medida interior, que rege a *praxis* do indivíduo, e a lei da cidade, cujo dever está em assegurar a participação eqüitativa dos indivíduos no bem que é comum a todos. Verifica-se que, de um lado, a explicitação da racionalidade imanente do *ethos* se constitui como teoria da

⁴⁴ GALUPPO, Marcelo Campos. **Igualdade e diferença**: Estado Democrático de direito a partir do pensamento de Habermas. Belo Horizonte: Mandamentos, 2002, p. 35.

⁴⁵ LARRÈRE, Catherine; LARRÈRE, Raphaël. **Do Bom Uso da Natureza**: para uma filosofia do meio ambiente, p. 36.

⁴⁶ VAZ, Henrique C. de Lima. **Escritos de Filosofia II** - Ética e cultura, p. 135.

praxis individual e assume a forma de uma doutrina da virtude (*areté*), na qual o *ethos* é conceituado como hábito. De outro, a razão do *ethos* exprime uma teoria do existir e do agir através da doutrina da lei justa (*politeia*), na qual o *ethos* é concebido como costume.

O problema inicial a ser enfrentado pela sociedade política na Grécia arcaica consiste na legitimação consensual do poder, pois, até então, a força emerge como fato universal e natural que obriga os indivíduos a se reunirem, manifestando-se, principalmente, como violência. A sociedade política visa desvincular a necessidade natural do exercício do poder como força ou como violência. Neste intuito surge a lei e o Direito como esfera legitimadora do poder, o que, historicamente, é concretizado através da invenção da *pólis* como estado no qual o poder é deferido à lei ou à constituição (*politeia*).

Nestes termos, o *nómos* emerge como conceito fundamental da *pólis*, sendo que o seu significado vincula-se constantemente à noção de *physis*. Destaca-se que o Direito na *pólis* confunde-se com as mais diversas esferas da vida, não havendo distinção entre Direito, moral e religião, pois essas três esferas constituem uma única realidade indistinta, um amálgama normativo fundamentado sobre a tradição sacralizada.

Também é desconhecida do pensamento grego a distinção entre a ordem normativa e a ordem natural, tal como se fosse possível compreendê-las como duas esferas independentes. O pensamento grego não concebe a separação entre as leis naturais, regidas pelo princípio da causalidade, e as normas, sejam elas jurídicas, morais ou religiosas. Segundo GALUPPO,

[...] o termo 'natureza' (que os gregos chamavam de *physis*) abarcava tanto o mundo natural como o mundo social [...]. Os atos praticados no que hoje chamaríamos de natureza implicavam, na cosmovisão antiga, conseqüências para aquilo que hoje chamamos de sociedade, bem como os atos praticados no que hoje chamaríamos de

sociedade implicavam conseqüências para aquilo que hoje chamamos de natureza. [...] Haveria, portanto, uma continuidade entre a *physis* e o *nomos*.⁴⁷

VAZ⁴⁸ denomina a universalidade do Direito na antropologia política clássica como uma universalidade *nomotética*, ou seja, ela tem como fundamento uma ordem do mundo que se supõe manifesta e na qual o *nómos*, ou a lei da cidade, é o modo de vida do homem que reflete a ordem cósmica contemplada pela razão. *Physis* e *nómos* são, portanto, conceitos correlatos, pois a lei da natureza assegura também, em abstrato, a igualdade de todos os homens e a identidade da reta razão.

1.1.4 O vínculo homem - natureza na escola jônica

A partir da contemplação da *physis*, os pensadores do período inaugural da filosofia grega perscrutam a gênese do *cosmos*, o movimento dos astros, a origem da vida e diversos outros fenômenos. Já não se contentam com as respostas dadas pela tradição e pelo antigo saber já consagrado, preferindo o enfrentamento direto com o mistério que envolve todas as coisas, tentando, através de uma luta de luz e de sombra, decifrar os enigmas do nascimento e da morte - a origem de todo o Universo.

Assim, embora os filósofos pré-socráticos se agrupem em escolas distintas e até mesmo antagônicas, eles apresentam um ponto comum revelado na adoção de uma postura interrogativa frente à natureza. Na sua óptica a natureza engloba o mundo na sua totalidade, incluindo o homem, a natureza não-humana e o sobrenatural.

⁴⁷ GALUPPO, Marcelo Campos. **Igualdade e diferença**: Estado Democrático de direito a partir do pensamento de Habermas, p. 31-2.

⁴⁸ VAZ, Henrique C. de Lima. **Escritos de Filosofia II** - Ética e cultura, p. 146.

Não há, desse modo, distinção clara entre o mundo humano e o mundo natural, eles estão entrelaçados, o que é característico da concepção orgânica que os gregos têm do mundo ao seu redor. Os pré-socráticos buscam a verdade na natureza sensível, a qual lhes permite entender a sua própria essência humana.

MONDOLFO⁴⁹ afirma que, para os gregos, a natureza se reduz a servir de estímulo para a afirmação do espírito, uma vez que este é o único que atribui sentido ao natural. Ao assumir uma postura eminentemente contemplativa e não de culto, o homem grego visa descobrir a verdade de todas as coisas (*alethéia*). A contemplação da *physis* e a descoberta da verdade das coisas permitem ao pensamento pré-socrático perceber a singularidade do homem diante do entorno. Quanto a este aspecto, MONDOLFO salienta:

As coisas naturais 'são estímulos que não encerram nem expressam, por si mesmas, nenhum sentido e somente o recebem pelo sujeito... A significação é, portanto, coisa própria e exclusiva do homem. Não era a natureza que respondia ao homem grego, mas o homem que respondia a si mesmo, incitado pela intuição da natureza'.⁵⁰

Dessa forma, ao tentar explicar o diferente, o homem acaba por estabelecer uma relação de alteridade⁵¹ em face ao ambiente que o cerca e, através disso, ele reconhece a sua singularidade. Em outros termos, o sentimento acerca de si mesmo advém da contemplação

⁴⁹ MONDOLFO, Rodolfo. **O homem na cultura antiga**: A compreensão do sujeito humano na cultura antiga. Traduzido por Luiz Aparecido Caruso. São Paulo: Mestre Jou, 1968, p. 26.

⁵⁰ Idem, *ibidem*.

⁵¹ Nos limites da presente pesquisa, o termo "alteridade" centra-se no sentido etimológico da expressão que advém do termo "*alter*", do latim. Portanto, significa "um outro, outrem; outro diferente". (Cf. HOUAISS, Antônio; VILLAR, Mauro de Salles. **Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001, p. 169.) Assim, através do dialogar e da identificação do diferente, objetiva-se estabelecer uma relação interpessoal com o *outro*. Nessa perspectiva a prática da alteridade visa conectar tanto o relacionamento entre os indivíduos como entre o homem e o ambiente. Na relação alteritária o que está em jogo é a capacidade de permanecer disposto ao encontro com o *outro*, através do que se busca encontrar uma razão de viver. Trata-se, então, de reconhecer a interdependência entre os homens e entre estes e o entorno, ou seja, entre o homem e tudo o que lhe é diferente, pois "[...] o humano sem o Outro não encontra sentido, pois não é nem ao menos pensável: nascemos de Outros, encontramos Outros, somos por nossa vez pais e mães de Outros". (Cf. SOUZA, Ricardo Timm de. **Ética como Fundamento**: uma introdução à ética contemporânea. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2004, p. 61)

do que se mostra diferente ao homem, ou seja, através do *outro*. Da mesma maneira, o homem passa a compreender o seu vínculo com o entorno, o qual não se mostra de maneira panfletária ou "ecologicamente correta" como se refere contemporaneamente, mas através do estabelecimento de um pensamento racional quanto a tudo o que cerca a vida humana e a origem de todas as coisas.

Freqüentemente, discute-se a questão de saber como foi possível à filosofia grega ter iniciado com os problemas da natureza, e não com os condizentes ao homem. Tangencia esta questão o fato de que o pensamento grego necessitava iniciar pelo problema das origens antes de voltar-se para os problemas humanos, para dessa forma desvincular-se do pensamento onisciente dos mitos cosmogônicos.

Para JAEGER⁵², a prioridade da filosofia da natureza sobre a filosofia do espírito revela um novo modo de encarar o problema da vida e, mais profundamente, o problema do ser. Por conseguinte, a figura humana destes filósofos evidencia-se pela sua típica atitude espiritual no sentido de devotamento incondicional ao conhecimento, ao estudo e ao aprofundamento do ser. Observa-se, porém, que o pensamento pré-socrático não corresponde a algo distante do homem, pois o mundo humano serve de substrato para a interpretação do mundo natural. De acordo com MONDOLFO⁵³, a legalidade presente no cosmos é uma projeção da *pólis* no universo físico, consistindo na transferência para o *cosmos* das experiências sociais e políticas vivenciadas nas cidades.

⁵² JAEGER, Werner Wilhelm. **Paidéia**: a formação do homem grego, p. 193.

⁵³ MONDOLFO, Rodolfo. **O homem na cultura antiga**: A compreensão do sujeito humano na cultura antiga, p. 60.

Através da contemplação do mundo que o rodeia, o homem grego percebe o mundo objetivo, exterior, sendo que este conhecimento do humano objetivo só se torna possível enquanto o homem é, ou seja, “enquanto interpreta ou adivinha nas manifestações alheias os motivos interiores - afetos e intenções, paixões e exigências, desejos e vontades – que por si próprio experimentou em situações análogas, e enquanto os experimentou”⁵⁴. O homem só conhece a si mesmo a partir do seu olhar sobre o seu diferente.

Assim, cada um lê nos outros o que sente dentro de si mesmo; lê ou acredita ler com certa evidência nos outros o que em si mesmo sente ou apenas sentiu obscuramente; não obstante, mesmo quando apenas possa aprender a ler em si mesmo depois de haver adquirido o hábito de ler nos outros, embora a consciência refletida do *ego* tenha que formar-se através da experiência do *alter*, e o conhecimento claro da própria interioridade tenha de preceder o das manifestações alheias, não é menos certo que o meio para interpretar estas manifestações alheias é necessariamente o sentimento interior, que se apresenta em forma de instinto obscuro e não de reflexão consciente, mas sempre é efetivo e se torna imprescindível para todo o conhecimento humano.⁵⁵

Conseqüentemente, o fato de os gregos utilizarem-se de uma representação e de uma interpretação da natureza cósmica baseada em conceitos derivados do mundo humano, demonstra não apenas que neles tem prioridade a reflexão sobre o humano com respeito à contemplação da natureza, mas também que existe um subjetivismo potencial. Nesse aspecto importa ressaltar o seguinte trecho de MONDOLFO:

Como conseqüência, o caráter naturalista da Filosofia pré-socrática, que grande parte dos historiadores considera procedente do asseverado espírito helênico – orientado para a Natureza por incompreensão da interioridade subjetiva do homem – mostra-se, por sua vez, vinculado com nova concepção do homem e de sua espiritualidade, não menos que com os progressos da técnica e das novas exigências da vida e atividade humanas.⁵⁶

⁵⁴ MONDOLFO, Rodolfo. **O homem na cultura antiga**: A compreensão do sujeito humano na cultura antiga, p. 61.

⁵⁵ Idem, p. 62.

⁵⁶ Idem, p. 66.

O discurso crítico-racional iniciado pelos jônios baseia-se, fundamentalmente, na busca da compreensão do *cosmos* e dos elementos que permitem explicar racionalmente a *physis*. Ao fazê-lo esses primeiros filósofos não objetivam um conhecimento científico avançado, mas uma racionalidade que lhes permita entender o entorno e a sua própria condição humana. Verifica-se, dessa maneira, que a racionalidade preconizada pela escola jônica não se fundamenta num pensamento cientificista isolado da compreensão da vida do homem. PÊPE evidencia que a razão na Grécia Antiga está a serviço do próprio ser humano e não de rigorismos cientificistas.

[...] a reta razão está a serviço da felicidade, do bem comum, inspirada primordialmente na *physis*, lugar originário para o surgimento do *ethos*, da morada do homem, da formação cultural que possibilita o surgimento da *polis* concomitantemente ao surgimento do cidadão.⁵⁷

As assertivas acima são corroboradas por VAZ:

O *ethos* é a morada do animal e passa a ser a ‘casa’ (*oikos*) do ser humano, não já a casa material que lhe proporciona fisicamente abrigo e proteção, mas a casa *simbólica* que o acolhe espiritualmente e da qual irradia para a própria casa material uma significação propriamente *humana*, entretecida por relações afetivas, éticas e mesmo estéticas, que ultrapassam suas finalidades puramente utilitárias e a integram plenamente no plano humano da *cultura*. Do ponto de vista de sua plena auto-realização, o ser humano, antes de habitar o *oikos* da natureza, deve morar no seu *oikos* espiritual – no mundo da *cultura* – que é constitutivamente *ético*. A simples preservação do ecossistema natural perderia toda significação humana se não se operasse a partir de uma concepção ética da vida e não fosse entendida como pressuposto necessário, mas não suficiente para a satisfação das necessidades não apenas físicas, mas sobretudo espirituais do homem.⁵⁸ [grifos do autor]

⁵⁷ PÊPE, Albano Marcos Bastos. **A Filosofia do Direito e a Filosofia Prática**: o ethos enquanto mundo compartilhado. A questão da legitimidade no Direito. Curitiba: UFPR. Curitiba, 2003. Tese (Doutorado em Direito), Universidade Federal do Paraná, 2003, p. 64.

⁵⁸ VAZ, Henrique C. de Lima. **Escritos de Filosofia IV** – Introdução à Ética Filosófica 1. São Paulo: Loyola, 1999, p. 39-40.

Embora o pensamento dos jônios não seja expressamente direcionado às questões éticas, elas estão subjacentes no seu raciocínio a respeito do *cosmos* e da própria condição humana. A contemplação da *physis* permite ao homem compreender a sua própria essência, ou seja, o seu ser, tendo por substrato uma relação na qual se sobressai a diferença do humano sobre a natureza.

Nessa relação é que se encontra o vínculo homem-natureza no pensamento da escola jônica, o qual não se revela através de atitudes ecológicas, tal como poder-se-ia imaginar na atualidade, mas da consciência a respeito do mundo que rodeia o homem e que lhe permite se manifestar enquanto humano.

1.2 O HOMEM E A NATUREZA NO PENSAMENTO MODERNO: A RUPTURA DA *PHYSIS*

Assim, o homem humaniza a terra, imprime-lhe a sua marca física e reveste-a de símbolos que a fazem falar uma linguagem para ele inteligível.

François Ost

1.2.1 A Modernidade e a fragmentação da *physis*

A ruptura do vínculo homem-natureza, tal como revelado no pensamento pré-socrático, evidencia-se a partir do momento em que ocorre a passagem do paradigma *organicista*, que prevalece até à Renascença, para o paradigma *mecanicista*, de predominância

físico-matemática, emergente na primeira metade do século XVII⁵⁹. Este novo paradigma se desenvolve durante o período que costuma ser designado de Modernidade.

As opiniões sobre o início da Modernidade, bem como a definição prévia do que se entende pelo termo "Modernidade" remetem a conceitos bastante fluídos. Conforme VAZ⁶⁰, a consideração de que a história da cultura ocidental tem o centro do seu universo simbólico na Razão ou no *logos* racional, evidencia a existência de uma sucessão de *modernidades*. No entanto, é no início do século XVII que uma nova forma de Razão e um novo estilo de prática racional emergem das preparações medievais e renascentistas, dando origem à uma revolução científica que é protagonizada por Galileu Galilei, Francis Bacon, René Descartes, Thomas Hobbes, Isaac Newton, entre outros.

Portanto, o início da Modernidade é aqui situado com a revolução intelectual vivenciada no século XVII, a qual importa em mudanças profundas nas práticas científicas e na maneira como os designados filósofos da natureza descrevem o tipo de conhecimento adquirido através do uso dessas novas práticas⁶¹.

Durante a Idade Média as formas de conhecimento – científico, teológico ou filosófico – são presididas por arquétipos mentais e grandes categorias. A partir destas a realidade se organiza no *cosmos*, o qual é dotado dos predicados da unicidade, da finitude espacial, do fixismo das essências e da teleologia imanente das naturezas, tendo por modelo

⁵⁹ VAZ, Henrique C. de Lima. **Escritos de Filosofia IV** – Introdução à Ética Filosófica 1, p. 268.

⁶⁰ Idem, p. 267.

⁶¹ COTTINGHAM, John. **The Cambridge Companion to Descartes**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 258.

empírico o ser vivo e por modelo transcendente o mundo das idéias⁶². VAZ explica que, neste período,

O universo da representação tradicional da realidade era, portanto, um universo *pleno*, onde o lugar do ser humano e das suas obras estava de antemão designado: o *agir* e o *fazer* do homem eram chamados a inserir-se harmoniosamente na ordem universal.⁶³

Nesse sentido, a Idade Média perfaz um prolongamento do pensamento antigo, centralizando-se na idéia do *cosmos* e nele estabelecendo as diversas relações do homem com o universo ao seu redor, o qual já está, desde sempre, estabelecido e ao ser humano cumpre respeitar a ordem universal de forma harmoniosa e equilibrada.

Na Modernidade ocorre a dissolução do antigo *cosmos* e a crise da Metafísica clássica. A ordem universal não é mais regida por um ente mitológico ou religioso, o qual decide e regra de antemão as diversas relações no *cosmos*. O homem, nesse contexto, perde o seu lugar ontológico e o vazio metafísico preponderante atinge a sua unidade mais profunda.

Dessa maneira, o pensamento moderno tem como principal objetivo repensar a constituição e a estrutura cognoscitiva do sujeito. A cultura moderna constitui-se num imenso esforço para povoar o espaço abandonado pelos antigos símbolos e pelas correspondências que o tornam habitável para o homem antigo e medieval, o que exige a busca de novos objetos e uma nova fonte produtora de objetos⁶⁴. VAZ acentua que,

Abolido qualquer recurso a uma causalidade transcendente, pois o conceito do Deus-Criador desaparece lentamente do universo mental do homem moderno, não resta senão a iniciativa de transferir para o homem-demiurgo a tarefa

⁶² VAZ, Henrique C. de Lima. **Escritos de Filosofia IV** – Introdução à Ética Filosófica 1, p. 269.

⁶³ Idem, *ibidem*.

⁶⁴ Idem, p. 271.

de criar uma nova esfera de *objetividade* para o seu mundo. Esse processo de criação ou de recriação do mundo dos *objetos* constitui verdadeiramente o movimento fundamental de constituição do horizonte ontológico do *homem* da modernidade.⁶⁵
[grifos do autor]

Emergem nesse contexto duas grandes orientações metodológicas que caracterizam o pensamento moderno: de um lado o empirismo, proposto por Francis Bacon, o qual preconiza uma ciência sustentada pela observação e pela experimentação, formulando de maneira indutiva as suas leis, e de outro o racionalismo iniciado por René Descartes, o qual estabelece um pensamento que acentua o poder da Razão como potencialidade apta a permitir ao homem entender as verdades substanciais sobre o mundo e se baseia na adoção de um paradigma mecanicista.

O novo pensamento emergente, seja ele racionalista ou empirista, contrapõe-se a antiga noção de *physis*, a qual remete à origem, à matriz primeira, abarcando a totalidade das coisas no mundo, inclusive os deuses, o homem, os animais e as plantas. Através do pensamento cientificista o homem se desprende das amarras que o vinculam ao *cosmos* e ele se torna totalmente independente do restante das coisas. Assim, a natureza se transforma em tudo o que pode ser dominado pela mão humana, ou seja, passa a referir os animais, as plantas, os recursos naturais, mas o ser humano lhe é algo exterior, a quem compete sobre ela exercer seu domínio. Conseqüentemente, na base das investigações científicas incidentes sobre os componentes naturais se revela um valor ético de cunho antropocêntrico, no qual a natureza deve prover o bem-estar do ser humano.

A racionalidade científica afasta qualquer revelação ou tradição do mundo antigo e, dessa forma, busca desvendar, por meio da ciência todos os mistérios relacionados com o

⁶⁵ VAZ, Henrique C. de Lima. **Escritos de Filosofia IV** – Introdução à Ética Filosófica 1, p. 271.

mundo ao seu redor. Essa postura lhe permite transformar a natureza em objeto de análise e observação a ser apropriado e fragmentado. A partir de então, a natureza torna-se uma realidade totalmente distinta do humano, com a qual ele já não mantém qualquer vínculo.

OST⁶⁶ explica que a Modernidade ocidental transforma a natureza em simples “ambiente”, ou seja, torna-a um simples cenário, no qual o homem exerce o seu reinado. Assim, a natureza perde o sentido ontológico que lhe é outorgado pelos Antigos. Ao invés de corresponder ao lugar no qual o homem descobre a sua própria identidade, ela acaba reduzida a um simples reservatório de recursos que devem servir aos interesses humanos.

Nesse novo agir e se colocar diante do mundo, o homem moderno encontra a sua libertação face à natureza e se certifica da sua "humanidade", mas, por outro lado, esquece o limite e a diferença homem-natureza, pois, se por um lado essa alteridade é o que os distingue, por outro também é o que os une⁶⁷ e lhes permite existir.

O domínio da Razão no pensamento da Modernidade implica redefinir o utilitarismo que, através da ciência, busca novas utilidades na exploração da natureza, reduzida a simples objeto. O ideal desse novo pensamento centraliza-se no estabelecimento de um sistema a partir do qual se possa deduzir cada coisa sobre o mundo. Nesse contexto surgem princípios científicos universais que pretendem explicar o mundo de maneira objetiva e racional e que dimensionam uma nova postura do homem frente ao entorno, o qual passa a se constituir num objeto que pode e deve ser dominado pelo trabalho humano.

⁶⁶ OST, François. **A natureza à margem da lei** – a ecologia à prova do Direito. Lisboa: Instituto Piaget, 1995, p. 10.

⁶⁷ Idem, p. 13.

Se até a Idade Média o saber é contemplativo, ou seja, voltado para a compreensão desinteressada da realidade, o homem moderno busca desenvolver o saber ativo no qual o conhecimento permite ao ser humano atuar sobre o mundo, transformando-o. Desse momento em diante o homem revela-se através de tudo aquilo que ele é capaz de fazer, estabelecendo uma correspondência crescente entre a produção, a qual se torna mais eficaz pela ciência e pela tecnologia, e a organização da sociedade, regulada pela lei e pela vida pessoal⁶⁸.

A nova postura adotada pela Modernidade demonstra uma tentativa de separar o mundo objetivo, criado através da razão em concordância com as leis da natureza, do mundo da subjetividade, essencialmente ligado à liberdade pessoal, ou, em outros termos, ao individualismo. Segundo TOURAINE, a Modernidade situa-se no tensionamento entre Razão e sujeito, uma vez que

[...] impôs a separação de um Sujeito descido do céu à terra, humanizado, do mundo dos objetos, manipulados pelas técnicas. Ela substituiu a unidade de um mundo criado pela vontade divina, a Razão ou a História, pela dualidade da racionalização e da subjetivação⁶⁹.

Esse novo panorama revelado pela Modernidade é verificado no pensamento de alguns de seus protagonistas, entre os quais destacam-se Renè Descartes, Françis Bacon, Thoma Hobbes e, já no século XVIII, Immanuel Kant.

⁶⁸ Cf. TOURAINE, Alain. **Crítica da Modernidade**. Traduzido por Elia Ferreira Edel. Petrópolis/RJ: Vozes, 1994.

⁶⁹ Idem, p. 12.

1.2.2 O homem senhor e possuidor da natureza no pensamento cartesiano

Não obstante a afirmação de Descartes (1596-1650) na obra **O Discurso do Método** de que o seu propósito "não é ensinar aqui o método que cada qual deve seguir para bem conduzir a sua razão, mas apenas mostrar de que maneira me esforcei por conduzir a minha"⁷⁰, o seu pensamento e o seu método são determinantes para a nova postura adotada pelo homem em face ao seu entorno a partir do século XVII. De acordo com VAZ, "a importância única e a posição arquetipal do pensamento e da obra de Descartes no limiar da filosofia e da cultura modernas resultam da intuição genial com que ele penetrou as raízes profundas da situação espiritual da sua época".⁷¹

Após a destruição nominalista⁷² da metafísica das essências e das naturezas, o mundo pós-Renascença - o mundo de Descartes - passa a ser um mundo vazio, o qual requer a ação do sujeito humano para restabelecer sobre novos fundamentos a relação de objetividade que explicita a presença do homem em meio às coisas.⁷³ Conseqüentemente, da nova ciência, que está toda por construir,

deverá surgir, em contraposição ao antigo universo outrora habitado pelas essências e agora vazio, um mundo penetrado pela razão que o constrói como seu *artefato* e esse deverá ser o verdadeiro mundo do homem – lugar da sua *verdade* e do seu agir racional. Pela sua própria natureza e correspondendo à intenção profunda de Descartes, a nova ciência deve ser, pois, rigorosamente *uma*: uma pelo *sujeito* que a

⁷⁰ DESCARTES, René. **Discurso do Método**. Traduzido por J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril, 1973. (Coleção Os pensadores, v. XV), p. 38.

⁷¹ VAZ, Henrique C. de Lima. **Escritos de Filosofia IV** – Introdução à Ética Filosófica 1, p. 274.

⁷² O nominalismo consiste numa corrente filosófica que se desenvolve durante a Idade Média, a qual afirma que um universal (espécie ou gênero) não é nenhuma identidade real e, tampouco, está nas identidades reais, mas é um som da voz. Os universais, para os nominalistas, são simplesmente *nomina*, ou seja, nomes, vocábulos, termos. Assim, só têm existência real os indivíduos ou as entidades particulares. Cf. MORA, José Ferrater. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Loyola, 2001. t. III, p. 2105-8.

⁷³ VAZ, Henrique C. de Lima. *Op. cit.*, p. 274.

constrói, una pelo *método* da sua construção, una enfim pela *ordem* racional das suas partes.⁷⁴ [grifos do autor]

Descartes reconstrói o mundo abarcado pelo vazio metafísico e pelo abandono das tradições ao redor do homem que pensa. O pensamento cartesiano caracteriza-se, então, pelo respeito às idéias claras e pela preocupação com os problemas do homem, que devem encontrar seu fundamento na Razão. No desenvolvimento do seu pensamento, Descartes abandona a erudição para fazer com que sua nova concepção passe, por meio do método matemático, da memória, que caracteriza a erudição, à Razão, que é o novo modo de explicação do método⁷⁵.

O saber cartesiano mostra-se voltado para a prática, o que se torna possível através do uso da técnica. Dessa maneira, Descartes tenta construir um pensamento uno, cuja abrangência é total, originando um sistema desafiador de todos os obstáculos e revelador da verdade em sua totalidade⁷⁶. O caminho encontrado para atingir tal objetivo é o das matemáticas, "cujos raciocínios permitem atingir verdades as mais distantes com uma necessidade tão rigorosa quanto a de uma engrenagem num mecanismo"⁷⁷.

A construção desse sistema é revelada por Descartes na obra **Discurso do método**, a qual pode ser considerada a carta de identidade do pensamento cartesiano. O primeiro princípio estabelecido por Descartes centra-se no cogito - "penso, logo existo". Através dessa assertiva, Descartes reconhece que a essência ou a natureza não é outra coisa que o pensamento. A existência não carece de coisa alguma material, mas tão somente da razão, o

⁷⁴ VAZ, Henrique C. de Lima. **Escritos de Filosofia IV** – Introdução à Ética Filosófica 1, p. 276.

⁷⁵ MARQUES, Jordino. **Descartes e sua concepção de homem**. São Paulo: Loyola, 1993, p. 16-7.

⁷⁶ Idem, p. 20.

⁷⁷ Idem, ibidem.

que é expresso pelo autor quando afirma: "[...] compreendi por aí que era uma substância cuja essência ou natureza consiste apenas no pensar, e que, para ser, não necessita de nenhum lugar, nem depende de qualquer coisa material"⁷⁸.

O que permite Descartes chegar ao cogito é o método por ele elaborado, no qual se sobressai a dúvida. Descartes duvida de tudo o que lhe chega através dos sentidos e de todas as idéias que se apresentam como verdadeiras. À medida em que duvida, porém, descobre que mantém a capacidade de pensar. Desse modo, ele estabelece a primeira verdade, que jamais pode ser colocada em dúvida: “se duvido penso, se penso, existo”. Ao notar que essa verdade - "penso, logo existo" - se evidencia diante de todas as outras, Descartes a utiliza como o primeiro princípio da sua filosofia, o que ele expressa no “**Discurso do Método**” da seguinte maneira:

[...] resolvi fazer de conta que todas as coisas que até então haviam entrado no meu espírito não eram mais verdadeiras que ilusões de meus sonhos. Mas, logo em seguida, adverti que, enquanto eu queria assim pensar que tudo era falso, cumpria necessariamente que eu, que pensava, fosse alguma coisa. E notando que esta verdade: *eu penso, logo existo*, era tão firme e tão certa que todas as mais extravagantes suposições dos céticos não seriam capazes de abalar, julguei que podia aceita-la, sem escrúpulo, como o primeiro princípio da Filosofia que procurava.⁷⁹

Considerando esse princípio fundamental do pensamento cartesiano, cumpre observar os quatro preceitos escolhidos por Descartes para a construção do seu método. O primeiro preceito diz respeito à *evidência* e consiste em nunca aceitar, por verdadeira coisa alguma que não se conheça como evidente de modo a evitar a precipitação e a prevenção "e

⁷⁸ DESCARTES, René. **Discurso do Método**, p. 55.

⁷⁹ Idem, p. 54.

de nada incluir em meus juízos que não se apresentasse tão clara e tão distintamente a meu espírito, que eu não tivesse nenhuma ocasião de pô-lo em dúvida"⁸⁰.

O segundo preceito estabelece a necessidade da *divisão* em unidades de medidas iguais e comparáveis, que permitam minimizar as dificuldades para o conhecimento da coisa. Dever-se-ia, então, examinar a coisa em tantas parcelas quantas pudessem ser e fossem exigidas para melhor compreendê-la⁸¹.

O terceiro preceito refere a *ordem* ou *dedução*, a qual implica a passagem lógica de uma grandeza a outra, visando conduzir os pensamentos em ordem, começando pelos objetos mais simples e mais fáceis de serem conhecidos, para subir, pouco a pouco, como por degraus, até o conhecimento dos mais compostos⁸².

Por fim, o quarto preceito estabelece-se sobre a *enumeração*, ou seja, dever-se-ia sempre fazer enumerações tão completas e revisões tão gerais que fosse possível estar certo de nada omitir⁸³.

Verifica-se que o método cartesiano, ao dotar-se dos preceitos referidos, descarta a concepção do todo orgânico revelado no pensamento dos Antigos. Com Descartes passa-se a examinar o modo pelo qual os elementos constituintes do todo agem separadamente e, dessa forma, a Natureza será fragmentada tanto quanto for necessário para que o conhecimento humano atinja a sua verdade.

⁸⁰ DESCARTES, René. **Discurso do Método**, p. 45.

⁸¹ Idem, p. 46.

⁸² Idem, ibidem.

⁸³ Idem, ibidem.

Subjacente ao método cartesiano, está o paradigma mecanicista, o qual lhe serve de fundamento epistemológico e determina que, à base dos fenômenos da natureza, adote-se a concepção matemática de massa e movimento. Tudo que é externo ao homem torna-se simples matéria. Segundo OST, com Descartes "[...] a natureza é reduzida a uma coisa vasta (*res extensa*), somatório de matéria fixa, divisível em partes determinadas percorridas de movimentos constantes"⁸⁴.

Assim, ao mesmo tempo em que a obra de Descartes apresenta uma nova noção sobre o homem, modificando a maneira de pensar o humano, a sua incansável busca pela verdade que deve conduzir o conhecimento da natureza, para colocá-la a serviço do homem, modifica a forma do vínculo homem-natureza na Modernidade. Quanto a esse aspecto, MARQUES esclarece que,

Característica marcante desse pensamento é a maneira especial de racionalizar a natureza, o desejo de experimentação e a necessidade de demonstrar que nela não há milagres. A matemática começa a vencer a natureza através da rejeição do espírito de autoridade e do recurso à experimentação e, sobretudo, pela vontade indomável de fazer do mundo um imenso relógio sem intenções próprias nem alma.⁸⁵

Contudo, mais que demonstrar que na natureza não existem mistérios, o pensamento cartesiano estabelece um pensamento antropocêntrico-utilitarista, o qual tem por fundamento a investigação da natureza no intuito de encontrar conhecimentos úteis para a vida do ser humano. Desse modo, além de libertar-se do determinismo das coisas naturais e de fragmentá-las, o homem moderno passa a reproduzir, através de teorias físico-matemáticas, a natureza da realidade material.

⁸⁴ OST, François. **A natureza à margem da lei** – a ecologia à prova do Direito, p. 43.

⁸⁵ MARQUES, Jordino. **Descartes e sua concepção de homem**, p. 40.

A proliferação das ciências outorga poderes ao homem até então intangíveis, pois nos períodos anteriores o domínio da natureza é outorgado aos entes sobrenaturais. Assim, o homem passa a dominar técnicas que antes lhe eram interditas, permitindo-se duplicar o mundo e a si próprio por meio da fabricação de artefatos que, através do trabalho sobre a natureza, visam trazer-lhe conforto e benefícios.

Essa conjuntura estabelece um novo vínculo entre o homem e a natureza, o qual é expresso por Descartes no "**Discurso do Método**" quando ele relata os motivos pelos quais não pode ocultar as noções que alcança através do uso do seu método:

Pois elas me fizeram ver que é possível chegar a conhecimentos que sejam muito úteis à vida, e que, em vez dessa Filosofia especulativa que se ensina nas escolas, se pode encontrar uma outra prática, pela qual, conhecendo a força e as ações do fogo, da água, do ar, dos astros, dos céus e de todos os outros corpos que nos cercam, tão distintamente como conhecemos os diversos misteres de nossos artífices, poderíamos emprega-los da mesma maneira em todos os usos para os quais são próprios, e assim nos tornar como que **senhores e possuidores da natureza**. O que é de desejar, não só para a invenção de uma infinidade de artificios, que permitiriam gozar, sem qualquer custo, os frutos da terra e todas as comodidades que nela se acham, mas principalmente também para a conservação da saúde, que é sem dúvida o primeiro bem e o fundamento de todos os outros bens desta vida [...]⁸⁶.
[grifo nosso]

Por intermédio dessa nova postura humana diante da natureza, na qual o homem é seu senhor e possuidor, a vida ativa toma o lugar da vida contemplativa, tal como esta se apresenta na Grécia Antiga. Se no pensamento antigo a construção do sistema centra-se na ordem dada pelo universo, com a adoção do paradigma mecanicista, a construção do sistema deve obedecer às regras do método cartesiano, o qual engendra a ordem constituída pelo uso da Razão.

Há pois, aqui, uma inversão na ordem dos conceitos em vista da fundamentação racional do *ethos*, tarefa própria da Ética. Na Ética antiga, o ponto de

⁸⁶ DESCARTES, René. **Discurso do Método**, p. 71.

partida é o *ethos* vivido cujas *razões* o saber ético explicita, ordena e comprova sendo, como tal, oferecido à *liberdade* do sujeito. No projeto da Ética cartesiana, a *razão*, tendo alcançado a *verdade* do Mundo e do Homem, manifesta-se como *liberdade* na constituição de um *ethos* pensado e, portanto, plenamente racional [...].⁸⁷

Dessa forma, a atividade intelectual após o pensamento cartesiano centra-se na geometrização do espaço e na dissolução do *cosmos*. Descartes não questiona o modo de ação que a natureza segue, mas dispõe sobre o modo que ela deve seguir. Modifica-se, portanto, a forma de atividade do sujeito cognoscente e a relação ética a ser estabelecida entre ele e o objeto a ser conhecido. Ao invés de contemplar a natureza no intuito de compreender a identidade humana e o diferente perante o *cosmos*, agora o homem permite-se nela interferir, através do desenvolvimento científico, e, assim, descobrir a sua verdade e a sua utilidade para o bem-estar da vida humana.

1.2.3 Bacon e a *Nova Atlântida*: a idéia de progresso baseada sobre o domínio da natureza

A idéia de progresso não se mostra presente no pensamento anterior à Modernidade. Na Antigüidade Clássica a sociedade humana encontra-se em constante decadência em relação à uma era de ouro. Para os cristãos primitivos a história do mundo está em declínio desde a expulsão de Adão e Eva do Paraíso. No século XV e XVI muitos autores acreditam estar vivendo num momento inferior ao dos gregos e ao dos romanos.

A partir do século XVII o desenvolvimento científico e o avanço da tecnologia tornam latente a idéia de progresso da humanidade, o qual se constitui através do conhecimento científico e do crescente domínio sobre a natureza, o que permite ao homem

⁸⁷ VAZ, Henrique C. de Lima. **Escritos de Filosofia IV** – Introdução à Ética Filosófica 1, p. 283-4.

moderno ter uma vida mais confortável que a de seus antecessores. Essa idéia mostra-se presente numa pequena obra inacabada de Francis Bacon (1561-1626) intitulada **Nova Atlântida**. Essa obra foi editada postumamente, em 1627, por William Rawley. Nela Bacon descreve um Estado imaginário no qual, em virtude das características específicas da sua organização, reina a plena felicidade.

Essa felicidade, no entanto, não é decorrente de uma organização econômica e social que viabilize o bem-estar da população. No Estado imaginário da Nova Atlântida tem-se uma lógica inversa, na qual o trabalho desenvolvido e os resultados propiciados por uma instituição denominada Casa de Salomão permitem formar uma organização justa das estruturas econômicas e sociais. Entre um dos resultados dos trabalhos desenvolvidos por esta instituição nota-se a abundância prodigalizada de todo os cidadãos.

O principal objetivo da Casa de Salomão está no desenvolvimento do conhecimento científico, o qual deve permitir ao homem controlar a natureza e, através disso, buscar meios de facilitação da vida humana em geral, propiciando-lhe felicidade e progresso. A finalidade da Casa de Salomão é o "conhecimento das causas e dos segredos dos movimentos das coisas e a ampliação dos limites do império humano na realização de todas as coisas que forem possíveis".⁸⁸

Verifica-se, dessa forma, que as preocupações da Casa de Salomão estão centralizadas muito mais no domínio da técnica e da ciência do que nos problemas econômicos e sociais. Assim, a harmonia e o bem-estar dos homens repousam no controle

⁸⁸ BACON, Francis. **Nova Atlântida**. Tradução e notas de José Aluysio Reis de Andrade. São Paulo: Abril S.A Cultural e Industrial, 1973. (Coleção Os Pensadores, v. XIII), p. 268.

científico alcançado sobre a natureza, o qual permite aumentar a duração da vida, curar as doenças, fabricar máquinas que facilitam a vida humana, etc.

No exercício das suas atividades, a Casa de Salomão necessita de um imenso aparato para o desenvolvimento do trabalho científico. Por conseguinte, aparelhos de todos os tipos, edifícios elevados e túneis estão à disposição dos seus pesquisadores e abrangem todas as variedades de aspectos da realidade natural, sob as mais diversas condições. Além disso, a instituição científica está vinculada diretamente a todas as demais instituições da comunidade. A ciência aqui também já não é mais representada como uma atividade contemplativa, mas como uma luta diária com a natureza, a qual permite ao homem progredir e ter uma vida feliz.

Para Bacon o domínio do homem sobre a natureza, a compreensão de suas leis e a utilização das suas forças não se afiguram como um ato ímpio, mas sim como uma missão humanitária. Através do seu pensamento, a descrição da natureza manipulada permite traçar o início de uma nova ciência na qual "*a interpretatio naturae* é uma espécie de nova redenção do homem, destinada a resgatar a sua miséria e a sua ignorância terrestre"⁸⁹.

A concepção da relação homem-natureza revelada na Nova Atlântida demonstra o objetivo do homem moderno de alargar o império humano sobre toda a natureza, a partir da descoberta das causas e dos princípios primordiais de todas as coisas. Bacon fortalece a idéia de que a aplicação da ciência é um instrumento importante para capacitar os seres humanos no domínio do mundo⁹⁰. Para o autor, o mundo é feito para o homem, pois ele é o centro do

⁸⁹ CASINI, Paolo. **As filosofias da natureza**. Traduzido por Ana Falcão Bastos e Luis Leitão. Lisboa: Editorial Presença, 1975, p. 86.

⁹⁰ PONTING, Clive. **Uma história verde do mundo**. Traduzido por Ana Zelma Campos. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1995, p. 246.

mundo. Dessa forma, o conhecimento sobre a natureza deve ser desenvolvido para que ela possa ser conquistada, dominada e usada em serviços para a vida humana.

Está implícita na Nova Atlântida proposta por Bacon a idéia de progresso, no sentido que o bem da humanidade só pode ser alcançado através do domínio sobre os elementos naturais, os quais propiciam ao homem uma vida mais confortável e duradoura. Nesse sentido, ressalta-se que Bacon considera que todas as afirmações anteriores ao conhecimento são falsas, pois o intelecto humano faz generalizações apressadas, as quais impedem a obtenção de conhecimento. A maioria dessas generalizações caracteriza-se pelo exame insuficiente do fenômeno analisado. Portanto, à mente incumbe descobrir a verdade, o que tem por objetivo dar ao homem poder sobre a natureza. Para Bacon, o principal objetivo da humanidade centra-se na conquista desse poder.

1.2.4 O *Leviatã* e o imaginário revelado no estado de natureza de Thomas Hobbes

O pensamento de Thomas Hobbes (1588-1679) desenvolve-se diante das vicissitudes da política inglesa durante o decorrer do século XVII, culminando numa preeminente preocupação com a emergência da sociabilidade, ou, em outros termos, com as condições necessárias para a produção da sociedade. O pensamento hobbesiano visa identificar instrumentos ou recursos que possibilitem ao homem alterar a tendência natural à destruição, promovendo a instituição da ordem social.

Nesse sentido, a obra **Leviatã** apresenta-se como uma investigação sobre a gênese e as condições de sobrevivência humana através do Estado, na obra simbolizado pelo deus mortal *Leviatã*, o qual propicia a vida associativa pacífica e ordenada, condição da segurança

e da prosperidade individual. Porém, para chegar ao Estado civil, Hobbes formula como ponto de partida um exercício imaginário sobre o estado natural, para, posteriormente, redescobrir a sociedade.

O estado de natureza é um estado hipotético, deduzido a partir de sociedades historicamente em conflito, no qual prevalece a ausência total de poder. De acordo com Hobbes, o estado de natureza é o reino do instinto e das paixões desenfreadas, no qual reina a igualdade absoluta e ilimitada, bem como a vontade arbitrária e irracional dos homens. É o estado de uma multidão inorgânica, de força, de anarquia, onde a única regra de conduta é a razão do próprio indivíduo. Hobbes deduz que neste estado de natureza todos os homens têm direito a tudo⁹¹. Dessa forma, fica-se diante de um estado de insegurança, no qual a única regra de moralidade subsistente é o egoísmo individualista e interesseiro, revelado através da luta competitiva de cada um pelo poder sobre o *outro* no intuito da própria conservação. “Só pertence ao homem aquilo que ele é capaz de conseguir e apenas enquanto for capaz de conservá-lo”⁹².

Mais do que refletir a origem e o fundamento do Estado, Hobbes acaba por traçar, por intermédio do imaginário sobre o estado de natureza, uma perspectiva quanto à condição humana. A condição natural do homem no estado de natureza consiste na plena liberdade e na igualdade dos indivíduos, pois a natureza faz os homens tão iguais que as diferenças podem ser negligenciadas em virtude de inúmeras formas de compensação a que estão sujeitas. Não é possível, então, pleitear direitos ou benefícios exclusivos. Conseqüentemente, a igualdade dos homens, relativamente aos direitos naturais, faz com que o estado de natureza se converta em

⁹¹ WOLLMANN, Sérgio. **O conceito de liberdade no Leviatã de Hobbes**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1993, p. 33.

⁹² Idem, p. 36.

estado de guerra, pois todos têm direito a tudo e a todas as coisas. Considerando que o que impulsiona o homem contra o homem é o desejo inesgotável de poder, BOBBIO explica que no quadro no qual se apresenta o estado de natureza prevalece

[...] o desejo de poder numa situação na qual todos são iguais na capacidade de se prejudicarem, na qual os bens são insuficientes para satisfazer as necessidades de cada um e onde cada um tem o direito natural a tudo, é um estado permanente de guerra. O estado de natureza é o estado de guerra de todos contra todos.⁹³

Não obstante a consideração de que o estado de natureza é uma condição de guerra permanente, importa dizer que isto não significa a existência de lutas incessantes, mas que onde existam condições que caracterizem o estado de natureza, este é sempre um estado de guerra de todos aqueles que nele se encontrem. A natureza da guerra não consiste na luta real, mas na conhecida disposição para sua realização durante todo o tempo em que não há garantia do contrário. Dessa forma, tudo aquilo que é válido durante o tempo de guerra, no qual todos são inimigos de todos, também é válido para o tempo em que os homens vivem em iminente situação de guerra, ou seja, em estado de insegurança. Tal assertiva é evidenciada por HOBBS no seguinte trecho:

Com isto se torna manifesto que, durante o tempo em que os homens vivem sem um poder comum capaz de os manter a todos em respeito, eles se encontram naquela condição a que se chama guerra; e uma guerra que é de todos os homens contra todos os homens. Pois a guerra não consiste apenas na batalha, ou no ato de lutar, mas naquele lapso de tempo durante o qual a vontade de travar batalha é suficientemente conhecida.⁹⁴

⁹³ BOBBIO, Norberto. **Thomas Hobbes**. Traduzido por Carlos Nélon Coutinho. Rio de Janeiro: Campus, 1991, p. 35.

⁹⁴ HOBBS, Thomas. **Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil**. Traduzido por João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Abril S.A. Cultural e Industrial, 1974. (Coleção Os Pensadores, v. XIV), p. 80.

Dentro desse panorama, o homem age, no estado de natureza, em função da expectativa da agressão preventiva alheia, a qual ele deve responder por antecipação, mesmo que não seja provável a iniciativa defensiva e antecipatória do *outro*. “A violência marcará todos os encontros, ainda que permaneça velada, à espera da situação propícia ao golpe. A paz possível será somente a postergação vigilante do assalto derradeiro”.⁹⁵

Portanto tudo aquilo que é válido para um tempo de guerra, em que todo homem é inimigo de todo homem, o mesmo é válido também para o tempo durante o qual os homens vivem sem outra segurança senão a que lhes pode ser oferecida por sua própria força e sua própria invenção. Numa tal situação não há lugar para a indústria, pois seu fruto é incerto; conseqüentemente não há cultivo da terra, nem navegação, nem uso das mercadorias que podem ser importadas pelo mar; não há construções confortáveis, nem instrumentos para mover e remover as coisas que precisam de grande força; não há conhecimento da face da Terra, nem cômputo do tempo, nem artes, nem letras; não há sociedade; e que é pior do que tudo, um constante temor e perigo de morte violenta. E a vida do homem é solitária, pobre, sórdida, embrutecida e curta.⁹⁶

Por conseguinte, o estado de guerra não corresponde apenas ao estado de conflito violento, mas também à situação na qual a calma mostra-se precária, sendo assegurada apenas pelo sentimento de temor recíproco. No estado de natureza não existe segurança e os homens não vivem em sociedade porque há um constante temor em relação à atitude do *outro*. De acordo com BOBBIO:

'Guerra de todos contra todos' é uma expressão hiperbólica: retirada a hipérbole, significa aquele estado no qual um grande número de homens, singularmente ou em grupos, vive - por não haver um poder comum - no temor recíproco e permanente da morte violenta. A hipérbole serve somente para fazer compreender que se trata de um estado intolerável, do qual o homem deve sair mais cedo ou mais tarde, se é que deseja salvar o que tem de mais precioso, a vida.⁹⁷

⁹⁵ SOARES, Luiz Eduardo. **A invenção do sujeito universal**: Hobbes e a política como experiência dramática do sentido. Campinas: Editora da UNICAMP, 1995, p. 219.

⁹⁶ HOBBS, Thomas. **Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil**, p. 80.

⁹⁷ BOBBIO, Norberto. **Thomas Hobbes**, p. 38.

Dessa forma, Hobbes oferece como indício uma tendência natural dos homens para a mútua invasão e destruição, pois a não credibilidade e a traição constante levam à situação extrema da guerra. Para Hobbes, a natureza, acaba por dissociar os homens, tornando-os capazes de se atacarem e se destruírem uns aos outros.

Na situação do estado de natureza não é possível qualquer expressão de justiça. Cada um tem plena liberdade para fazer o que quer, guiando-se pela norma de que o mais importante consiste na preservação e na prosperidade da vida.

Desta guerra de todos homens contra todos os homens também isto é consequência: que nada pode ser injusto. As noções de bem e de mal, de justiça e injustiça, não podem aí ter lugar. Onde não há poder comum não há lei, e onde não há lei não há injustiça. [...] Outra consequência da mesma condição é que não há propriedade, nem domínio, nem distinção entre o meu e o teu; só pertence a cada homem aquilo que ele é capaz de conseguir, e apenas enquanto for capaz de conservá-lo. *É pois esta miserável condição em que o homem realmente se encontra, por obra da simples natureza.* Embora com uma possibilidade de escapar a ela, que em parte reside nas paixões, e em parte em sua razão.⁹⁸ [grifo nosso]

Qualquer indivíduo imerso na situação dramática do estado de natureza narrado por Hobbes deseja não se encontrar em tal contexto, sendo tomado pelo intento de abandoná-lo ou transformá-lo. Nesse momento, vem em socorro do homem a razão⁹⁹, a qual lhe sugere vários caminhos para alcançar um estado de paz, mas nenhum desses caminhos pode ser percorrido enquanto o homem viver em estado de natureza. Mas como, então, conseguir uma vida

⁹⁸ HOBBS, Thomas. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*, p. 81.

⁹⁹ BOBBIO explica que a razão para Hobbes não refere a faculdade de conhecer a essência das coisas, mas a faculdade de raciocinar, entendido o raciocínio como cálculo, mediante o qual, dadas certas premissas, extraem-se, necessariamente, determinadas conclusões. (BOBBIO, Norberto. *Thomas Hobbes*, p. 38.) Por isso, a razão em Hobbes não tem significado ontológico, e sim metodológico. Ela não é uma aprendizagem de princípios evidentes, mas um método para pensar. (Idem, p. 105.) Nesse sentido, HOBBS expõe que: "A partir do que podemos definir (isto é, determinar) que coisa é significada pela palavra *razão*, quando a contamos entre as faculdades do espírito. Pois *razão*, neste sentido, nada mais é do que *cálculo* (isto é, *adição* e *subtração*) das consequências de nomes gerais estabelecidos para *marcar* e *significar* nossos pensamentos.." (HOBBS, Thomas. *Op. cit.*, p. 31.)

harmoniosa entre os homens, na qual o ser humano possa viver com segurança, usufruindo, ao mesmo tempo, de seus bens e de suas liberdades?

A razão prescreve ao homem a necessidade de buscar a paz, porém, a sua obtenção exige que as regras que prevêm as várias ações orientadas para esse fim sejam observadas por todos, ou, ao menos, pela maioria. Afinal, isso não ocorre no estado de natureza porque não existe alguém com poder suficientemente forte para proibir ou obrigar todos a respeitarem as regras. Portanto, o único caminho que permite ao homem atuar de acordo com a razão e não segundo a paixão, predominante no estado de natureza, é a instituição de um poder tão irresistível que torne desvantajosa a ação contrária. Este poder irresistível, para Hobbes, configura-se através do Estado civil.

O Estado, por seu turno, emerge da necessidade de pactos entre os homens. Consoante explicitado por SOARES¹⁰⁰, a emergência do Estado é um imperativo natural, basicamente porque a guerra generalizada, seja ela como realidade vivida ou como virtualidade, é autodestrutiva e antieconômica. Dessa forma, como os homens agem objetivando a sua autoconservação e o próprio benefício, a formação do Estado como ente protetor da paz, da propriedade e da vida representa uma exigência racional.

Para Hobbes o Estado surge através do que ele denomina “pacto de união”, o qual tem por objetivo fazer a humanidade passar do estado de guerra para o estado de paz. BOBBIO¹⁰¹ esclarece que este pacto de união consiste num pacto de submissão estipulado entre os indivíduos, no qual o poder que cada um tem no estado de natureza deve ser atribuído

¹⁰⁰ SOARES, Luiz Eduardo. **A invenção do sujeito universal**: Hobbes e a política como experiência dramática do sentido, p. 261.

¹⁰¹ BOBBIO, Norberto. **Thomas Hobbes**, p. 43.

a um terceiro, situado acima das partes, cujo poder deve se revelar através de uma única pessoa. Assim, o “pacto de união” caracteriza-se pela irrevogabilidade, pelo caráter absoluto e pela indivisibilidade.

Verifica-se, desse modo, que a condição preliminar para obter a paz é o acordo de todos objetivando sair do estado de natureza, revelado pelo “pacto de união”. Também é preciso instituir uma nova situação que permita a cada um agir de acordo com a razão, havendo a segurança de que os outros farão o mesmo. Contudo, não basta apenas a razão, impondo-se, ainda, a necessidade de instituir um Estado que permita aos homens uma vida segundo essa razão. Essa instituição do Estado, por sua vez, concretiza-se através de um acordo que é um ato de vontade.

Como no estado de natureza predomina a insegurança, o objetivo do acordo está na remoção das causas da insegurança generalizada, a qual se origina, principalmente, da ausência de um poder comum. O acordo que funda o Estado visa constituir um poder comum, por meio do qual seja possível buscar a segurança. Esta, para Hobbes, consiste num estado onde as leis naturais podem ser observadas por cada indivíduo, sem temor de que os demais não façam o mesmo. Dessa maneira, para alcançá-la, cada homem deve renunciar ao seu próprio poder e transferi-lo para uma única pessoa que é detentora de poder suficiente para impedir que um indivíduo exerça o seu próprio poder em detrimento dos outros.¹⁰² HOBBS refere que

O maior dos poderes humanos é aquele que é composto pelos poderes de vários homens, unidos por consentimento numa só pessoa, natural ou civil, que tem

¹⁰² BOBBIO, Norberto. **Thomas Hobbes**, p. 41.

o uso de todos os seus poderes na dependência da sua vontade: é o caso do poder de um Estado.¹⁰³

Por meio da renúncia do direito a tudo e da transferência deste direito a um terceiro, o homem sai do estado de natureza e constitui o estado civil, pois a primeira lei da natureza é aquela que prescreve a constituição do Estado, o que significa que o Estado é o meio mais eficaz para alcançar a paz. Desse modo, os indivíduos atribuem ao soberano todos os poderes necessários para que as leis naturais se tornem leis propriamente ditas, isto é, leis civis¹⁰⁴. Destaca-se que as leis naturais não prescrevem ações boas em si mesmas, mas ações boas em relação a um determinado fim revelado pela paz ou pela conservação da vida humana. A imposição dessas normas através das leis civis possibilita ao homem a paz, uma vez que a partir do seu estabelecimento a maioria observa as leis face ao medo de uma punição severa,

Porque as leis de natureza (como a *justiça, a equidade, a modéstia, a piedade*, ou, em resumo, *fazer aos outros o que queremos que nos façam*) por si mesmas, na ausência do temor de algum poder capaz de levá-las a ser respeitadas, são contrárias a nossas paixões naturais, as quais nos fazem tender para a parcialidade, o orgulho, a vingança e coisas semelhantes. E os pactos sem a espada não passam de palavras, sem força para dar qualquer segurança a ninguém.¹⁰⁵ [grifos do autor]

Assim, por meio da instituição do Estado, o homem deve passar a exercer o controle sobre as suas paixões, as quais são latentes no estado de natureza. Os contratos, as leis e os regulamentos permitem ao homem viver em sociedade. Por isso, para a teoria hobbesiana, o Estado revela-se como o Leviatã, o qual é o “Deus mortal” narrado na Bíblia, no capítulo 41 do Livro de Jó, ou seja, o Estado é uma “pessoa” representativa que surge através de uma

¹⁰³ HOBBS, Thomas. **Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil**, p. 57.

¹⁰⁴ De acordo com HOBBS, “A lei civil é, para todo súdito, constituída por aquelas regras que o Estado lhe impõe, oralmente ou por escrito, ou por outro sinal suficiente de sua vontade, para usar como critério de distinção entre o bem e o mal; isto é, do que é contrário ou não é contrário à regra.” (HOBBS, Thomas. *Op. cit.*, p. 165.)

¹⁰⁵ Idem, p. 107.

construção artificial. O Estado corresponde a uma pessoa cuja vontade, nascida do contrato¹⁰⁶ celebrado entre muitos homens, deve ser considerada a vontade de todos¹⁰⁷. Em outros termos, o Estado se apresenta como uma produção humana e, portanto, como um mecanismo. Conforme explicitado por BOBBIO,

o conceito de pessoa cede lugar ao de máquina: desse modo, o Estado poderá ser figurado como o primeiro produto artificial da idade moderna, que será chamada precisamente de idade da técnica. E, a partir dessa figuração do Estado como máquina, inicia-se certamente aquele processo de tecnização do Estado, pelo qual este último - tornando-se independente de qualquer conteúdo político e de qualquer convicção religiosa - converte-se em Estado neutro, em Estado como mecanismo de comandos.¹⁰⁸

Nesse sentido, o Estado não é um monstro em virtude do poder absoluto que detém sobre os homens, mas, consoante WOLLMANN¹⁰⁹, o que se revela de monstruoso no Estado é o seu caráter artificial, uma vez que quem o ocupa pode ser um único homem ou vários homens, mas não sob a qualidade de indivíduos naturais e sim como representantes de uma única vontade consolidada através do pacto entre os homens. O Estado coloca-se acima dos indivíduos, revelando-se como criação destes e como sua representação.

O modelo hobbesiano é construído, portanto, na grande dicotomia entre o estado de natureza e o estado civil. O estado de natureza é um estado não político e antipolítico, no qual os seus elementos constitutivos são os indivíduos singulares e não associados. Estes são livres

¹⁰⁶ Para Hobbes, o contrato corresponde à transferência ou renúncia mútua de direitos, o que ele expõe no **Leviatã** da seguinte forma: “O modo pelo qual um homem simplesmente renuncia, ou transfere seu direito, é uma declaração ou expressão, mediante um sinal ou sinais voluntários e suficientes, de que assim renuncia ou transfere, ou de que assim renunciou ou transferiu o mesmo àquele que o aceitou. Estes sinais podem ser apenas palavras ou apenas ações, ou então (conforme acontece na maior parte dos casos) tanto palavras como ações. E estas são *vínculos* mediante os quais os homens ficam obrigados, vínculos que não recebem sua força de sua própria natureza (pois nada se rompe mais facilmente do que a palavra de um homem), mas do medo de alguma má consequência resultante da ruptura”. [grifos do autor] (HOBBS, Thomas. **Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil**, p. 83-4)

¹⁰⁷ WOLLMANN, Sérgio. **O conceito de liberdade no Leviatã de Hobbes**, p. 65.

¹⁰⁸ BOBBIO, Norberto. **Thomas Hobbes**, p. 194.

¹⁰⁹ WOLLMANN, Sérgio. *Op. cit.*, p. 65.

e iguais uns em relação aos outros, de maneira que no estado de natureza reinam a liberdade e a igualdade, porém, ao mesmo tempo em que é um estado de liberdade completa, também é um estado nefasto e inseguro. O estado civil, por seu turno, surge através do ato voluntário dos indivíduos interessados em sair do estado de natureza, motivo pelo qual é possível afirmar que a sua concepção é artificial, correspondendo a um produto da cultura e não da natureza. No estado civil o homem encontra sua liberdade limitada, todavia, é essa limitação que o permite viver em paz e segurança. O estado civil, dessa forma, revela-se como a negação do estado de natureza. Quanto a esse aspecto BOBBIO salienta que:

O sistema político de Hobbes está fundado, com extrema simplicidade e evidência, em uma grande dicotomia: o estado de natureza, no qual os homens vivem sem leis positivas que os obriguem a respeitar-se mutuamente; o estado civil, onde existe um poder comum que os obriga, apesar deles, a observar as leis necessárias para uma convivência pacífica. O primeiro é um estado de guerra contínua e universal; o segundo é um estado de paz permanente. O ponto de partida de toda a construção é que os homens geralmente preferem a paz à guerra, e por conseguinte, preferem viver num estado civil a viver no estado de natureza.¹¹⁰

A dicotomia entre o estado de natureza e o estado civil em Hobbes corrobora a construção moderna de uma natureza que é colocada como exterior ao homem, da qual ele pode e deve ausentar-se, bem como qualquer movimento de reinscrição do homem na natureza é tido como uma violência. O mundo natural e o mundo da cultura no pensamento hobbesiano estão estreitamente delimitados, sendo o estado civil um artifício criado para a proteção da vida humana diante dos infortúnios do estado de natureza.

Subjacente ao modelo hobbesiano está uma nova concepção sobre as relações entre os homens. Com efeito, Hobbes objetiva identificar os instrumentos ou recursos acessíveis aos homens que os permitam alterar a sua tendência natural à destruição. A construção do

¹¹⁰ BOBBIO, Norberto. **Thomas Hobbes**, p. 177.

estado como um ente artificial, que permite aos homens viverem em paz, revela que Hobbes rejeita o pressuposto da ética e da política clássica quanto a sociabilidade natural do ser humano. Essa assertiva é evidenciada quando o autor, na obra **Leviatã**, compara a sociedade de animais, como, por exemplo, a das abelhas, e a sociedade humana, pois "[...] o acordo vigente entre essas criaturas é natural, ao passo que o dos homens surge apenas através de um pacto, isto é, artificialmente".¹¹¹

Da mesma maneira, tal como em relação ao Estado, Hobbes também define a natureza humana como uma máquina, a qual é descrita inteiramente a partir de leis mecânicas. O princípio fundamental do sistema hobbesiano centra-se na assertiva de que todo o ser é corporal e que tudo o que acontece se explica pelo movimento. O homem para Hobbes é um mecanismo, uma máquina. Por isso, VAZ afirma que a ética hobbesiana é fundada sobre a primazia do corpo:

A idéia de *corpo*, que é o *primum ontologicum* da visão hobbesiana, é, na verdade, uma idéia metafísica resultante da crítica radical à idéia do *ser* da metafísica aristotélica e reivindicando, como esta, a extensão lógica de uma noção *transcendental* abrangendo Deus e todas as coisas criadas. A expressão mais incisiva desse materialismo metafísico pode ser encontrada talvez na conclusão rigorosamente anticartesiana que Hobbes infere do *Eu penso*: penso, logo a matéria pensa.¹¹² [grifos do autor]

No estado de natureza, a primeira atitude dos homens é a de se colocar uns contra os outros, sendo que, para preservar-se dessa violência mútua, que é a condição natural deles, torna-se necessário inventar o estado de sociedade como uma artificialidade. Nesse sentido, o mecanicismo de Hobbes adquire um papel fundamental, uma vez que os dados da natureza são movimento e força, os quais agem no exercício das faculdades do ser humano, tornando-o

¹¹¹ HOBBS, Thomas. **Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil**, p. 109.

¹¹² VAZ, Henrique C. de Lima. **Escritos de Filosofia IV** – Introdução à Ética Filosófica 1, p. 298.

indivíduo em face de outros indivíduos e na luta para satisfazer seu primeiro direito natural, que é o da autoconservação. “A ‘luta de todos contra todos’ é a imposição da lei do equilíbrio de forças a ser mantido ou restabelecido nesse reino da violência sem lei que é o ‘estado de natureza’”¹¹³.

A passagem do estado de natureza ao estado de sociedade permite que os fins individuais persistam em sua diversidade, mas sem que as tensões deles decorrentes comprometam a ordem instituída. Por meio de um consenso tácito, os projetos individuais convergem num mesmo sentido, qual seja, a negação do estado de natureza, representando a universalização do sujeito. No estado de natureza não há separação entre o particular e o universal, pois o particular é universalizado. O Estado civil aparece, então, como meio para permitir a existência do indivíduo considerado na sua particularidade, o qual, a partir desse momento, é designado como um sujeito da razão.

Hobbes idealiza um homem universal baseado sobre a razão, o qual é descrito pelo autor nos doze primeiros capítulos do **Leviatã** e se constitui na referência modelar para a identidade do sujeito. A racionalidade do homem hobbesiano deriva de sua extensão projetiva, por meio da qual lhe é permitido construir a imagem do *outro*. O acesso do sujeito racional, pensado como agente, é mediado pela existência do *outro*, pois “[...] é tornando-se outro – ou identificando-se como o homem universal idealizado pela razão – que o sujeito pode ter acesso reflexivo a si próprio; o que, por sua vez, é condição de conhecimento do outro [...]”¹¹⁴. Em Hobbes, a figura do *outro*, ou seja, do homem universal, é que permite

¹¹³ VAZ, Henrique C. de Lima. **Escritos de Filosofia IV** – Introdução à Ética Filosófica 1, p. 302.

¹¹⁴ SOARES, Luiz Eduardo. **A invenção do sujeito universal**: Hobbes e a política como experiência dramática do sentido, p. 229.

instituir normas a respeito da vida e da liberdade da vida humana. Essa assertiva é corroborada pela principal lei da natureza fixada por HOBBS:

Faz aos outros o que gostarias que te fizessem a ti. O que mostra a cada um que, para aprender as leis de natureza, o que tem a fazer é apenas, quando ao comparar suas ações com as dos outros estas últimas parecem excessivamente pesadas, colocá-las no outro prato da balança, e no lugar delas as suas próprias, de maneira que suas próprias paixões e amor de si em nada modifiquem o peso.¹¹⁵
[grifo nosso]

Portanto, na teoria hobbesiana, a construção do Estado soberano estabelece um ambiente favorável para o progresso humano, pois a sociabilidade só é possível no Estado civil. O Estado oferece os meios necessários para que o homem possa viver com o *outro*, usufruindo de uma liberdade destituída de medo da ação dos demais e que, dessa forma, já não implica em prejuízo ou em conflito.

Por outro lado, ao estabelecer o sujeito racional como pressuposto da formação do Estado, Hobbes o separa de qualquer vínculo com a natureza. Esta é concebida como uma grande máquina, sobre a qual é permitido ao homem desvendar seus segredos, ou seja, compreender as leis que regulam o seu mecanismo. Tal como os pensadores expostos anteriormente, Hobbes também outorga ao homem o poder de investigar e imitar a natureza, aperfeiçoando-a e recriando-a. A própria construção do Estado, dessa forma, se revela como um grande aperfeiçoamento humano sobre a natureza, pois através da formação do Estado, visa-se suprir as suas deficiências.

Além disso, o pensamento hobbesiano corrobora a necessidade humana de apropriar-se da matéria encontrada na natureza através do seu esforço e do seu trabalho. Se antes da

¹¹⁵ HOBBS, Thomas. **Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil**, p. 97-8.

constituição do Estado todos os homens tinham direito à todas as coisas, após a construção do Estado civil a propriedade surge para designar o que pertence a cada indivíduo. Nesse sentido, HOBBS expõe que:

A nutrição de um Estado consiste na abundância e na distribuição dos materiais necessário à vida [...]

Quanto à abundância de matéria, é uma coisa limitada por natureza àqueles bens que, por intermédio da terra e do mar (os dois peitos de nossa mãe comum) Deus geralmente ou dá de graça, ou em troca do trabalho dos homens.

Dado que a matéria dessa nutrição consiste em animais, vegetais e minerais, Deus colocou-os generosamente ao nosso alcance, à superfície da terra ou perto dela, de modo tal que não é preciso mais do que trabalho e esforço de colhê-los. A tal ponto a abundância depende simplesmente (a seguir ao favor de Deus) do trabalho e esforço dos homens.

[...]

A distribuição dos materiais dessa nutrição é a constituição do *meu*, do *teu* e do *seu*. Isto é, numa palavra, da *propriedade*.¹¹⁶

Desse modo, os elementos naturais são convertidos em "recursos" e, por conseguinte, reduzidos a objetos da apropriação humana. Fixa-se o direito de propriedade como aquele que permite ao homem usar e dispor das coisas da forma mais absoluta, desde que delas não se faça uso proibido pelo Estado e não se restrinja a liberdade de outrem. A partir disso, Hobbes acaba por traçar o marco final que visa distinguir o homem da natureza. No pensamento hobbesiano homem e natureza surgem como elementos separados, sem qualquer outro vínculo que não seja o de apropriação pelo homem. A concepção imaginária do estado de natureza demonstra que o homem natural é dominado pelas paixões e que à razão compete dominá-las.

¹¹⁶ HOBBS, Thomas. **Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil**, p. 154.

Assim, a razão deve permitir ao homem construir um mundo mais seguro e no qual seja possível viver em paz, ainda que caracterizado pela artificialidade.

1.2.5 Kant e o comportamento ético: o homem como fim e não como meio

A compreensão sobre o pensamento da Modernidade no transcorrer do século XVIII exige, necessariamente, referência a Immanuel Kant (1724-1804). Não obstante a extensão e a grandiosidade da obra do autor, no âmbito dessa pesquisa evidenciam-se apenas alguns aspectos desenvolvidos na **Fundamentação da metafísica dos costumes**, entre os quais a autonomia da vontade, o imperativo categórico e a noção de humanidade.

No pensamento kantiano, a razão não é constituída apenas por uma dimensão teórica, que busca conhecer, mas também por uma dimensão prática, a qual determina seu objeto mediante a ação. Assim, a razão cria o mundo moral, tema abordado pelo autor na **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Nessa obra Kant preocupa-se com o problema da ação humana, buscando saber não o que o homem conhece ou pode conhecer a respeito do mundo que o cerca, mas do que deve fazer, ou seja, como deve agir em relação a seus semelhantes no intuito de obter a felicidade ou alcançar o bem supremo.

Kant afirma a necessidade de se formular uma filosofia moral pura, despida de tudo o que possa ser considerado empírico. Desse modo, a moral é concebida como independente de todos os impulsos e tendências naturais ou sensíveis, consistindo numa lei obrigatória procedente apenas da razão. Tal perspectiva é explicitada por KANT no seguinte trecho:

[...] todos os conceitos morais têm a sua sede e origem completamente *a priori* na razão, e isto tanto na razão humana mais vulgar como na especulativa em mais alta medida; o que não podem ser abstraídos de nenhum conhecimento empírico e por conseguinte puramente contingente; que exatamente nesta pureza da sua origem reside a sua dignidade para nos servirem de princípios práticos supremos [...] ¹¹⁷

A vida moral só se mostra possível para Kant na medida em que a razão estabeleça, por si só, aquilo que se deve obedecer no campo da conduta. Kant não verifica como os costumes e as ações humanas interferem nos problemas morais, mas busca os princípios necessários e universais das ações humanas enquanto produtos da razão pura em sua dimensão prática.

A moral de Kant, ou antes a formulação kantiana da moral, atribui à racionalidade moderna a tarefa de se abrir a um fim prático supremo. Sua interrogação específica, “que devo fazer?” significa que nem a teologia tradicional nem a ciência moderna são fundadoras de certezas práticas e indica um vazio filosófico correspondente à questão dos objetivos fundamentais do uso da razão. O filósofo moral introduz a necessidade de uma concepção cósmica ou cosmopolítica da filosofia, porque não visa apenas à ciência, mas ao destino total do homem. ¹¹⁸

A análise dos costumes visa comprovar que a razão exerce no homem um poder real, constituindo-se na única fonte de todo o valor moral. A comprovação dessa assertiva exige um trabalho de fundação, o qual deve ter por objetivo a origem exata de todos os conceitos morais. Essa fundação da moral é exposta na obra **Fundamentação da metafísica dos costumes**, na qual, a partir do conceito da boa vontade, Kant chega aos princípios puros da filosofia moral revelados no *imperativo categórico* e na *autonomia da vontade*.

A ação moral depende de uma vontade boa. A vontade configura-se boa quando o homem age por respeito ao dever, ou seja, o que torna uma vontade boa não são os seus êxitos

¹¹⁷ KANT, Immanuel. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Traduzido por Paulo Quintela. São Paulo: Abril S.A. Cultural e Industrial, 1974. (Coleção Os Pensadores, v. XXV), p. 216.

¹¹⁸ SPERBER, Monique Canto (org.). **Dicionário de ética e filosofia moral**. São Leopoldo: UNISINOS, 2003. 2 v, p. 5.

ou o alcance de seus propósitos, mas sim a própria natureza do querer. Nesse sentido, Kant sustenta que,

Ainda mesmo que por um desfavor especial do destino, ou pelo apetrechamento avaro duma natureza madrasta, faltasse totalmente a esta boa vontade o poder de fazer vencer as suas intenções, mesmo que nada pudesse alcançar a despeito dos seus maiores esforços, e só afinal restasse a boa vontade (é claro que não se trata aqui de um simples desejo, mas sim do emprego de todos os meios de que nossas forças disponham), ela ficaria brilhando por si mesma como uma jóia, como alguma coisa que em si mesma tem o seu pleno valor.¹¹⁹

De acordo com GALUPPO¹²⁰, Kant pressupõe que é algo constitutivo do ser humano a representação de normas de conduta que se revelam como princípios com base nos quais o homem orienta a sua ação (deveres). Portanto, “assim como é um fato natural que o homem tenha um nariz e dois olhos, é um fato do ser racional que ele possua faculdade que lhe representa princípios e, em especial, deveres para a ação.”¹²¹ Nesse sentido, Kant expressa que,

Tudo na natureza age segundo leis. Só um ser racional tem a capacidade de agir *segundo a representação* das leis, isto é, segundo princípios, ou: só ele tem uma *vontade*. Como para derivar as ações das leis é necessária a *razão*, a vontade não é outra coisa senão razão prática. Se a razão determina infalivelmente a vontade, as ações de um tal ser, que são conhecidas como objetivamente necessárias, são também subjetivamente necessárias, isto é, a vontade é a faculdade de escolher só aquilo que a razão, independentemente da inclinação, reconhece como praticamente necessário, quer dizer, como bom.¹²² [grifos do autor]

Dessa forma, a vontade consiste na faculdade de agir segundo certas regras, as quais se constituem em máximas, se subjetivas ou válidas para a vontade do sujeito, ou em leis, se objetivas ou válidas para a vontade de todo o ser racional. Uma vontade boa é sempre

¹¹⁹ KANT, Immanuel. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**, p. 204.

¹²⁰ GALUPPO, Marcelo Campos. **Igualdade e diferença: Estado Democrático de direito a partir do pensamento de Habermas**, p. 78.

¹²¹ Idem, p. 79.

¹²² KANT, Immanuel. *Op. cit.*, p. 217.

determinada pela razão, revelando-se sempre que o seu *móbil* for unicamente o respeito pelo dever. Não basta agir *conforme* o dever, mas deve-se atuar *por* dever, pois, segundo Kant, “dever é a necessidade de uma ação por respeito à lei”¹²³.

O dever, por seu turno, apresenta-se à vontade humana sob a forma de um imperativo. Na **Fundamentação da metafísica dos costumes** Kant afirma que "todos os imperativos se exprimem pelo verbo *dever* (*Sollen*), e mostram assim a relação de uma lei objetiva da razão para uma vontade que segundo a sua constituição subjetiva não é por ela necessariamente determinada (uma obrigação)"¹²⁴. Segundo KANT¹²⁵, os imperativos podem expressar-se hipotética ou categoricamente. Os hipotéticos representam a necessidade prática de uma ação possível como meio de alcançar qualquer outra coisa que se quer. Já o imperativo categórico é aquele que se apresenta como uma ação objetivamente necessária por si mesma, sem relação com qualquer outra finalidade. No que diz respeito à moralidade importa verificar o imperativo categórico, pois ele estabelece a ligação entre a vontade e a lei. Esta ligação ocorre *aprioristicamente* e determina que a ação de cada indivíduo seja conforme uma lei universal válida para todos. Nesse sentido, VAZ explica que:

A aprioridade do imperativo categórico decorre do fato de que ele não pode ser derivado de qualquer peculiaridade da natureza humana ou originar-se empiricamente de motivos contingentes, já que o dever, do qual o imperativo é a forma, vale necessariamente para qualquer ser racional, enquanto tal.¹²⁶

O imperativo categórico, portanto, consiste num único mandamento: "Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal".¹²⁷

¹²³ KANT, Immanuel. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**, p. 208.

¹²⁴ Idem, p. 218.

¹²⁵ Idem, p. 218-9.

¹²⁶ VAZ, Henrique C. de Lima. **Escritos de Filosofia IV** – Introdução à Ética Filosófica 1, p. 341.

¹²⁷ KANT, Immanuel. *Op. cit.*, p. 223.

Esta é a lei suprema da moralidade e que deve valer para todos os seres racionais, os únicos aos quais se pode aplicar sempre um imperativo. No entanto, considerando que a boa vontade não pode agir em vista de um fim subjetivo, ela deve propor-se a um fim objetivo revestido de valor universal e, conseqüentemente, ser um fim em si. Esse fim objetivo, de acordo com Kant, consiste no homem, pois as coisas nunca têm valor senão enquanto referidas para o ser humano, ao passo que os seres racionais têm um valor absoluto. Dessa assertiva deriva um desdobramento do imperativo categórico expresso na seguinte frase: "Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio".¹²⁸

OST¹²⁹ evidencia neste imperativo uma primeira formulação de conceito alargado de humanidade, o qual, para Kant, reflete a representação que o homem faz da sua condição de ser razoável. Conforme OST¹³⁰, o conceito de humanidade kantiano expõe a exigência de universalização, o que não pode ser compreendido apenas como uma necessidade de generalização lógica, mas como um processo de universalização histórica real que conduz a humanidade a assumir cada vez mais claramente a sua condição moral e cultural. Do conceito de humanidade kantiano, Ost retira conseqüências práticas para a responsabilidade em relação às gerações futuras, uma vez que a partir desse conceito seria possível estender o sentido atribuído à humanidade e, por conseqüência, abranger as relações intergerações.

Ressalta-se que para o homem poder se tornar um fim em si mesmo, é preciso que ele participe do reino dos fins como um legislador, o que só ocorre quando a vontade humana é livre, ou seja, conforme o imperativo categórico que manda que o homem nunca seja tratado

¹²⁸ KANT, Immanuel. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**, p. 229.

¹²⁹ OST, François. **A natureza à margem da lei** – a ecologia à prova do Direito, p. 314-5.

¹³⁰ Idem, p. 315.

como meio, mas sempre como um fim em si. Nesse sentido, a moralidade é a única condição que torna o homem um fim em si mesmo.

Por outro lado, se o homem não deve ser tratado como um instrumento, ele não pode ser um simples objeto da legislação universal imposta pela lei moral. É preciso que o próprio homem seja o seu autor, ou seja, ele deve impor a si mesmo a lei. Assim, Kant revela outro princípio da moralidade consubstanciado na idéia "da vontade de todo o ser racional concebida como vontade legisladora universal"¹³¹.

Kant enuncia o princípio da autonomia da vontade, o que exige a consideração de que o homem dá a si mesmo a lei, por sua própria vontade, de maneira que autonomia significa agir de acordo com uma lei elaborada pela própria vontade. Como a única lei elaborada pela própria vontade, ou seja, pelo próprio indivíduo, é a lei moral, tem-se o conceito de liberdade kantiano: vontade livre é vontade submetida a leis morais. Todo o indivíduo obedece à lei porque ele mesmo a dita a si próprio, motivo pelo qual o imperativo categórico mostra-se incondicionado. Todas as tentativas realizadas até então para descobrir a moralidade têm falhado porque procuram saber o interesse que o homem pode ter em agir segundo certas leis. Visa-se a heteronomia da vontade e não a autonomia.

À idéia de autonomia vincula-se a idéia de dignidade da pessoa, pois ela revela o valor intrínseco da natureza humana. Considerando que só a lei moral refere o homem como um fim em si mesmo, só em obediência a ela é que os homens podem coexistir livremente, pois a liberdade de um encontra como obstáculo a liberdade dos outros homens em seu uso externo. Se não for assim, cada um age de acordo com as suas próprias inclinações, ou seja,

¹³¹ KANT, Immanuel. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**, p. 231.

conforme leis que não podem ser universalizáveis. É a possibilidade de coexistência em um reino no qual todos são respeitados como fins em si mesmos que acaba produzindo no homem o interesse pela lei moral.

A vontade autônoma é aquela que adota uma máxima conformada pelo dever (imperativo categórico), pois ela toma para si esse dever, como se sua a lei fosse, já que somente por meio dela pode se tornar um homem livre. A heteronomia da vontade, ao contrário, nunca leva à liberdade, pois o homem está agindo segundo uma lei (uma determinação) que ele não produz para si. O conceito de liberdade de Kant, ao pressupor obediência à lei moral, exclui qualquer forma de consideração egoísta, pois a obediência tem em vista somente o *outro*, a quem a lei moral manda que se trate como um fim em si mesmo, ou seja, que se respeite o seu espaço.

Tais formulações culminam na evidência de que a lei moral funda um reino de fins, ou seja, um meio no qual os seres racionais ligam-se entre si por leis comuns que mandam incondicionalmente que todos se tratem e sejam tratados como fins e nunca como meios para a consecução de fins. Desse modo, todos os seres racionais podem medir-se com qualquer outro, pois cada um está obrigado, em obediência à lei moral, a reconhecer o valor absoluto da humanidade em todos os demais seres humanos. O propósito kantiano está em emancipar o homem através da liberdade, manifestada pela sua autonomia e pelo estabelecimento de condições *apriorísticas* do uso prático da razão.

Verifica-se que o pensamento kantiano eleva o homem acima de todos os objetos e inclusive das suas inclinações, ressaltando o que nele há de universal, ou seja, a razão. A moral kantiana substitui os ideais e os mandamentos externos por uma reforma da vontade

que a une à razão e a torna prática. "O Bem é a ação em conformidade com a razão, submetida portanto à lei moral que é de buscar o universal no particular, escolhendo ao mesmo tempo condutas universalizáveis e tomando o homem como fim e não como meio".¹³²

Ao utilizar-se da “regra de ouro”, Kant explicita uma relação na qual o comportamento ético significa não fazer a outrem o que o indivíduo não gostaria que fizessem a ele próprio. Além disso, Kant reflete um conceito de humanidade no qual o homem deve ser considerado como fim e não como meio, fazendo nascer os pressupostos para uma fundamentação da dignidade humana. A ética kantiana, nesse sentido, é fundamentalmente motivada pela realização da idéia de humanidade, o que é explicitado por RODHEN ao afirmar que “a filosofia moral de Kant é uma ética do indivíduo responsável perante os outros. O que nela está em jogo é o amor de cada um pelos outros na mesma medida do seu amor a si mesmo. Seu objeto é a humanidade”.¹³³

O pensamento kantiano, por conseguinte, revela uma perspectiva centrada no ser humano, o qual exclui a natureza circundante. As questões propostas por Kant são colocadas a partir do homem. Nesse aspecto, salienta-se que a razão deve buscar a resposta a três questões: Que posso saber? Que devo fazer? Em que me é permitido crer?

Segundo STEIN¹³⁴, a resposta a estas três questões exige uma quarta: Que é o homem? Assim, à filosofia incumbe explicitar o que é o homem e delimitar o que ele é capaz de conhecer, afinal, o homem é um ser dotado de razão e que pode representar a si mesmo um

¹³² TOURAINE, Alain. **Crítica da Modernidade**, p. 31.

¹³³ RODHEN, Valério. “Uma ética motivada pelo desejo de realização da humanidade. Entrevista.” In: **Cadernos IHU em formação**. Ano 1. nº 2, 2005. São Leopoldo: Instituto Humanitas. Título da revista: Emmanuel Kant: Razão, Liberdade, Lógica e Ética, p. 22.

¹³⁴ STEIN, Ernildo. **Uma Breve Introdução à Filosofia**. Ijuí: Unijuí, 2002, p. 151.

ideal que não é moldado pela realidade. Pelo contrário, esta se apresenta como realidade moldada pelo homem. Kant refere que "[...] o homem encontra realmente em si mesmo uma faculdade pela qual se distingue de todas as outras coisas, e até de si mesmo, na medida em que ele é afetado por objetos; essa faculdade é a razão (Vernunft)"¹³⁵.

Através do pensamento kantiano o homem encontra em si mesmo todas as respostas para os seus questionamentos, pois a razão lhe permite ser diferente do reino da natureza e construir um reino de fins, no qual ele age de acordo com regras que são universais e que surgem do exercício da sua vontade e da sua liberdade. Em síntese, Kant afirma a autonomia do homem, o qual aparece como único ser depositário de fins e como o único capaz de atribuir valor à natureza. Só o homem é livre e capaz de reger-se de acordo com leis. Por conseguinte, os imperativos éticos prevalecem apenas para a humanidade.

Considerando que a natureza não tem imperativos éticos e que não há fins na natureza, esta configura-se como simples meio e, portanto, como coisa, cujo sentido e finalidade é outorgada pelo ser humano. Dessa forma, há uma cisão entre natureza e moralidade que faz ao homem ter a impressão de poder fechar-se sobre si mesmo, sem depender da natureza. Após o pensamento kantiano, a moralidade passa a ser referida sobre tudo o que distingue a humanidade da natureza, o que é referido por meio da razão, da vontade, da autonomia, da liberdade. Assim, o mundo torna-se o lugar do humano e a natureza deixa de ser a sua morada¹³⁶.

¹³⁵ KANT, Immanuel. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**, p. 247.

¹³⁶ LARRÈRE, Catherine. "Natureza - natureza e naturalismo." (verbete). In: Monique Canto Sperber (org.). **Dicionário de Ética e Filosofia Moral**. São Leopoldo: Unisinos, 2003, p. 232.

1.3 DO OBSERVAR AO EXPERIMENTAR: A MODERNIDADE E A TRANSFORMAÇÃO DA NATUREZA

Se há uma ligação tão íntima entre a nossa visão (essencialmente informada pela ciência) da natureza e a relação ética que mantemos com ela, isso acontece porque conhecer a natureza é antes de mais situar-se relativamente a ela.

Chatherine e Raphaël Larrere

O pensamento desenvolvido a partir da Modernidade reflete uma mudança de atitude intelectual diante da natureza. Embora seja possível afirmar que desde sempre o homem, em virtude da sua própria sobrevivência, estabelece uma relação predatória em face do ambiente, o que se está a referir não é a sua atitude ecológica perante o entorno. De fato, o que se pretende ressaltar por meio dos autores anteriormente referidos é a sua mudança de concepção em relação à natureza, pois todos remetem à supremacia do homem sobre o ambiente, evidenciando aspectos diferenciados, frente aos quais o homem afirma a sua independência de uma natureza até então ditatorial.

Descartes desenvolve o método que permite ao homem livrar-se do pensamento orgânico dos Antigos e estudar como os diversos elementos constituintes do todo agem de modo separado. Bacon constrói uma idéia de progresso referida sobre o domínio humano em relação à natureza, pois a investigação e a utilização das forças naturais permite ao homem ter uma vida mais confortável e feliz. Já Hobbes relata um estado de natureza imaginário no qual emergem aspectos humanos negativos que impulsionam o homem à formação do Estado. Por fim, Kant distingue a humanidade da natureza, afirmando um conceito de humanidade no qual o homem surge como o único ser depositário de fins e como o único capaz de atribuir valor à natureza.

Verifica-se que impulsionado pelas idéias do Renascimento e pela necessidade do homem de libertar-se de concepções prevalecentes no medievo, o pensamento moderno busca incessantemente livrar o ser humano das amarras que o impedem de se sentir livre. Assim, o cientificismo permite ao ser humano dominar o que até então era intangível, ou seja, a natureza, e de agora em diante, ele pode descobrir os diversos mistérios que cercam a vida e, desse modo, tornar-se seu legítimo proprietário.

Obviamente, a transição entre as diferentes concepções apresentadas não é estanque e não se deu de modo imediato, porém, a referência ao pensamento da escola jônica e, posteriormente, ao pensamento da Modernidade, revelado a partir de René Descartes, Francis Bacon, Thomas Hobbes e Immanuel Kant, permite traçar a ruptura moderna em relação à noção da *physis*.

A transição entre esses dois pensamentos - o pensamento contemplativo da escola jônica e o pensamento da Modernidade - é relatada por LARRÈRE¹³⁷ quando esta refere as diferentes maneiras de conceber a relação entre natureza e moralidade. Em relação à Grécia Antiga, a autora explicita a existência de uma relação que compreende o "observar". Assim, por meio da contemplação da *physis* o homem grego determina a virtude, a qual é observada e definida a partir da natureza, sendo que homem e natureza estão imbricados pelo pensamento orgânico. Portanto, o homem está inserido na natureza.

¹³⁷ LARRÈRE, Catherine. "Natureza - natureza e naturalismo." (verbeta). In: Monique Canto Sperber (org.). **Dicionário de Ética e Filosofia Moral**, p. 228.

A ciência moderna, por seu turno, emerge contra a observação e passa a se caracterizar pelo que LARRÈRE¹³⁸ denomina de "experimental". Aqui a natureza já não é mais globalizada, unificada, pelo contrário, ela torna-se redutível à matéria e se enuncia em termos de extensão e de movimento. Por isso é possível dizer que a natureza não tem um fim próprio, ela não apresenta um sentido, pois ela é apenas matéria colocada à disposição da instrumentalização humana.

A esta mecanização da natureza corresponde a espiritualização do homem. O conhecimento se reflete na dualidade do sujeito e do objeto, fundamentada em Descartes sobre a separação ontológica entre o pensamento e a extensão que coloca o homem, ser espiritual, à margem da matéria. Isso conduz à separação entre natureza e moralidade: sem hierarquia nem causas finais, a natureza é axiologicamente vazia, ela não oferece normas à atividade humana.¹³⁹

Nesse sentido, a Modernidade destrói, ou, ao menos, oculta, a alteridade em relação à natureza no intuito de apropriar-se dela e, assim, manipulá-la e dominá-la a seu talante. A Revolução Científica cria um universo corpuscular-mecânico retirado da leitura direta e interventora da natureza, sendo possível afirmar que

[...] as fantasias irracionais da magia e da astrologia, as ilusões dos alquimistas, deram lugar a uma imagem simples e tendencialmente unitária do mundo: uma imagem finalmente 'objetiva' e 'científica', no sentido preciso em que se impõe globalmente pela sua certeza, evidência, universalidade e necessidade, a uma comunidade sempre crescente de investigadores.¹⁴⁰

Nesse contexto, verifica-se a perda do sentido da palavra *physis* e o nascimento de uma razão intertemporal que mede, calcula e explora a natureza, desde então compreendida como simples matéria e, portanto, como tudo que não é racional ou humano. A invenção e o

¹³⁸ LARRÈRE, Catherine. "Natureza - natureza e naturalismo." (verbete). In: Monique Canto Sperber (org.). **Dicionário de Ética e Filosofia Moral**, p. 230.

¹³⁹ Idem, p. 231.

¹⁴⁰ CASINI, Paolo. **As filosofias da natureza**, p. 77.

uso crescente de instrumentos de investigação aptos a conhecer os diversos objetos, alargados pelo incessante progresso tecnológico, têm conseqüências imediatas sobre o modo de pensar e de ver a natureza, a qual, da mesma forma como as máquinas, pode ser fragmentada, testada e sujeitada a toda espécie de cálculos e de provas. Essa visão difunde um novo *ethos* baseado sobre a investigação e a idéia de domínio do homem em relação à natureza, a qual resta como simples objeto.

Junto a esses fatores, o surgimento de uma sociedade industrial, na qual o econômico alcança uma dimensão importante, traz mudanças para a questão da natureza e o alcance do influxo exercido pela produção sobre as demais esferas da vida. A partir desse momento as diferentes esferas da sociedade passam a organizar e a exprimir o seu *ethos* em função do *ethos* dominante na esfera econômica. Quanto a este aspecto, VAZ afirma que,

Ora, submetido à instância determinante do sistema de produção, o universo das formas simbólicas teria sua unidade definida apenas em termos ideológicos, ou seja, na medida em que todas as suas expressões se organizassem em ordem à justificação dos interesses dominantes na sociedade e cuja articulação fundamental se dá no nível de produção. Nesse caso, a pretensa universalidade do *ethos* não seria senão a transcrição ideológica - e, como tal, ocultante - dos interesses econômicos dominantes na sociedade.¹⁴¹

Os interesses econômicos, por seu turno, acabam por constituir os delineamentos de uma nova sociedade baseada sobre o consumo e, por conseqüência, sobre a produção em larga escala, a qual utiliza de forma incansável os recursos naturais, manipulando-os e tornando-os objetos apropriáveis. Tem-se configurada, então, a linha de ruptura que assinala a formação de uma nova idéia de razão e de uma nova imagem do homem e da sociedade, culminando no abandono definitivo das propriedades que caracterizam a *physis*.

¹⁴¹ VAZ, Henrique C. de Lima. **Escritos de Filosofia II** - Ética e cultura, p. 24.

Por outro lado, nas sociedades modernas a relação entre a técnica e a natureza desenvolve-se continuamente e “[...] acaba determinando a formação de uma constelação de valores polarizados em torno do problema da satisfação das necessidades, que se torna o problema fundamental da organização sóciopolítica”.¹⁴² Essa nova visão tem reflexos profundos sobre a própria idéia de natureza na sua relação com o agir do homem. Segundo VAZ¹⁴³, a natureza deixa de ser a *physis* na imutabilidade da sua ordem e o fundamento de um *nómos* objetivo ao qual deve referir-se a *práxis* humana.

Assim, a nova idéia de natureza introduzida pelo pensamento da Modernidade deve submeter o pensamento social e político, bem como o pensamento ético, aos princípios epistemológicos e às regras metodológicas das novas ciências da natureza. Esta ciência centra-se no método hipotético-dedutivo e tem a análise matemática como seu instrumento conceptual privilegiado¹⁴⁴.

É o próprio domínio da experiência no qual a *praxis* se exerce e que é o lugar de constituição do *ethos* transmitido pela tradição, que é profundamente remodelado pela razão científico-técnica moderna. Sobre ele se edifica a nova Natureza, que ocupa o espaço da antiga *physis*. Ela é estruturalmente matemática, dotada de uma inteligibilidade operacional e, como tal, intrinsecamente referida ao fazer *técnico* do homem.¹⁴⁵

Se na Grécia Antiga a questão fundamental consiste em determinar os requisitos essenciais aptos a garantir os atos próprios da vida virtuosa ou da vida ordenada para o bem da *polis*, o pensamento político da Modernidade tem como objetivo fundamental propor uma solução, analiticamente satisfatória, ao problema da associação dos indivíduos no sentido de assegurar que todos tenham garantidas e satisfeitas suas necessidades vitais básicas.

¹⁴² VAZ, Henrique C. de Lima. **Escritos de Filosofia II** - Ética e cultura, p. 162.

¹⁴³ Idem, p. 163.

¹⁴⁴ Idem, ibidem.

¹⁴⁵ Idem, p. 197.

Assegura-se, dessa maneira, a passagem do indivíduo do estado de natureza para o estado de sociedade.

Enquanto no mundo arcaico o Direito manifesta-se na natureza (*physis*) como universalidade *nomotética* ou como ordem universal que se manifesta aos homens como normatividade; no mundo moderno o Direito surge como um modelo *hipotético* de um *estado de natureza*, cuja validade é construída por meio da explicação satisfatória da existência social dos indivíduos como condição histórica de sobrevivência, o que se torna viável pela hipótese de um estado original do qual a sociedade é a um tempo a negação e a continuação. GALUPPO¹⁴⁶ explicita que na Modernidade o Direito modifica a sua função descritiva, tal como lhe configuram os gregos, adquirindo uma função prescritiva da conduta humana, ou seja, o Direito não é mais uma descrição, mas uma prescrição para a sociedade.

O advento dessa sociedade baseada na técnica, nos interesses econômicos e na industrialização, dominada pela visão antropocêntrico-utilitarista entificadora da natureza, faz com que se perca o vínculo com a *physis* e se configure uma nova concepção da natureza. Não obstante, os problemas ecológicos vivenciados pelo homem contemporâneo demonstram as conseqüências negativas da intervenção humana sobre o ecossistema. Embora o homem sempre tenha exercido o seu domínio sobre a natureza objetivando a sua sobrevivência, a nova concepção introduzida pela Modernidade, aliada ao desenvolvimento tecnológico, alarga a escala de devastação sobre o planeta num lapso temporal muito exíguo.

¹⁴⁶ GALUPPO, Marcelo Campos. **Igualdade e diferença**: Estado Democrático de direito a partir do pensamento de Habermas, p. 57.

Em virtude desse panorama, o homem contemporâneo tenta buscar alternativas para o colapso resultante dos anseios da Modernidade. Nesse sentido, o final do século é marcado por um sentimento de pessimismo em relação às prerrogativas do progresso e do desenvolvimento apregoados pelos modernos. Todavia, o homem, ao mesmo tempo em que reconhece a finitude dos recursos naturais, depara-se com desejos pessoais decorrentes de uma sociedade caracterizada pela produção em larga escala e pelo consumo. Essa conjuntura, por seu turno, contribui para a ruptura da concepção materialista, mecanicista, mercantilizante, reducionista e ideológica baseada sobre a razão instrumental que permite a apreensão do natural pela "razão/tecnologia/artificialização"¹⁴⁷ e sobre o domínio do *outro*.

Se o homem moderno acredita, através do seu domínio sobre a natureza, desenvolver um progresso ilimitado, o homem contemporâneo ressent-se diante da evidência de que o seu sucesso de dominação revela a fragilidade das condições naturais, porém, persiste no imaginário a idéia de natureza proporcionada pelo pensamento moderno, ou seja, a natureza diz respeito a tudo o que não é humano e que, dessa forma, pode ser dominado, manipulado e fragmentado. Há consciência de que a ciência e o desenvolvimento tecnológico devem ser regradados por limites, mas prolonga-se a dúvida e a relutância em traçar esses limites, o que resulta numa crise ecológica. OST declara que essa “crise” diz respeito, sobretudo, à representação humana da natureza, correspondendo, simultaneamente, a uma crise do vínculo e a uma crise do limite. “Crise do vínculo: já não conseguimos discernir o que nos liga ao animal, ao que tem vida, à natureza; crise do limite: já não conseguimos discernir o que deles nos distingue”¹⁴⁸.

¹⁴⁷ PELIZZOLI, M. L. **A emergência do paradigma ecológico**: Reflexões ético-filosóficas para o século XXI. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 14.

¹⁴⁸ OST, François. **A natureza à margem da lei** – a ecologia à prova do Direito, p. 9.

O dualismo que determina a ruptura entre sujeito e objeto resulta na perda do vínculo com a natureza ao mesmo tempo em que permite suscitar a ilimitabilidade do homem. Todo esse processo é acompanhado pelo jurista que, nas últimas décadas, tem sido constantemente chamado a solucionar os problemas ambientais através da aplicação de normas protetivas da natureza. Estas, no entanto, encontram inúmeros obstáculos para a sua efetiva aplicação, bem como se demonstram ineficazes na proteção do ambiente, uma vez que alguns de seus mecanismos tornam-se meras falácias. Importa, então, notar como o sistema jurídico se posiciona frente à natureza.

2 O (DES)ENCONTRO ENTRE O HOMEM E A NATUREZA NO DISCURSO JURÍDICO DOGMÁTICO¹⁴⁹

A ecologia fala em termos de ecossistema e de biosfera, o Direito responde em termos de limites e de fronteiras; uma desenvolve o tempo longo, por vezes extremamente longo dos seus ciclos naturais, o outro impõe o ritmo curto das previsões humanas. E eis o dilema: ou o direito do ambiente é obra de juristas e não consegue compreender, de forma útil, um dado decididamente complexo e variável; ou a norma é redigida pelo especialista, e o jurista nega esse filho bastardo, esse ‘direito de engenheiro’, recheado de números e de definições incertas [...]

François Ost

2.1 O CIENTIFICISMO E O DIREITO: (DES)CAMINHOS DO POSITIVISMO JURÍDICO

A preocupação com a subsistência e a preservação da vida acompanha a história da humanidade desde seus primórdios. Nesse sentido, é possível afirmar que a origem da concepção de Direito enquanto forma de saber do comportamento humano, no intuito de manutenção e preservação da vida, confunde-se com a origem histórica do próprio homem.

Não obstante, o Direito aparece de diferentes formas ao longo da história, acompanhando o desenvolvimento cultural da sociedade em que se manifesta. Assim, o pensamento filosófico, bem como as características e as necessidades das comunidades, são determinantes para a sua postura diante do mundo. Visando proteger minorias, legitimar

¹⁴⁹ O discurso jurídico dogmático, no âmbito desta pesquisa, é uma referência ao pensamento da dogmática jurídica, a qual consiste numa tentativa de construção de uma teoria sistemática do Direito positivo. Warat, recorrendo ao pensamento de Bielsa, expõe que “la dogmática jurídica partiria del presupuesto de que es posible describir el orden legal, sin ningun tipo de referencias de caracter sociológico, antropológico, político y económico. Por tanto, se presenta como una construcción teórico-objetiva y rigurosa, una elaboración conceptual del derecho vigente sin indagación alguna de su instancia ideológica y política; una mera ciencia lógico-formal dedicada al estudio exclusivo de las normas legales”. (WARAT, Luis Alberto. **Epistemología e Ensino do Direito**: o sonho acabou. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2004, p. 153-4.) Nesse contexto, a partir da elaboração de um sistema dotado de inúmeros conceitos, princípios e instituições, o Direito busca tornar-se auto-referencial, adotando um caráter eminentemente cientificista.

poderes ou controlar multidões, o Direito apresenta-se como reflexo do pensamento e da forma de vida da sociedade em um dado contexto histórico.

A Modernidade representa um momento de ruptura no que diz respeito aos mais diversos ramos da vida. Como foi relatado, o desenvolvimento de um pensamento cientificista, fragmentado, centrado na razão humana e no dualismo homem-natureza, no qual o homem é o sujeito e a natureza o objeto, evidencia um mundo em plena transformação. Os dogmas do passado são paulatinamente deixados de lado para dar espaço à liberdade do homem, agora livre da tradição e das amarras de uma natureza sacralizada.

Se até a Idade Média o homem é referido enquanto abstração, uma vez que a sua concepção está atrelada a figuras corporativas como a *polis*, a comunidade ou a Igreja, a partir da Modernidade o homem passa a pensar-se enquanto indivíduo concreto, o qual detém interesses próprios, desejos, sonhos, sendo capaz de articular seu destino no intuito de alcançá-los.

Portanto, o início da Modernidade revela, segundo GALUPPO¹⁵⁰, um processo de *descentramento radical*, pois enquanto o mundo antigo e o mundo medieval informam um centro unificador da ação humana, o mundo moderno se caracteriza por apresentar-se destituído de centro. Esse processo de descentramento traz como consequência a necessidade de buscar um novo sentido para a vida. Até este momento o homem possui referências que lhe determinam o modo de pensar e de agir, porém, após a desconstrução de tais referenciais, cada indivíduo necessita descobrir o seu projeto de vida e atuar em conformidade com os seus

¹⁵⁰ GALUPPO, Marcelo Campos. “A Epistemologia Jurídica entre o positivismo e o pós-positivismo.” In: **Revista do Instituto de Hermenêutica Jurídica**, Porto Alegre, n. 3, 2005, p. 195.

próprios objetivos. Por isso, a sociedade dos modernos pode ser caracterizada como uma sociedade plural no sentido de que seus atores apresentam visões de mundo e valores que são diversos.

Por certo, a sociedade descentrada da Modernidade necessita encontrar uma nova concepção de justiça, já que, nesse contexto, uma justiça entendida como uma qualidade ético-política constitui fator de insegurança no reconhecimento e na concretização do jurídico. Dessa forma, no início da Modernidade, quando ocorre o advento do Estado Absolutista, ter-se-á uma intensa necessidade de estabelecer condições para a resolução de conflitos numa sociedade pluralista. BARZOTTO explica que,

A principal função do Estado Moderno, na sua versão absolutista, foi precisamente esta: fornecer um padrão objetivo de resolução de conflitos, a lei, a uma sociedade cujo pluralismo poderia levar à dissolução. A lei é simplesmente o comando do soberano. Ela é identificada como jurídica pela sua origem, e não pelo conteúdo¹⁵¹.

Ao invés dos valores éticos, morais ou religiosos vigorantes até então, o homem moderno necessita de uma aplicação da justiça objetiva e desvinculada de qualquer entrelaçamento com as demais esferas da vida, agora deixadas ao arbítrio de cada indivíduo. Ao mesmo tempo, visualiza-se um itinerário que culmina numa nova relação entre o poder político e a ordem jurídica. Para o Direito é preciso que as regras jurídicas sejam prescritas e explicadas enquanto limitadas a si mesmas, representando um proceder objetivo.

Desponta aqui a *mística da lei*¹⁵² ou o *império da lei* enquanto condição de possibilidade para a coexistência pacífica de uma sociedade marcada pelo pluralismo de

¹⁵¹ BARZOTTO, Luis Fernando. **O positivismo jurídico contemporâneo**: uma introdução a Kelsen, Ross e Hart. São Leopoldo: Unisinos, 1999, p. 14.

interesses de seus componentes. Não há mais um *ethos* comum a ser seguido por todos, mas deve existir algo que controle os excessos dos indivíduos no intuito de não violarem o pacto que dá origem ao Estado. Esse controle é exercido pela coação do Estado diante do descumprimento das normas emanadas pelo soberano, a qual se reveste de imparcialidade em face do mundo dos valores. GROSSI afirma que,

A lei torna-se uma forma pura, ou seja, um ato sem conteúdo, um ato ao qual nunca será um determinado conteúdo a dar o crisma da legalidade, mas sempre e somente a proveniência de um único sujeito soberano. O qual se identifica cada vez mais em um legislador, em um legislador embaraçante, unindo intimamente a qualidade da sua criatura normativa à própria pessoa e a sua supremacia¹⁵³.

A importância assumida pela lei dentro do ordenamento jurídico fica evidenciada pelo advento das grandes codificações - desde a Codificação Francesa, de 1804, até a Alemã, de 1900 -, as quais pretendem abarcar as esferas da vida particular dos indivíduos. Esses textos legais desenvolvem entre os juristas e os juizes a tendência de ater-se escrupulosamente aos códigos, o que passa a ser denominado de *fetichismo da lei*.¹⁵⁴ Essa confiança cega na suficiência da lei, por seu turno, resulta na construção do *dogma da completude*. Este, conforme explica BOBBIO¹⁵⁵, baseia-se sobre três pressupostos: 1) a proposição maior de cada raciocínio jurídico deve ser uma norma jurídica; 2) essa norma deve ser sempre uma lei do Estado e 3) todas essas normas devem formar no seu conjunto uma unidade. Os três pressupostos mencionados demonstram a plena confiança dos juristas no ordenamento jurídico, o qual basta completamente a si próprio, não apresentando lacunas. O dogma da

¹⁵² Expressão utilizada por Paolo Grossi na obra **Mitologias Jurídicas da Modernidade**. Traduzido por Arno Dal Ri Júnior. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2004, p. 44.

¹⁵³ GROSSI, Paolo. *Op. cit.*, p. 44.

¹⁵⁴ BOBBIO, Norberto. **Teoria do Ordenamento Jurídico**. 10. ed. Traduzido por Maria Celeste C. J. Santos. Brasília: Universidade de Brasília, 1997, p. 121.

¹⁵⁵ Idem, p. 122.

completude os faz esquecer, nesse sentido, que o Direito manifesta-se como um fenômeno social e que, diante deste fato, está constantemente frente a novos desafios.

Contudo, o vínculo crescente entre o soberano e a lei deixa de ser fonte de segurança para os indivíduos e passa a representar um risco, principalmente para a sociedade de mercado em formação. Para alcançar um patamar superior de segurança, emerge o Estado Liberal, no qual a ordem jurídica, além de garantir a segurança do indivíduo contra a ação desmedida dos demais, deve garantir a sua segurança contra a ação do próprio Estado. No Estado Liberal todo o poder exercido deve estar em conformidade com a competência jurídica. O soberano já não pode criar o Direito livremente, pois sua criação está juridicamente condicionada. Por conseguinte, fora dos quadros ditados pela ordem jurídica, não há exercício legítimo de poder.

Desse modo, desvincula-se o Direito do exercício do poder político, ao mesmo tempo em que se objetiva conservar a sua neutralidade axiológica, a qual já havia sido alcançada pelo Estado Absolutista.

O direito do Estado Liberal realiza, de um modo superior, o ideal burguês da segurança, estando protegido do entrelaço de valores que atravessa a sociedade pluralista moderna e das vicissitudes do poder político, uma vez que não é um determinado ideal de justiça nem um ato 'nu' de poder que decide o que deve ser considerado jurídico. É o próprio direito que determina o jurídico, na medida em que regula o seu próprio processo de produção.¹⁵⁶

A restrição do conhecimento sobre o Direito a tudo o que se entende como estritamente jurídico demonstra que o pensamento filosófico desenvolvido na Modernidade traz reflexos para as mais diversas esferas da vida, inclusive para a esfera jurídica, a qual é influenciada, no século XVIII, pelo pensamento positivista.

O positivismo consiste num modelo de conhecimento desenvolvido na Modernidade que atinge as mais diversas áreas do saber científico. PÊPE relata que:

A visão cientificista do mundo elabora uma concepção de racionalidade que restringe a circulação do conhecimento ao âmbito de uma única razão, deixando de lado outras concepções de conhecimentos elaboradas no mundo vivido. De um modo geral, instaura-se um 'olhar panoptico' e totalitário, que denega a reflexão, que exclui todos os saberes que não cumprem o 'ritual metodológico' prescrito no método demonstrativo afeito às ciências empíricas, esquecendo toda uma tradição gnoseológica. Um método, empírico analítico, que se dissimula em muitas formas, todas desprovidas de quaisquer vínculos com as teorias do conhecimento e de toda a tradição crítico-reflexiva em nome de uma teoria das ciências.¹⁵⁷

Conseqüentemente, o saber científico constrói-se longe das demais esferas da vida, dotando-se de um caráter auto-referencial que lhe permite atingir um pensamento puro e objetivo. Esse pensamento possibilita ao jurista cercar-se dos anseios advindos da aplicação de uma racionalidade que visa a formalização, a sistematização e a especialização do saber jurídico.

Desde então, busca-se elaborar uma visão cientificista do Direito, a qual permita o distanciamento da esfera jurídica do mundo da vida e do pensamento crítico-reflexivo. Por certo, não é possível caracterizar o positivismo como uma corrente homogênea e definitiva diante das inúmeras correntes filosóficas e dos diversos escritores que se dedicam ao tema. BOBBIO¹⁵⁸ distingue três aspectos diferentes no positivismo jurídico, quais sejam: 1) como um modo de abordar, de encarar o Direito como um fato e não como um valor; 2) como uma determinada teoria ou concepção de Direito e 3) como uma certa ideologia da Justiça.

¹⁵⁶ BARZOTTO, Luis Fernando. **O positivismo jurídico contemporâneo**: uma introdução a Kelsen, Ross e Hart, p. 16-7.

¹⁵⁷ PÊPE, Albano Marcos Bastos. **A Filosofia do Direito e a Filosofia Prática**: o ethos enquanto mundo compartilhado. A questão da legitimidade no Direito, p. 73-4.

¹⁵⁸ BOBBIO, Norberto. **O Positivismo jurídico**: Lições de Filosofia do Direito. Traduzido por Márcio Pugliesi. São Paulo: Ícone, 1995, p. 131-4.

O primeiro aspecto caracteriza o positivismo jurídico como uma forma de *approach* ao Direito que, segundo BOBBIO¹⁵⁹, pode ser designada como científica, pois visa realizar um estudo do fenômeno jurídico de maneira objetiva, sem interferências externas ou valorações. Trata-se, portanto, de uma abordagem avalorativa do Direito, na qual o fenômeno jurídico é analisado a partir de um olhar científico, metodológico e imparcial. Conforme o autor,

En esta primera acepción de positivismo jurídico, positivista es, por consiguiente, aquel que asume frente al derecho una actitud a-valorativa u objetiva o éticamente neutral; es decir, que acepta como criterio para distinguir una regla jurídica de una no jurídica la derivación de hechos verificables [...] y no la mayor o menor correspondencia con cierto sistema de valores.¹⁶⁰

Há uma exclusão dos juízos de valor do âmbito jurídico, pois a ciência requer um conhecimento objetivo da realidade, ao passo que os juízos são sempre subjetivos (ou pessoais). Nesse aspecto, o jurista não concorda mais se submeter à realidade através de uma atitude moralista ou metafísica, mas aceita a realidade como ela se apresenta e procura compreendê-la com base numa concepção puramente experimental. Estuda-se o Direito tal como ele é e não como deveria ser.

A concepção de positivismo jurídico como uma teoria do Direito refere o entendimento que vincula o fenômeno jurídico e a formação do Estado como poder soberano capaz de exercer a coação. O positivismo caracteriza-se pelo fato de constantemente apresentar uma definição do Direito em função da coação. Isso não significa, no entanto, que essa doutrina tenha sido enunciada pela primeira vez pelos juspositivistas, mas sim que estes a formulam com maior rigor e a conservam constantemente. O aspecto coercitivo do Direito,

¹⁵⁹ BOBBIO, Norberto. **El problema del positivismo jurídico**. 4. ed. México: Fontamara, 1995, p. 42.

¹⁶⁰ Idem, *ibidem*.

por seu turno, está vinculado à uma concepção estatal do sistema jurídico, pois remete à uma organização social que possui força de modo eminente e exclusivo - o Estado - para impor as regras que devem ser observadas por todos os cidadãos.

Por fim, ao apresentar o positivismo jurídico como ideologia BOBBIO¹⁶¹ demonstra que, em parte, a ambição do positivismo jurídico que visa assumir uma atitude neutra diante do Direito não consegue ser integralmente atingida, pois, na realidade, o positivismo não é apenas um certo modo de entender o Direito, mas também um certo modo de querer o Direito. Segundo BOBBIO¹⁶², o positivismo enquanto ideologia consiste na afirmação do dever absoluto ou incondicionado de obedecer à lei enquanto tal. Evidencia-se a crença nos valores que fazem com que o Direito, pelo simples fato de existir, possa ser considerado justo. Em outros termos, as normas jurídicas devem ser obedecidas por si mesmas, não se impondo qualquer elemento externo ao Direito para a sua legitimação.

Não será objetivo desta pesquisa aprofundar cada um desses aspectos revelados por Bobbio, porém, neles se encontra de modo subjacente o desenvolvimento de um conhecimento jurídico que se pretende científico a fim de legitimar o poder que ele exerce sobre a sociedade. Nesse sentido, o positivismo jurídico apresenta o Direito como um conjunto de normas dispostas hierarquicamente, na medida em que as normas (inferiores) são criadas em conformidade com outras normas (superiores). No ápice dessa estrutura não se encontra um fundamento moral, que permita um consenso valorativo imaginário, ou político, ou seja, um ato de poder, mas sim uma '*norma fundamental*'. Portanto, o fundamento do ordenamento jurídico é uma norma jurídica.

¹⁶¹ BOBBIO, Norberto. **O Positivismo jurídico**: Lições de Filosofia do Direito, p. 223-4.

¹⁶² Idem, p. 225.

O estabelecimento do fundamento jurídico através da *norma fundamental* permite ao projeto positivista isolar o Direito da moral e da política e, assim, tornar-se capaz de alcançar o ideal de segurança das relações sociais, profundamente abaladas pela crise dos fundamentos da política, da crença religiosa, dos valores morais e do conhecimento. Por conseguinte, a segurança almejada impõe uma delimitação do jurídico no qual este reste desprovido das valorações do tipo ético ou político. Quanto a esse afastamento do mundo jurídico PÊPE afirma que "uma das marcas do positivismo jurídico é a descaracterização das demais ordens normativas que foram e que são produzidas tradicionalmente, silenciando as normas morais, religiosas e habituais"¹⁶³.

A identificação do Direito realiza-se por meio de um '*conceito autônomo*' segundo o qual ele é definido como um sistema normativo caracterizado pela presença de critérios regulatórios em relação aos quais se pode decidir, face à qualquer norma, se pertence ou não ao sistema. Assim, verifica-se o critério de '*juridicidade*' da norma. Para BARZOTTO¹⁶⁴, a originalidade do positivismo jurídico está exatamente nisso, pois não adota como critério identificador do jurídico aquilo que é justo (subjativismo) ou aquilo que é eficaz (risco do arbítrio), mas a validade. E o que faz uma norma ser válida é a sua origem, já que no Direito moderno o sistema jurídico regula a sua própria produção, sendo válida a norma produzida de acordo com o ordenamento jurídico. BARZOTTO esclarece que:

[...] o positivismo, como resposta teórica a uma necessidade prática, a busca da segurança, procura fornecer um conceito autônomo do direito, isto é, um conceito que represente o fenômeno jurídico como uma esfera independente da moral e da política. Para isso assume com uma categoria central a noção de validade, que lhe permite excluir a justiça e a eficácia, como critério identificadores do jurídico. Pelo

¹⁶³ PÊPE, Albano Marcos Bastos. **A Filosofia do Direito e a Filosofia Prática**: o ethos enquanto mundo compartilhado. A questão da legitimidade no Direito, p. 75.

¹⁶⁴ BARZOTTO, Luis Fernando. **O positivismo jurídico contemporâneo**: uma introdução a Kelsen, Ross e Hart, p. 19-20.

recurso à noção de validade, o direito é reconduzido a si mesmo, dado que a validade é uma qualidade jurídica, determinada pelo próprio direito positivo¹⁶⁵.

Nesse contexto, o Direito não depende de juízos de valor ou das vicissitudes do poder, tendo delimitada a sua esfera em relação à moral e à política. Trata-se de uma conjuntura previsível dentro do espectro de um homem moderno que se lança à construção de um mundo calculável, previsível e certo. A Modernidade tem por objetivo assegurar as expectativas dos indivíduos dentro de uma sociedade que, uma vez desfeitos os laços das corporações, torna-se uma sociedade de estranhos, destituídos de um *ethos* comum. Nesse novo mundo, o Direito positivo transforma-se no principal meio de integração social, permitindo a observância do pacto e que os indivíduos vivam em segurança.

Ao mesmo tempo, o Direito liberta o indivíduo da dominação imposta pela tradição, pelas crenças e pela natureza. Em outros termos, o Direito positivista realiza, ao menos em tese, o ideal de emancipação do homem moderno, o que se torna possível pela previsibilidade, pela objetividade e pelo afastamento do fenômeno jurídico da moral e da política, ignorando-se a complexidade do Direito enquanto fenômeno social.

2.2 O LUGAR DA NATUREZA NO DISCURSO JURÍDICO DOGMÁTICO

2.2.1 A *physis* fragmentada

Os filósofos da escola jônica, ao voltarem o seu olhar para o entorno, enveredam-se pelo caminho da dúvida, buscando descobrir o elo de ligação entre o homem e o *cosmos*, entre

¹⁶⁵ BARZOTTO, Luis Fernando. **O positivismo jurídico contemporâneo**: uma introdução a Kelsen, Ross e

o seu hábitat mais próximo e o grande hábitat. Este duplo olhar permite ao homem grego estabelecer a sua identidade enquanto membro da *polis*, onde, tal como no *cosmos*, existem leis que devem reger a vida para o fim de alcançar o bem da comunidade.

Desta maneira, *nomos* e *physis* estão intrinsecamente relacionados no pensamento grego arcaico. O naturalismo emergente do pensamento dos primeiros filósofos pré-socráticos refere uma organização advinda do mundo da *physis*, no qual prevalecem *as leis que o homem não formulou e nem pode alterar*, mas cuja contemplação permite ao homem grego traçar um sistema normativo que constitui a base do seu ordenamento comunitário, revelado a partir do *nomos*. Portanto, a esfera do *nomos* não se opõe à esfera da *physis*, pois consiste na reelaboração das normas nela contempladas para o mundo da vida ativa, ou seja, da política. Conforme PÊPE,

A tradição grega consegue estabelecer um sofisticado equilíbrio para a compreensão da efetividade do reino da *physis*, lugar da necessidade e onde está manifesto o finalismo do bem. Tal equilíbrio coloca o indivíduo em face das duas dimensões que se interpenetram. Assim sendo, de um lado encontra-se a *theoria* (razão teórica), enquanto contemplação da natureza; de outro lado a *Política* (razão prática), voltada para o bem da comunidade e do homem na sua individualidade, enquanto realização do *ethos* na ação humana, na *práxis*.¹⁶⁶

Recorda-se que, na organização comunitária do mundo grego o sistema normativo não diz respeito apenas ao Direito, mas abarca o Direito, a moral, a religião e a política, uma vez que tais ordens normativas constituem uma única realidade indistinta, ou, nos termos de GALUPPO, "um 'amálgama normativo', cujo fundamento é a tradição sacralizada"¹⁶⁷. Política, Direito, justiça, equidade e moral constituem pilares que asseguram ao homem grego a sua

Hart, p. 23-4.

¹⁶⁶ PÊPE, Albano Marcos Bastos. "Direito e Democracia: aspectos do legado greco-aristotélico." In: BRANDÃO, Cláudio; ADEODATO, João Maurício (org.). **Direito ao extremo**: coletânea de estudos. Rio de Janeiro: Forense, 2005, p. 3-4.

inserção permanente na *polis*, não sendo possível contrapor o indivíduo à sociedade, pois qualquer pensamento origina-se da *polis* e a ela é dirigido.

Além disso, ao expressar-se como uma universalidade *nomotética* o Direito manifesta-se, nesse momento, de maneira unitária, estando imbricado com as demais esferas da vida. O seu fundamento centra-se na contemplação, através da razão do legislador, da ordem cósmica, visando garantir a igualdade de todos os homens no âmbito da *polis*. O Direito surge como uma descrição da sociedade, no qual não se visa constituir um sistema, mas fornecer soluções para problemas específicos, sendo que o critério de conhecimento do Direito está inserido na própria sociedade.

Sob a égide do pensamento cientificista gerado na Modernidade, o sistema jurídico busca emancipar-se das demais ordens normativas e dos subsistemas sociais, adotando uma postura auto-referencial e se apresentando ao mundo da vida como um sistema autônomo diante das diferentes esferas da sociedade. A adoção do pensamento cartesiano permite ao Direito pensar o indivíduo e separá-lo dos vínculos com a comunidade.

A ciência moderna substitui a função contemplativa percebida na Grécia antiga e a troca por uma razão técnico-científica que instrumentaliza a criação e a aplicação da ordem normativa. Desfaz-se o amálgama, tal como existente na Grécia Antiga, e o Direito resta desvinculado de laços com a Ética, a Política e a Moral. PÊPE evidencia que a partir daí tem-se uma concepção monolítica de Direito,

¹⁶⁷ GALUPPO, Marcelo Campos. **Igualdade e diferença**: Estado Democrático de direito a partir do pensamento de Habermas, p. 31.

retirando-o por um lado: a) de suas raízes com a *polis* e, de outro lado: b) retirando da sociedade civil, agora refém do soberano, a possibilidade da mesma de manter seus vínculos com a ordem normativa em suas articulações no campo da Política, da Moral, da Justiça, dentre tantos co-partícipes dos conceitos constituintes da idéia de um sistema jurídico comprometido com a permanente construção da democracia¹⁶⁸.

De outra parte, no que tange aos vínculos entre o homem e a natureza, é possível afirmar que o Direito acompanha a ruptura entre *physis* e *nomos*, pois, desde então, constrói-se um amplo arcabouço jurídico legitimador de condutas e de posicionamentos que, durante largo lapso temporal, demonstram descaso com os recursos naturais, culminando na desconsideração da vida, refletida, hodiernamente, por leis que visam regulamentar as pesquisas genéticas e o patenteamento de elementos da vida humana.

Como restou demonstrado anteriormente, a Modernidade dota o ambiente de um caráter meramente instrumental no intuito de satisfazer as necessidades do homem. O Direito que emerge dessa sociedade, por conseguinte, é centrado no indivíduo e na proteção da propriedade privada dos recursos naturais. Diante de tais assertivas, verifica-se que o pensamento jurídico forjado pela racionalidade científica trata o ambiente de forma fragmentada e patrimonializada, restando subjacente a idéia de infinitude dos recursos naturais e de despreocupação com as gerações futuras.

2.2.2 O binômio homem-natureza no contexto jurídico

Descartes institui no centro do mundo o homem dotado de racionalidade e, assim, relega a natureza à simples condição de matéria, passível de dominação pelo ser humano e de fragmentação dos seus componentes. Bacon prega uma natureza que deve ser manipulada e

¹⁶⁸ PÊPE, Albano Marcos Bastos. **A Filosofia do Direito e a Filosofia Prática**: o ethos enquanto mundo compartilhado. A questão da legitimidade no Direito, p. 71.

apropriada para o bem estar e o progresso da humanidade. Hobbes incumbe-se de revelar uma natureza humana perversa da qual o homem deve sair através do contrato social e Kant, por fim, corrobora o antropocentrismo moderno ao revelar o ser humano como o único depositário de fins.

A Modernidade parte do mito da sobreabundância da natureza, do caráter ilimitado dos recursos naturais. Assim, o ser humano concebe-se como o dono absoluto desses recursos na aventura de dominar a natureza visando colocá-la em ordem para benefício exclusivo da vida humana. Nesse contexto, a racionalidade vigente durante a Modernidade corrobora o estabelecimento de um vínculo homem-natureza fundamentado sobre o sentimento de “*pertença*”, no qual o homem aparece como o titular e a natureza como o objeto passível de ser dominado, usado, fragmentado e gozado, mesmo que de maneira predatória. Por conseguinte, juridicamente a natureza é tratada como simples meio de provimento do bem-estar do homem, podendo ser apropriada e manipulada, no intuito principal de preservar o gênero humano. O homem, por seu turno, surge como uma entidade autônoma, dotada de valor próprio, cuja personalidade é reconhecida no mundo jurídico.

No que diz respeito ao homem, o ordenamento jurídico da Modernidade lhe concede garantias que estão asseguradas pela figura jurídica do “sujeito de direito” que detém, através de previsão expressa do sistema normativo, direitos inerentes ao ser humano. Esta previsão legal garante a igualdade formal de todos os indivíduos, que, em termos legais, são detentores dos mesmos direitos em face ao ordenamento jurídico. Desse modo, os indivíduos podem estabelecer relações livres e iguais, garantidas pelo Direito, agindo no intuito de realizar seus próprios desejos e vontades.

Junto à noção de “*sujeito de direito*” emerge a idéia de “direito subjetivo” referindo o conjunto de poderes que os indivíduos têm em relação a outras pessoas (direitos pessoais) ou a coisas (direitos reais)¹⁶⁹. Tal assertiva permite ao Direito proteger o espaço de integridade e de liberdade dos direitos inerentes ao homem, pois, frente ao direito subjetivo, o Estado está limitado na sua interferência, devendo respeitar o direito de cada indivíduo para dispor livremente de seus bens e decidir os rumos da sua própria vida.

O grande emblema das garantias de igualdade e de liberdade centra-se na propriedade privada, a qual pode ser pleiteada por qualquer cidadão, desde que sejam rigorosamente aplicados os mecanismos legais previstos no sistema para a aquisição de tal direito, bem como sobre ela é outorgada plena liberdade para que o seu proprietário a usufrua do modo que lhe aprouver. Dessa forma, a ênfase adquirida pela propriedade no Estado Liberal, decorrente dos interesses econômicos então em formação, evidenciam um processo crescente de apropriação do ser humano sobre tudo o que está a sua volta.

Nesse sentido, o Direito revela-se como reflexo do arcabouço filosófico desenvolvido durante esse período, no qual inúmeras circunstâncias sociais, políticas e econômicas fazem emergir a ruptura entre o homem e a natureza, entre o mundo natural e o mundo cultural. Essa ruptura resta evidenciada, sobretudo, em dois direitos fundamentais apregoados pela sociedade moderna: a *propriedade*, de titularidade individualizada, em que o indivíduo possui todos os efeitos do domínio sobre um dado objeto e a *liberdade* de todo o ser humano.

¹⁶⁹ MIAILLE, Michel. **Introdução Crítica ao Direito**. 2. ed. Lisboa: Estampa, 1994, p. 143.

A compreensão deste processo de patrimonialização do ambiente exige a observância do termo "*propriedade*", visto que sobre ele são construídos inúmeros conceitos jurídicos que permitem ao homem cada vez mais objetificar a natureza. Neste aspecto, salienta-se a definição sociológica proposta por BOBBIO:

Chama-se Propriedade à relação que se estabelece entre o sujeito "A" e o objeto "X", quando A dispõe livremente de X e esta faculdade de A em relação a X é socialmente reconhecida como uma prerrogativa exclusiva, cujo limite teórico é 'sem vínculos' e onde 'dispor de X' significa ter o direito de decidir com respeito a X, que se possua ou não em estrito sentido material.¹⁷⁰

Evidencia-se do conceito supra a faculdade que "A", enquanto proprietário, tem de dispor e decidir em relação à "X", que, neste caso, pode ser referido como qualquer elemento do ambiente natural, ou seja, um animal, uma floresta, um lago e a própria vida humana. Assim, o Direito, por meio de diversos instrumentos jurídicos, legitima a divisão ilimitada do ambiente e a sua apropriação pelo homem. O direito de propriedade é positivado como um direito inviolável e sagrado, assegurado, inclusive nos artigos 2º e 17 da Declaração de Direitos do Homem de 1789 e no Código Civil Francês de 1804, o que, segundo OST¹⁷¹, permite celebrar uma instituição cujo principal objetivo é a plena apropriação dos recursos ambientais, a sua livre cessão e a sua livre transformação.

A natureza, portanto, passa a ser enquadrada como o objeto da relação jurídica de tutela e, nos termos de FACHIN, "o meio ambiente, enfim, passa a ter nessa dimensão uma

¹⁷⁰ BOBBIO, Norberto; METTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. **Dicionário de Política**. 5. ed. São Paulo: UnB, 2004, p. 1021.

¹⁷¹ OST, François. **A natureza à margem da lei** – a ecologia à prova do Direito, p. 11.

consideração que o reduz a um bem, ainda que comum de todos, mas sempre um bem, vale dizer, algo que seja objeto de direitos subjetivos, privados, coletivos ou públicos”¹⁷².

Aliado ao direito de propriedade surge o direito de liberdade como verdadeira força motriz do pensamento moderno e como fundamento do discurso proprietário. Pretende-se a liberdade em face do Estado e a liberdade no sentido de auto-determinação e autonomia da vontade. Na primeira acepção, o direito de propriedade corresponde ao direito de usar e de dispor das coisas de forma absoluta, desde que delas não se faça uso proibido pelas leis. Na segunda acepção, identifica-se na autonomia da vontade o pressuposto necessário para que a propriedade possa ser colocada no mercado. Há, portanto, um entrelaçamento contínuo entre propriedade e liberdade, uma vez que a autonomia de ação, reconhecida pelo Direito, perfectibiliza-se no momento em que o homem tem acesso e pode fazer uso da propriedade.

Como consequência dessa valorização ao direito da propriedade privada chega-se a uma contradição do Direito da Modernidade, pois ao mesmo tempo em que apregoa a singularidade dos indivíduos e a supremacia da vida humana, reduz o universo do sujeito ao referí-lo pelo direito patrimonial (direitos das obrigações, direito das coisas). Ao mesmo tempo, "toda a idéia de proteção da natureza é, assim, sacrificada sobre o altar da propriedade e da liberdade econômica"¹⁷³.

Assim, a esfera jurídica contribui para a emergência de uma nova perspectiva - a natureza apropriada e não mais sacralizada - na qual há a passagem da utilização comum da

¹⁷² FACHIN, Luiz Edson. “Paradoxos e desafios no meio ambiente contemporâneo.” In: **Revista de Direito Civil, Imobiliário, Agrário e Empresarial**, n. 65, Ano 17. jul.-set. 1993, p. 79.

¹⁷³ OST, François. **A natureza à margem da lei** – a ecologia à prova do Direito, p. 61.

natureza para a propriedade exclusiva que permite abusar da coisa no intuito de explorá-la economicamente. Essa passagem é explicada por OST:

Deve-se, assim, compreender, que na Idade Média, no quadro de uma economia de subsistência e de uma ideologia comunitária, o direito essencial é o *ius fruendi*: a utilização com vista à sobrevivência, mais do que o *ius abutendi*, ou livre direito de dispor da coisa, que só aparecerá mais tarde, no quadro de uma economia de mercado, e mesmo capitalista, e num contexto tornado individualista.¹⁷⁴

Este modo de celebrar o modelo proprietário é visualizado, inclusive, no Código Civil brasileiro, de 1916, quando, no seu artigo 524, estabelece que "a lei assegura ao proprietário o direito de usar, gozar e dispor de seus bens". Acolhe-se, desse modo, o discurso proprietário evidenciado a partir da tutela de um direito subjetivo abstrato, cujo conteúdo é informado pelos poderes proprietários, mediante os quais os elementos da natureza são classificados e transformados em objeto de apropriação. A natureza é transformada em valor comerciável, sendo que ao proprietário é permitido reinar como senhor absoluto sobre os seus bens através do exercício do *usus*, do *fructus* e do *abusus*. Tem-se um sistema normativo legitimador de um modelo econômico que acaba por projetar para o Direito as noções de patrimônio e de contrato. FACHIN afirma que,

[...] a moldura jurídica da propriedade, veiculada pelo Código brasileiro, atendeu plenamente a essa quadra de valores ao centrar-se nas idéias de circulação e pertença; com a primeira engendrou a disciplina dos contratos e das obrigações, e com a segunda edificou o regime dos direitos reais, subordinando ambos a um estatuto cujo acesso somente facultou aos que podem contratar e possuir¹⁷⁵.

A mesma lógica subsiste no Código Civil Brasileiro de 2002, pois o direito civil - excluído o direito das pessoas - persiste como um direito de bens, um direito do patrimônio cujo objetivo consiste em propiciar e regular o acesso às coisas e a utilização dessas coisas. A

¹⁷⁴ OST, François. **A natureza à margem da lei** – a ecologia à prova do Direito, p. 55.

idéia de proteção da natureza é suplantada pela noção de propriedade e de liberdade econômica. A conservação dos recursos somente é cogitada nos casos que encerram algum tipo de utilidade humana.

O sistema jurídico decorrente de tal concepção revela uma idéia de justiça que se baseia sobre um referencial de "*pertença*". Subsiste a crença no "*ter*" em detrimento de outros referenciais, entre os quais o próprio "*ser*". Portanto, a dogmática jurídica vigente apresenta um único modo de relação entre o sujeito jurídico de direito e o objeto de sua titularidade, o qual se revela na relação de "*pertença*".

Essa relação, por seu turno, explicita a ruptura do vínculo homem-natureza na Modernidade, bem como revela a ausência de uma relação alteritária em face do entorno. A perspectiva que sustenta a relação sujeito-objeto centra-se na morte do objeto, que, pela simples condição de objeto, não pode se dar como *o outro*, mas como simples objeto passível de manipulação humana para satisfação de seus desejos. A crescente patrimonialização dos elementos naturais, legitimada pelo discurso jurídico, parece culminar, hodiernamente, na apropriação da vida.

Hoje em dia, a ciência permite mesmo a fabricação artificial da vida: a reprodução, que é a própria essência da natureza (natura: o que ganha existência) é dominada em laboratório. A partir daí, os juristas já não podem escapar a questão: podemos apoderar-nos do que é vivo? Não desta planta ou daquele animal vivo, indivíduo representante de uma espécie, mas da própria espécie, da linha genética, do próprio princípio da reprodução? Uma vez que se tornou em demiurgo da criação, porque razão não seria também o seu proprietário?¹⁷⁶

¹⁷⁵ FACHIN, Luiz Edson. "Terra, Direito e Justiça: do Código patrimonial à Cidadania contemporânea." In: **Revista do Instituto dos Advogados do Paraná**, n. 1. Curitiba, 1979, p. 201.

¹⁷⁶ OST, François. **A natureza à margem da lei** – a ecologia à prova do Direito, p. 79.

Desconhece o homem contemporâneo, então, inclusive a alteridade daqueles que lhe são iguais, ou seja, a própria espécie humana? Tem a vida humana se tornado, também, mero objeto das relações jurídicas? Esses são questionamentos com os quais se depara o jurista na atualidade diante da emergência de uma nova conjuntura na qual interesses diversos daqueles expressos pela Modernidade estão a exigir atenção. Não obstante, a tradição sobre a qual se constrói a dogmática jurídica ainda está impregnada de conceitos próprios da Modernidade, os quais não permitem, efetivamente, o advento de uma perspectiva ecológica na esfera jurídica, pois isto significa pressupor um novo sentido da vida em sociedade, bem como uma nova forma do Direito relacionar-se com o entorno.

2.3 O PARADIGMA ECOLÓGICO E A JURIDICIZAÇÃO DA NATUREZA

2.3.1 A emergência do paradigma ecológico

As reflexões ecológicas, certamente, acionam práticas inerentes à natureza em todas as épocas. LAGO¹⁷⁷ afirma que a literatura antropológica está repleta de exemplificações nas quais procedimentos culturais são aplicados visando resultados de certa harmonia na relação homem-natureza.

Desde o século XIX, no entanto, a humanidade tem demonstrado a sua desilusão com o projeto da Modernidade. Se por um lado foi possível desenvolver a tecnologia e propiciar meios de vida melhores para os seres humanos, também houve a percepção de que a linearidade, os princípios, os métodos e as verdades dos modernos não são compatíveis com a

complexidade crescente de uma sociedade que se depara com um progresso tecnológico incessante e com uma economia de mercado globalizada.

A tecnologia, por seu turno, não reverte apenas em benefícios para o homem, uma vez que permite desenvolver armas de guerra extremamente sofisticadas. O homem contemporâneo acompanha as grandes catástrofes naturais, as guerras e os conflitos em tempo real. Assiste-se a uma hiper-realidade diante da qual o ser humano já não tem reação. Pode-se afirmar, em certo sentido, que o homem contemporâneo é menos dominador do que efetivamente dominado pelas suas invenções e processos tecnológicos, pois se torna um mero espectador, destituído de subjetividade ou de raciocínio crítico-reflexivo. Ao mesmo tempo, constata-se a presença de um homem destituído de dogmas ou de certezas. A cultura contemporânea apresenta-se a partir de fatores complexos que estão a abalar as convicções firmadas pelo pensamento moderno, principalmente no que tange à linearidade da história do progresso e ao fundamento único da realidade.

Nesse contexto, muito se discute se este período corresponde à denominada “pós-modernidade”. Não há interesse em discutir, nesse momento, o significado deste termo ou as suas diferentes concepções. Porém, verifica-se que se está a viver uma “metamorfose”, ou seja, um período de transformação radical do pensamento, da cultura, da política, enfim, da vida como um todo, na qual homem e natureza devem construir a emergência de uma outra forma de estar juntos sobre o planeta.

A corroborar essa necessidade premente do homem contemporâneo, as últimas décadas têm revelado as conseqüências do desejo de dominação do homem sobre a natureza.

¹⁷⁷ LAGO, Paulo Fernando. **A consciência ecológica**: A luta pelo futuro. Florianópolis: UFSC, 1986, p. 27-8.

O homem, “senhor da natureza”, constatou que sua ação sobre o ambiente culminou em sérios riscos, inclusive, para a própria vida humana. De outra parte, a velocidade crescente com que necessita utilizar-se dos recursos naturais demonstra que eles são finitos. Até então, o desastre ecológico não existia com a violência e a reiteração com que se apresenta hoje. O mau uso da natureza não foi advertido, nem pela técnica, nem pela política e tampouco pelo Direito. Os direitos decorrentes da propriedade satisfaziam e eram eficientes para regular o uso (e também o mau uso) dos recursos naturais.

Há impossibilidade de se precisar o exato momento do nascimento da consciência ecológica, aliás, o próprio termo “*ecologia*” suscita ressalvas quanto a origem do seu uso, o que é atribuído a Haeckel no ano de 1886. Contudo, desde a década de 1950, a sociedade global, marcada pela destruição decorrente de duas Guerras Mundiais e auxiliada pela tecnologia, passa a questionar o modo de vida humano sobre a Terra. Nesse primeiro momento, a humanidade está aprisionada às conseqüências do conflito mundial de 1939-1945 e mobiliza seus esforços para a reorganização política dos países e a recuperação de suas economias, através, principalmente, da ativação de processos industriais. Há, dessa forma, uma preocupação com o desenvolvimento econômico e social e qualquer obstáculo às metas desenvolvimentistas são consideradas insensatas¹⁷⁸. O planejamento é moldado no intuito de servir de instrumento de realização econômica, e não ecológica. Diante de tal conjuntura, a contestação ecológica na década de 50 é incipiente e incompreendida.

Não obstante, algumas crises emergem na década de 50 e propiciam à humanidade a consciência dos seus equívocos, entre as quais se situam o crescimento demográfico, o binômio industrialização/urbanização, a estagnação de áreas agrícolas em virtude de redução

¹⁷⁸ LAGO, Paulo Fernando. **A consciência ecológica**: A luta pelo futuro, p. 59.

da produtividade do solo, a mecanização de operações de produção e o gigantismo urbano que se espalha, formando metrópoles repletas de insuficiências urbanísticas.¹⁷⁹

Dessa forma, na década de 60, os ambientalistas são influenciados pelo questionamento da sociedade de consumo, principalmente pelos movimentos da contracultura, os de não concordância com a guerra do Vietnã promovida pelos Estados Unidos e os de reforço das teses pacifistas.¹⁸⁰ O contexto que se apresenta a partir desse momento demonstra que há necessidade de reavaliar o comportamento humano para com a natureza. Assim, se até a década de 60 a consciência ecológica é manifestada de forma isolada, no seu transcorrer nascem as reações embrionárias de ‘*movimentos de protesto*’, que se difundem com maior vigor nas décadas de 70 e 80. BIRNFELD explica que,

Os inúmeros cenários de devastação e genocídio, presentes ou projetados, que a tecnologia auxiliou a desnudar, especialmente a partir da segunda metade deste século, cujo emblema aparentemente mais sensível é certamente a visão dos limites, da fragilidade e da singularidade do planeta Terra, a partir de seu único e inóspito satélite, obtida no clímax da guerra dos superpoderes e do desenvolvimento tecnológico sem precedentes, num certo sentido auxiliaram a desenvolver uma generalizada, e por isso inédita, sensibilidade para as questões ecológicas. O desenvolvimento deste tipo de sensibilidade, ancorada no medo da exclusão indiscriminada de inúmeros indivíduos ou mesmo da totalidade da espécie humana fez emergir as sementes de um novo tipo de reação: a preocupação ecológica¹⁸¹.

Nos anos 70, a preocupação com os problemas de deterioração ambiental, cujo foco inicial ocorre ainda na década de 60, com a revolução ambiental norte-americana, expande-se pelo Canadá, pela Europa Ocidental, pelo Japão, pela Nova Zelândia e pela Austrália. Verifica-se a eclosão e a ampliação de espectro das críticas quanto à forma humana de se

¹⁷⁹ LAGO, Paulo Fernando. **A consciência ecológica: A luta pelo futuro**, p. 70-1.

¹⁸⁰ RIBEIRO, Wagner Costa. “Em busca da qualidade de vida.” In: PINSKY, Jaime; PINSKY, Carla Bassanezi. **História da Cidadania**. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2003, p. 402.

¹⁸¹ BIRNFELD, Carlos André Souza. **A emergência de uma dimensão ecológica para a cidadania – alguns subsídios aos operadores jurídicos**. Florianópolis: UFSC, 1997. Dissertação (Mestrado em Ciências Humanas – Especialidade Direito). Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 1997, p. 107-8.

relacionar com o ambiente, o que, conforme expõe LAGO¹⁸², culmina na realização de diversos acontecimentos de âmbito internacional com resultados relativamente consensuais. Em 1972 é realizada a Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente Humano em Estocolmo. No mesmo ano, o Clube de Roma e o Instituto de Tecnologia de Massachussets publicam a obra **Os limites do crescimento** e, posteriormente, o ano de 1974 é escolhido pelas Nações Unidas como o Ano Mundial da População, quando ocorre a Conferência de Bucarest. Sobre a base desses acontecimentos são firmados documentos que contém uma série de princípios relacionados ao meio ambiente.

Assim, os anos 70 representam um significativo incremento da consciência ecológica, sendo que nesse período observa-se uma corrida pela implantação de entidades, desde o nível de ministério até ao de comissões municipais de defesa ambiental, embora já existissem serviços de proteção relativos a interesses da fauna, da flora e dos mananciais hídricos. Da mesma forma, desenvolveram-se organizações não-governamentais e grupos comunitários de proteção ambiental. Para LAGO¹⁸³, o que efetivamente prolifera durante a década de 70 é o tratamento das questões ambientais nas estruturas administrativas de organismos oficiais especializados nesse assunto. Essa corrida institucional, por seu turno, suscita o reconhecimento específico de um campo da administração - a ambiental - e do campo que hoje se denomina de Direito Ambiental, corroborando numa tentativa de expansão da consciência ecológica mediante a oficialização do Poder Público.

A década de 70, de modo mais flagrante, parece ter deixado a herança de um entendimento fundamental: a de que o processo técnico-científico se expressa como um sistema de atividades que aponta duas direções: para o benefício do *homo sapiens* e contra ele.

¹⁸² LAGO, Paulo Fernando. **A consciência ecológica**: A luta pelo futuro, p. 121.

¹⁸³ Idem, p. 143.

[...]

A ‘consciência ecológica’, por muitas razões, tem seu berço nesta exaltada complexidade das contradições do desenvolvimento.¹⁸⁴

Junto à fragmentação do sonho moderno, assiste-se a afirmação de um discurso ecológico que se opõe ao pensamento humanista, cuja característica consiste em afirmar o fundamento de valor do homem sobre o próprio homem, desconsiderando-se o entorno, que aparece com um papel meramente instrumental. A consciência acerca da finitude dos recursos naturais e das conseqüências do uso desenfreado da natureza faz surgir a necessidade de buscar um significado mais abrangente do homem em relação à natureza. Igualmente se verifica que o mero interesse individual não garante o máximo de bem-estar do homem, gerando a falta de satisfação das necessidades coletivas e agravando a desigualdade material entre as pessoas. A preocupação ambiental visa, dessa maneira, não apenas a integração do homem ao ambiente, mas também dentro da comunidade, pois o pensamento ecológico não pode ser pensado de modo localizado, individual.

No intuito de disseminar essa visão, diversos movimentos sociais se constituem, demonstrando que se faz necessário estabelecer relações solidárias entre os diversos segmentos sociais para a preservação do planeta. Estes movimentos, embora não guardem uniformidade ideológica, resultam na percepção da degradação ambiental e no despertar da opinião pública para a necessidade de cuidar do ecossistema, fazendo surgir um paradigma ecológico.

O paradigma ecológico é uma crítica radical à autonomia solipsista da modernidade e uma proposta de compreensão da realidade em suas inter-relações e não como pura soma de entidades individuais. Amplia a pura perspectiva

¹⁸⁴ LAGO, Paulo Fernando. **A consciência ecológica**: A luta pelo futuro, p. 150.

intersubjetiva dos humanos e tenta incluir também a consideração das interdependências e interligações com os seres vivos e com os ecossistemas e a biosfera¹⁸⁵.

No que tange ao contexto brasileiro, os antecedentes do ambientalismo demonstram um caráter eminentemente preservacionista e remontam, conforme LEIS¹⁸⁶, a 1958, ano em que foi criada a Fundação Brasileira para a Conservação da Natureza. Mas, o autor salienta que a escassez do seu desempenho no espaço público faz da década de 70 o momento de constituição do ambientalismo brasileiro, o qual se estrutura, inicialmente, como um movimento bissetorial constituído por associações ambientalistas e agências estatais¹⁸⁷.

As associações ambientalistas no contexto brasileiro, entre as quais, pelo seu pioneirismo, destaca-se a AGAPAN, que passa a atuar a partir de 1971, são influenciadas pelo movimento ambientalista norte-americano e europeu, apresentando, por conseguinte, um sistema de valores e um conjunto de programas que deixa de considerar as especificidades da deterioração ambiental no Brasil. Por outro lado, nesse mesmo período, são desenvolvidas campanhas regionais e nacionais visando conjunturas específicas, como, por exemplo, a da inundação de Sete Quedas no rio Paraná, para fins de construção da barragem de Itaipu, a da denúncia do desmatamento na Amazônia e a da construção de usinas nucleares.

Apesar da emergência de movimentos ecológicos em diversos setores, em 1972, quando se realiza a Conferência de Estocolmo, o governo brasileiro é um dos principais organizadores do bloco dos países em desenvolvimento que apresentam resistência ao reconhecimento da importância da problemática ambiental. Tal postura é adotada perante a

¹⁸⁵ JUNGES, José Roque. **Ética Ambiental**. São Leopoldo: Unisinos, 2004, p. 55.

¹⁸⁶ LEIS, Héctor Ricardo. **O labirinto**: ensaios sobre ambientalismo e globalização. São Paulo: Gaia; Blumenau: Fundação Universidade de Blumenau, 1996. p. 96.

¹⁸⁷ Idem, p. 97.

alegação de que o maior problema a ser enfrentado por tais países é a miséria. Assim, impõe-se a defesa do desenvolvimento e da utilização dos recursos naturais a todo o custo¹⁸⁸. Esse posicionamento adotado pelo Brasil na Conferência de Estocolmo cria uma imagem internacional negativa, o que é atenuado pelo governo brasileiro através da criação da Secretaria Especial do Meio Ambiente, em 1973.

Não obstante, o ambientalismo brasileiro é constituído a partir da dialética entre a sociedade civil e o Estado, pois as agências ambientais estatais e as entidades ambientalistas relacionam-se de modo simultaneamente conflitivo e cooperativo. LEIS¹⁸⁹ explica que o conflito decorre do questionamento recíproco que as agências e entidades fazem de suas atuações na dinâmica sócio ambiental.

Por um lado, as associações percebem as agências agindo com mão branda em relação às indústrias poluidoras e indo muito devagar na apuração das denúncias de degradação feitas pelas entidades. Por outro lado, as agências percebem as entidades como ingênuas (na avaliação das forças econômicas agindo no conflito sócio ambiental), incompetentes tecnicamente e desrespeitosas do conhecimento técnico detido por aquelas. A complementação e/ou cooperação é dada pelas seguintes dimensões: a criação das agências significou um estímulo à formação e ao desenvolvimento das associações; uma parte significativa dos técnicos e alguns dirigentes das agências são também ativistas nas entidades; as mobilizações e lutas das associações implicam um reforço da posição das agências na estrutura estatal (embora mantenham sempre seu caráter periférico); a atuação das entidades influencia de modo indireto a formulação e a implementação da política ambiental; as agências e associações constituem uma reduzida minoria dentro da sociedade e do Estado, o qual as leva a aproximar-se para enfrentar os sistemas de valores antiambientalistas.¹⁹⁰

Somente na segunda metade da década de 80 verifica-se o ambientalismo como um movimento multissetorial, formado por cinco setores: 1) os movimentos e as organizações não-governamentais; 2) as agências estatais de meio ambiente; 3) o socioambientalismo; 4) os

¹⁸⁸ LEIS, Héctor Ricardo. **O labirinto**: ensaios sobre ambientalismo e globalização, p. 98.

¹⁸⁹ Idem, p. 99.

¹⁹⁰ LEIS, Héctor Ricardo. **O labirinto**: ensaios sobre ambientalismo e globalização, p. 99.

grupos e as instituições científicas que atuam na problemática ambiental e 5) o empresariado que começa a pautar seus processos produtivos pelo critério da sustentabilidade ambiental¹⁹¹.

Até meados da década de 80, a maioria dos ambientalistas brasileiros não interliga os problemas do desenvolvimento, da ecologia e da economia, os quais são percebidos como realidades antagônicas. Contudo, uma série de fatores, entre os quais se evidencia o agravamento da crise econômica e o relatório da Comissão de Brundtland¹⁹², culminam na adoção de um discurso ecológico que considera os problemas econômicos e sociais. Nesse panorama, em 1987, é organizado um bloco parlamentar verde, que, durante as deliberações no Congresso Constituinte desempenha o papel de articulador de setores do ambientalismo a fim de que atuem como uma força de apoio no processo de ecologização do novo texto constitucional¹⁹³.

Posteriormente, no período de 3 a 14 de junho de 1992, a cidade do Rio de Janeiro transforma-se na sede da Conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento, conhecida como Rio-92, contando com a presença de 172 (cento e setenta e dois países) e 2.400 (dois mil e quatrocentos) representantes de organizações não governamentais. A Conferência das Nações Unidas para o Meio Ambiente e Desenvolvimento, que ocorre no Rio de Janeiro, em 1992, fica marcada pela importante fusão entre os movimentos sociais e os ambientalistas. Dessa reunião resulta a Agenda XXI que se constitui num plano de ação para melhorar as condições ambientais do planeta, tendo como pauta a correção do consumo exagerado dos países ricos e a distribuição dos seus recursos

¹⁹¹ Idem, p. 101.

¹⁹² O conceito de desenvolvimento sustentável passou a tomar lugar de destaque no movimento ambientalista após a publicação, em 1987, do Relatório Nosso Futuro Comum, ou, Relatório Brundtland, no qual são afirmadas as suas bases consensuais.

¹⁹³ LEIS, Héctor Ricardo. *Op. cit.*, p. 103.

para os países em desenvolvimento. Tais medidas visam combater a pobreza, considerada uma das fontes de degradação ambiental.¹⁹⁴

No entanto, deve-se ressaltar a importância da conferência paralela da sociedade civil realizada pelo Fórum das ONGS. Se a Rio-92 tem sido criticada por apresentar-se como um evento político-governamental em parte fracassado, o mesmo não acontece com os resultados do Fórum Global, que efetivamente se transformam num extraordinário avanço relacionado à consciência ecológica mundial, uma vez que se possibilita a emergência do papel da sociedade civil planetária frente às questões socioambientais. A falta de eficácia das resoluções da Rio-92 não deve ser atribuída totalmente à pouca adoção de regras ou normas concretas que visem transformar o modelo de desenvolvimento vigente, ou à ausência de compromissos financeiros, mas a escassa visão ética e espiritual que ainda circunda as temáticas ambientais.

As inúmeras facetas do pensamento contemporâneo, por conseguinte, convergem para a necessidade de considerar os valores ecológicos, cujo reflexo encontra-se nos diversos movimentos sociais, nas disposições normativas, nos acordos transnacionais e nas alterações incidentes sobre o sistema produtivo, cujo objetivo está na proteção do ambiente natural.

2.3.2 Antropocentrismo x Biocentrismo: discussões sobre ética ambiental

As formas de relacionamento da espécie humana com o mundo natural são permeadas pelas diferentes cosmovisões do ser humano sobre o entorno. O discurso ecológico

¹⁹⁴ RIBEIRO, Wagner Costa. “Em busca da qualidade de vida.” In: PINSKY, Jaime; PINSKY, Carla Bassanezi. **História da Cidadania**, p. 403.

é o resultado de uma reação à mentalidade predatória da natureza. Nesse contexto, a discussão ética no âmbito da ecologia surge como resposta para estabelecer uma nova relação do homem com o ambiente.

No mundo moderno, a relação homem-natureza dá-se por meio de uma concepção antropocêntrica e utilitarista, na qual o homem está no centro do mundo, não havendo que se referir deveres para com a natureza. Concede-se exclusiva atenção aos interesses humanos, os quais se situam numa posição de superioridade absoluta, originando relações equivocadas, como, por exemplo, a de dominador x dominado. Esse antropocentrismo vigente na Modernidade pode ser definido como

[...] o pensamento ou a organização que faz do homem o centro de um determinado universo, ou do Universo todo, em cujo redor (ou órbita) gravitam os demais seres, em papel meramente subalterno e condicionado. É a consideração do homem como eixo principal de um determinado sistema, ou ainda, do mundo conhecido¹⁹⁵.

Essa perspectiva estende-se durante um largo lapso temporal no Ocidente. Partindo do pressuposto de que a razão é atributo exclusivo do homem e, portanto, se o homem é o único ser dotado de razão e através dela lhe é possível determinar a finalidade das coisas, impõe-se a sua supremacia absoluta e incontestável. Contudo, a consciência em torno da problemática ambiental faz emergir o questionamento dessa forma de relação homem-natureza na atualidade.

Sem desconhecer a diversidade dos movimentos ecológicos e de suas motivações, para a finalidade de traçar a ética que baseia o discurso ecológico, a presente pesquisa limita-

se ao estudo das duas correntes mais emblemáticas sobre a relação do ser humano com a natureza. Assim, de acordo com JUNGES¹⁹⁶, é possível identificar duas tendências: uma mais mitigada, caracterizada por um *antropocentrismo débil*, e outra mais radical, baseada sobre o *biocentrismo*.

O *antropocentrismo débil ou mitigado*¹⁹⁷, como referido por JUNGES¹⁹⁸, admite a existência de deveres humanos, ao menos indiretos, em relação à natureza, ou de uma responsabilidade humana sobre a preservação dos recursos naturais em benefício das gerações futuras. O antropocentrismo resta, dessa forma, atenuado em face ao estabelecimento de limites e de regras para a intervenção humana sobre a natureza.

Ressalta-se que o *antropocentrismo mitigado* é também denominado de *ambientalismo moderado* ou de *antropocentrismo alargado* e representa um paradigma que parte da concepção de que o ambiente é um conceito cultural, criado pelo homem. Por isso, não há como renunciar à posição central ocupada pelo ser humano, como tampouco se mostra viável a idéia de um direito da natureza, no qual esta seja considerada a partir de valores intrínsecos. Os valores atribuídos à natureza são decorrentes da própria humanidade e só através dela, e para ela, eles existem. Não se mostra razoável, nessa perspectiva, dizer que a

¹⁹⁵ MILARÉ, Édis. “Antropocentrismo x ecocentrismo na ciência jurídica.” In: **Revista de Direito Ambiental**, São Paulo: Revista dos Tribunais, Ano 9. n. 36. out.-dez. 2004, p. 10.

¹⁹⁶ JUNGES, José Roque. **Ética Ambiental**.

¹⁹⁷ Em relação ao antropocentrismo mitigado, Junges distingue que “de acordo com o tipo de interesses humanos podemos ter *éticas de conservação* e *éticas de preservação da natureza*. As primeiras estão interessadas em conservar os recursos naturais, porque são limitados e as gerações futuras também têm direito a eles.[...] As éticas da preservação querem a natureza para o crescimento humano e o florescimento espiritual. Ela deve ser tutelada da intervenção destrutiva do homem para satisfazer necessidades humanas que ultrapassam os puros interesses materiais”. (JUNGES, José Roque. *Op. cit.*, p. 14) Para o autor, a *deep ecology*, ou, a ecologia profunda, situa-se entre as éticas de preservação da natureza, pois busca modificar o modo humano de perceber o mundo. Desse modo, considerando que a *deep ecology* centra-se numa mutação radical do paradigma de percepção da natureza pelo homem, ela se encontra entre as éticas ecológicas antropocêntricas.

¹⁹⁸ JUNGES, José Roque. *Op. cit.*, p. 13-6.

natureza é detentora de direitos, mas apenas acentuar a responsabilidade do ser humano perante o ambiente.

Esse posicionamento é defendido por LEITE e AYALA¹⁹⁹, os quais identificam no antropocentrismo alargado uma visão menos radical do antropocentrismo utilitarista. Para os autores, o homem é parte integrante da biota e isso lhe exige uma solidariedade em relação à natureza. Há a ruptura da concepção de que o universo humano e o universo natural se encontram separados e distantes, buscando-se realizar a interação entre esses dois sistemas, embora não seja possível renunciar à posição central ocupada pelo homem.

O antropocentrismo alargado é adotado pela Declaração da ONU, aprovada em Estocolmo, em 1972. Neste documento fica corroborada uma noção de ambiente em sentido amplo, não restrito apenas aos componentes naturais, tendo-se afirmado que o cuidado com os recursos ambientais não é um fim em si mesmo, mas um meio para alcançar o desenvolvimento e a melhoria das condições de vida da sociedade.

De outra parte, enquanto as tendências antropocêntricas defendem a responsabilidade do ser humano para com a natureza, as éticas biocêntricas²⁰⁰ assumem deveres diante da natureza. É possível dizer, então, que para a maioria dessas perspectivas biocêntricas, a natureza apresenta-se como titular de direitos, superando-se a concepção de que a natureza é mero objeto de direitos. Assim, o sistema jurídico reconhece a dignidade própria e os direitos

¹⁹⁹ LEITE, José Rubens Morato; AYALA, Patryck. **Direito Ambiental na Sociedade de Risco**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002, p. 48.

²⁰⁰ Segundo Junges, existem dois tipos de tendências éticas antiantropocêntricas: o biocentrismo mitigado e o biocentrismo global ou ecocentrismo. O primeiro defende que entidades individuais detentoras de vida e de sensações merecem a tutela moral, porque são titulares de direitos. O segundo apresenta um caráter holístico, buscando não fazer analogias entre humanos e não-humanos para defender suas posições. Parte-se do reconhecimento da natureza como um conjunto interdependente, na qual merecem consideração moral não tanto

fundamentais da natureza, estabelecendo um universo mental biocêntrico, no qual o ser humano é apenas um elemento a mais no ecossistema, um elo entre muitos outros na cadeia de reprodução da vida, motivo pelo qual já não pode ser considerado o centro do mundo. Rompe-se o paradigma cartesiano e, ao invés da dominação, tem-se a harmonia com a natureza.

O Direito, ao estabelecer normas relacionadas com as questões ambientais, acaba por adotar alguma dessas perspectivas relacionadas com a ética ambiental, pois o sistema normativo do ambiente é um reflexo da maneira como a sociedade, em um determinado tempo e local, relaciona-se com o entorno. Como se observa, existem posições diversas ou que pretendem apresentar-se como um denominador comum entre as duas cosmovisões apresentadas – o antropocentrismo mitigado e o biocentrismo. A realidade fática, no entanto, demonstra que existem inúmeros obstáculos para a adoção de uma visão biocêntrica, visto que ela exige sérias mudanças no próprio modo de viver do homem contemporâneo. Não obstante, a ausência de ruptura com a visão antropocêntrica utilitarista parece impedir a existência de um direito da natureza eficaz e condizente com os riscos e a complexidade dos problemas ambientais do mundo atual.

2.3.3 A juridicização do ambiente: aspectos sobre o Direito Ambiental no contexto brasileiro

O pacto social desconsidera a Terra, pois, para seus formuladores, ela está desde sempre assegurada. O pacto é estabelecido entre os cidadãos e dele emergem as sociedades

as entidades individuais, mas os conjuntos sistêmicos (ecossistemas, biosfera, cadeias alimentares, fluxos energéticos). JUNGES, José Roque. **Ética Ambiental**, p. 23-37.

modernas. Essa proposição, no entanto, já não pode mais ser considerada pelo homem contemporâneo. As catástrofes naturais e a escassez dos recursos estão a demonstrar que a Terra não está garantida. O Direito, neste contexto, não pode ignorar a urgência das questões ambientais e a necessidade de incluí-las na sua atuação.

Notadamente, verifica-se que o desenvolvimento histórico da noção de Direito é permeada pelo disciplinamento normativo das relações inerentes ao meio ambiente, como, por exemplo, a apropriação dos frutos do solo, os direitos de vizinhança, o manejo dos ecossistemas, etc. Para BIRNFELD²⁰¹, mesmo antes da emergência do ambientalismo, é possível vislumbrar um corolário de normas ambientais esparsas que efetivamente acabam por disciplinar as relações do homem com o ambiente.

Contudo, a explosão dos movimentos ecológicos, principalmente após a década de 70, culmina na elaboração de diversos textos de âmbito internacional que visam estabelecer pactos entre os diversos países para que medidas protetivas do ambiente sejam adotadas. Há o sentimento de uma iminente hecatombe ecológica, na qual a vida humana está em perigo e clama por cuidados específicos para com a natureza.

A atuação dos movimentos ambientalistas é decisiva para a elaboração de uma Política de Meio Ambiente, a ser inserida no centro das preocupações internacionais e também no âmbito interno dos países, fundada na premissa de que o meio ambiente deve constituir um valor a ser protegido juridicamente de forma autônoma. Paralelamente, a opinião pública passa a exigir uma atuação estatal que coíba a degradação da natureza, culminando na emergência de um direito administrativo do ambiente.

Diversas reuniões e celebrações de acordos e tratados internacionais, como, por exemplo, a Convenção sobre Responsabilidade Civil contra Terceiros no Campo da Energia Nuclear – celebrada em 1960 – servem de preparação para a Conferência de Estocolmo, realizada em 1972, a qual consiste no primeiro grande chamamento feito ao mundo para a problemática ambiental. Nela ficam estabelecidos os princípios que visam preservar e melhorar o meio ambiente, bem como as obrigações de preservação incumbidas a cada governo como forma de defesa dos próprios direitos fundamentais, incluindo-se aí o direito à vida. Também resulta desta Conferência a criação do Programa das Nações Unidas para o Meio Ambiente – PNUMA, cuja missão consiste em monitorar os objetivos estabelecidos no encontro, exercendo a função de organismo catalizador para as atividades de preservação e a tomada de consciência da questão ambiental em todo o mundo.

A Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente e Desenvolvimento – ECO 92, também é um acontecimento de destaque para a questão ambiental no sentido de que tem como propósito harmonizar o desenvolvimento humano sustentável com um meio ambiente saudável. Pode-se afirmar que a Conferência Rio 92 corresponde a um ato de afirmação do Direito Ambiental, pois como decorrência do seu trabalho formalizam-se cinco documentos de recomendações de proteção ambiental para a humanidade, quais sejam, a Declaração do Rio de Janeiro, a Declaração de Princípios sobre Florestas, a Convenção sobre Biodiversidade, a Convenção sobre o Clima e a Agenda 21.

Os eventos internacionais buscam, no intuito de manter, preservar e reconstituir o ambiente, conclamar não apenas os órgãos governamentais, mas a sociedade de um modo

²⁰¹ BIRNFELD, Carlos André Souza. **A emergência de uma dimensão ecológica para a cidadania – alguns subsídios aos operadores jurídicos**, p. 154.

geral. A todos é outorgado o dever de cuidar do ambiente, bem como a todos é reconhecido o direito de viver num ambiente sadio e equilibrado.

No plano normativo, passa-se a exigir a efetividade de normas protetivas do ambiente, responsabilizando-se todos aqueles que optarem por não observar os padrões de qualidade ambiental ou se omitirem em fazê-lo. Nesse contexto, o Direito vê-se cobrado a dar sua contribuição para a preservação ambiental, o que, dentro do pensamento dogmático e cientificista, origina um novo campo de saber especializado - o Direito Ambiental.

Na doutrina pátria, MOREIRA NETO, por exemplo, referindo-se ao “Direito Ecológico” o define como "o conjunto de técnicas, regras e instrumentos jurídicos sistematizados a princípios apropriados, que tenham por fim a disciplina do comportamento relacionado ao meio ambiente"²⁰². Para o autor, o Direito Ecológico não detém autonomia científica por lhe faltar princípios jurídicos e métodos próprios. Desse modo, o Direito Ambiental resta como um direito meramente informativo, ou seja, como uma reunião de técnicas, regras e instrumentos voltados para um mesmo problema.

MUKAI²⁰³, por seu turno, expõe outra razão para a ausência de autonomia do Direito Ambiental. Conforme o autor, dotar o Direito Ambiental de autonomia é impossível em face à sua natureza interdisciplinar. Por tal razão, MUKAI apresenta um conceito alargado quanto ao Direito Ambiental:

²⁰² MOREIRA NETO, Diogo de Figueiredo. **Introdução ao Direito Ecológico e ao Direito Urbanístico**. Rio de Janeiro: Forense, [s.d.], p. 26.

²⁰³ MUKAI, Toshio. **Direito Ambiental Sistematizado**. 4. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002, p. 11.

O Direito Ambiental (no estágio atual de sua evolução no Brasil) é um conjunto de normas e institutos jurídicos pertencentes a vários ramos do Direito, reunidos por sua função instrumental para a disciplina do comportamento humano em relação a seu meio ambiente²⁰⁴.

De qualquer sorte, o Direito Ambiental, no Brasil, é pensado a partir de um conjunto de normas de caráter eminentemente protetivo e quantitativo, ou seja, tendo em vista a proteção da natureza, estabelece-se o quanto é possível degradá-la diante de um desenvolvimento sustentável. Assim, a legislação caracteriza-se por determinações que visam estabelecer o quanto de poluente ou o quanto de abstenção de uma atividade num dado local, por exemplo, impõe-se como necessária para a preservação do ambiente.

Não obstante a produção proliferante, pela sua importância no contexto jurídico e apenas para oferecer um panorama genérico do sistema jurídico brasileiro, destacam-se, na legislação ambiental, quatro momentos normativos distintos²⁰⁵. O primeiro refere-se à Lei nº 6.938, de 31 de agosto de 1981, a qual, com certo ineditismo, dispõe sobre a Política Nacional do Meio Ambiente, dando suas diretrizes, objetivos, princípios, definições, como, por exemplo, de meio ambiente, de degradação, de poluição e de recursos naturais. O referido texto legal estabelece como objetivos da política ambiental a preservação, a melhoria e a recuperação da qualidade ambiental propícia à vida, no intuito de assegurar, no país, as condições para um desenvolvimento sócio-econômico sustentável. Visa, portanto, compatibilizar o desenvolvimento com a preservação, estabelecer critérios e padrões de qualidade ambiental e normas relativas ao uso e ao manejo dos recursos naturais.

²⁰⁴ Idem. "Aspectos Jurídicos da proteção ambiental no Brasil." In: **Revista de Direito Público**, São Paulo, v. 17, n. 73, p. 288-95, jan.-mar. 1985.

²⁰⁵ No contexto brasileiro, as Ordenações Filipinas foram as primeiras a apresentar um conjunto de normas ambientais. O Código Civil de 1916, dentro de sua concepção eminentemente privatística, apresentou alguma preocupação ambiental ao tratar dos direitos de vizinhança (artigos 554/591). Nas décadas seguintes surgiram outras normas esparsas, como, por exemplo, o Decreto 34.645/34, que coibia maus tratos a animais e o Decreto 23.793/34, que instituiu o Código Florestal. Cf. FREITAS, Vladimir Passos de. **A Constituição Federal e a efetividade das normas ambientais**. 2. ed. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2003, p. 18-25.

O segundo momento normativo centra-se no advento da Lei nº 7.347, de 24 de julho de 1985, a qual disciplina a Ação Civil Pública, autorizando a sua utilização para fins de proteção do meio ambiente. Desde então, o Ministério Público e as associações de proteção ao meio ambiente passam a deter o direito de agir judicialmente perante situações que envolvam problemas ambientais.

O terceiro momento normativo é a Constituição da República de 1988, a qual revela um tratamento destacado do ambiente, ao passo que as constituições anteriores omitem o tema. A partir do novo texto constitucional consagram-se diversos princípios e remédios processuais para a defesa ambiental, bem como se atribui competência administrativa comum para a União, os Estados, o Distrito Federal e os Municípios no que tange à proteção do meio ambiente.

Por fim, o quarto momento normativo consiste na Lei nº 9.605, de 12 de fevereiro de 1998, que trata especialmente de crimes contra o meio ambiente e de infrações administrativas ambientais. Dispõe, ainda, sobre processo penal e cooperação internacional para a proteção do meio ambiente. Antes do advento da Lei dos Crimes Ambientais, as infrações administrativas e penais condizentes com o meio ambiente se baseiam numa legislação esparsa e tecnicamente debilitada. A nova lei visa corrigir esses problemas, tendo introduzido algumas inovações importantes, entre as quais, conforme MACHADO²⁰⁶, destacam-se: a não utilização do encarceramento como norma geral para as pessoas físicas criminosas; a responsabilização penal das pessoas jurídicas e a valorização da intervenção da Administração Pública, através de autorizações, licenças e permissões.

²⁰⁶ MACHADO, Paulo Affonso Leme. **Direito Ambiental Brasileiro**. 13. ed. São Paulo: Malheiros Ltda., 2005, p. 680.

Os quatro momentos legislativos apontados perfectibilizam o norte da legislação ambiental no Brasil, pois estabelecem os seus princípios, oferecem recursos processuais e sancionatórios para a proteção do meio ambiente, inclusive penalizando os danos ambientais através de diferentes responsabilidades na seara administrativa, penal e civil concomitantemente.

Em que pese o aparato legislativo ambiental brasileiro, BIRNFELD²⁰⁷ constata a sua escassa aplicação pelos operadores jurídicos em geral, a qual pode ser justificada em parte pela existência de um conjunto às vezes confuso de disposições, em parte pela existência de lacunas importantes no próprio conjunto normativo, mas principalmente e em grande parte, pelo pequeno grau de importância que os próprios operadores jurídicos destinam, geralmente, às questões atinentes à legislação ambiental. Demonstra-se, assim, um lamentável desconhecimento dos valores críticos que estão nela inseridos, quando não se revela um pleno desconhecimento do próprio conteúdo das normas ambientais.

Embora não seja objeto da presente pesquisa apresentar todo o contexto do Direito Ambiental brasileiro, importa salientar alguns aspectos essenciais para, posteriormente, discutir o vínculo homem-natureza expresso pelo sistema normativo e a função por este exercida na sociedade contemporânea.

²⁰⁷ BIRNFELD, Carlos André Souza. **A emergência de uma dimensão ecológica para a cidadania – alguns subsídios aos operadores jurídicos**, p. 167.

2.3.3.1 O conceito de meio ambiente na legislação brasileira

O ponto inicial para compreender o vínculo homem-natureza relatado pelo Direito consiste, exatamente, em evidenciar a noção de meio ambiente²⁰⁸ que permeia o discurso jurídico diante de tantos conceitos técnicos ou científicos que hoje se apresentam quanto ao tema.

De um modo geral, cabe dizer que o tema relacionado ao meio ambiente não designa tanto um objeto específico, ou seja, não remete apenas a paisagens, florestas, animais, etc., mas designa relações muito mais abrangentes, pois evidencia a interdependência de todos os elementos do ecossistema, entre os quais está incluído o próprio homem. Portanto, não é possível separar o homem da natureza diante das relações de mútua dependência entre a vida humana e o ecossistema.

Nesse teor, a Convenção das Nações Unidas sobre o Ambiente e Desenvolvimento, de 1992, prevê que a natureza, no seu todo, exige respeito e que cada forma de vida é única, devendo ser preservada independentemente do seu valor para a humanidade. Considerando sua influência sobre a formulação de políticas ambientais no âmbito de cada país e, por conseguinte, no sistema normativo resultante, tem-se como consequência da incorporação desse valor no discurso jurídico ambiental a formulação ampla e sistêmica do conceito de meio ambiente.

No Direito brasileiro, anteriormente à Convenção de 1992, o conceito de meio ambiente já estava posto pelo artigo 3º, inciso I, da Lei nº 6.938/81, cujo conteúdo o expressa

como um “conjunto de condições, leis, influências e interações de ordem física, química e biológica, que permite, abriga e rege a vida em todas as suas formas”²⁰⁹. O conceito legal apresenta-se, assim, dotado de um caráter amplo, não limitando a relação do ambiente apenas ao homem, mas sim a todas as formas de vida, no que se verifica o reconhecimento da interação e da interdependência entre o homem e a natureza. Segundo STEIGLEDER,

Trata-se de conceito sistêmico que visualiza o meio ambiente como unidade inter-relacionada, integrada pela natureza original, artificial e pelos bens culturais, pressupondo-se uma interdependência entre todos os elementos que integram o conceito, inclusive o homem, valorizando-se 'a preponderância da complementaridade recíproca entre o ser humano e o meio ambiente sobre a ultrapassada relação de sujeição e instrumentalidade'²¹⁰.

Com efeito, a doutrina brasileira, aqui representada por MUKAI²¹¹, evidencia a adoção de uma visão sistêmica unitária quanto ao conceito de meio ambiente, o qual é entendido de maneira globalizante, abarcando tanto o ambiente natural quanto o artificial. Contribui-se, dessa forma, para uma tentativa de construção de uma perspectiva biocêntrica do Direito, pois o ser humano, nessa visão, torna-se um elemento dentro do ecossistema, interagindo com os demais elementos que integram o conceito de meio ambiente.

²⁰⁸ Utiliza-se o termo “*meio ambiente*” por corresponder à expressão consagrada no sistema jurídico brasileiro, estando, inclusive, incorporada à Constituição da República, muito embora “*meio*” e “*ambiente*” tenham significados equivalentes, podendo-se afirmar a existência de um pleonasma.

²⁰⁹ BRASIL. Lei nº 6.938, de 31 de agosto de 1981. Dispõe sobre a Política Nacional do Meio Ambiente, seus fins e mecanismos de formulação e aplicação, e dá outras providências. Disponível em: <<http://www.planalto.gov.br>>. Acesso em: 10 out. 2005.

²¹⁰ STEIGLEDER, Annelise Monteiro. **Responsabilidade Civil Ambiental**: as dimensões do dano ambiental no Direito brasileiro. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2004, p. 98.

²¹¹ MUKAI, Toshio. **Direito Ambiental Sistematizado**.

2.3.3.2 A constitucionalização do direito/dever ao meio ambiente ecologicamente equilibrado

A Declaração de Estocolmo²¹², de 1972, estabelece que o homem, ao lado dos direitos fundamentais à liberdade e à igualdade, tem o direito fundamental ao desfrute de condições adequadas em um meio cuja qualidade lhe permita levar uma vida digna e gozar de bem-estar, bem como tem a solene obrigação de proteger e melhorar esse meio para as gerações presentes e futuras. Essa concepção do direito ao ambiente como um direito fundamental é assimilada pela ordem constitucional de vários Estados, entre os quais o Brasil. No contexto constitucional brasileiro, esse direito fundamental decorre do *caput* do artigo 225:

Art. 225 - *Todos têm direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado, bem de uso comum do povo e essencial à sadia qualidade de vida, impondo-se ao Poder Público e à coletividade o dever de defendê-lo e preservá-lo para as presentes e futuras gerações.*²¹³ [grifo nosso]

Inicialmente, registra-se a concepção de meio ambiente no texto constitucional como um bem de uso comum do povo, ou seja, o meio ambiente é referido como uma *res communes omnium*. Em outros termos, adota-se uma perspectiva globalizada e unitária que estabelece o meio ambiente como um macrobem dotado de autonomia jurídica. O meio ambiente torna-se, assim, um 'macrobem' jurídico, distinto dos bens corpóreos que o compõem e, neste sentido, inapropriável, indisponível e indivisível, pois se apresenta como um patrimônio de titularidade difusa, que visa a qualidade de vida das futuras gerações.

²¹² Quanto à importância da Declaração de Estocolmo, GAVIÃO FILHO expõe que: “o primeiro passo efetivamente institucional e global relativo à preocupação com o ambiente deu-se com a Declaração de Estocolmo sobre o Meio Ambiente Humano de 1972, na qual se proclamava ser a proteção do ambiente uma questão fundamental que afeta o bem-estar de todos os povos e o desenvolvimento econômico do mundo inteiro, constituindo-se em um desejo urgente dos povos e um dever de todos os governos”. GAVIÃO FILHO, Anízio Pires. **Direito Fundamental ao Ambiente**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2005, p. 21.

²¹³ BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Disponível em: <<http://www.planalto.gov.br>>. Acesso em: 10 out. 2005.

De outra parte, embora o direito ao meio ambiente equilibrado não esteja no catálogo dos direitos fundamentais relacionados no artigo 5º da Constituição da República de 1988, o seu reconhecimento decorre da abertura material consagrada no parágrafo segundo deste artigo²¹⁴. Assim, o texto constitucional acaba por reconhecer a preeminência da vida humana no âmbito do discurso ambiental, tendo afirmado o direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado com um direito humano fundamental. O conteúdo dessa afirmação é explicitado por GAVIÃO FILHO:

O direito ao ambiente deve ser entendido e reconhecido como um direito fundamental que não se deixa reduzir a um mero bem-estar físico, ampliando-se o objeto de sua consideração jurídica para alcançar não somente os danos e contaminações ao ambiente, mas também a qualidade de vida. Nesse ponto, deve-se observar que a integridade ambiental se constitui em bem jurídico autônomo que é o resultante da combinação de elementos do ambiente natural e da sua relação com a vida humana.²¹⁵

Diante de tais considerações, pode-se afirmar que o *caput* do artigo 225 da Constituição da República reflete uma postura antropocêntrica alargada, pois visa, finalmente, preservar a vida e a dignidade da pessoa humana, seja em relação à atual ou às futuras gerações. A ênfase do texto constitucional está na proteção da qualidade da vida humana como corolário da dignidade do homem, a qual está a depender de um ambiente ecologicamente equilibrado. Não há, portanto, ruptura com a perspectiva antropocêntrica: o ser humano continua a ser a finalidade última da proteção jurídica. Trata-se aqui da tutela de um direito de personalidade, embora de titularidade difusa.

A titularidade difusa, por seu turno, decorre da interpretação do artigo 225 da Constituição da República quando este afirma que “*todos*” têm direito ao meio ambiente

²¹⁴ Cf. SARLET, Ingo Wolfgang. **A eficácia dos direitos fundamentais**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 1998, p. 123.

²¹⁵ GAVIÃO FILHO, Anízio Pires. **Direito Fundamental ao Ambiente**, p. 35.

ecologicamente equilibrado. Desse modo, o reconhecimento deste direito é outorgado a cada um, como pessoa humana, independentemente de seus atributos pessoais, o que corresponde a um alargamento da abrangência da norma jurídica, pois não se particulariza e não se exclui qualquer indivíduo da sua esfera. Considerando tal assertiva, MACHADO explica:

Por isso, o direito ao meio ambiente entra na categoria de *interesse difuso*, não se esgotando numa só pessoa, mas se espraiando para uma coletividade indeterminada. Enquadra-se o direito ao meio ambiente na ‘problemática dos novos direitos, sobretudo a sua característica de ‘direito de maior dimensão’[...].²¹⁶

Tais características permitem situar o direito fundamental ao meio ambiente, conforme terminologia adotada por SARLET²¹⁷, como um direito de terceira dimensão, o que já foi reconhecido, inclusive, pelo Supremo Tribunal Federal, conforme se verifica no trecho do acórdão ora transcrito:

[...] A questão do **direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado – Direito de terceira geração** – Princípio da Solidariedade – O direito a integridade do meio ambiente – **Típico direito de terceira geração** – Constitui prerrogativa jurídica de titularidade coletiva, refletindo, dentro do processo de afirmação dos direitos humanos, a expressão significativa de um poder atribuído, não ao indivíduo identificado em sua singularidade, mas, num sentido verdadeiramente mais abrangente, a própria coletividade social. Enquanto os direitos de primeira geração (direitos civis e políticos) – que compreendem as liberdades clássicas negativas ou formais – Realçam o princípio da liberdade e os direitos de segunda geração (direitos econômicos, sociais e culturais) – que se identifica com as liberdades positivas, reais ou concretas, acentuam o princípio da igualdade, **os direitos de terceira geração, que materializam poderes de titularidade coletiva atribuídos genericamente a todas as formações sociais, consagram o princípio da solidariedade e constituem um momento importante no processo de desenvolvimento, expansão e reconhecimento dos direitos humanos, caracterizados, enquanto valores fundamentais indisponíveis, pela nota de uma essencial inexaurabilidade.**²¹⁸ [grifos nossos]

²¹⁶ MACHADO, Paulo Affonso Leme. **Direito Ambiental Brasileiro**, p. 116.

²¹⁷ SARLET, Ingo Wolfgang. **A eficácia dos direitos fundamentais**, p. 47.

²¹⁸ BRASIL. Supremo Tribunal Federal. Mandado de Segurança nº 22164. São Paulo. Impetrante: Antônio de Andrade Ribeiro Junqueira. Impetrado: Presidente da República do Brasil. Relator: Min. Celso de Mello. 30 de outubro de 1995. Disponível em: <<http://www.stf.gov.br>>. Acesso em: 10 out. 2005.

Efetivamente, os direitos fundamentais, desde o seu reconhecimento, passam por diversas transformações, o que se verifica tanto no que diz respeito ao seu conteúdo como no que concerne à sua titularidade, eficácia e efetivação. Geralmente, costuma-se utilizar a expressão “geração de direitos” para distinguir as diferentes manifestações de direitos fundamentais. Contudo, muitas críticas são dirigidas contra o termo “geração”, pois seu significado remete à um sentido de alternância desses direitos, ao passo que o entendimento deve remeter à um sentido de complementaridade. Por essa razão, na esteira de SARLET²¹⁹, no âmbito dessa pesquisa, utiliza-se a expressão “dimensões”.

Assim sendo, a teoria dimensional dos direitos fundamentais não aponta tão somente, para o caráter cumulativo do processo evolutivo e para a natureza complementar dos direitos fundamentais, mas afirma, para além disso, sua unidade e indivisibilidade no contexto do direito constitucional interno e, de modo especial, na esfera do moderno ‘Direito Internacional dos Direitos Humanos’.²²⁰

Vale dizer, no entanto, que, em que pese o dissídio na esfera terminológica, há convergência de opiniões quanto à idéia que norteia a concepção de cada uma dessas dimensões. Desse modo, entre os direitos de primeira dimensão estão aqueles oriundos do contexto histórico do pensamento liberal-burguês do século XVIII, configurando-se nos direitos que o indivíduo detém frente ao Estado. Nos direitos de segunda dimensão situam-se aqueles decorrentes do impacto da industrialização e dos problemas sociais e econômicos que a acompanham no transcurso do século XIX e que visam propiciar o bem-estar social. “Não

²¹⁹ SARLET, Ingo Wolfgang. **A eficácia dos direitos fundamentais.**

²²⁰ Idem, p. 47-8.

se cuida mais, portanto, de liberdade do e perante o Estado, e sim de liberdade por intermédio do Estado”²²¹.

Por fim, os direitos fundamentais de terceira dimensão, também denominados de direitos de fraternidade ou de solidariedade, entre os quais está o direito ao meio ambiente, não estão associados à figura do homem-indivíduo como seu titular, mas objetivam proteger grupos e, por isso, são direitos de titularidade difusa ou coletiva. Todavia, embora a abrangência alargada desses direitos, nessa perspectiva prevalece a visão antropocêntrica, pois

[...] observa-se que, inobstante a já relevada dimensão coletiva e difusa de parte dos novos direitos da terceira (e da quarta?) dimensão, resta, de regra, preservado seu cunho individual. Objeto último, em todos os casos referidos, é sempre a proteção da vida, da liberdade, da igualdade e da dignidade da pessoa humana, o que pode ser exemplificado pelo direito ao meio ambiente. Este, em que pese a habitual (embora não cogente) presença do interesse coletivo ou difuso, não deixa de objetivar a proteção da vida e da qualidade de vida do homem na sua individualidade.²²²

Por outro lado, existem autores que visualizam nos direitos de titularidade difusa um alargamento da titularidade de alguns direitos típicos, no sentido de abranger sujeitos diferentes da figura humana. Nessa perspectiva, BOBBIO sustenta que tais direitos revelam

uma passagem do indivíduo *uti singulus*, que foi o primeiro sujeito ao qual se atribuíram direitos naturais (ou morais) – em outras palavras, da ‘pessoa’- para sujeitos diferentes do indivíduo, como a família, as minorias étnicas e religiosas, toda a humanidade em seu conjunto (como no atual debate, entre filósofos da moral, sobre o direito dos pósteros à sobrevivência); e, além dos indivíduos humanos considerados singularmente ou nas diversas comunidades reais ou ideais que os representam, até mesmo para sujeitos diferentes dos homens, como os animais.²²³

²²¹ SARLET, Ingo Wolfgang. **A eficácia dos direitos fundamentais**, p. 49.

²²² Idem, p. 55.

²²³ BOBBIO, Norberto. **A era dos direitos**. Traduzido por Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Campus, 1992, p. 69.

Entretanto, se por um lado é reconhecido o direito de todo e qualquer ser humano ao ambiente sadio e equilibrado, é preciso referir, por outra parte, que esse direito também corresponde ao exercício de deveres, pois o poder público e a coletividade têm a obrigação de protegê-lo e preservá-lo. Nesse sentido, MEDEIROS²²⁴ afirma que a efetivação das normas constitucionais relativas à tutela do meio ambiente exige uma forma de vinculação jurídica da sociedade, tanto no seu aspecto individual, quanto coletivo, face ao meio ambiente, o que se dá mediante a imposição do “dever fundamental” de proteção ao meio ambiente.

A autora sustenta que os deveres fundamentais em relação ao meio ambiente “norteiam o ethos de obtenção de uma vida digna, solidária, com liberdade e igualdade”²²⁵, consubstanciando-se na obrigação imposta ao Estado e a cada um dos indivíduos partícipes da sociedade de manter um ambiente saudável, sadio e equilibrado. Busca-se o estabelecimento de um dever fundamental baseado na solidariedade, uma vez que se passa a considerar que cada indivíduo não existe isoladamente, mas dentro de um ecossistema, no qual sua liberdade não é absoluta, mas onde todos os indivíduos são responsáveis pela manutenção da comunidade. No mesmo teor, BORGES²²⁶ assinala que o direito difuso ao meio ambiente é um direito-dever, pois o indivíduo, ao mesmo tempo em que é seu titular, também tem o dever de preservá-lo.

De fato, o direito do meio ambiente é um direito *erga omnes* em dois sentidos. Primeiro porque todos têm direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado, sem que para isso exija-se um status que atribua a titularidade desse direito. Segundo porque as obrigações que se referem àquela expectativa são de todos; aqui se fala todos no sentido de que não é apenas ao Estado que cabe velar pelo meio ambiente, mas todas as pessoas, físicas e jurídicas, públicas e privadas,

²²⁴ MEDEIROS, Fernanda Luiza Fontoura de. “A proteção ambiental diante da necessária formação de uma nova concepção de um Estado Democraticamente Ambiental.” In: BENJAMIN, Antônio Hermann. **Direito, Água e vida**. Teses/ Independent paper. Instituto O Direito por um Planeta Verde. v. 2, p. 200.

²²⁵ Idem, ibidem.

²²⁶ BORGES, Roxana Cardoso Brasileiro. **Função Ambiental da Propriedade Rural**. São Paulo: LTr, 1999, p. 40.

têm o dever de preservar um meio ambiente adequado para a sadia qualidade de vida das presentes e futuras gerações²²⁷.

Segundo a autora, restando fundado na solidariedade, o direito-dever ao meio ambiente não se dá quanto à proteção da propriedade do *outro*, ou da sua liberdade, mas refere-se ao respeito ao *outro*, à pessoa e à vida em geral, o que não se dá no espaço delimitado pelos direitos civis, políticos ou sociais, mas abrange todo o relacionamento com o meio ambiente e com o futuro²²⁸.

Ainda quanto ao direito-dever ao meio ambiente, LEITE sustenta que a inovação do artigo 225 da Constituição da República centra-se no reconhecimento de um vínculo não entre o homem e a natureza, mas entre o Estado e a sociedade na busca de realização de um bem comum.

Se o meio ambiente ecologicamente equilibrado é um direito fundamental, o que significa para todos esta qualificação? Significa que, para a efetividade deste direito, há necessidade da participação do Estado e da coletividade, em consonância com o preceito constitucional. O Estado, dessa forma, deve fornecer os meios instrumentais necessários à implementação deste direito. Além desta ação positiva do Estado, é necessária, também, a abstenção de práticas nocivas ao meio ambiente por parte da coletividade. O cidadão deve, desta forma, empenhar-se na consecução deste direito fundamental, participando ativamente das ações voltadas à proteção do meio ambiente. O que é realmente inovador no art. 225 é o reconhecimento da indissolubilidade do vínculo Estado-sociedade civil. Essa vinculação de interesses públicos e privados redonda em verdadeira noção de solidariedade em torno de um bem comum.²²⁹

Considerando que o artigo 225 da Constituição da República é uma norma de caráter teleológico, o seu conteúdo serve de orientação para todo o ordenamento infraconstitucional, restando patenteado o reconhecimento do direito-dever ao meio ambiente ecologicamente

²²⁷ BORGES, Roxana Cardoso Brasileiro. **Função Ambiental da Propriedade Rural**, p. 41.

²²⁸ *Idem*, p. 42.

²²⁹ LEITE, José Rubens Morato. "Introdução ao Conceito Jurídico de Meio Ambiente." In: VARELLA, Marcelo Dias; BORGES, Roxana. (orgs.) **O novo em direito ambiental**. Belo Horizonte: Del Rey, 1998, p. 66.

equilibrado, o qual reveste-se de um caráter comunitário que faz da tutela ao meio ambiente um instrumento de realização da cidadania e da dignidade da pessoa humana.

3 A NECESSIDADE DE SUPERAÇÃO DA FUNÇÃO SIMBÓLICA DO DIREITO AMBIENTAL: A *ECOCIDADANIA* COMO SUBSÍDIO PARA A CONSTRUÇÃO DE UMA PERSPECTIVA ECOLÓGICA NO DIREITO

*Este é tempo partido,
tempo de homens partidos.*

[...]

As leis não bastam. Os lírios não nascem da lei.

Carlos Drummond de Andrade – “Nosso tempo”

3.1 CONSIDERAÇÕES SOBRE O DISCURSO JURÍDICO PROTETOR DA NATUREZA: A FUNÇÃO SIMBÓLICA DO DIREITO AMBIENTAL

3.1.1 O discurso jurídico dogmático protetor da natureza e o senso comum teórico dos juristas

No âmbito das ciências naturais há, nas últimas décadas, uma crescente consciência acerca da necessidade de estabelecer um conhecimento transdisciplinar, o qual possa abarcar, do modo mais amplo possível, as diferentes esferas do mundo da vida. Os desastres ecológicos vivenciados comprovam que não é possível pensar o desenvolvimento da vida de forma apartada das relações de interdependência com o ecossistema. Cada ente ecológico é constituído, na sua materialidade, de elementos interdependentes, os quais se pertencem e se interpenetram constitutivamente, em nível material. Essa materialidade subjacente em cada organismo ecológico-ambiental aponta para uma composição de partículas que se encontram irmanadas, embora cada um apresente características e organizações específicas.

O novo pensamento emergente do desenvolvimento da biologia e das ciências naturais tem propiciado uma ruptura dessas áreas com o pensamento cartesiano, pois no

contexto dos seus estudos já não podem mais considerar os elementos de forma apartada, mas há uma preocupação quanto às suas relações de interdependência.

As ciências sociais, entre as quais se destaca o Direito, sofreram a influência do pensamento cientificista da Modernidade, o que, no contexto jurídico, têm o seu o ápice com o positivismo. A contingência do mundo contemporâneo e o avanço tecnológico desmedido têm obrigado os juristas a depararem-se com temas oriundos de outras ciências, tais como a biologia, a engenharia genética, a informática e a política, frente aos quais resta-lhes a incumbência de estabelecer conexões tendentes à resolução dos conflitos sociais. A tarefa, todavia, mostra-se extremamente árdua aos juristas, pois tais temas se lhes apresentam como categorias de difícil manipulação.

Em parte, esse impasse decorre do fato de que o Direito ainda não consegue desatrelar-se da tradição positivista que o expõe como uma ciência autônoma e auto-referencial, a qual não necessita estabelecer relações até mesmo com as ciências que lhe são afins. Portanto, um dos motivos que explicam a dificuldade dos juristas em lidar com os problemas contemporâneos consiste no aspecto formal e conservador que tem isolado o Direito de outros saberes, os quais são imprescindíveis para um sistema jurídico apto a acompanhar as transformações que se operam na atualidade.

O isolamento em que se situa o sistema jurídico serve de empecilho para o estabelecimento de conexões com o mundo da vida que lhe possibilitem soluções mais adequadas e eficazes. O positivismo jurídico e a concepção individualista do Direito são questionados principalmente diante da emergência de um pensamento ecológico, pois este requer uma revisão das estruturas tradicionais do Direito, como, por exemplo, a da

propriedade e a do sujeito de direito, entre outros, para o fim de abranger relações condizentes com a interdependência dos diversos elementos do ecossistema.

Constata-se que o Direito contemporâneo tem se caracterizado por sua incapacidade de acompanhar a dinâmica social. De um modo geral, os juristas cercam-se de instrumentos jurídicos auto-suficientes, crendo neles encontrar um conteúdo e uma eficácia inquestionável, sem que para isso seja necessário buscar outras fontes de conhecimento e o próprio contexto no qual ocorrem os problemas jurídicos. Ignoram, desse modo, que o Direito não é absoluto, nem auto-suficiente, mas, pelo contrário, é relativo e carente dos diferentes saberes e realidades, sujeitando-se constantemente à revisão em face de uma sociedade altamente complexa. Conforme MILARÉ,

A realidade dinâmica da sociedade que incorpora transformações de toda ordem, não comove as pétreas tábuas da lei. Há conflitos frequentes entre situações morais e situações legais. Soluções evidenciadas e requeridas por outras ciências são, muitas vezes, impensáveis na doutrina jurídica, não por falha das soluções, mas por deficiência de visão científica-jurídica-moral.²³⁰

Verifica-se, então, que o discurso jurídico ambiental acaba por restar impregnado de fetiches, crenças, valores e justificativas que são legitimadas através de discursos produzidos por órgãos institucionais e que formam o que WARAT²³¹ denomina de “senso comum teórico dos juristas”. O autor explica que, na realização de suas atividades cotidianas, os juristas são influenciados por diversas representações, imagens, pré-conceitos, crenças, ficções, hábitos de censura enunciativa, metáforas, estereótipos e normas éticas que acabam por disciplinar, anonimamente, os seus atos de decisão e de enunciação. Portanto, através da expressão senso

²³⁰ MILARÉ, Édís; COIMBRA, José de Ávila Aguiar. “Antropocentrismo x Ecocentrismo na Ciência Jurídica.” In: **Revista de Direito Ambiental**, Revista dos Tribunais, Ano 9. n. 36, out.-dez. 2004, p. 28.

²³¹ WARAT, Luis Alberto. **Introdução Geral ao Direito I** - Interpretação da lei: temas para uma reformulação. Porto Alegre: Sérgio Antônio Fabris, 1994, p. 13.

comum teórico Warat sustenta que o discurso jurídico, pretensamente científico, impregna-se de valores e os reproduz incessantemente, sem, todavia, revelá-los.

Resumindo: os juristas contam com um emaranhado de costumes intelectuais que são aceitos como verdades de princípios para ocultar o componente político da investigação das verdades. Por conseguinte se canonizam certas imagens e crenças para preservar o segredo que escondem verdades. O senso comum teórico dos juristas é o lugar do secreto. As representações que o integram pulverizam nossa compreensão do fato de que a história das verdades jurídicas é inseparável (até o momento) da história do poder.²³²

Para a manutenção do senso comum teórico surgem como auxílio aos juristas os métodos de interpretação, os quais são definidos previamente pelo saber acumulado visando permiti-los alcançar a “interpretação correta” da lei, o que significa alcançar o “sentido da norma”, a “vontade do legislador”. No entanto, ao agir dentro desse espectro, o jurista não percebe que os próprios métodos de interpretação, os quais consistem em técnicas rigorosas para o alcance do saber científico do positivismo jurídico, estão impregnados de ideologias e, por conseguinte, a referida “interpretação correta” se dá no plano de cada uma dessas ideologias.

Ao atuarem sob o sentido comum teórico os juristas não percebem o caráter ideológico dos seus métodos e dos seus discursos. Eles crêem no seu poder metafísico que lhes autoriza a visão da norma enquanto objeto em si, uma vez que persistem na separação entre o sujeito e o objeto, sendo que ao jurista incumbe o estabelecimento de sentidos universais que podem ser acoplados aos entes. Nesse sentido, STRECK explica:

O sentido comum teórico ‘coisifica’ o mundo e compensa as lacunas da ciência jurídica, interioriza – ideologicamente – convenções lingüísticas acerca do Direito e da sociedade. Refere-se à produção, à circulação e à ‘consumação’ das

²³² WARAT, Luis Alberto. **Introdução Geral ao Direito I** - Interpretação da lei: temas para uma reformulação, p. 15.

verdades nas diversas práticas de enunciação e de escritura do Direito, designando o conjunto das representações, crenças e ficções que influenciam, despercebidamente, os operadores do Direito. Traduz-se em uma ‘para-linguagem’, situada depois dos significantes e dos sistemas de significação dominantes, que ele serve de forma sutil, para estabelecer a ‘realidade’ jurídica dominante. É o local dos ‘segredos’. [grifos do autor]²³³

Busca-se, desse modo, evidenciar que na realização de suas atividades os juristas estabelecem uma relação imaginária que abrange um determinado campo de significado por meio do qual se designa a aceitabilidade do real. WARAT²³⁴ ressalta que as significações formam um texto que não se extrai da consciência ou da realidade, senão da própria circulação discursiva, por isso, é necessário admitir, nesse sentido, um princípio de intertextualidade pelo qual se deve aprender que o sentido de um texto depende de sua própria história e esta do diálogo surdo com os outros textos de uma cultura.

O discurso jurídico consiste num conjunto de citações cuja origem não pode ser nitidamente indicada, “permanecendo, em número elevado de situações, como um traço ou uma voz incógnita, desconhecida”²³⁵. Conseqüentemente, o senso comum teórico dos juristas também refere uma para-linguagem, alguma coisa que está além dos significados para estabelecer, em forma velada, a realidade jurídica dominante.

No que diz respeito à problemática ambiental é possível notar a presença de uma série de conceitos, falas e estereótipos, os quais são utilizados pelos juristas sem que seja questionado ou verificado o conteúdo ideológico que escondem. Nesse aspecto, a ineficácia do sistema jurídico ambiental não está atrelada às condições estruturais do Poder Judiciário,

²³³ STRECK, Lênio Luiz. **Hermenêutica Jurídica e(m) Crise**: uma exploração hermenêutica da construção do Direito. 2. ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2000, p. 57.

²³⁴ WARAT, Luis Alberto. **Introdução Geral ao Direito I** - Interpretação da lei: temas para uma reformulação, p. 14.

²³⁵ Idem, *ibidem*.

no sentido de que este se caracteriza pela morosidade e pela insuficiência de recursos humanos, físicos e financeiros, ou mesmo, pelo alto teor burocrático. Obviamente, tais fatores impedem o melhor funcionamento e a aplicação do instrumento legislativo ambiental, porém, o que está a impedir a sua efetividade é o apego à uma tradição formalista e auto-suficiente que torna o Direito um elemento isolado dentro do espectro social. Além disso, sobressai-se um discurso jurídico dogmático que continua a tratar a natureza como algo apartado do homem, como algo separado da vida cotidiana, social e política.

A cosmovisão que persiste na seara jurídica sobre o vínculo homem-natureza é oriunda do paradigma cartesiano, no qual se evidencia o antropocentrismo utilitarista, posteriormente, reforçado nas sucessivas etapas da sociedade industrial e da sociedade de consumo contemporânea, finalmente, marcada pelo processo de globalização. Descartes estabelece a natureza como mero objeto e, dessa forma, contribui para a evocação do antagonismo entre esta e a sociedade. O racionalismo cartesiano impôs, de um lado, a razão como *una*, e, de outro, o mundo como um objeto da razão, o qual pode ser infinitamente divisível. A partir disso, a distinção entre sujeito e objeto – o dualismo cartesiano – torna-se o referencial do desenvolvimento de todo o conhecimento científico. O sistema jurídico, nesse espectro, adota claramente tal distinção estabelecendo relações nas quais a pessoa sempre aparece como sujeito e os demais elementos da natureza são tidos como *res*, ou seja, como coisa.

Esse pensamento mostra-se adequado aos interesses da burguesia manufatureira urbana do século XVIII, que tenta substituir a nobreza fundiária que sacraliza a natureza fértil, por uma nova classe que encontra no comércio e na exploração dos recursos naturais as fontes para o desenvolvimento econômico. Todo o processo civilizacional efetuado durante a

Modernidade e o desenvolvimento da sociedade industrial, pautua-se, por conseguinte, pelo descaso com a natureza. Ignora-se qualquer limite para o domínio sobre os elementos naturais, que, sendo considerados e tratados como coisa, podem ser manipulados e investigados livremente.

Essa perspectiva mantém-se latente no discurso contemporâneo, embora o pensamento ecológico esteja a demonstrar a necessidade do estabelecimento de limites na relação homem-natureza, sob pena de se inviabilizar a própria condição de existência da vida humana sobre a Terra. A natureza permanece como simples bem a ser explorado e desfrutado para o benefício humano.

O Direito brasileiro confere ao mundo natural um caráter patrimonialístico expresso tanto na Constituição Federal de 1988, como na Política Nacional do Meio Ambiente e no Código Civil de 2002. O Direito Ambiental surge impregnado de preceitos do discurso jurídico dogmático e da tradição de um direito privatístico, no qual o meio ambiente é conceituado como bem de uso comum do povo. Com efeito, a nova natureza outorgada lhe permite revestir-se de um caráter mais abrangente, todavia, o meio ambiente continua sendo referido como um “bem” e, portanto, prossegue a sua condição de objeto passível de apropriação, não importa se particular ou difusa.

É possível afirmar que, em muitos casos, a natureza resta reduzida a mero objeto, ou, no máximo, constitui-se em valor agregado de atividades humanas. Por conseguinte, o alargamento do conceito de meio ambiente expresso pelo texto constitucional, persiste considerando-o como objeto e, portanto, como não dotado de valor intrínseco, mas apenas válido enquanto fundamental à vida humana.

Não existe na legislação brasileira uma superação do modelo jurídico que se estrutura sobre a concepção patrimonialista da natureza, como tampouco há a emergência de um pensamento ecológico capaz de introduzir uma reflexão e uma construção teórica que considere as novas demandas de respeito às relações de interdependência do ecossistema. Persiste, nesse sentido, uma natureza patrimonializada, consubstanciada numa relação de objetificação do mundo natural, na qual o ser humano e as coisas estão separados por um fosso intransponível e constantemente alargado pela legislação. Há uma evidente disparidade jurídica nas relações possíveis entre os entes ambientais não-humanos em direção aos humanos, já que estes sempre constam como sujeitos na relação jurídica e aqueles sempre são considerados objetos. Essa concepção das relações jurídicas, segundo SILVA²³⁶, faz com que a justiça seja pensada a partir de um referencial de “pertença”, que perpassa e impregna todo o sistema jurídico. Tem-se, dessa forma, o privilégio do ter em detrimento de qualquer outro referencial, como, por exemplo, do ser.

Chega-se, por conseguinte, a uma perspectiva antropocêntrica e utilitarista. Ressalta-se a intransponibilidade dessa perspectiva no sistema jurídico, pois se o Direito consiste numa produção cultural, tem-se um dado antropológico que não pode ser desconhecido. Contudo, não é este o dado colocado em discussão quando se remete ao antropocentrismo jurídico, mas sim à relação de dominador x dominado que se institui por meio de seu viés de pertença, no intuito de satisfazer unicamente os interesses humanos sem evidenciar preocupação com o ecossistema.

²³⁶ SILVA, Olmiro Ferreira da. **Direito Ambiental e Ecologia**: aspectos filosóficos contemporâneos. Barueri: Manole, 2003, p. 47.

SILVA²³⁷ expõe que a relação de pertença vinculativa que aparece na dogmática jurídica constitui-se num modo exclusivo de relação entre o sujeito de direito e o objeto de sua titularidade. Para o autor, o Direito cristaliza o modo da pertença vinculativa monossubjetiva, privilegiando o ser humano como vértice único de tal subjetividade, impedindo a paridade jurídica em direção aos animais e aos demais elementos da natureza. A índole conservadora da ciência jurídica, a qual está voltada para o ordenamento formal das ações humanas na vida em sociedade, explica por si só a tendência jurídica para o antropocentrismo. Efetivamente, o aumento da proteção legal do meio ambiente não transforma a natureza em sujeito de direito, mas lhe concede uma posição de objeto privilegiado. Conseqüentemente, embora no meio jurídico se sustente a emergência de uma ética biocêntrica em substituição à ética antropocêntrica, não se aceita que ela seja realizada contra a pessoa humana. Pelo contrário, o entendimento é de que os componentes físicos do meio ambiente, como, por exemplo, as espécies de animais, devem ser protegidos enquanto não puserem em risco a vida humana.

Com efeito, o estudo do Direito Ambiental costuma revestir-se de uma feição protecionista e antropocêntrica. A maior expressão desse posicionamento é refletida por FIORILLO que, além de apontar a evidência do antropocentrismo em sede constitucional, institui este referencial como um dogma do sistema jurídico ao afirmar que “[...] o que deve ser entendido é que a vida que não seja humana, só poderá ser tutelada pelo Direito Ambiental na medida em que a sua existência implique em garantia da sadia qualidade de vida do homem.”²³⁸.

²³⁷ SILVA, Olmiro Ferreira da. **Direito Ambiental e Ecologia**: aspectos filosóficos contemporâneos.

²³⁸ FIORILLO, Celso Antônio Pacheco; RODRIGUES, Marcelo Abelha. **Manual de Direito Ambiental e Legislação Aplicável**. São Paulo: Max Limonad, 1997, p. 48.

Na concepção do autor, portanto, o justo em direito ambiental deve ser realizado em razão dos interesses humanos, mesmo que isso resulte em prejuízo do ecossistema, ou implique na letalidade da natureza. Subjacente está a relação sujeito-objeto que permite negar a alteridade na relação homem-natureza com o objetivo de expressar uma finalidade essencialmente utilitarista. O mesmo autor ainda sustenta:

Temos que, ‘numa sociedade organizada, o destinatário de toda e qualquer norma é o homem’. Não faria sentido se o homem, por intermédio dos métodos genéticos, tivesse criado um organismo, e não pudesse dele se utilizar para atender às suas necessidades.²³⁹

Numa série de textos publicados no decorrer do ano de 2004, REALE também explicita a adoção de um viés antropocêntrico ao negar ao ecológico um valor absoluto, reduzindo a sua importância na medida em que se revela apenas como subsidiário da vida humana. Segundo o autor, deve-se “[...] reconhecer que o ecológico não é um valor absoluto, porquanto a preservação do meio ambiente é exercida em função da vida humana, ou por outras palavras, da *‘pessoa humana’*, a qual representa o *valor-fonte de todos os valores*.”²⁴⁰ [grifos do autor] Assim, através do reconhecimento constitucional do respeito da dignidade da pessoa humana, o autor destaca que a idéia de que a pessoa humana é o *valor-fonte* de todos os demais valores individuais e coletivos.

O primado, por conseguinte, dos valores antropológicos sobre os ecológicos tem como base o valor primordial da pessoa humana, *o único ser vivo que tem consciência do que é e do que deve ser*. Somente ela é dotada da faculdade que os juristas italianos denomina *consapevolezza*, que poderíamos traduzir por

²³⁹ FIORILLO, Celso Antônio Pacheco; RODRIGUES, Marcelo Abelha. **Manual de Direito Ambiental e Legislação Aplicável**, p. 48.

²⁴⁰ REALE, Miguel. **Primado dos valores antropológicos**. Data 28 fev. 2004. Disponível em <<http://www.miguelreale.com.br>>. Acesso em: 24 out. 2005.

consciencibilidade, ou seja, o poder de ter ciência de si mesmo e de deliberar em razão dela.²⁴¹ [grifos do autor]

Finalmente, REALE defende que o homem deve utilizar-se da natureza para atingir uma melhor qualidade de vida, referindo a questão ambiental a partir de uma óptica essencialmente patrimonialista:

Que significa '*dignidade da pessoa humana*', a que se refere a Lei Maior, senão uma existência pessoal fundada em valores que cada vez mais a enriqueçam tanto no plano do desenvolvimento material como no espiritual, desde as aspirações religiosas às artísticas, desde as da vida comum às científicas?

Para tanto o homem não pode deixar de se utilizar da natureza para atingir melhor qualidade de vida, o que implica, muitas vezes, a necessidade de absorver ou alterar determinados componentes da natureza para convertê-los em 'bens da vida'.

[...]

Preferindo ver a natureza e a cultura como entes complementares, não há dúvida que esta se serve daquela para realizar objetivos essenciais do meio ambiente, como, por exemplo, parte de uma floresta para construção de uma usina elétrica, ou uma catarata estupenda, como a de Sete Quedas, para que houvesse a Binacional de Itaipu, sem a qual não se compreende o desenvolvimento do Brasil.²⁴²

Verifica-se que a mentalidade de subjugação da natureza ao ser humano não é superada, como tampouco a contraposição entre humanidade e natureza, o que é facilmente perceptível no discurso anterior, no qual se contrapõe a proteção ambiental e o desenvolvimento econômico-social. No intuito de compatibilizá-los, os documentos legais brasileiros condizentes com o meio ambiente, de um modo geral, buscam delimitar a propriedade dos bens ambientais, estabelecer direitos de uso, penalizar danos ambientais e

²⁴¹ REALE, Miguel. **Em defesa dos valores humanísticos**. Data 13 mar. 2004. Disponível em <<http://www.miguelreale.com.br>>. Acesso em: 24 out. 2004.

²⁴² Idem, *ibidem*.

quantificar a possibilidade de degradação ambiental. Contudo, quanto se trata de efetivamente considerar a questão ambiental pelo seu valor intrínseco, não se constata qualquer recepção no ordenamento jurídico.

Por outro lado, a consideração do direito ao meio ambiente equilibrado como fundamental evidencia a interligação entre a vida humana e o ambiente, os quais estão conectados e não podem ser pensados isoladamente. A interpretação outorgada pelos juristas, no entanto, muitas vezes tem se mostrado pouco afeita à essa evidência quando considera que não há que se referir qualquer direito ao meio ambiente diante de outros princípios constitucionais ou de outros direitos fundamentais. Nesse aspecto, convém salientar que, se muitas vezes, a ponderação de princípios ou de direitos se faz necessária, a regra na solução dos casos concretos ainda revela um descaso com o ambiente, que dificilmente tem sua efetivação assegurada diante de outros direitos fundamentais. Desconhece-se, dessa forma, que se tratam de questões interdependentes.

Deve-se destacar, então, que no contraponto do pensamento jurídico antropocêntrico existem posicionamentos que defendem uma reformulação da esfera jurídica para dotá-la de um cunho biocêntrico. Visa-se abrir espaço dentro da atual dogmática para uma justiça que considere o direito dos elementos naturais. Emblemático nesse sentido mostra-se o pensamento explicitado por SILVA²⁴³, o qual propõe um “Direito Neo-ambiental” que contemple uma nova perspectiva ecológica baseada sobre os seguintes aspectos:

²⁴³ SILVA, Olmiro Ferreira da. **Direito Ambiental e Ecologia**: aspectos filosóficos contemporâneos, p. 6.

- 1) que a relação do ser humano em direção às coisas, aos animais e à natureza em geral, nos moldes da ideologia de pertença vinculativa, predatória e consumista deve ser reformulada;
- 2) que o status de exclusividade do ser humano, como elemento do repertório inter-relacional e interdependente num dado ecossistema ou em direção a todos os ecossistemas, não pode ser absoluto e único;
- 3) que do influxo dessas duas premissas, a inter-relação ambiental entre os próprios seres humanos ganhe um qualificativo diferencial inusitado, que realce o aspecto ecológico-ambiental subjacente.

Por meio da adoção do Direito Neo-ambiental o autor pretende estabelecer uma “justiça ambiental” que deve realizar a relação de interdependência entre os entes de um dado ecossistema ou em relação a todos os ecossistemas de modo equilibrado. Não se objetiva apenas a proteção humana, ou seja, não se tem por objetivo a relação de enfoque antropocêntrico primário, mas busca-se o ponto ideal (justo) de convivialidade para todos os elementos da inter-relação ecológica harmoniosa, na qual o homem apresenta-se apenas como um elemento da cadeia que forma o repertório ambiental. Nessa perspectiva, o autor propõe que o vínculo de pertença não tenha como vértice exclusivo o ser humano e sim que haja uma ampliação desta forma para que todos os organismos do ambiente possam se alçar ao patamar em que tal pertença lhes seja permitida, ao menos, em relação a si mesmos²⁴⁴. Nos termos do autor:

²⁴⁴ SILVA, Olmiro Ferreira da. **Direito Ambiental e Ecologia**: aspectos filosóficos contemporâneos, p. 11.

A incidência do Direito sobre o comportamento humano produziu um modo de relação jurídica entre os seres humanos, e destes para com as coisas e a natureza em geral, que exclui todo e qualquer ente, que não seja o ser humano, como entidade passível e possível do 'possuir jurídico' (sob qualquer titularidade). A Ecologia revelou-nos um novo enfoque vital para o relacional do ser humano sobre as coisas e a natureza, que deve modificar a própria relação entre os seres humanos (que descortina uma nova maneira de os seres humanos se inter-relacionarem, não mais os admitindo como únicos entes da cadeia que forma o repertório ambiental, mas admitindo novos pares na relação para todo os efeitos), no sentido de que ainda não estão sendo adequadamente captados e expressos pelo Direito Ambiental [...].²⁴⁵

O embate entre o antropocentrismo e o biocentrismo, dessa maneira, resta como um dos pontos de discussão do Direito Ambiental. Não obstante, acredita-se que ao estabelecer esse entrave tem-se a falsa impressão de se estar mudando o modo de pensamento cartesiano, enquanto, de fato, o que se está a fazer é uma repetição ainda mais problemática dessa mesma perspectiva. A tentativa de situar a natureza como sujeito de Direito, por exemplo, corrobora o dualismo cartesiano através do qual se estabelecem relações entre sujeito e objeto, sendo que agora todos pretendem alcançar a condição de sujeitos. Não há, portanto, transcendência da bipolaridade sujeito x objeto.

3.1.2 A função simbólica do Direito Ambiental

O Direito Ambiental demonstra uma cegueira quanto ao seu efetivo papel na sociedade contemporânea, bem como cria um imaginário no qual os juristas e a comunidade acreditam estar resolvendo o impasse ambiental. Origina-se uma função simbólica do Direito Ambiental, que, de qualquer sorte, têm servido de conforto para o mal-estar da humanidade diante dos problemas ambientais.

²⁴⁵ SILVA, Olmiro Ferreira da. **Direito Ambiental e Ecologia**: aspectos filosóficos contemporâneos, p. 75-6.

A partir de um caso jurídico concreto transcorrido no Tribunal Administrativo de Hamburgo, PAUL²⁴⁶ afirma que o Estado Moderno e a sociedade industrial configuram uma comunidade de interesses que realiza o que ele denomina de “organizada irresponsabilidade”. O caso apresentado consiste no fato de que os lobos marinhos do Mar do Norte, na Costa da Alemanha, impetraram ação contra a República Federal da Alemanha, representada pelo Ministério do Trânsito, e este, por seu turno, pelo Instituto Hidrográfico da Alemanha. Tendo em vista que a população de lobos-marinhos diminuiu drasticamente em virtude da infecção por doenças viróticas ou de envenenamento, o que é atribuído à eliminação, em alto-mar, de dejetos industriais sob autorização do Estado Alemão, a pretensão dos lobos-marinhos consistia em obrigar o Estado Alemão a proibir a denominada “Marinha dos Resíduos Venenosos”.

O Tribunal recusou a ação fundamentando a decisão numa série de argumentos que são expostos por PAUL²⁴⁷, entre os quais, resumidamente, destacam-se: a) os lobos-marinhos habitam em alto-mar e, por isso, estão fora do território soberano da República Federal da Alemanha, não estando submetidos à sua jurisdição; b) os lobos-marinhos são animais e, portanto, não possuem subjetividade ou capacidade jurídica; c) como os animais são desprovidos de personalidade jurídica (são apenas coisas), evidencia-se a sua incapacidade de constituir representante processual humano, não podendo, inclusive, serem representados pelas associações ecológicas.

²⁴⁶ PAUL, Wolf. “A irresponsabilidade organizada? Comentários sobre a função simbólica do Direito Ambiental.” In: OLIVEIRA JÚNIOR, José Alcebíades. **O novo em Direito e Política**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 1997, p. 177-89.

²⁴⁷ Idem, p. 180.

Há subjacente à decisão do Tribunal um discurso antropocêntrico e que acentua a relação de dominação para com os elementos da natureza em benefício exclusivo de uma sociedade industrial. Nesse contexto, o autor refere que o Direito acaba por fornecer os instrumentos de legitimação dos crimes ecológicos, atuando apenas numa dimensão simbólica que permite sublimar a realidade de destruição do ecossistema²⁴⁸.

Tem-se constituído, então, um complexo e sofisticado sistema de manobras ao engano – tal como mostra, diafanamente, o caso dos lobos-marinhos do Mar do Norte. Enquanto os tribunais – mediante seus raciocínios formais – dão expressão à ‘fictiva’ verdade jurídica, em relação à realidade ecológica, a natureza revela, por sua maneira física e inequívoca, a verdade ecológica. No que se refere à linguagem jurídica: a natureza degradada, o mar contaminado, a floresta queimada, o lobo-marinho intoxicado, etc., são manifestações da conditio humana contra si mesma, e ainda significam, em seu respectivo contexto, a recusa empírico-prática da pretensão político-jurídica, reclamando a proteção e conservação efetivas pelo Direito Ambiental. A simbólica jurídica, protetora do meio ambiente é, na verdade, a simbólica de seu rendimento para os interesses econômicos exploratórios.²⁴⁹

A perspectiva apresentada, portanto, remete à constatação de que persiste a destruição ambiental no mundo contemporâneo, a qual é realizada através da consideração de dispositivos de leis positivas e do próprio texto constitucional. O Direito Ambiental consiste num emaranhado sistemático de direitos civis, penais, administrativos, processuais e constitucionais resultante de valoração ética da natureza. Dessa constatação, exige-se a proteção do ambiente, o que é realizado por meio de um direito do meio ambiente que é positivado e simbolicamente manifestado.

Com efeito, a proteção do meio ambiente foi confiada ao Direito Ambiental e com isso pretende-se realizar uma transformação do comportamento político e social no intuito de estabelecer uma relação ética com o ambiente. No entanto, esse não tem sido o papel

²⁴⁸ PAUL, Wolf. “A irresponsabilidade organizada? Comentários sobre a função simbólica do Direito Ambiental.” In: OLIVEIRA JÚNIOR, José Alcebiades. **O novo em Direito e Política**, p. 183.

²⁴⁹ Idem, p. 183.

desempenhado pelo sistema jurídico-ambiental na atualidade, uma vez que assume uma racionalidade sistêmica contraditória, denominada por PAUL²⁵⁰ de irresponsabilidade organizada.

Tem-se, dessa forma, que o Direito Ambiental funciona como instrumento efetivo quando se trata da utilização do ambiente, sua exploração, seu uso, sua administração, etc.; porém, opera de forma simbólica quando se trata da proteção decisiva e efetiva do meio ambiente, embora crie a falsa impressão de que o Estado está a proteger e a dar assistência à natureza. “Os símbolos jurídicos possuem, neste sentido, função manipuladora, uma vez que criam admiração, tranqüilidade e ilusões. Eles são os representantes de uma realidade fictícia, de uma falsa consciência e, também, produtores de auto-engano”²⁵¹.

A função simbólica corrobora a existência de um senso comum teórico no discurso jurídico ambiental que esconde os efetivos interesses econômicos e desenvolvimentistas de determinados discursos protetivos da natureza, pois se estabelecem inúmeras normas e mecanismos protetivos do ambiente, mas não se impõe, efetivamente, uma mudança da relação homem-natureza, sem o que não é possível modificar o cenário de devastação do meio ambiente.

Um exemplo pode ser constatado através da utilização crescente pelo empresariado das certificações de qualidade ambiental. Estas permitem assegurar ao indivíduo que se está a protegê-lo do risco advindo do desequilíbrio ecológico, mas, o que está por trás do selo de

²⁵⁰ PAUL, Wolf. “A irresponsabilidade organizada? Comentários sobre a função simbólica do Direito Ambiental.” In: OLIVEIRA JÚNIOR, José Alcebiades. **O novo em Direito e Política**, p. 188.

²⁵¹ Idem, ibidem.

qualidade é a manutenção velada de um discurso econômico. Estabelece-se, então, um consumo que é ecologicamente garantido por certificados como o ISO 14.000. Com isso, continua-se a comprar em grande quantidade e se tem a impressão de que se está a agir de maneira correta com o ambiente, pois o produto traz a marca da qualidade ambiental.

De outra parte, a elaboração do conceito de desenvolvimento sustentável, extremamente difundido no senso comum teórico dos juristas, como princípio do Direito Ambiental e como objetivo das políticas econômicas, constitui-se no discurso mais pernicioso do sistema jurídico-ambiental. O desenvolvimento sustentável foi concebido para atender às necessidades do presente sem comprometer a possibilidade de vida das gerações futuras. Efetivamente, o desenvolvimento sustentável poderia vir a ser uma referência se fosse capaz de construir novas formas de relação entre os seres humanos e destes para com o ambiente. Mas, há uma contradição na sua definição que é difícil de transpor. O termo desenvolvimento diz respeito às ciências sociais e à economia, remetendo a uma transformação artificial dos *habitats* da natureza. Já o termo sustentável é oriundo da biologia e expressa o funcionamento dos ciclos naturais de forma equilibrada. Desse modo, como manter a sustentabilidade com o permanente avanço da produção que é exigida pelo desenvolvimento?

As incertezas e as tensões econômicas emergentes dessa contrariedade fazem com que, na atualidade, o discurso do desenvolvimento sustentável passe a servir como subsídio para interesses bastante diversos, permitindo, na maioria das vezes, a subordinação da conservação ambiental aos interesses do capital. Isto não indica qualquer mudança de perspectiva em face ao ambiente, mas a manutenção de um discurso antropocêntrico e utilitarista, sob o argumento de que se devem evitar radicalismos ecológicos. Em entrevista à Revista IHU da UNISINOS, LATOUCHE refere:

O desenvolvimento sustentável é um conceito-armadilha. O conceito consegue realizar admiravelmente o trabalho de ilusão ideológica dos <cães de guarda> (Nizan) ou das <lavadeiras do império> (Brecht), que consiste em criar um consenso entre partes antagônicas graças a um obscurecimento do julgamento e à anestesia do senso crítico das vítimas, quando, na verdade, as expressões acumulação de capital, exploração da força de trabalho, imperialismo ocidental ou dominação planetária descrevem melhor o desenvolvimento e a globalização, e provocariam, genuinamente, um reflexo de rejeição por parte daqueles que estão do lado errado da luta de classes e da guerra econômica mundial. A obra-prima desta arte da mistificação é, incontestavelmente, o desenvolvimento sustentável.²⁵²

De outra parte, o conceito de desenvolvimento sustentável restou atrelado apenas à uma categoria econômica, na qual se busca implantar novas tecnologias e subordinar os novos produtos do mercado a padrões de qualidade ambiental. Deixa-se de lado, nessa perspectiva, uma visão ecológica que deve considerar as interações da sociedade como um todo e com o mundo que a envolve.

Enquanto o senso comum teórico sobre o Direito Ambiental e a sua função simbólica segue conduzindo as relações do ser humano com o ambiente, os riscos ambientais em nível global proliferam, sendo que para isso cada indivíduo tem sua parcela de contribuição.

Com efeito, há mais antropocêntrico em nossos cotidianos individuais e coletivos do que ecocêntrico. Na verdade, sentimos que a cosmovisão ecocêntrica é profundamente incômoda, visto que forçaria os indivíduos, as sociedades e os governos a contrariarem seus respectivos interesses, tirando-nos a todos do nosso pseudoconforto para nos preocuparmos com a sobrevivência do planeta. E como operacionalizar uma profunda mudança em nossa civilização?²⁵³

Considerando que o questionamento acima implica um universo complexo e que necessita a reestruturação do próprio modo de vida sobre o planeta, o Direito pode respondê-

²⁵² LATOUCHE, Serge. "O desenvolvimento é insustentável." In: **IHU on line**. São Leopoldo, Ano 4, n. 100, 10 maio. 2004, p. 3.

²⁵³ MILARÉ, Édís; COIMBRA, José de Ávila Aguiar. "Antropocentrismo x Ecocentrismo na Ciência Jurídica." In: **Revista de Direito Ambiental**, Revista dos Tribunais, p. 26.

lo apenas em parte. Contudo, mesmo dentro do seu espectro de atuação, o Direito Ambiental tem esbarrado em dificuldades de implementação. Embora a legislação ambiental se multiplique com rapidez, na prática, a sua eficácia é reduzida, sendo que algumas razões para tal situação são oriundas de causas internas ao próprio ordenamento jurídico. Outras vezes, no entanto, essas questões são reforçadas por interesses de ordem global.

O que resulta evidente é que um Direito Ambiental condizente com as preocupações ecológicas exige uma mudança radical de perspectiva. Nesse sentido, a ética ecológica surge como um caminho necessário para a descoberta dos deveres e obrigações do homem para com o ambiente. Os limites éticos da relação homem-natureza, por seu turno, exigem um novo patamar de compreensão sobre o que é o homem e o que são os diferentes, ou seja, quem são os outros não humanos. Nesse sentido, OST esclarece que,

A única maneira de fazer justiça a um (o homem) e a outro (a natureza) é afirmar simultaneamente a sua semelhança e a sua diferença. Se o homem é um ser vivo, ele tem também – o que é um privilégio exclusivo – a capacidade de liberdade e é gerador de sentido, sujeito de uma história, autor e destinatário de regras. Se a natureza, no decorrer da sua evolução, produziu a espécie humana a qual assegura diariamente as condições de sobrevivência, ela é também, para o homem, ‘completamente diferente’, absolutamente estranha. Homem e natureza têm um ‘vínculo’, sem que, no entanto, se possam reduzir um ao outro.²⁵⁴

Deve-se superar o pensamento mecanicista que reduz todos os seres à condição de simples objetos, cujo valor consiste na sua viabilidade de lucro econômico, por um pensamento que possibilite ao homem identificar sua identidade diante das relações de interdependência com o *cosmos*. Faz-se necessário considerar que o homem e a natureza, são duas faces distintas, todavia, inseparáveis diante das regras que regem o ecossistema, razão pela qual é preciso resgatar e inaugurar limites na relação homem-natureza diante dos quais

²⁵⁴ OST, François. **A natureza à margem da lei** – a ecologia à prova do Direito, p. 16.

seja possível respeitar todos os seres. Nesse teor desenvolve-se a ética ecológica como sabedoria imprescindível para a redescoberta dos deveres humanos em relação ao *cosmos*.

Em face de tais considerações, os diversos princípios e fundamentos que sustentam os diferentes sistemas jurídicos, do modo como foram concebidos e até hoje praticados, estão sendo questionados diante das novas realidades sociais e políticas e das inúmeras conseqüências dos avanços tecnológicos. A administração da justiça, nessa seara, depara-se constantemente com as limitações de seus conceitos e de suas estruturas, os quais apresentam sinais de caducidade, sob certos aspectos, principalmente em face do prisma jurídico-ambiental que está a exigir uma consciência ética da relação homem-natureza.

Evidencia-se, assim, uma dificuldade da teoria jurídica tradicional em lidar com o Direito do meio ambiente, uma vez que não se trata de um direito individual ou social, mas um direito difuso que impõe problemas para a estrutura do sistema jurídico. Não se está a referir um direito de cunho individualista, mas sim um direito-dever de toda a comunidade, a qual visa a solidariedade entre sujeitos que se encontram em pólos difusos. Exige-se, por conseguinte, uma mudança no conceito dos principais institutos jurídicos, bem como uma reordenação de todo o sistema jurídico, o qual, até o momento, prioriza outros elementos para sua tutela. Além disso, conforme expõe BORGES,

[...] a teoria jurídica precisa sempre ampliar o conceito de meio ambiente, não o considerando apenas como natureza *stricto sensu*, mas como sendo relações de dimensões sociais, econômicas, urbanas e naturais nas quais vivem a pessoa e os demais seres. Natureza e sociedade não são planos distintos. É necessário se falar não apenas em meio ambiente natural, mas também em meio ambiente urbano, meio ambiente do trabalho, sem querer com isso, mais uma classificação ou mais um isolamento, mas, ao contrário, lembrar que são todos partes de um meio ambiente

maior e que a dimensão ambiental se deve mostrar presente naqueles meios não estritamente ambientais.²⁵⁵

A constatação de que a dimensão ecológica não está circunscrita apenas a um campo isolado da vida e do conhecimento demonstra que, além do Direito Ambiental, também existe uma ecologia jurídica. Quanto a esse aspecto BORGES estabelece uma diferenciação segundo a qual “[...] a posição do direito ambiental em relação ao sistema jurídico como um todo é uma situação de autonomia disciplinar, enquanto a posição da ecologia jurídica em relação ao direito (não apenas o direito ambiental, mas todo o sistema jurídico) é uma situação paradigmática”.²⁵⁶

Na ótica da autora, não basta criar um novo ramo do Direito autônomo, com princípios e instrumentos próprios, como se tem tentado afirmar o Direito Ambiental, porque a disciplina vai continuar imersa num sistema jurídico que se mostra inadequado para o final do século XX, uma vez que muitos dos seus institutos e instrumentos ainda estão voltados para o século XIX. Desse modo, se não houver uma efetiva mudança da tradição jurídica nos seus mais amplos espectros que permita a inserção da dimensão ambiental no pensamento jurídico dogmático, o Direito Ambiental e as normas ambientais por si só serão ineficazes, bem como terão pouca aplicabilidade. A recepção da dimensão ambiental pelo sistema jurídico como um todo pode representar, segundo BORGES²⁵⁷, um novo paradigma para a teoria jurídica do final do século.

²⁵⁵ BORGES, Roxana Cardoso Brasileiro. “Direito Ambiental e Teoria Jurídica no final do século XX.” In: VARELLA, Marcelo Dias; BORGES, Roxana Cardoso Brasileiro (org.). **O Novo em direito ambiental**. Belo Horizonte: Del Rey, 1998, p. 22.

²⁵⁶ Idem, p. 14.

²⁵⁷ BORGES, Roxana Cardoso Brasileiro. *Op. cit*, p. 15.

Por certo, o pensamento positivista, cartesiano e mecanicista que ainda impera na seara jurídica precisa ser revisto diante do questionamento crescente da adoção de um pensamento antropocêntrico utilitarista que desconhece os limites da relação homem-natureza. Contudo, efetuar a troca desta perspectiva pelo pensamento biocêntrico, na qual a vida está no centro de todas as coisas, consiste em repetir o discurso que até hoje tem se efetivado no Direito, apenas invertendo-se a relação sujeito-objeto.

A nova mentalidade jurídica, que considere a dimensão ambiental, tem que se deparar com uma complexidade mais profunda que não exige a busca de um novo centro para todas as coisas, mas a compreensão das relações de interdependência que devem ser reconhecidas e respeitadas em toda a sua extensão. Nesse contexto, emerge o pluralismo de verdades que, no mundo contemporâneo, corresponde a uma nova racionalidade científica, na qual o *logos* reencontra o *oikos*, restabelecendo o vínculo homem-natureza.

3.2 A (RE)CONSTRUÇÃO DA CIDADANIA NO INÍCIO DO SÉCULO XXI: A IMPRESCINDIBILIDADE DE UMA PERSPECTIVA ECOLÓGICA

O Direito, ao centrar-se numa concepção auto-referencial, despindo-se de imbricações sociais, políticas, éticas ou ambientais, expressa um pensamento estereotipado, no qual a preservação do ambiente costuma ser contextualizada sob um enfoque cientificista. Nessa perspectiva, a construção do Direito Ambiental é feita sob um viés meramente regulatório, cuja preocupação está na limitação de condutas e no estabelecimento de padrões, todos eles importados das ciências exatas e revestidos de uma infalibilidade científica. Tal posicionamento destitui esse ramo do Direito de qualquer dimensão solidária para com o

ambiente. Assim, o vínculo homem-natureza expresso pelas normas jurídicas revela uma regulação que se caracteriza por ser dominadora e excludente.

BELLO FILHO afirma que "o direito regulatório - munido do mito da ciência - degenerou em um discurso totalizador e monocultural, de negação da emancipação que a diversidade propõe"²⁵⁸. Conforme o autor, a característica da Modernidade consiste na hipertrofia do conhecimento, na regulação e na atrofia da perspectiva libertária do conhecimento²⁵⁹. Tal conjuntura resulta na consideração do Direito como mero instituto regulador, o que se verifica, inclusive, na esfera do direito ambiental.

De outra parte, no que diz respeito às questões ambientais, o sistema jurídico exerce um papel que se resume à permissão e à proibição de condutas, as quais são impostas de modo arbitrário, sem que as suas premissas sejam discutidas com a sociedade. Dessa maneira, evidencia-se que não há pertinência entre as normas de conduta regulatórias e a sociedade para a qual elas se destinam. Sabe-se que a razão da norma jurídica protetora do ambiente é normatizar condutas, no sentido de disciplinar a tensão entre a apropriação e a conservação dos recursos naturais. Contudo, a exasperação dessas normas de caráter regulatório ignora a dimensão democrática que deve abarcar a norma ambiental, a qual acaba por se apresentar vazia de legitimidade e de conteúdo.

Não obstante, o direito ao ambiente é fundamentalmente um direito que trabalha com as condições de vida do próprio ser humano e do ambiente sobre o qual ele habita.

²⁵⁸ BELLO FILHO, Ney de Barros. "Teoria do Direito e Ecologia: Apontamentos para um Direito Ambiental do Século XXI." In: FERREIRA, Helene Sivini; LEITE, José Rubens Morato (orgs.). **Estado de Direito Ambiental: Tendências - Aspectos Constitucionais e Diagnósticos**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004, p. 82.

²⁵⁹ Idem, p. 86.

Conseqüentemente, a resolução do que se deve fazer para preservar a própria vida perpassa, necessariamente, pela tomada de consciência e pela adoção de uma postura ética diante dos problemas que se apresentam como óbice à sua continuidade.

Considerando que a ética é o fundamento da própria possibilidade de pensar o humano, SOUZA a descreve como “[...] o fundamento da condição humana que vive e medita sobre si, sobre seu lugar, sobre sua casa, sobre seu mundo; ética é, neste sentido, essencialmente, uma questão eco-lógica (de *oikos*: casa, lugar, e *logos*: reflexão sobre)”²⁶⁰. O autor defende que a ética e a ecologia se imbricam de forma muito clara e precisa, pois não há questão ética que não seja também uma questão ecológica. A base ética exige do ser humano o pensar acerca do lugar no qual ele vive, da casa onde ele habita, do mundo no qual ele se compreende, enfim, do seu *ethos*. Todavia, mais do que pensá-lo, a ética exige que o ser humano tente compreender e se relacionar com este Universo que o cerca.

As normas ambientais, desse modo, devem ser normas construídas a partir de relações que envolvam o caráter ético. Todavia, todo o conteúdo ético que deve consubstanciar a norma ambiental foi desprezado para além da cientificidade jurídica e a construção levada a efeito condiz apenas com o caráter regulatório da relação homem-natureza. Desconsidera-se, dessa forma, a solidariedade e a democracia do momento jurídico e o Direito não se permite atuar como vetor de emancipação e de paz social. Segundo BELLO FILHO,

Esse cientificismo regulatório foi responsável por uma hipertrofia regulatória e uma (des)juridicização do direito ambiental, na medida em que as normas técnicas passaram a vigor com primazia, determinando condutas e impondo-se sobre as normas de vasto conteúdo ético, estas, sim, de natureza e caráter emancipatórios.

²⁶⁰ SOUZA, Ricardo Timm de. **Ética como Fundamento**: uma introdução à ética contemporânea, p. 20.

A ética moderna era a ética construída homem a homem, mas hoje é possível vislumbrar outra ética que se constrói da relação homem-natureza.²⁶¹

A consciência acerca da relação ética entre homem e natureza resta encoberta sob o imaginário dominante sobre o mundo natural. Como já relatado, há muito está perdido o sentido da *physis*. A natureza referida pelo imaginário ambiental, na atualidade, persiste tomada por estereótipos. Quanto ao tema, WALDMANN²⁶² relata que o povoamento da reserva imaginária do natural se inicia com os bichos de pelúcia, os quais, no contexto brasileiro, raramente representam exemplares do patrimônio faunístico nacional. Pelo contrário, costuma-se ver raposas, renas, focas, elefantes, girafas e tantos outros animais cujo *habitat* situa-se muito longe do Brasil. Desse modo, a natureza é colocada como algo distante dos indivíduos. O autor também expõe que os desenhos animados, as histórias em quadrinhos, a propaganda, a programação da televisão e os próprios livros didáticos acabam por servir de instrumento a uma deseducação ambiental, pois familiarizam o público jovem com o reconhecimento de uma natureza que não existe no território brasileiro, "[...] o que, portanto, anestesia a opinião pública quanto aos problemas ambientais realmente existentes no seu cotidiano"²⁶³.

De um modo geral, a educação continua a pautar-se por idéias decorrentes da Modernidade e impregnadas de um sentido anti-ambiental. PELIZZOLI²⁶⁴ apresenta alguns exemplos dessa perspectiva, a qual resta evidenciada a partir de afirmações como: "tornar-se

²⁶¹ BELLO FILHO, Ney de Barros. "Teoria do Direito e Ecologia: Apontamentos para um Direito Ambiental do Século XXI." In: FERREIRA, Helene Sivini; LEITE, José Rubens Morato (orgs.). **Estado de Direito Ambiental: Tendências - Aspectos Constitucionais e Diagnósticos**, p. 93.

²⁶² WALDMAN, Maurício. "Natureza e sociedade como espaço de cidadania." In: PINSKY, Jaime; PINSKY, Carla Bassanezi (orgs.). **História da Cidadania**. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2003, p. 546.

²⁶³ Idem, p. 548.

²⁶⁴ PELIZZOLI, M. L. **A emergência do paradigma ecológico: Reflexões ético-filosóficas para o século XXI**, p. 141.

humano é distinguir-se o mais possível da natureza, enquanto esta é selvagem" e "dominar a natureza exterior para através disto libertar-se a si mesmo".

Além disso, outro aspecto salientado quanto ao imaginário ambiental dominante diz respeito às mitologias territoriais e simbólico-biológicas construídas pela indústria cultural, as quais apresentam forte impacto na percepção da natureza e nas atitudes assumidas pelos indivíduos. Geralmente, remete-se à idéia de natureza para ambientes distantes e sem presença humana marcante. Valoriza-se intensamente paisagens como a Mata Atlântica, as florestas e outros ecossistemas, nos quais a presença humana é rarefeita. Ignora-se, dessa maneira, que a natureza apresenta um sentido abrangente, incluindo o ambiente urbano, a casa de cada indivíduo e as próprias condições de existência.

Contudo, a atual conjuntura, na qual a natureza deixa de ser o repositório eternamente inesgotável e os riscos ambientais ameaçam a vida sobre o planeta, impõe o despertar dessa relação imaginária. É preciso constatar que a natureza está entrelaçada à vida de todo o ser humano, havendo necessidade de se estabelecer um novo tipo de compromisso com ela.

O Direito pode constituir-se num vetor de contribuição para a adoção desse compromisso, mas há que se ressaltar que o seu papel está restrito a um aspecto auxiliar, pois, como se relatou, o Direito, por si só, não tem conseguido reverter o pessimismo ecológico diante da sua constante submissão a padrões eminentemente cientificistas e dogmáticos que não lhe permitem estabelecer relações de maior amplitude com o entorno. Portanto, o Direito necessita não apenas fundamentar, mas também restar fundamentado, sobre uma perspectiva ecológica dotada de caráter emancipatório e não apenas regulatório. Em outros termos, o

mundo jurídico deve redefinir o vínculo homem-natureza por meio de uma relação ética de dimensão solidária, esquecendo todo e qualquer sentido meramente utilitarista.

Nessa perspectiva, o Direito surge como um instrumento de libertação, colaborando para a construção de uma política do ambiente apta a estabelecer uma sociedade de bem-estar ambiental coletivo baseada sobre critérios democráticos. A idéia de um Direito Ambiental somente pode emergir da interpretação de toda a coletividade, que deve ser convocada a opinar sobre as formas de solução das questões ambientais. Do mesmo modo, o preenchimento dos conceitos normativos realizado pelos juristas deve utilizar o modo de ver, sentir e pensar de toda a coletividade. Para isso, o direito contemporâneo deve livrar-se das amarras regulatórias e dogmáticas e construir um caminho que lhe permita servir de instrumento de solidariedade e de emancipação popular.

Ao mesmo tempo, *physis e nómos* devem reencontrar seus vínculos. Não se trata, porém, de estabelecer uma continuidade do mundo antigo, uma repetição da experiência passada e nem mesmo de um desenvolvimento progressivo que busque a união entre o mundo contemporâneo e o mundo antigo. Efetivamente, são mundos diferentes, com sociedades distintas e com necessidades peculiares, de modo que o que se está a referir com esta assertiva é a necessidade da percepção ética que permeia a relação homem-natureza. Esta deve refletir sobre a elaboração e a aplicação das normas ambientais e dos demais princípios jurídicos informadores do Direito Ambiental, estabelecendo, para além de simples regulações, novas formas de vida sobre a Terra. Entretanto, questiona-se: há, no contexto contemporâneo, possibilidade de se buscar uma ruptura do discurso jurídico dogmático dominante no sentido de fazê-lo encontrar a relação ética que está subjacente à problemática ambiental?

O desenvolvimento e o progresso da sociedade contemporânea são antagônicos ao interesse de preservação da natureza, persistindo dificuldades para o ajuste de interesses econômicos e ambientais. Os indivíduos, por sua vez, não conseguem conviver de modo salutar com o ecossistema, que continua a ser tratado como simples meio de satisfação dos interesses humanos, quando não é tratado sob uma visão mitológica distante da realidade humana. Mas, o sistema jurídico não pode obrigar os cidadãos a terem uma postura ética diante da natureza sem que esta seja a sua efetiva vontade, sob pena de se construir um Direito de caráter autoritário no que tange ao regramento da maneira como cada um irá portar-se diante da própria vida.

A eficácia de um Direito ao ambiente exige a tomada de consciência da população quanto aos problemas ecológicos e a necessidade de se buscar novas formas de vida sobre o planeta. Essa tomada de consciência, por seu turno, não pode ser imposta de cima para baixo, a partir do Estado ou do Direito, mas deve ser colocada de baixo para cima, ou seja, deve ser decorrente da vontade efetiva dos membros da sociedade revelada por meio de discussões democráticas.

Afinal, um Direito Ambiental comprometido com a continuidade de todas as formas de vida, inclusive a humana, sobre a Terra, deve convergir necessariamente para mudanças radicais nas estruturas da sociedade organizada, o que só pode se dar por meio de uma cidadania participativa e solidária, de forte conotação ecológica, que compreenda a relação ética que permeia o vínculo homem-natureza. Entende-se que a posição solitária ou individual sobre os problemas ambientais é infrutífera, pois toda a sociedade deve estar envolvida nessa transformação que visa construir novas formas de viver sobre o planeta.

A noção de cidadania recebe conotações diversas conforme dimensões espaço-temporais que identificam variadas *praxis* humanas correlacionadas. Torna-se clássica quanto ao tema a concepção de Thomas H. Marshall, datada de 1950, a qual se constitui na primeira teoria sociológica de cidadania. Na obra intitulada **Ciudadanía y clase social**²⁶⁵, o autor estabelece um modelo linear e evolucionista de cidadania, no qual destaca-se uma tipologia dos direitos conquistados no decorrer do tempo condizentes com a mesma. Assim, no século XVIII surgem os direitos civis como direitos necessários à liberdade individual; no século XIX aparecem os direitos políticos enquanto direito de participar no exercício do poder político e, no século XX, os direitos sociais como direitos que visam o bem-estar econômico.

Do pensamento de MARSHALL sobressaem-se duas características da cidadania que a diferenciam de modo radical de seus antecedentes históricos. A primeira consiste no seu sentido de universalidade, pois há uma ampliação significativa da extensão territorial da cidadania e dos destinatários em relação à sua concepção na Antiguidade. A segunda diz respeito ao seu estreito vínculo com o Estado-nação. Essas características permitem a construção de uma cidadania universal, baseada sobre a concepção de que todos os indivíduos de um território e submetidos a um determinado Estado nascem livres e detêm direitos iguais.

Embora o pensamento de MARSHALL tenha se tornado clássico no que diz respeito à cidadania, convém referir que inúmeros trabalhos teóricos estão sendo produzidos sobre o tema desde a década de 1990, buscando-se estabelecer uma teoria da cidadania. VIEIRA²⁶⁶, contudo, afirma que dois obstáculos se opõem a essa pretensão. O primeiro consiste no

²⁶⁵ Cf. MARSHALL, T. H. BOTTOMORE, Tom. **Ciudadanía y clase social**. Traduzido por Antonio Bonnano. Buenos Aires: Losada, 2004.

²⁶⁶ VIEIRA, Liszt. **Os argonautas da cidadania**: a sociedade civil na globalização. Rio de Janeiro: Record, 2001, p. 227.

âmbito potencialmente ilimitado que esta teoria pretende abarcar, pois pode abranger qualquer problema envolvendo relações entre o cidadão e o Estado. O segundo é a dualidade existente no interior do conceito de cidadania, podendo-se notar a existência de uma concepção *fina* de cidadania como *status* legal, isto é, o cidadão como membro de uma comunidade política particular, e uma concepção *espessa* de cidadania como escopo em que a extensão e a qualidade da cidadania é função da participação do cidadão em determinada comunidade. Em outros termos, há uma cidadania passiva, que parte do Estado, e uma cidadania ativa, que parte dos cidadãos.

O pensamento liberal, ao lado da concepção clássica revelada por Marshall, fez com que, na cidadania moderna²⁶⁷, prevalecesse a condição de mero *status* legal, uma vez que, ao estabelecer direitos que os indivíduos possuem contra o Estado, esta cidadania não apresenta um caráter participativo e uma preocupação solidária com a comunidade. Nos termos de VIEIRA,

É irrelevante a forma do exercício desses direitos, desde que os indivíduos não violem a lei ou interfiram no direito dos outros. A cooperação social visa apenas facilitar a obtenção da prosperidade individual. Idéias como consciência pública, atividade cívica e participação política em uma comunidade de iguais são estranhas ao pensamento liberal.²⁶⁸

Essa concepção apresenta a cidadania como uma outorga do Estado ao cidadão, o que é reconhecido e garantido pelo sistema jurídico. Dessa forma, a noção moderna de cidadania nasce vinculada à questão do Direito. O cidadão, por seu turno, é aquele que o Estado, legitimado pelo discurso jurídico, diz quem, quando e como é.

²⁶⁷ A expressão *moderna* não é aqui utilizada no usual sentido histórico de Idade Moderna, mas no que diz respeito à Modernidade como significado de dimensão espaço-temporal que envolve a emergência das garantias civis, políticas e sociais inerentes à cidadania e que ocorreram entre a segunda metade do século XVII e a segunda metade do século XX.

²⁶⁸ VIEIRA, Liszt. **Os argonautas da cidadania**: a sociedade civil na globalização, p. 71.

Observe-se, que nestes termos, as normas acabam sendo o lugar único das garantias subjetivas, entre as quais as garantias da cidadania. Isso significa dizer, por outro lado, que a inexistência de normas que incorporem garantias subjetivas, implica, *a priori*, na inexistência de defesa na ordem estatal para as mesmas. Tanto quanto a igreja feudal houvera proclamado a altos brados que *fora da igreja não haveria salvação*, a Ciência Jurídica, nas trilhas da pretensão cientificista que substituiu deuses pela potestade racional, proclamaria em suas entrelinhas que *fora da norma emanada pelo Estado não haveria qualquer garantia*.

Assim, e a partir desta ordem de pensamento, a cidadania acaba sendo afastada de um *locus* sociológico efetivamente privilegiado, do eixo fundador da ordem jurídica, onde pode ser considerada parte imprescindível do Contrato Social, fundadora da ordem jurídica, e passa a ser arremetida para o lugar comum das normas que pululam sob a égide de uma estatalidade bastarda.²⁶⁹

A cidadania nacional ou clássica, caracterizada por um forte formalismo, vem sendo abalada por uma série de características do mundo contemporâneo. O Estado-nação depara-se com movimentos comunitários crescentes diante dos quais ele não tem mais o monopólio das regras, uma vez que existem normas de caráter supra nacional que ele deve partilhar com a comunidade internacional. Além disso, o crescimento da dimensão econômica e social na vida moderna vem enfraquecendo os laços políticos da cidadania, pois os interesses econômicos e materiais, passam, muitas vezes, a prevalecer sobre os direitos e os deveres cívicos do cidadão.

No que tange à uma *ecocidadania*, a noção clássica de cidadania não abarca sua complexidade, pois, geralmente, ela determina as possibilidades e as potencialidades que o cidadão pode ou poderia desfrutar no seu relacionamento com o Estado e com a sociedade. A *ecocidadania* exige a ampliação desse espectro, já que se está a lidar com um direito difuso de caráter extremamente alargado e que não dispõe de um corpo específico, mas refere-se a todos eles de forma indivisível ao cuidar da vida. WALDMAN explica que:

²⁶⁹ BIRNFELD, Carlos André Souza. **A emergência de uma dimensão ecológica para a cidadania – alguns subsídios aos operadores jurídicos**, p. 169.

[...] pode-se concluir que estamos diante de um enfoque bem mais complexo do que os colocados pelos demais movimentos sociais. Assim, se a questão feminista confunde-se com um corpo mulher; a questão do negro, com aqueles definidos como pertencentes à raça negra; e outras tantas temáticas confundem-se com corpos específicos; a questão ambiental confunde-se com todos esses corpos simultaneamente e ao mesmo tempo, e aponta para a superação de todos esses corpos isoladamente.²⁷⁰

A concepção de cidadania adotada nesta pesquisa, portanto, não tem o escopo de utilizar-se dos conceitos clássicos e que remetem aos direitos que cada cidadão guarda em relação ao Estado, tal como costumeiramente esta tem sido referida nos discursos e nas mobilizações sociais, inclusive no que diz respeito à construção de uma cidadania ambiental. A cidadania até hoje veiculada acaba por apresentá-la de modo distorcido, exercitando preconceitos e condenando diferenças, uma vez que corrobora o nacionalismo e pressupõe a igualdade de todos os cidadãos, ainda que sua conotação seja meramente formal.

Acredita-se que uma cidadania condizente com a complexidade dos problemas ambientais deve romper com a estereotipação de sua concepção moderna, para dotá-la de um caráter emancipatório. É preciso que ela se torne o elemento central de uma cultura política compartilhada e desvinculada das estratégias de classes dominantes do Estado, convertendo-se numa forma de integração social.

A ampliação da cidadania fatalmente implicará uma reforma intelectual, e para isso, será de extrema necessidade a inclusão das relações no interior da sociedade civil, estas serão as responsáveis pelas transformações das novas formas de relação, que incluem não somente a criação de sujeitos sociais ativos, mas também a integração das classes privilegiadas com os novos cidadãos. É um erro achar que o reconhecimento dos direitos pelo Estado encerra a luta pela cidadania, é um equívoco que subestima a sociedade civil como arena e alvo de luta política.²⁷¹

²⁷⁰ WALDMAN, Maurício. “Natureza e sociedade como espaço de cidadania.” In: PINSKY, Jaime; PINSKY, Carla Bassanezi (orgs.). **História da Cidadania**, p. 546.

²⁷¹ BREDARIOL, Celso; VIEIRA, Liszt. **Cidadania e política ambiental**. Rio de Janeiro: Record, 1998, p. 30.

A *ecocidadania*, por conseguinte, não é um conjunto normativo instituído pelo Estado para garantia de determinados direitos dos seus cidadãos. Diversamente, o que se está a referir é uma cidadania que exige a participação, a colaboração e a integração de todos os indivíduos no intuito de estabelecer novas formas de vida que garantam a sobrevivência do planeta. Em outros termos, faz-se necessário criar novos parâmetros, os quais possam conduzir a uma releitura do mundo e à uma revisão do entendimento tradicional da relação homem-natureza.

As discussões dos temas da cidadania e do ambiente remetem, necessariamente, a questões de caráter ético-político. Trata-se, nesse sentido, de permitir que a livre expressão possa ser exercida sobre a base material que sustenta a própria vida humana. Em face da escassez dos recursos naturais, os indivíduos devem ser conclamados a participar da organização política no intuito de conciliar interesses diversos para, ao final, estabelecer-se o equilíbrio das relações homem-natureza. Essa participação, por seu turno, não se trata de uma imposição, mas de uma postura ética dos indivíduos, pois a imposição jurídica ou estatal dessa participação pode revelar-se como uma espécie de tirania. Conseqüentemente, o que se está a referir é uma cidadania que não dependa apenas de atos vinculados ou impostos pelo ente estatal, mas de uma mudança de mentalidade dos indivíduos, a qual deve ser construída e expressa por meio da participação democrática.

A *ecocidadania* impõe o acontecimento de uma nova revolução copernicana que seja capaz de influenciar o imaginário até então dominante sobre a natureza e a postura do homem diante da própria vida. Não há como pensar uma *ecocidadania* longe dessa perspectiva, pois o que o movimento ecológico coloca em questão é justamente o modo como o homem habita o planeta. Isso, por certo, exige modificações substanciais no modo de vida contemporâneo,

como, por exemplo, uma nova ética do consumo, na qual cada indivíduo é capaz de disciplinar o seu consumo e dizer que não precisa mais do que já tem. LATOUCHE, ressalta que urge descolonizar o imaginário consumista e, principalmente, desistir do imaginário econômico.

Redescobrir que a verdadeira riqueza consiste no pleno desenvolvimento das relações sociais de convívio, em um mundo são, e que esse objetivo pode ser alcançado com serenidade, na frugalidade, na sobriedade, até mesmo em uma certa austeridade no consumo material, ou seja, aquilo que alguns preconizaram sob o slogan gandhiano ou tolstoísta de simplicidade voluntária.²⁷²

Contudo, até que ponto cada ser humano está pronto a resistir, na sua vida cotidiana, a todas essas necessidades fabricadas pela sociedade de consumo contemporânea? Nesse sentido, em debate realizado em 27 de fevereiro de 1980, em Louvain-la-Neuve, CASTORIADIS já questionava:

O que o movimento ecológico pôs em questão, pelo seu lado, é a outra dimensão: o esquema e a estrutura das necessidades, o modo de vida. [...] o que está em jogo no movimento ecológico é toda a concepção, toda a posição das relações entre a humanidade e o mundo, e finalmente a questão central e eterna: o que é a vida humana? Vivemos para quê?²⁷³

Para CASTORIADIS²⁷⁴ a resposta apresentada pelo modo de produção capitalista a tal problemática remete ao enunciado programático de Descartes: o homem deve atingir o saber e a verdade para tornar-se mestre e possuidor da natureza. Contudo, o movimento ecológico está a demonstrar a necessidade de uma outra relação com a natureza e com o mundo, o que pressupõe uma outra sociedade, a qual caracterizar-se-á, para o autor, pela

²⁷² LATOUCHE, Serge. “O desenvolvimento é insustentável.” In: **IHU on line**, p. 4.

²⁷³ CASTORIADIS, Cornelius; COHN-BENDIT, Daniel. **Da ecologia à autonomia**. Coimbra: Centelha, 1981, p. 24.

²⁷⁴ Idem, p. 25.

autonomia. Esta, por seu turno, não implica apenas na autogestão, no autogoverno, na auto-instituição, mas na formação de uma outra cultura.

Falar duma sociedade autônoma, da autonomia da sociedade não só em relação a tal camada dominante particular, mas em relação à sua própria instituição, necessidades, técnicas, etc., pressupõe ao mesmo tempo a capacidade e a vontade dos humanos se autogovernarem, no sentido mais profundo do termo.²⁷⁵

Nessa perspectiva, o pensamento ecológico está, na atualidade, passando de uma fase de romantismo para ascender a um nível de maturidade que se estrutura sobre questões e práticas referenciadas socioambientalmente. O conceito de cidadania, desse modo, pode surgir como possibilidade do despertar do sujeito crítico e do fortalecimento dos canais democráticos.

O novo modelo desejado só se efetivará quando do revolvimento e reversão de toda uma estrutura institucional política e pública, empresarial, estilos de socialização obsoletos, e na base de uma ética, a florescer dentro de um processo de reestruturação socioeconômica mais equilibrado e justo, permeado sempre pelo caráter da educação (ambiental) para a cidadania.²⁷⁶

Porém, diante da conjuntura que se apresenta, CASTORIADIS, referindo-se aos seres humanos, questiona: “Querirão eles verdadeiramente ser donos de si próprios?”²⁷⁷ O projeto de uma nova sociedade, apresenta como obstáculo a questão de que, embora alguns possam se mostrar contra o modo de vida contemporâneo, não lhes é permitido impor a todos os outros um novo modo de vida. Nesse aspecto, CASTORIADIS expõe:

Não será este limite, sobre este ponto, o seguinte: que nem nós, nem ninguém pode decidir um modo de vida para os demais? Nós dizemos, podemos dizer, temos o direito de dizer que somos contra o modo de vida contemporâneo – o

²⁷⁵ CASTORIADIS, Cornelius; COHN-BENDIT, Daniel. **Da ecologia à autonomia**, p. 29.

²⁷⁶ PELIZZOLI, M. L. **A emergência do paradigma ecológico**: Reflexões ético-filosóficas para o século XXI, p. 95.

²⁷⁷ CASTORIADIS, Cornelius; COHN-BENDIT, Daniel. *Op. cit.*, p. 30.

que, mais uma vez, implica quase tudo o que existe, e não apenas a construção de tal central nuclear, que não é senão uma implicação *n* ordem. Mas dizer que somos contra tal modo de vida, isso produz por tabela um problema formidável: o que se pode chamar o problema do direito no sentido mais geral, não simplesmente do direito formal, mas do direito como *conteúdo*. Que se passará, se os outros continuarem a querer este modo de vida?²⁷⁸

[...]

Pois o que está no modo de vida é finalmente esta questão, até onde pode chegar o < direito > (a possibilidade efectiva, legal e colectivamente assegurada) de cada indivíduo, de cada grupo, de cada região, de cada nação agir como entender a partir do momento em que sabemos – nós sempre soubemos, mas a ecologia lembra-o com força – que estamos todos a bordo do mesmo barco planetário e que o que cada um faz pode repercutir-se sobre todos?²⁷⁹

A partir de tal questionamento, CASTORIADIS²⁸⁰ explica que, ao lado da autonomia da sociedade, surge também a questão da *autolimitação* da sociedade, a qual se apresenta sob duas vertentes: a limitação pela sociedade do que ela considera como aspiração, ato ou tendência inaceitável para parte de seus membros e a limitação da sociedade enquanto regulamentação através da legislação que se impõe aos seus membros. Conseqüentemente, o problema do Direito centra-se na concepção de uma sociedade que esteja fundada sobre regras universais *substantivas* e que, ao mesmo tempo, seja compatível com a maior diversidade possível da criação cultural e com os modos de vida e de sistemas de necessidades.

A questão ecológica, por conseguinte, não pode ser analisada de forma isolada, ou seja, apenas do ponto de vista político, econômico, jurídico, ecológico, social ou existencial. Geralmente, essas diferentes visões mostram-se incapazes de apreender a problemática ambiental no conjunto de suas implicações. Embora considerem os perigos que colocam em risco a vida, essas esferas costumam abordar apenas o campo dos danos industriais a partir de

²⁷⁸ CASTORIADIS, Cornelius; COHN-BENDIT, Daniel. **Da ecologia à autonomia**, p. 31.

²⁷⁹ Idem, p. 31-2.

²⁸⁰ Idem, p. 32.

uma perspectiva tecnocrática. Desconsidera-se, desse modo, a articulação ético-política que rege tais questões, a qual se estende pelas mais variadas esferas do mundo vivido, uma vez que apresentam relações de interdependência que não podem ser ignoradas diante da sua complexidade.

Dessa forma, impõe-se um aprofundamento da visão limitada do ambientalismo e do preservacionismo, no sentido de estabelecer uma nova abordagem ecológica da realidade, na qual a ecologia esteja articulada com as relações sociais e a subjetividade. No intuito de estabelecer um sistema que possibilite a articulação de três registros ecológicos, ou seja, do meio ambiente (*oikos*), das relações sociais (*socius*) e da subjetividade humana (*ego*), GUATTARI²⁸¹ propõe a imprescindibilidade de uma ação ético política denominada *ecosofia*.

A *ecosofia* centra-se na emergência de três registros ecológicos – ecologia social, ecologia mental e ecologia ambiental -, os quais devem traçar os rumos da busca por uma nova maneira de ser e de se portar frente ao mundo. A *ecosofia social* refere a necessidade de reconstrução das relações humanas nos mais diversos níveis. Consiste, fundamentalmente, no desenvolvimento de práticas específicas que permitam modificar e reinventar “maneiras de ser no seio do casal, da família, do contexto urbano, do trabalho, etc. [...] A questão será literalmente reconstruir o conjunto das modalidades do ser-em-grupo”.²⁸²

A *ecosofia* mental, por seu turno, deve propiciar meios de reinvenção da relação do sujeito com o corpo e com o inconsciente. Ela revela-se na procura de antídotos para a uniformização midiática e telemática, próprias do desenvolvimento tecnológico, que

²⁸¹ GUATTARI, Félix. **As três ecologias**. 15. ed. atualiz. Traduzido por Maria Cristina F. Bittencourt. Campinas: Papirus, [1990]. 2004.

²⁸² Idem, p. 15-6.

desemboca na formação da sociedade contemporânea. Em outros termos, seu papel consiste no estabelecimento de formas de autonomia frente ao processo de massificação oriundo do modo de produção e de consumo do pensamento capitalista.

A ecosofia ambiental tem o objetivo de descentrar radicalmente as lutas sociais e as maneiras de assumir a própria psique. Efetivamente, a pensamento ecológico apresenta-se como um processo desestabilizador dos anseios da sociedade contemporânea, a qual verifica sua fragilidade diante dos riscos ambientais. Porém, a conotação da ecologia enquanto tema atrelado aos amantes da natureza ou aos especialistas não se mostra suficiente para o enfrentamento da problemática ambiental, devendo ser alargada para dar vazão a um espectro mais abrangente, caracterizado pelo questionamento do conjunto da subjetividade²⁸³ e das formações de poder capitalísticas que determinam o modo de vida contemporâneo.

O pensamento cientificista oriundo da Modernidade permite o confinamento generalizado das subjetividades, a separação dos espaços sociais e a ruptura dos modos de dependência. Não obstante, o mundo contemporâneo exige uma nova forma de pensar e de agir que repudie os sistemas fechados, as estatísticas, a histeria do consumo e inaugure uma era de relações mais afetuosas entre as pessoas, de curiosidade pelo mundo interior do *outro*, de substituição da angústia e da ansiedade pela sabedoria diante dos fatos naturais da vida.

²⁸³ Guattari ressalta que a subjetividade não é passível de centralização no indivíduo, pois ela é essencialmente fabricada e modelada no registro do social. “A *subjetividade* está em circulação nos conjuntos sociais de diferentes tamanhos: ela é *essencialmente social, e assumida e vivida por indivíduos em suas existências particulares*. O modo pelo qual os indivíduos vivem essa subjetividade oscila entre dois extremos: uma relação de alienação e opressão, na qual o indivíduo se submete à subjetividade tal como a recebe, ou uma relação de expressão e de criação, na qual o indivíduo se reapropria dos componentes da subjetividade, produzindo um processo que eu chamaria de singularização.” GUATTARI, Félix; ROLNIK, Suely. **Micropolítica**: Cartografias do desejo. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1996, p. 33.

GUATTARI²⁸⁴ defende um retorno aos prazeres simples, ao convívio pessoal, ao contato com a natureza. Nos termos do autor,

O que está em questão é a maneira de viver daqui em diante sobre esse planeta, no contexto da aceleração das mutações técnico-científicas e do considerável crescimento demográfico. Em função do contínuo desenvolvimento do trabalho maquínico redobrado pela revolução informática, as forças produtivas vão tornar disponível uma quantidade cada vez maior do tempo da atividade humana potencial. Mas com que finalidade? A do desemprego, da marginalidade opressiva, da solidão, da ociosidade, da angústia, da neurose, ou a da cultura, da criação, da pesquisa, da re-invenção do meio ambiente, do enriquecimento dos modos de vida e de sensibilidade?²⁸⁵

A resposta a tais questionamentos, segundo GUATTARI²⁸⁶, exige uma revolução política, social e cultural, diante da qual não podem persistir as posições cientificistas e segregadoras da Modernidade. O mundo contemporâneo requer a concretização de uma revolução que envolva não apenas as forças visíveis em grande escala, mas também os domínios moleculares de sensibilidade, de inteligência e de desejo. Na óptica adotada por GUATTARI²⁸⁷, a natureza não pode ser considerada como algo apartado da cultura²⁸⁸, mas deve-se estabelecer o aprendizado de um pensamento que considere a transversalidade das interações entre ecossistemas, mecosfera e Universos de referência sociais e individuais.

²⁸⁴ GUATTARI, Félix. **As três ecologias**.

²⁸⁵ Idem, p. 8-9.

²⁸⁶ Idem.

²⁸⁷ Idem.

²⁸⁸ GUATTARI, ao utilizar a expressão cultura, refere-se, concomitantemente, a três sentidos distintos, conforme o seu desenvolvimento ao longo do transcorrer histórico. O primeiro sentido expressa-a como valor, por corresponder a um julgamento que determina quem tem cultura e quem não tem. O segundo núcleo semântico agrupa noções que a expressam como sinônimo de civilização, não se limitando mais à dualidade “*ter ou não ter cultura*”, pois todos têm cultura. O terceiro sentido corresponde à cultura de massa, ou, como designa o autor, à *cultura-mercadoria*, a qual não implica julgamento de valor, nem territórios coletivos de cultura, mas refere tudo o que contribui para a produção de objetos semióticos difundidos num mercado determinado de circulação monetária e estatal. Assim, para Guattari, esses três sentidos que apareceram sucessivamente no curso da história continuam a funcionar, e ao mesmo tempo. Há, portanto, uma complementaridade entre esses três núcleos semânticos que culminam na existência da cultura capitalística etnocêntrica e intelectocêntrica, pois separa os universos semióticos das produções subjetivas. Cf. GUATTARI, Félix; ROLNIK, Suely. **Micropolítica: Cartografias do desejo**.

A partir dos três registros ecológicos, os quais estão intrinsecamente relacionados, GUATTARI²⁸⁹ não visa estabelecer uma nova ideologia unívoca. Pelo contrário, o que se requer é um contexto de ruptura, de descentramento do qual possa emergir a multiplicação dos antagonismos e dos processos de singularização²⁹⁰.

As relações da humanidade com o *socius*, com a psique e com a ‘natureza’ tendem, com efeito, a se deteriorar cada vez mais, não só em razão de nocividades e poluições objetivas mas também pela existência de fato de um desconhecimento e de uma passividade fatalista dos indivíduos e dos poderes em relação a essas questões consideradas em seu conjunto. Catastróficas ou não, as evoluções negativas são aceitas tais como são. [...] Não é justo separar a ação sobre a psique daquela sobre o *socius* e o ambiente. A recusa a olhar de frente as degradações desses três domínios, tal como isto é alimentado pela mídia, confina num empreendimento de infantilização da opinião e de neutralização destrutiva da democracia. Para se desintoxicar do discurso sedativo que as televisões em particular destilam, conviria, daqui para frente, apreender o mundo através dos três vasos comunicantes que constituem nossos três pontos de vista ecológicos.²⁹¹

A postura contemporânea persiste na objetificação da natureza, a qual se torna mera mercadoria. Chega-se ao limite no qual também os seres humanos podem ser tomados como mercadorias, tornando-se escravos da racionalidade instrumental-econômica que forma uma massa de autômatos movidos por desejos alienantes.

A objetificação e a dessensibilização das interações entre as pessoas e o entorno, por seu turno, sedimenta uma brutal perda da sensibilidade humana. Disso resulta uma interação alienante e artificial da relação entre as pessoas e destas para com a natureza. Como proposta a essa conjuntura, GUATTARI²⁹² refere a *ressingularização* do indivíduo, segundo a qual cada indivíduo deve ser considerado sob uma óptica ecológica, ou seja, cada ser vivo

²⁸⁹ GUATTARI, Félix. **As três ecologias**.

²⁹⁰ No texto de Guattari, o termo *singularização* designa os processos disruptores no campo da produção do desejo: trata-se dos movimentos de protesto do inconsciente contra a subjetividade capitalística, através da afirmação de outras maneiras de ser, outras sensibilidades, outra percepção, etc. Cf. GUATTARI, Félix; ROLNIK, Suely. **Micropolítica**: Cartografias do desejo. (nota de rodapé p. 45)

²⁹¹ GUATTARI, Félix. *Op. cit.*, p. 23-4.

²⁹² Idem.

corresponde a universo original, singular, dignificado na sua especificidade e não apenas a conjuntos despersonalizados (a minoria racial, o eleitorado, as massas) e passíveis de condução pelas forças econômicas, políticas ou ideológicas do mundo capitalista.

A proposta de *ressingularização*, através da busca da alteridade no lugar da uniformidade de pensamento, estabelece o dissenso no lugar do consenso. Deve-se contemplar o Universo tal como a Arte o perceberia, ou seja, ao invés de utilizar-se de teorias fechadas, às quais a realidade deve, forçosamente, encaixar-se, o pensamento artístico propõe um processo contínuo de recriação, de reencantamento, de revalorização do espaço imaginário que permite ao artista ter sua obra como única. O compositor, no desenvolvimento criativo da sua obra, jamais repete a mesma melodia porque é capaz de singularizar a realidade por meio da leitura imaginária que estabelece sobre ela. Transpor isso para as relações que regem a vida sobre a Terra significa singularizar o ser, situando-o como centro da identidade, sem permitir que o *ter* ocupe o lugar na definição do *ser* sobre si mesmo, bem como se impõe o reencantamento do mundo no intuito de substituir as fórmulas *macro* do pensamento cientificista por práticas *micro* capazes de recriar a o mundo da vida.

Concluindo, as três ecologias deveriam ser concebidas como sendo da alçada de uma disciplina comum ético-estética e, ao mesmo tempo, como distintas uma das outras do ponto de vista das práticas que as caracterizam. Seus registros são da alçada do que chamei *heterogênese*, isto é, processo contínuo de ressingularização. Os indivíduos devem se tornar a um só tempo solidários e cada vez mais diferentes.²⁹³

Assim, a perspectiva ecológica exige a formação de um pensamento que reflita a heterogeneidade, a possibilidade da diferença, da tolerância e da solidariedade diante do *outro*. É preciso conceber uma sociedade na qual estejam desde sempre colocados múltiplos

²⁹³ GUATTARI, Félix. **As três ecologias**, p. 55.

modos de viver e construir a realidade. Ressalta-se, porém, que isto não significa estar conformado com a desigualdade, mas buscar o reconhecimento da sua dimensão para estabelecer um diálogo democrático na direção de um senso comum em defesa de todas as formas de vida, o qual parta das diferenças para poder superar as iniquidades. Conforme VIEIRA:

A prática da cidadania depende de fato da reativação da esfera pública, em que os indivíduos podem agir coletivamente e se empenhar em deliberações comuns sobre todos os assuntos que afetam a comunidade política. Em segundo lugar, a prática da cidadania é essencial para a constituição da identidade política baseada em valores de solidariedade, autonomia e do reconhecimento da diferença. Cidadania participativa é também essencial para a obtenção da ação política efetiva, desde que habilite cada indivíduo para ter algum impacto nas decisões que afetam o bem-estar da comunidade. Finalmente, a prática da cidadania democrática é crucial para a expansão da opinião pública e para testar nossos julgamentos, representando nesse sentido um elemento essencial na constituição de uma vibrante e democrática cultura política.²⁹⁴

Diante de tais considerações, emerge a necessidade de concretizar-se uma cidadania baseada sobre uma nova postura do homem em relação aos demais componentes humanos da comunidade e em relação à natureza. Essa nova postura, por seu, turno não está consubstanciada sobre a dicotomia entre a adoção de uma ética antropocêntrica ou biocêntrica. As soluções ambientais, nesse sentido, são resultantes de uma tradição filosófica que é constantemente tomada por uma visão totalizante da natureza, na qual há uma ampla combinação de elementos (entre os quais está o ser-humano) configurada a partir de um todo igualitário.

A ética antropocêntrica é legitimadora de um contrato social excludente, no qual o homem está contra o homem e todos os homens estão contra a natureza. De acordo com PELIZZOLI, o homem, nessa perspectiva, está construindo a sua emancipação às custas da

²⁹⁴ VIEIRA, Liszt. **Os argonautas da cidadania**: a sociedade civil na globalização, p. 72-3.

natureza e do *outro*.²⁹⁵ Já a ética biocêntrica pretende estabelecer um amplo espectro onde todos são dotados de um mesmo sentido. Ocorre, todavia, que a visão totalizante, que busca transformar a natureza em sujeito ou estabelecer homem e natureza num mesmo patamar, desconsidera a sua diferença. Assim, a unidade propugnada pelas éticas antropocêntrica e biocêntrica, propicia o estabelecimento de vínculos que não são benéficos à natureza, pois desconsidera sua singularidade diante do homem.

Deve-se, então, construir uma cidadania de caráter local e planetário, na qual a vida pública não pode mais se centrar exclusivamente no governo ou no mercado, mas sim nos valores e nos deveres de solidariedade para com o *outro*. Nesse teor, refere-se a urgência de se estabelecer uma ética, que, conforme SOUZA, deve ser entendida como “a construção de sentido da vida humana desde o encontro com o *outro*”²⁹⁶.

A ética alteritária baseia-se, portanto, na concepção acerca do *outro*, o qual deve ser compreendido como aquele que chega de *fora* do âmbito do poder intelectual, da inteligência de cada indivíduo e, a partir do seu encontro, rompe com a segurança do mundo que se mostra ao homem, apresentando-se inesperadamente e sem possibilitar ao homem anular a sua presença. Desse modo, o *outro* representa originalmente um acontecimento concreto que desestabiliza as certezas da inteligência humana. SOUZA explica que,

Eu não posso, de forma alguma, determinar aquilo que o Outro é enquanto tal, dizer o que ele é realmente: posso apenas dizer o que eu consigo captar dele, dele perceber e classificar. A rigor, a única coisa que posso ousar dizer a respeito deste Outro é determinado justamente por ele: Que ele é de outro modo –

²⁹⁵ PELIZZOLI, M. L. **A emergência do paradigma ecológico**: Reflexões ético-filosóficas para o século XXI, p. 95.

²⁹⁶ SOUZA, Ricardo Timm de. **Ética como Fundamento**: uma introdução à ética contemporânea, p. 56.

outramente – que eu, ou seja, que entre nós uma verdadeira e irreduzível *diferença* tem lugar.²⁹⁷

Essa diferença, por sua vez, não é passível de superação, seja pela inteligência ou pelo saber, mas permite a realização de um *encontro*, o qual não consiste numa questão teórica, mas numa questão fundamentalmente ética prática, na qual o encontro, segundo SOUZA, significa “permanecer disposto ao Outro, ou seja, ao ainda-não-conhecido”²⁹⁸. Isso corresponde a uma situação que exige do ser humano colocar-se constantemente numa situação de insegurança diante da emergência da alteridade, ou seja, da condição do *outro* em relação ao indivíduo. Ao contrário do que prega o pensamento moderno, em face da alteridade não se objetiva explicar o *outro*, mas se deve buscar o relacionamento com ele. É possível afirmar, então, que esse *encontro* com o *outro* implica o início de um novo processo de compreensão do mundo no qual esse *encontro* se dá.

Encontrar o Outro significa assim muito mais que um acontecimento trivial como outro qualquer; significa encontrar uma *razão de viver*, um motivo para perdurar na existência. A longo prazo, significa a possibilidade da *construção de um sentido humano em meio às agruras e dificuldades da vida*. Pois, para que se vive, senão para *encontros*, encontros com a realidade sempre nova que palpita no ritmo da temporalidade que passa? O ser humano, emerso da multiplicidade dos seres, traz em si igualmente a vocação da multiplicidade; sua solidão existencial o puxa para fora, para *além de si*, para o Outro que está adiante de suas idéias, de seus preconceitos, até mesmo de suas carências.²⁹⁹ [grifos do autor]

Nessa perspectiva, o *outro* permite ao ser humano encontrar sentidos, pois por meio do *encontro* do ser humano com o que se lhe apresenta como *diferente* ele compreende o seu entorno e a sua própria condição humana. Há, nesse sentido, um reencontro do pensamento orgânico dos filósofos pré-socráticos, não podendo o homem compreender o sentido da sua vida sem a contemplação do que o cerca, do próprio mundo em que vive. É a percepção desse

²⁹⁷ SOUZA, Ricardo Timm de. **Ética como Fundamento**: uma introdução à ética contemporânea, p. 56.

²⁹⁸ Idem, p. 58.

²⁹⁹ Idem, p. 61.

entorno, enquanto condição de sua existência, que torna possível estabelecer vínculos solidários com o *outro*, seja ele um ser humano ou um ser da natureza. Na relação alteritária está presente o pensamento holístico da complementaridade e da interdependência que deve revelar-se no modo de pensar, de sentir e de agir do ser humano, conduzindo da diferença à soma nas relações interpessoais e na relação do homem com a natureza. Pela relação alteritária, é possível estabelecer um novo vínculo entre o homem e a natureza, o qual emergirá da sua diferença, permitindo ao homem compreender os laços que o ligam ao entorno e o fazendo estabelecer relações solidárias com a natureza. Afinal, a alteridade refere a condição humana de convívio permanente com o diferente e do entrelaçamento dessa condição com a sua própria existência.

Tem-se, portanto, a necessidade de construção de um marco referencial ético alteritário, no qual a relação ética corresponde a um horizonte revelador da utopia e à uma motivação instigadora da *praxis* de todo projeto político-econômico, das dinâmicas institucionais e das relações jurídicas. Contudo, é possível provocar esta transformação no modo de vida contemporâneo? É viável a idéia de um reaprendizado do convívio humano com a natureza no sentido de estabelecer vínculos de solidariedade?

WARAT³⁰⁰ sugere a *ecocidadania* como uma forma de reaprendizado do mundo, a qual parte de três objetos de análise, quais sejam, a ecologia, a cidadania e o desejo. Segundo o autor, ao funcionar de forma integrada, esses três pontos de vista permitem ao homem "recompôr os objetivos do conjunto dos movimentos sociais (como redes) nas condições

³⁰⁰ WARAT, Luis Alberto. "Ecocidadania e Direito: alguns aspectos da modernidade, sua decadência e transformação." In: **Surfando na Pororoca**: o ofício do mediador. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2004, p. 251.

irreversíveis da transmodernidade³⁰¹ (o homem nunca voltará a ser o que era na modernidade)”³⁰².

A *ecocidadania* parte do questionamento sobre o sentido da vida, o qual, para WARAT³⁰³, é condizente com o vazio existencial e com a perda de qualquer sentimento de satisfação, pois o fim da Modernidade trouxe como consequência o esgotamento do estilo de vida por ela proposto. O mundo contemporâneo, por seu turno, não encontra a sua proposta de estilo de vida, corroborando a existência de um *vazio*. Nesse contexto sobressai-se “o sentido perdido da vida como resultado das perturbações de experiências culturais transmodernas. Isto diz respeito, sobretudo, ao tédio existencial, expresso como falta de interesse pelo outro na vida pública e privada”³⁰⁴. Deve-se, então, buscar o reencontro com o sentido da vida, o qual está fundado numa transformação profunda dos valores emancipatórios da sociedade contemporânea.

A *ecocidadania* como uma necessidade de compreender as transformações, as resistências e as transgressões que precisam ser efetuadas para garantir **nosso direito ao futuro, para comprometer o homem na preservação da existência em todas as suas modalidades e a supressão de uma forma de sociedade que acelera a atuação invisível das tendências destrutivas (pulsão de morte)**. [grifo do autor]³⁰⁵

³⁰¹ Segundo WARAT, “a transmodernidade, em seu sentido positivo, é uma ordem política com alta carga afetiva, que exprime certas atitudes com relação a um passado que requer distâncias. E o desejo de uma descontinuidade frente a uma forma de vida que está determinando uma série de efeitos sombrios. Seria uma ruptura da continuidade moderna que tenta encontrar seu próprio caminho por meio de uma apropriação reflexiva da história por uma análise perspectiva sobre os perigos do amanhã”. WARAT, Luis Alberto. “Por quem cantam as sereias: Informe sobre Ecocidadania, Gênero e Direito.” In: **Territórios Desconhecidos: a procura surrealista pelos lugares do abandono do sentido e da reconstrução da subjetividade**. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2004. v. I, p. 402-3.

³⁰² WARAT, Luis Alberto. “Ecocidadania e Direito: alguns aspectos da modernidade, sua decadência e transformação.” In: **Surfando na Pororoca: o ofício do mediador**, p. 251.

³⁰³ Idem. “Por quem cantam as sereias: Informe sobre Ecocidadania, Gênero e Direito.” In: **Territórios Desconhecidos: a procura surrealista pelos lugares do abandono do sentido e da reconstrução da subjetividade**. p. 410.

³⁰⁴ Idem, *ibidem*.

³⁰⁵ Idem. “Ecocidadania e Direito: alguns aspectos da modernidade, sua decadência e transformação.” In: **Surfando na Pororoca: o ofício do mediador**, p. 251.

WARAT³⁰⁶ sustenta, portanto, um *direito ao amanhã*, o qual não pressupõe um dever fundamental estabelecido pelo Estado, mas sim uma nova postura filosófica que enfrente a crise civilizatória. Essa nova postura, por sua vez, centra-se na alteridade, ou seja, na aceitação do *outro* como diferença. Evidentemente, o seu alcance não ocorre de modo imediato, mas exige pequenas revoluções individuais.

A "*ecocidadania*" desenvolveria idéias e práticas destinadas a inventar maneiras cotidianas de ser, novas micro e macro maneiras coletivas de viver, buscaria formas de aceitação da alteridade e dos vínculos. Nada de um modelo de sociedade pronto para usar, apenas uma eco-ética e uma eco-estética, cujos objetivos estariam ligados à instauração de valores não derivados do lucro ou do consumo. Uma "pátria existencial" que privilegiaria o sentimento como produtor da realidade social, o sentimento como interesse coletivo³⁰⁷.

Cabe ressaltar, neste ponto, que para o autor a *ecocidadania* pressupõe uma trajetória psicanaliticamente orientada. Assim, o desejo é o núcleo propulsor dos três elementos da *ecocidadania*, pois ele vincula-se "com todas as formas da **vontade de viver**, da vontade de criar, da vontade de amar e de inventar uma outra sociedade (enquanto percepção do mundo e ordem de valores)" [grifo do autor]³⁰⁸. Nessa óptica, o desejo surge despregado de qualquer culpa e vinculado ao modo de recriar, inventar o mundo, revolucionando as estruturas até então estabelecidas.

O desejo por um novo estilo de vida é essencial para a *ecocidadania*. Ele deve ser capaz de suscitar a disposição dos indivíduos para enfrentar qualquer tipo de maus-tratos face aos três objetos de análise dessa nova cidadania, quais sejam, o meio ambiente, o poder e o

³⁰⁶ WARAT, Luis Alberto. "Ecocidadania e Direito: alguns aspectos da modernidade, sua decadência e transformação." In: **Surfando na Pororoca**: o ofício do mediador, p. 251.

³⁰⁷ Idem, p. 252.

³⁰⁸ Idem, ibidem.

afeto. "A ecologia como cuidado da vida, a cidadania como cuidado ante aos poderes que fundamentam a exploração e a alienação; a subjetividade como cuidado que permite liberar os afetos reprimidos"³⁰⁹. Refere-se, então, o amor como cuidado, o que permite que se estabeleçam garantias visando a continuidade da vida.

WARAT³¹⁰ explica que a *prática do cuidado*, por seu turno, consiste numa forma de forçar o poder para que este encontre limites com os quais deva negociar. Portanto, a dimensão política do cuidado impõe que os indivíduos sejam capazes de dizer não ao poder que os maltrata. A *ecocidadania* requer um poder com limites, ou seja, nos termos do autor, "[...] o sentido da vida como uma forma de pôr e ter limites. A lei como sentido que evita a produção de sociedades perversas, pouco vivíveis"³¹¹.

Conseqüentemente, chega-se à conclusão que a formação de uma nova cidadania, a partir de uma neocompreensão acerca do sentido da vida, consubstancia-se numa relação ética onde *o outro* deve ser considerado na sua totalidade. Tal assertiva não pode ser ignorada pelo sistema jurídico que, para sua efetividade, precisa dotar os seus operadores de uma perspectiva ecológica solidária.

³⁰⁹ WARAT, Luis Alberto. "Ecocidadania e Direito: alguns aspectos da modernidade, sua decadência e transformação." In: **Surfando na Pororoca**: o ofício do mediador, p. 254.

³¹⁰ Idem, ibidem.

³¹¹ Idem, p. 255.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A história da vida humana sobre o planeta Terra perpassa, necessariamente, pelo conflito entre a vida e a morte, entre a preservação e a destruição. A escolha por um ou outro é motivada por uma escala de valores que pode culminar numa pulsão de morte ou num apego exagerado pela vida. Conseqüentemente, a forma como o homem se relaciona com o seu entorno está relacionada com o pensamento, com o desejo e, enfim, com o sentido da vida que cada sociedade emprega para a consecução de seu desejo final: a preservação da espécie humana em determinado local e contexto histórico.

No transcorrer dessa pesquisa, ao invés de utilizar o arsenal quantitativo do positivismo jurídico e os seus infundáveis modelos, busca-se evidenciar uma reflexão crítica que leve a uma orientação apta a abrir caminhos e desbravar horizontes no que diz respeito ao necessário resgate do vínculo homem-natureza como forma de preservar a vida do planeta como um todo. Por conseguinte, não se almeja construir um modelo que possa evitar a hecatombe ecológica, objetiva-se, tão somente, abrir um caminho que leve à discussão sobre novas formas de atuação do Direito para fins de se garantir a vida da presente e das futuras gerações, bem como a preservação do ambiente que as envolve.

Ressalta-se que a opção por outra perspectiva não é possível, pois não há, no atual contexto, um plano plenamente delimitado ou um fim pré-estabelecido a ser alcançado que possa ser imposto à sociedade contemporânea. As soluções ecológicas não emergem de modelos *aprioristicamente* delimitados, mas exigem a discussão ativa e democrática de todos os cidadãos, no intuito de buscar estabelecer, no contexto comunitário, novas formas de atuação face às questões ambientais.

Centrada nessa perspectiva, a presente dissertação encontra o seu embasamento teórico no pensamento filosófico que determina a ruptura da noção grega sobre a *physis*. Na Grécia Antiga os filósofos da escola jônica buscam o sentido e a explicação da vida na contemplação da *physis*, a qual, tradicionalmente, no mundo contemporâneo, é traduzida pela expressão natureza. No entanto, o termo *physis* apresenta um significado diferente do que hoje se entende por natureza, correspondendo a um conceito alargado que refere a origem da totalidade das coisas do mundo, o que inclui o homem, a natureza não-humana e o sobrenatural. Não há assim, uma delimitação clara entre o mundo humano e o mundo natural, uma vez que eles estão imbricados.

A Modernidade, ao centrar-se no desejo de emancipação do homem, busca distinguir e subjugar essa natureza que se mostra presente em todas as coisas. Ao separá-la da cultura humana, contudo, deixa de estabelecer com ela qualquer vínculo, tornando-a simples objeto destituído de qualquer outro valor que não seja a sua utilidade para o ser humano. Desse modo, a noção da *physis* apreciada pelos gregos dá lugar a um conceito limitado de natureza, no qual esta passa a referir uma série de objetos desvinculados do humano e que podem ser manipulados, estudados e fragmentados no intuito de servir ao bem-estar da humanidade.

Dessa forma, deixa-se para trás o saber contemplativo dos antigos e se cria um saber ativo, no qual o ser humano passa a designar-se senhor e possuidor da natureza, pois, se apenas ao homem foi dada a razão, todos os demais seres vivos e tudo o que há sobre a Terra deve ser utilizado para o progresso e para o desenvolvimento humano. Esse pensamento é revelado por vários autores, os quais, dentro de suas especificidades, contribuem para a construção de uma visão da natureza fragmentada e destituída de valor intrínseco.

Considerando os limites da presente pesquisa, são apresentadas quatro perspectivas sobre a natureza no pensamento moderno. No relato a respeito de cada um dos autores referidos há a intenção de realçar um aspecto determinante para a concepção de natureza surgida na Modernidade, quais sejam: a adoção do método cartesiano; a idéia de progresso; a necessidade do domínio sobre a natureza para combater os seus males e a autonomia do ser humano advinda da razão, o qual deve ser tratado como fim e não como meio. Assim, os aspectos referidos são evidenciados, respectivamente, através do pensamento de René Descartes, Francis Bacon, Thomas Hobbes e Immanuel Kant.

A partir desse substrato, verifica-se que o pensamento filosófico da Modernidade tem reflexos sobre o contexto jurídico, o qual, influenciado pelo positivismo, acaba por afastar-se das demais esferas do mundo vivido, criando um sistema auto-referencial desvinculado de qualquer concepção orgânica do contexto social. Além disso, no âmbito jurídico, a natureza aparece regulada como simples *res* e diversos institutos jurídicos, tais como a propriedade e a liberdade, permitem a crescente apropriação dos recursos naturais, os quais podem ser explorados sem que haja qualquer preocupação com a sua preservação. O Direito dos modernos, por conseguinte, não é marcado por qualquer vínculo entre o homem e a natureza, pelo contrário, o que se verifica é um estímulo predatório que desconhece limites.

Não obstante, a conjuntura que culmina na formação do caráter antropocêntrico e utilitarista do Direito em face da natureza revela sinais de plena exaustão. Desde o final do século XIX o homem depara-se com o desencantamento do sonho da modernidade. Os recursos naturais demonstram a sua fragilidade, ao mesmo tempo em que o homem descobre sua relação de interdependência para com o ecossistema, o que resta evidenciado pela emergência de uma perspectiva ecológica.

A adoção dessa perspectiva, no entanto, não corresponde a uma simples afirmação ou reformulação do sistema jurídico, pois a questão ecológica impõe ao homem contemporâneo uma difícil escolha. A opção pela preservação da vida exige muito mais do que ações bem intencionadas, ela obriga uma mudança de estrutura, de estilo de vida, em suma, requer a adoção de um outro sentido para a vida.

Em outros termos, a perspectiva ecológica que possibilita pensar a vida desta e das futuras gerações sobre o planeta exige outras formas de ser e de pensar, o que se realiza sobre o suporte de uma ética que deve moldar a conduta dos indivíduos e dos grupos sociais em relação à natureza. Essa conduta perpassa, necessariamente, pela descoberta do *outro* e pela medida do amor que cada um tem pela vida, pois o que se requer de agora em diante é a construção de uma sociedade que possa relacionar-se a partir do encontro com o *outro*, com o diferente. O que está em jogo é o modo de se relacionar com o mundo, com o *outro*, o qual pode ser representado pelo próprio ser humano ou pela natureza. Reconhecer a alteridade significa aproximar-se do *outro* e aceitá-lo na sua diferença. A abordagem dessa diversidade corresponde à metamorfose contemporânea que exige um novo modo de ser e de estar sobre o planeta.

O Direito, por seu turno, encontra-se impregnado de valores cientificistas que o impedem de relacionar-se com a complexidade das questões ecológicas. Como fica demonstrado, ao revelar-se de maneira meramente regulatória o Direito Ambiental apenas corrobora uma visão utilitarista do ambiente, o qual, muitas vezes, é sobrepujado pelos interesses econômicos e pelas idéias de desenvolvimento. Obviamente, não se está a referir que as normas protetivas do ambiente são destituídas de qualquer validade ou que não se deva aplicá-las. Pelo contrário, diante da atual conjuntura elas são necessárias, mas mesmo considerando a sua tendência utilitarista, muitas vezes elas deixam de ser observadas em face da relevância que inúmeras outras questões adquirem em contraposição aos problemas ecológicos. Assim, por exemplo, questões como a miséria, a necessidade de desenvolvimento energético, a produção de alimentos ou o direito à manifestação cultural são colocadas pelos juristas como óbices a ações que visam a manutenção do equilíbrio ecológico ou a preservação da vida de outros seres que não os humanos.

Verifica-se, então, que o Direito permanece tomado por conceitos ultrapassados, que desconhecem a interdependência das questões ecológicas. No mundo contemporâneo não é possível separar as questões referentes à miséria de uma perspectiva ecológica. Afinal, como será a vida sobre a Terra se todos detiverem os mesmos meios econômicos para consumirem tanto quanto consome um cidadão norte americano anualmente? As condições de poluição, de saúde, de fome que cercam o tema da miséria não são questões ecológicas? A interdependência que rege todas essas questões deverá ser absorvida pelo contexto jurídico, o que exige, também, desconstituir o imaginário de uma natureza construída a partir de bichos de pelúcia. O Direito precisa reconhecer que a natureza não é algo apartado da sociedade, mas algo que com ela se confunde.

Efetivamente, porém, o que se constata é que o Direito agrega uma série de princípios e de valores que visam à tutela do ambiente, mas isso não tem produzido efeitos satisfatórios. Primeiro porque o imaginário dos juristas persiste dominado pela postura antropocêntrico-utilitarista e que reconhece apenas uma natureza mitológica ou simbólico-biológica afastada da vida humana; segundo porque os cidadãos, embora verifiquem a emergência das questões ambientais, não conseguem concebê-la a partir de um vínculo solidário. No âmbito do pensamento alienante e midiático da contemporaneidade, a natureza persiste como um objeto de consumo que está a serviço das necessidades humanas.

Na sociedade contemporânea, o positivismo jurídico e a concepção individualista do Direito têm se mostrado incompatíveis com a emergência de uma perspectiva ecológica que possibilite a adequada problematização das questões ecológicas pela teoria jurídica. Na esfera do Direito muito se discute, ainda, quanto a adoção de uma percepção antropocêntrica ou biocêntrica, mas a superação desse dualismo impõe-se como uma transcendência necessária. Trata-se, em síntese, de se estabelecer um encontro solidário com *outro*, reconhecendo-o no espectro de sua diferença. Esse reconhecimento pode advir de uma *ecocidadania* que possibilite conjugar o desenvolvimento da subjetividade, a consideração da alteridade e o respeito pelo ecossistema.

A percepção da emergência dessa *ecocidadania*, muito mais do que o aprofundamento das circunstâncias materiais instituintes do aparato normativo protetivo do ambiente, exige a necessidade de reelaboração do próprio pensar jurídico. Os juristas, nesse sentido, têm como função não apenas o dever de pautar-se pelo contexto normativo, no intuito do exercício de uma conduta interpretativa que possibilite materializar concretamente as aspirações da cidadania ecológica, mas também devem atuar no sentido de permitir a projeção

cultural e normativa da *ecocidadania*. Exige-se, dessa forma, que o jurista adote uma postura integrativa e aberta à percepção das inúmeras proposições sociais, políticas, filosóficas e normativas que dizem respeito à relação dos indivíduos com a natureza.

Certamente, a concretude de uma *ecocidadania* no contexto jurídico encontra limites que só podem ser transpostos se houver um esforço teórico mais amplo e mais profundo. Afinal, a *ecocidadania*, por si própria, implica na capacidade de transcender a maneira de dimensionar as questões, devendo-se superar a excessiva compartimentalização do Direito, resgatando um pensamento filosófico mais amplo – de retorno à *physis* – no que diz respeito ao vínculo homem-natureza.

Impõe-se, nesse sentido, a superação da visão moderna sobre a natureza. O método cartesiano que permite fragmentar a natureza e dividi-la em tantas vezes quantas se fizerem necessárias para conhecê-la em sua especificidade, deverá considerar o conjunto transdisciplinar que abarca toda e qualquer forma de conhecimento. O progresso humano baseado sobre a utilização da natureza, tal como preconiza Bacon, deverá ceder espaço à percepção de que não há desenvolvimento apartado da preservação da natureza, uma vez que ela já mostrou ser finita. A visão negativa proposta por Hobbes ao relatar o estado de natureza deverá dimensionar uma nova visão que considere as relações de interdependência e de solidariedade que circundam a relação homem-natureza. E, por fim, quando Kant refere que todo homem deve ser tratado como um fim em si mesmo, e não como meio, espera-se que tal percepção possa ser adotada também em relação às gerações futuras e às demais formas vida.

Resumindo, tais considerações implicam no dever de se assumir a complexidade das relações ecológicas, a qual exige a substituição de posições autoritárias por posições

integradas – orgânicas – suficientemente ousadas para desafiar o desenvolvimento de outras esferas do saber humano. Na seara jurídica isso significa que uma espécie normativa já não pode ser tomada como uma enunciação formal apta a ser alocada num determinado espaço hierárquico, restando atribuída de verdades e certezas absolutas. O trabalho do jurista, nesta perspectiva, deve reconhecer seus limites e buscar no conhecimento das demais esferas da vida os dados que lhe permitam, efetivamente, atuar de maneira ecológica. Trata-se de conferir ao Direito um salto qualitativo que abarque a interdependência de todos os elementos sobre o *cosmos*. É preciso, finalmente, reconhecer a parcialidade dos enunciados científicos que servem de substrato à esfera jurídica, no intuito de reconhecer a transdisciplinaridade das temáticas propostas. O Direito, a partir de seus enunciados auto-referenciais, não conseguirá superar a sua função meramente simbólica.

O reconhecimento da dimensão ecológica da cidadania reflete o ingresso da cultura jurídica no contexto de uma transdisciplinaridade, na qual a ligação com as demais esferas da vida induz à transcendência dos compartimentos jurídicos auto-referenciados. Nesse teor, o jurista deve estabelecer um novo comportamento, o qual precisa estar fincado tanto sobre dimensões normativas, como em proposições éticas reveladas pela *ecocidadania* e emanadas do contexto das três ecologias propostas por Guattari.

Portanto, ao Direito incumbe investir-se de uma proposta aberta ao respeito ao *outro* e à integração das diversidades existenciais, tendo como fundamento um estado de espírito solidário, no qual o ser humano ama o ambiente em que vive, não em virtude do seu utilitarismo, e sim porque nele vê um *outro* a ser amado. Assim, ao se adotar o pensamento de Warat, surge o amor como forma de se estabelecer garantias visando a continuidade da vida. E ao se propagar o amor, que se faça uma apologia a todas as formas de vida.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BACON, Francis. **Nova Atlântida**. Tradução e notas de José Aluysio Reis de Andrade. São Paulo: Abril S.A Cultural e Industrial, 1973. (Coleção Os Pensadores, v. XIII)

BARNES, Jonathan. **Los presocráticos**. Madrid: Cátedra, 1992.

BARZOTTO, Luis Fernando. **O positivismo jurídico contemporâneo**: uma introdução a Kelsen, Ross e Hart. São Leopoldo: Unisinos, 1999.

BELLO FILHO, Ney de Barros. “Teoria do Direito e Ecologia: Apontamentos para um Direito Ambiental do Século XXI.” In: FERREIRA, Heline Sivini; LEITE, José Rubens Morato (orgs.). **Estado de Direito Ambiental**: Tendências - Aspectos Constitucionais e Diagnósticos. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.

BIRNFELD, Carlos André Souza. **A emergência de uma dimensão ecológica para a cidadania – alguns subsídios aos operadores jurídicos**. Florianópolis: UFSC, 1997. Dissertação (Mestrado em Ciências Humanas – Especialidade Direito). Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 1997.

BOBBIO, Norberto. **A era dos direitos**. Traduzido por Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Campus, 1992.

_____. **El problema del positivismo jurídico**. 4. ed. México: Fontamara, 1995.

_____. **O Positivismo jurídico**: Lições de Filosofia do Direito. Traduzido por Márcio Pugliesi. São Paulo: Ícone, 1995.

_____. **Teoria do Ordenamento Jurídico**. 10. ed. Traduzido por Maria Celeste C. J. Santos. Brasília: Universidade de Brasília, 1997.

_____. **Thomas Hobbes**. Traduzido por Carlos Néelson Coutinho. Rio de Janeiro: Campus, 1991.

BOBBIO, Norberto; METTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. **Dicionário de Política**. 5. ed. São Paulo: UnB, 2004.

BORGES, Roxana Cardoso Brasileiro. “Direito Ambiental e Teoria Jurídica no final do século XX.” In: VARELLA, Marcelo Dias; BORGES, Roxana Cardoso Brasileiro (org.). **O Novo em direito ambiental**. Belo Horizonte: Del Rey, 1998.

_____. **Função Ambiental da Propriedade Rural**. São Paulo: LTr, 1999.

BORNHEIM, Gerd. **Os filósofos pré-socráticos**. São Paulo: Cultrix, 1994.

_____. **Reflexões sobre o meio ambiente**: um caso político. Disponível em: <<http://www.geocities.com/pluriversu/gerd.html>>. Acessado em: 29 jun. 2005.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Disponível em: <<http://www.planalto.gov.br>>. Acesso em: 10 out. 2005.

_____. Lei nº 6.938, de 31 de agosto de 1981. Dispõe sobre a Política Nacional do Meio Ambiente, seus fins e mecanismos de formulação e aplicação, e dá outras providências. Disponível em: <<http://www.planalto.gov.br>>. Acesso em: 10 out. 2005.

_____. Supremo Tribunal Federal. Mandado de Segurança nº 22164. São Paulo. Impetrante: Antônio de Andrade Ribeiro Junqueira. Impetrado: Presidente da República do Brasil. Relator: Min. Celso de Mello. 30 de outubro de 1995. Disponível em: <<http://www.stf.gov.br>>. Acesso em: 10 out. 2005.

BREDARIOL, Celso; VIEIRA, Liszt. **Cidadania e política ambiental**. Rio de Janeiro: Record, 1998.

BRUN, Jean. **Os pré-socráticos**. Lisboa: Ediciones 70, 1968.

CASINI, Paolo. **As filosofias da natureza**. Traduzido por Ana Falcão Bastos e Luis Leitão. Lisboa: Editorial Presença, 1975.

CASTORIADIS, Cornelius; COHN-BENDIT, Daniel. **Da ecologia à autonomia**. Coimbra: Centelha, 1981.

CHAUÍ, Marilena de Souza. **Introdução à história da filosofia**: dos pré-socráticos a Aristóteles. São Paulo: Brasiliense, 1994. v. 1.

COTTINGHAM, John. **The Cambridge Companion to Descartes**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

DESCARTES, René. **Discurso do Método**. Traduzido por J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril, 1973. (Coleção Os pensadores, v. XV)

FACHIN, Luiz Edson. “Paradoxos e desafios no meio ambiente contemporâneo.” In: **Revista de Direito Civil, Imobiliário, Agrário e Empresarial**, n. 65, Ano 17. jul.-set. 1993.

_____. “Terra, Direito e Justiça: do Código patrimonial à Cidadania contemporânea.” In: **Revista do Instituto dos Advogados do Paraná**, n. 1. Curitiba, 1979.

FIORILLO, Celso Antônio Pacheco; RODRIGUES, Marcelo Abelha. **Manual de Direito Ambiental e Legislação Aplicável**. São Paulo: Max Limonad, 1997.

FREITAS, Vladimir Passos de. **A Constituição Federal e a efetividade das normas ambientais**. 2. ed. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2003.

GALUPPO, Marcelo Campos. “A Epistemologia Jurídica entre o positivismo e o pós-positivismo.” In: **Revista do Instituto de Hermenêutica Jurídica**, Porto Alegre, n. 3, 2005.

_____. **Igualdade e diferença: Estado Democrático de direito a partir do pensamento de Habermas**. Belo Horizonte: Mandamentos, 2002.

GAVIÃO FILHO, Anízio Pires. **Direito Fundamental ao Ambiente**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2005.

GROSSI, Paolo. **Mitologias Jurídicas da Modernidade**. Traduzido por Arno Dal Ri Júnior. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2004.

GUATTARI, Félix. **As três ecologias**. 15. ed. atualiz. Traduzido por Maria Cristina F. Bittencourt. Campinas: Papirus, [1990]. 2004.

_____; ROLNIK, Suely. **Micropolítica: Cartografias do desejo**. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1996.

HOBBS, Thomas. **Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil**. Traduzido por João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Abril S.A. Cultural e Industrial, 1974. (Coleção Os Pensadores, v. XIV)

HOUAISS, Antônio; VILLAR, Mauro de Salles. **Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

JAEGER, Werner Wilhelm. **La Teología de los primeros filósofos griegos**. Colombia: Fondo de Cultura Economica Ltda, 1997.

_____. **Paidéia: a formação do homem grego**. Traduzido por Artur M. Parreira. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

JUNGES, José Roque. **Ética Ambiental**. São Leopoldo: Unisinos, 2004.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Traduzido por Paulo Quintela. São Paulo: Abril S.A. Cultural e Industrial, 1974. (Coleção Os Pensadores, v. XXV)

LAGO, Paulo Fernando. **A consciência ecológica: A luta pelo futuro**. Florianópolis: UFSC, 1986.

LARA, Tiago Adão. **A filosofia nas suas origens gregas**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1992. (Coleção Caminhos da razão no Ocidente).

LARRÈRE, Catherine. “Natureza - natureza e naturalismo.” (verbete). In: Monique Canto Sperber (org.). **Dicionário de Ética e Filosofia Moral**. São Leopoldo: Unisinos, 2003.

_____; LARRÈRE, Raphaël. **Do Bom Uso da Natureza: para uma filosofia do meio ambiente**. Traduzido por Armando Pereira da Silva. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

LATOUCHE, Serge. “O desenvolvimento é insustentável.” In: **IHU on line**. São Leopoldo, Ano 4, n. 100, 10 maio. 2004.

LEIS, Héctor Ricardo. **O labirinto: ensaios sobre ambientalismo e globalização**. São Paulo: Gaia; Blumenau: Fundação Universidade de Blumenau, 1996.

LEITE, José Rubens Morato. “Introdução ao Conceito Jurídico de Meio Ambiente.” In: VARELLA, Marcelo Dias; BORGES, Roxana. (orgs.) **O novo em direito ambiental**. Belo Horizonte: Del Rey, 1998.

_____; AYALA, Patryck. **Direito Ambiental na Sociedade de Risco**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

MACHADO, Paulo Affonso Leme. **Direito Ambiental Brasileiro**. 13. ed. São Paulo: Malheiros Ltda., 2005.

MARQUES, Jordino. **Descartes e sua concepção de homem**. São Paulo: Loyola, 1993.

MARSHALL, T. H. BOTTOMORE, Tom. **Ciudadanía y clase social**. Traduzido por Antonio Bonnano. Buenos Aires: Losada, 2004.

MEDEIROS, Fernanda Luiza Fontoura de. “A proteção ambiental diante da necessária formação de uma nova concepção de um Estado Democraticamente Ambiental.” In: BENJAMIN, Antônio Hermann. **Direito, Água e vida**. Teses/ Independent paper. Instituto O Direito por um Planeta Verde. v. 2.

MIAILLE, Michel. **Introdução Crítica ao Direito**. 2. ed. Lisboa: Estampa, 1994.

MILARÉ, Édís; COIMBRA, José de Ávila Aguiar. “Antropocentrismo x Ecocentrismo na Ciência Jurídica.” In: **Revista de Direito Ambiental**, Revista dos Tribunais, Ano 9. n. 36, out.-dez. 2004.

MONDOLFO, Rodolfo. **O homem na cultura antiga**: A compreensão do sujeito humano na cultura antiga. Traduzido por Luiz Aparecido Caruso. São Paulo: Mestre Jou, 1968.

MORA, José Ferrater. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Loyola, 2001. t. III.

MOREIRA NETO, Diogo de Figueiredo. **Introdução ao Direito Ecológico e ao Direito Urbanístico**. Rio de Janeiro: Forense, [s.d.].

MUKAI, Toshio. “Aspectos Jurídicos da proteção ambiental no Brasil.” In: **Revista de Direito Público**, São Paulo, v. 17, n. 73, p. 288-95, jan.-mar. 1985.

_____. **Direito Ambiental Sistematizado**. 4. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

OST, François. **A natureza à margem da lei – a ecologia à prova do Direito**. Lisboa: Instituto Piaget, 1995.

PAUL, Wolf. “A irresponsabilidade organizada? Comentários sobre a função simbólica do Direito Ambiental.” In: OLIVEIRA JÚNIOR, José Alcebíades. **O novo em Direito e Política**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 1997.

PELIZZOLI, M. L. **A emergência do paradigma ecológico**: Reflexões ético-filosóficas para o século XXI. Petrópolis: Vozes, 1999.

PÊPE, Albano Marcos Bastos. “Direito e Democracia: aspectos do legado greco-aristotélico.” In: BRANDÃO, Cláudio; ADEODATO, João Maurício (org.). **Direito ao extremo**: coletânea de estudos. Rio de Janeiro: Forense, 2005.

_____. **A Filosofia do Direito e a Filosofia Prática**: o ethos enquanto mundo compartilhado. A questão da legitimidade no Direito. Curitiba: UFPR. Curitiba, 2003. Tese (Doutorado em Direito), Universidade Federal do Paraná, 2003.

PONTING, Clive. **Uma história verde do mundo**. Traduzido por Ana Zelma Campos. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1995.

REALE, Miguel. **Em defesa dos valores humanísticos**. Data 13 mar. 2004. Disponível em <<http://www.miguelreale.com.br>>. Acesso em: 24 out. 2004.

_____. **Primado dos valores antropológicos**. Data 28 fev. 2004. Disponível em <<http://www.miguelreale.com.br>>. Acesso em: 24 out. 2005.

RIBEIRO, Wagner Costa. “Em busca da qualidade de vida.” In: PINSKY, Jaime; PINSKY, Carla Bassanezi. **História da Cidadania**. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2003.

ROHDEN, Valério. “Uma ética motivada pelo desejo de realização da humanidade. Entrevista.” In: **Cadernos IHU em formação**. Ano 1. nº 2, 2005. São Leopoldo: Instituto Humanitas. Título da revista: Emmanuel Kant: Razão, Liberdade, Lógica e Ética.

SARLET, Ingo Wolfgang. **A eficácia dos direitos fundamentais**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 1998.

SCHÜLER, Donaldo. **Literatura Grega**. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1985.

SILVA, Olmiro Ferreira da. **Direito Ambiental e Ecologia**: aspectos filosóficos contemporâneos. Barueri: Manole, 2003.

SOARES, Luiz Eduardo. **A invenção do sujeito universal**: Hobbes e a política como experiência dramática do sentido. Campinas: Editora da UNICAMP, 1995.

SOUZA, José Cavalcante de (seleção e supervisão.). **Os pré-socráticos** – Fragmentos, doxografia e comentários. São Paulo: Nova Cultural Ltda., 2000. (Coleção Os pensadores)

SOUZA, Ricardo Timm de. **Ética como Fundamento**: uma introdução à ética contemporânea. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2004.

SPERBER, Monique Canto (org.). **Dicionário de ética e filosofia moral**. São Leopoldo: UNISINOS, 2003. 2 v.

STEIGLEDER, Annelise Monteiro. **Responsabilidade Civil Ambiental**: as dimensões do dano ambiental no Direito brasileiro. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2004.

STEIN, Ernildo. **Uma Breve Introdução à Filosofia**. Ijuí: Unijuí, 2002.

STRECK, Lênio Luiz. **Hermenêutica Jurídica e(m) Crise**: uma exploração hermenêutica da construção do Direito. 2. ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2000.

TOURAINÉ, Alain. **Crítica da Modernidade**. Traduzido por Elia Ferreira Edel. Petrópolis/RJ: Vozes, 1994.

VAZ, Henrique C. de Lima. **Escritos de Filosofia II** - Ética e cultura. São Paulo: Loyola, 1993.

_____. **Escritos de Filosofia IV** – Introdução à Ética Filosófica 1. São Paulo: Loyola, 1999.

VERNANT, Jean-Pierre. **As origens do pensamento grego**. Traduzido por Ísis Borges B. da Fonseca. 13. ed. Rio de Janeiro: Difel, 2003.

VIEIRA, Liszt. **Os argonautas da cidadania**: a sociedade civil na globalização. Rio de Janeiro: Record, 2001.

WALDMAN, Maurício. “Natureza e sociedade como espaço de cidadania.” In: PINSKY, Jaime; PINSKY, Carla Bassanezi (orgs.). **História da Cidadania**. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2003.

WARAT, Luis Alberto. “Ecocidadania e Direito: alguns aspectos da modernidade, sua decadência e transformação.” In: **Surfando na Pororoca**: o ofício do mediador. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2004.

_____. “Por quem cantam as sereias: Informe sobre Ecocidadania, Gênero e Direito.” In: **Territórios Desconhecidos**: a procura surrealista pelos lugares do abandono do sentido e da reconstrução da subjetividade. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2004. v. I.

_____. “Sobre la dogmática jurídica.” In: WARAT, Luis Alberto. **Epistemología e Ensino do Direito**: o sonho acabou. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2004.

_____. **Introdução Geral ao Direito I** - Interpretação da lei: temas para uma reformulação. Porto Alegre: Sérgio Antônio Fabris, 1994.

WOLLMANN, Sérgio. **O conceito de liberdade no Leviatã de Hobbes**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1993.