

Fundamentos Éticos e Filosóficos da Proteção Ambiental: o Caso da Segurança Alimentar e dos Biocombustíveis

Arthur Soffiati*

Naturalismo e artificialismo

Na maior parte da história da humanidade, vigoraram concepções de mundo naturalistas, isto é, aquelas que acreditam na existência da natureza. Pode-se argüir se alguma concepção admite a inexistência da natureza. De acordo com o filósofo francês Clément Rosset, as visões de natureza se agrupam em duas grandes categorias: ou a natureza é concebida de forma naturalista, o que equivaleria ao naturalismo, ou de forma artificialista, o que implica em ver a natureza como artifício. Em suas palavras,

... a ideologia naturalista (...), em princípio, é a doutrina segundo a qual a natureza existe, isto é, a forma geral da crença de que alguns seres devem a realização de sua existência a um princípio alheio ao acaso (matéria) e aos efeitos da vontade humana (artifício). (...) A idéia fundamental do naturalismo é uma neutralização da atuação do acaso na gênese das existências: afirma que nada se poderia produzir sem alguma razão e, conseqüentemente, as existências independentes das coisas introduzidas pelo acaso ou pelo artifício dos homens resultam de outra ordem de causas, a ordem das causas naturais.¹

Considerando-se um representante do artificialismo, Rosset prossegue:

É próprio ao pensamento de tipo artificialista – pelo menos no sentido dado aqui ao termo ‘artificialismo’ – não reconhecer nenhuma natureza e julgar as características fundamentais das produções não-humanas idênticas às das produções humanas, tendo em vista que ambas participam do acaso: recusar a qualquer existência um caráter natural, isto é, recusar a participação em qualquer sistema de princípios denominado natureza, cujas virtudes estariam na origem do conjunto das produções estranhas ao artifício e ao acaso. O artificialismo (...) designa essencialmente uma denegação da natureza e uma afirmação universal do acaso; sentido que se situa nas antípodas de todas as formas de naturalismo antropocêntrico que se manifestaram, desde Aristóteles, na história da filosofia e puderam, consoante à assimilação mais ou menos consciente do trabalho da natureza à arte do homem, receber o qualificativo moderno de ‘artificialista’.²

Embora o naturalismo, para o autor, coincida mais com uma concepção de natureza que exclui o acaso e a interferência antrópica, ele deixa bem claro que:

... natureza e artifício designam antes duas formas de olhar que duas instâncias existentes. Duas formas de olhar igualmente imperialistas e igualmente exclusivas. O mundo aparece ora como natureza, ora como artifício, mas nunca como um composto das duas instâncias. Deste modo, numa perspectiva naturalista, toda existência pode ser

* Instituto de Ciências da Sociedade e Desenvolvimento Regional/Universidade Federal Fluminense.

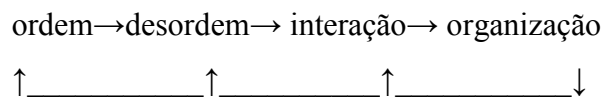
¹ ROSSET, Clément. *A Anti-Natureza: Elementos para uma Filosofia Trágica*. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1989.

² Id. *ibid.*, p. 56-7.

dita natural, já que a ação da arte e a do acaso aparece como acidentes situados nas duas extremidades da escala de valores e são secundárias com relação à constituição natural: o acaso representa os inevitáveis fracassos; o homem (a técnica e a arte), a obra-prima. Da mesma maneira, numa perspectiva artificialista, qualquer existência, sendo igualmente tributária do acaso, pode ser afetada por um mesmo coeficiente de artifício. Toda posição mista que quisesse descrever a existência – particularmente a existência humana – como um composto de artifício e natureza seria uma posição infalivelmente naturalista, uma vez que distingue as duas instâncias – ainda que se recuse localizá-las com bastante precisão, tanto psíquica como histórica – e afirma a emergência da técnica humana sobre um fundo de natureza: desse modo, permanece respeitado o reino das três naturezas aristotélicas (naturezas natural, humana e fortuita). (...) natureza e artifício não definem dois aspectos complementares da existência, mas dois pontos de vista excludentes acerca do conjunto das existências: dois pontos de vista que descreveremos como o ponto de vista da interpretação (natureza) e da recusa global de interpretar (artifício).³

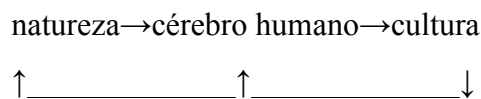
É interessante a posição assumida por Rosset, e, conquanto seja adotada, nesta reflexão, uma perspectiva naturalista, ela não significa uma discordância com pensamento do intelectual francês. Apenas a realidade é vista, aqui, por um ângulo diferente. Explicitando melhor, enxerga-se o mundo por uma ótica naturalista. Rosset divisa a natureza como uma entidade ou como uma concepção situada entre dois pólos: numa extremidade, o acaso, que abala a ordem da natureza; noutra, o artifício, construção humana que expressa um tipo de ordem oposta à natureza. Assim, salvo melhor interpretação, parece que o filósofo reafirma o dualismo cartesiano, separando natureza de cultura e introduzindo um novo elemento que não estaria inserido em nenhuma das duas entidades: o acaso.

Recorrendo a Edgar Morin, transintelectual que vem procurando, desde fins dos anos de 1960, uma religação complexa entre natureza e cultura, a visão torna-se muito mais rica. Na sua linha de raciocínio, a natureza não abomina o acaso. Antes, incorpora-o como um dos elementos mais significativos do tetragrama:



A ordem exclui o acaso. Daí sua rigidez. A desordem é o reino do acaso. Daí seu caráter caótico. A organização integra ordem e desordem de forma orgânica. Em seu âmago, o acaso não permite a inflexibilidade aos sistemas organizados. Por outro lado, a ordem salvaguarda a organização da dissipação. Assim, o acaso não está fora, mas bem âmago da natureza.

Outro postulado de grande alcance adotado por Morin e que ultrapassa o dualismo da razão clássica reata os laços entre natureza e cultura, delegando ao cérebro humano o papel de elo de ligação entre ambas. Por este prisma:



³ Id. *ibid.*, p. 67-68.

Desta forma, também a cultura humana não se opõe à natureza. Bem ao contrário, ela pode ser entendida como produto complexo da natureza ou como a própria natureza em nível aparentemente distinto dela, mas, em última instância, derivado dela. Cria-se, portanto, uma concepção una e nova de natureza, pois que agora fundamentada na ciência contemporânea⁴.

Organicismo e mecanicismo

Na ótica do naturalismo, podemos reunir as diversas representações de natureza formuladas pelas culturas humanas – da mais remota à mais atual – em dois grandes conjuntos. A primeira – o organicismo – revelou-se dominante em cerca de 98% da história da humanidade e consiste em considerar a natureza como um organismo vivo e complexo, com autonomia e com uma certa sorte de vontade. Assim a concepção mágica dos povos arcaicos, a concepção místico-intuitiva dos Upanishads, do budismo, do jainismo e do taoísmo, e a concepção interrogativa e contemplativa dos pensadores físicos gregos. Para fins deste escrito, organicismo não tem a aceção que lhe confere Blackburn:

Doutrina segundo a qual as estruturas orgânicas são apenas o resultado de a matéria ter propriedade inerente de se adaptar às circunstâncias. Essa teoria teve uma vida breve porque se opôs ao darwinismo e ao vitalismo.⁵

A segunda – o mecanicismo – constituiu-se na Europa ocidental, no século XVII, como parte de um movimento intelectual usualmente conhecido como Revolução Científica. O filósofo francês René Descartes é seu mais conhecido formulador. Trata-se de uma concepção que reduz o universo a átomos duros e indivisíveis que, combinados, formam mecanismos semelhantes a relógios e a autômatos, funcionando de maneira harmônica. Embora criado, este universo, em seu nível macro, tem uma origem, é dotado de movimento, mas não conhece transformação nem fim. Os seres vivos não passam de robôs cobertos de escamas, couro, penas, pêlos e pele, exceto o ser humano, cuja natureza física abriga uma entidade metafísica sutilmente ligada a ele: o espírito ou a razão. Assim, cria-se um dualismo entre corpo e mente. Sobre esta concepção Blackburn discorre:

Crença de que tudo pode ser explicado por teorias baseadas nas explicações seiscentistas de explicação científica, que usaram como paradigma as leis quantitativas que regem a interação das partículas, em função das quais podem ser compreendidas, em última instância, as outras propriedades dos materiais (atomismo, concepção galileana de mundo, corpuscularismo). Em biologia, o mecanicismo é a tese hostil às causas finais (causas materiais, formais, eficientes, finais) ou à teleologia, segundo a qual os animais devem ser encarados como sistemas materiais.⁶

⁴ Sobre MORIN, Edgar, ver principalmente *O Enigma do Homem*. Rio de Janeiro: Zahar, 1975, e os cinco volumes de *O Método*: vol. 1: *A Natureza da Natureza* (Mira-Sintra: Europa-América, s/d); vol. 2: *A Vida da Vida* (Mira-Sintra: Europa-América, s/d); vol. 3: *O Conhecimento do Conhecimento* (Mira-Sintra: Europa-América, s/d); vol. 4: *As Idéias: a sua natureza, vida, hábitat e organização* (Mira-Sintra: Europa-América, s/d) e vol. 5: *A Humanidade da Humanidade: A Identidade Humana*. Porto Alegre: Sulina, 2002.

⁵ BLACKBURN, Simon. *Dicionário Oxford de Filosofia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

⁶ Id. *ibid.*, p. 241-242.

O mesmo autor considera o naturalismo como uma perspectiva geral que busca tudo explicar por meio dos métodos das ciências da natureza (melhor seria dizer, no prisma do organicismo contemporâneo, ciências humanas sobre a natureza não-humana). Por este ponto de vista, o dualismo animal-ser humano, corpo-mente e natureza-sociedade da concepção mecanicista seria rejeitado pelo bom naturalista como uma forma de naturalismo, por sustentar ela que o ser humano, em sua superioridade sobre os outros seres, ou rompeu os laços com a natureza ou mantém com ela (como o caso do corpo) delgadas ligações⁷. Porém, o que outorga o caráter naturalista ao mecanicismo é a crença de seus próceres na existência da natureza, ainda que a presença do artifício e da metafísica seja forte.

Universalidade da ética

Ainda acompanhando os ensinamentos de Blackburn, ética, termo derivado do grego *ethos*, caráter, é o

Estudo dos conceitos envolvidos no raciocínio prático: o bem, a ação correta, o dever, a obrigação, a virtude, a liberdade, a racionalidade, a escolha. É também o estudo de segunda ordem das características objetivas, subjetivas, relativas ou céticas que as afirmações feitas nesses termos possam apresentar.⁸

Com frequência, o conceito é confundido com o de moral, na verdade ambos não distando muito entre si. O mesmo autor esclarece:

Embora a moral das pessoas e sua ética acabem por ser a mesma coisa, há um uso do termo que restringe a moral aos sistemas como o de Kant, baseado em noções como o dever, a obrigação e princípios de conduta, reservando a ética para a perspectiva mais aristotélica do raciocínio prático, baseada na noção de virtude, e que de modo geral evita a separação das considerações “morais” de outras considerações práticas. Os problemas exegeticos são complexos, uma vez que alguns comentadores apresentam um Kant mais aristotélico, e um Aristóteles mais interessado na esfera específica da responsabilidade e do dever, ao contrário do que sugere o simples contraste.⁹

Todas as culturas e sistema religiosos formulam a distinção entre bem e mal, certo e errado, proibido e permitido, norma e transgressão, virtude e pecado. Em todas elas, há a noção de um pecado original, oriundo da emergência da consciência, mesmo que não exista o conceito de ética como no ocidente. Difícil também encontrar um sistema filosófico sem derivações éticas. Todavia, é no indivíduo que a ética, genérica, e a moral, aplicação dela na vida prática, vão se encontrar. É pela conduta do indivíduo que se pode tomar uma das pontas dos valores (a moral) para chegar à outra ponta, a ética.

Contextualização e relativismo da ética

Antes da ocidentalização do mundo, num processo hoje denominado exaustivamente de globalização, cada antropossociedade construía e vivia sua ética e cada

⁷ Id. *ibid.*, p. 261.

⁸ Id. *ibid.*, p. 129.

⁹ Id. *ibid.*, p. 256.

indivíduo norteava sua conduta por valores morais mais ou menos flexibilizados em relação ao sistema maior. Com a progressiva ocidentalização do mundo, a Europa foi impondo seus valores éticos às outras antropossociedades, de forma que, atualmente, sobre o pluralismo de éticas remanescentes, ergue-se uma ética comum mínima e de base, ilustrada, sobretudo pela Declaração Universal dos Direitos do Homem, proclamada em 1948 pela Organização das Nações Unidas.

Não se pode perder de vista, pois, que ética e moral devem ser contextualizadas para serem compreendidas. Há que se adotar um olhar antropológico para compreender as concepções éticas das diversas antropoculturas e seus respectivos procedimentos morais, sob pena de julgamentos preconceituosos.

Exemplificando, a Lei de Talião e a particularidade das penas, consagradas no Código de Hammurabi, eram aceitas com naturalidade. Seleccionamos alguns parágrafos para ilustrar o que hoje é inadmissível eticamente:

§ 195. Se um filho bateu em seu pai: cortarão a sua mão. § 196. Se um awilum (homem livre) destruiu o olho de um (outro) awilum: destruirão o seu olho. § 198. Se destruiu o olho de um muskênum (classe social intermediária entre os livres e os escravos) ou quebrou o osso de um muskênum: pesará 1 mina de prata. § 199. Se destruiu o olho do escravo de um awilum ou quebrou o osso do escravo de um awilum: pesará a metade de seu preço.¹⁰

Como se verifica, a universalidade não está presente. Há reciprocidade de penas no âmbito de cada classe e diferenciação entre elas. Avançando muitos séculos adiante, no ocidente, com o movimento intelectual das Luzes, encontramos a defesa da universalização das leis e a condenação da pena de morte, entendido o indivíduo como cidadão com direitos e deveres e desvinculado de sua condição de classe. O pensamento de Beccaria expressa bem esta concepção que prosperou no mundo ocidental e foi imposta a todas as culturas humanas do planeta¹¹.

Continuando com a ilustração, Aristóteles escreve:

A natureza foi mais pródiga para com o animal que vive sob o domínio do homem do que em relação à fera selvagem; e a todos os animais é útil viver sob a dependência do homem. Nela encontram eles a sua segurança. Os animais são machos e fêmeas. O macho é mais perfeito, e governa; a fêmea o é menos, e obedece. A mesma lei se aplica naturalmente a todos os homens. Há na espécie humana indivíduos tão inferiores a outros como o corpo o é em relação à alma, ou a fera ao homem; são os homens nos quais o emprego da força física é o melhor que deles se obtém (...) tais indivíduos são destinados, por natureza, à escravidão; porque, para eles, nada é mais fácil que obedecer. Tal é o escravo por instinto: pode pertencer a outrem (também lhe pertence ele de fato), e não possui razão além do necessário para dela experimentar um sentimento vago; não possui a plenitude da razão. Os outros animais dela desprovidos seguem as impressões exteriores. A utilidade dos escravos é mais ou menos a mesma dos animais domésticos: ajudam-nos com sua força física em nossas necessidades

¹⁰ HAMMURABI. *O Código de Hammurabi* (introdução e comentários de BOUZON, E.). Petrópolis: Vozes, 1976.

¹¹ BECCARIA, Cesare. *Dos Delitos e das Penas*. São Paulo: Hemus, 1974.

cotidianas. A própria natureza parece querer dotar de características diferentes os corpos dos homens livres e dos escravos.¹²

Pela serenidade com que o filósofo expõe suas idéias, é de se supor que elas eram aceitas com naturalidade por integrarem o corpo ético da cultura helênica em sua fase grega. Hoje, porém, quase nenhuma delas se sustenta eticamente, com exceção da condição dos animais, mesmo assim numa ética apoiada no senso comum. Afora este aspecto, não mais se proclama impunemente que o homem é superior à mulher e que esta deve obediência ao primeiro. Tampouco é possível advogar a superioridade de certos homens sobre outros expressa no tipo físico, a exemplo dos insetos sociais, condenando os inferiores à escravidão e contemplando os superiores com dominação, ambas naturais.

Mesmo Locke, um pioneiro do Iluminismo, considera legítima a escravidão como pena substitutiva para a pena de morte. Em suas palavras,

Ninguém pode dar mais poder do que possui; e quem não pode tirar de si a própria vida não pode conceder a outrem qualquer poder sobre ela. De fato, tendo por culpa própria perdido o direito à vida por algum ato que mereça a morte, aquele a quem a entregou pode, quando o tem entre as mãos, demorar em tomá-la, empregando-o a seu próprio serviço; e com isso não lhe causa dano, porquanto, sempre que achar ultrapasse o sofrimento da escravidão ao valor da própria vida, está nas suas mãos, pela resistência à vontade do senhor, atrair sobre si a morte que deseja.¹³

José Joaquim da Cunha de Azeredo Coutinho, considerado o fundador da economia política brasileira, entendia a escravidão de negros africanos como um excelente instrumento civilizatório. Segundo ele, a escravidão praticada na África era bárbara, ao passo que a escravidão exercida pelos ocidentais resgatava o africano de uma condição sub-humana para lhe proporcionar a rara oportunidade de se humanizar. Quanto aos índios, ele defendia sua aculturação por meio das atividades econômicas que sabiam praticar, notadamente o abate de árvores e a pesca¹⁴. Embora a escravidão já enfrentasse a crítica do universalismo iluminista, a defesa que dela fazia Azeredo Coutinho parecia natural e ética, principalmente ao encará-la como forma de salvar um ser humano de uma servidão embrutecedora e colocá-lo numa civilizadora.

Na perspectiva da Declaração Universal dos Direitos do Homem, a escravidão é uma das condições humanas mais eticamente condenáveis. Logo em seu artigo primeiro, ela decreta que “Todos os seres humanos nascem livres e iguais em dignidade e direitos. São dotados de razão e de consciência e devem agir uns para com os outros num espírito de fraternidade.” Este princípio áureo é corroborado pelo artigo quarto: “Ninguém será mantido em escravidão nem em servidão; a escravidão e o tráfico dos escravos são proibidos sob todas as suas formas.”¹⁵

¹² ARISTÓTELES. *A Política*. São Paulo: Atena, 1957 (data de cólofon).

¹³ LOCKE, John. *Segundo Tratado sobre o Governo*. São Paulo: Ibrasa, 1963.

¹⁴ AZEREDO COUTINHO, José Joaquim da Cunha de. “Análise sobre a Justiça do Comércio do Resgate dos Escravos da Costa da África”. In: — *Obras Econômicas de J.J. da Cunha de Azeredo Coutinho*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1966.

¹⁵ MOREIRA, Adriano. “Declarações dos Direitos do Homem” In: —; BUGALLO, Alejandro e ALBUQUERQUE, Celso. *Legado Político do Ocidente: o Homem e o Estado*. Rio de Janeiro/São Paulo: Difel, 1978.

Tomemos ainda mais um exemplo: a guerra. Em quase todas as sociedades humanas do passado, a guerra de conquista não apenas se justificava eticamente como produzia heróis e exaltava os Estados. Maquiavel escreveu um opúsculo defendendo a guerra como um instrumento eticamente válido para a tomada e a conservação do poder¹⁶.

Atualmente, a guerra de conquista continua sendo praticada. Todavia, busca-se sempre uma razão ética digerível para ela: a segurança do Estado, a segurança da sociedade, o combate às ameaças potenciais à paz etc. Os pacifistas defendem a supressão dos conflitos bélicos de uma vez por todas, como se pode ilustrar com o consistente argumento de Umberto Eco:

É dever proclamar a impossibilidade da guerra. Mesmo se não existem soluções alternativas. No mínimo, recordar que nosso século conheceu uma excelente alternativa para a guerra que foi a guerra “fria”. Ocasão de horrores, injustiças, intolerâncias, conflitos locais, terror difuso, a história no final terá que admitir que esta foi uma solução bastante humana e percentualmente branda, que teve até vencidos e vencedores. Mas não compete à função intelectual declarar guerras frias.¹⁷

Num mundo cada vez mais globalizado pelo ocidente, o contexto ético de fundo tende a ser de raiz ocidental. Talvez a Declaração Universal dos Direitos do Homem cumpra o papel de uma constituição mundial, deixando lugar para éticas regionais e nacionais aceitáveis. Moralmente, tornou-se inadmissível o sacrifício de virgens, o infanticídio ritual, a entrega de religiosos a leões, a luta de gladiadores, a tortura etc. Na prática, porém, muitas atrocidades continuam ocorrendo, em flagrante transgressão aos proclamados direitos humanos. Ante a crise ambiental, cada vez mais se impõe a necessidade de uma nova carta de direitos, esta incluindo também os direitos da natureza não-humana.

No volume que conclui *O Método*, obra maior de Edgar Morin, o pensador defende uma ética maleável – não anêmica, em contraponto à ética universal formulada por Kant. Trata-se de uma auto-ética, como a de Umberto Eco, porém muito mais complexa. A auto-ética moriniana não está vinculada a nenhum sistema religioso, o que torna a sua prática bem difícil. Conquanto se expresse por princípios gerais, sua contextualização exige um espírito atento que leve em conta cada caso a ser julgado, sem, ao mesmo tempo, cair no casuísmo¹⁸.

A ética clássica e a natureza

A concepção clássica de natureza finca suas raízes mais profundas na tradição judaico-cristã. Por mais que teólogos judaístas, cristãos e muçulmanos progressistas se esforcem em demonstrar que Deus não concedeu ao ser humano o domínio sobre a natureza, mas, ao contrário, nomeou-o mordomo do Paraíso, função que ele não soube

¹⁶ MAQUIAVEL, Nicolau. *A Arte da Guerra; A Vida de Castruccio Castracani; Belfagor, o Arquidiabo*. Brasília: EdUnB, 1980.

¹⁷ ECO, Umberto. “Pensar a guerra”. In: — *Cinco Escritos Morais*. Rio de Janeiro/São Paulo: Record, 1998.

¹⁸ MORIN, Edgar. *O Método 6: Ética*. Porto Alegre: Sulina, 2005.

exercer a contento, resultando daí sua expulsão do Éden¹⁹, a teologia que prevaleceu durante séculos é bem expressa por Chesterton, ardoroso defensor da ortodoxia cristã:

... o cristianismo de repente entrou em cena e apresentou uma resposta singular [para a união pagã de Deus e cosmos], que o mundo no fim aceitou como A resposta. Foi a resposta naquela época, e eu penso que é a resposta agora (...) a resposta foi como um golpe de espada: separava. Não unia, em nenhum sentido sentimental. Resumindo, separava Deus do cosmos. Aquela transcendência e nitidez da divindade que alguns cristãos querem agora eliminar do cristianismo era realmente a única razão pela qual as pessoas queriam ser cristãs (...) Os gregos haviam falado de homens rastejando sobre a terra, como se agarrando a ela. Agora o homem devia pisar sobre a terra como se quisesse subjugar-la. O cristianismo, desse modo, alimentou um pensamento de dignidade do homem que somente poderia ser expresso em coroas raiadas como o sol e leques com plumagem de pavão. No entanto, ele podia ao mesmo tempo alimentar um pensamento sobre a abjeta pequenez do homem que só poderia ser expresso em jejuns e fantástica submissão...²⁰

Este pensamento perdura na teologia cristã conservadora. Um exemplo é dato por um teólogo utilitarista contemporâneo ao proclamar que

A noção da criação é a dessacralização radical do cosmo. O mundo não é naturalmente sagrado; não participa da natureza divina, não é emanção de Deus (...) A narrativa da criação do cosmo é feita em função da criação do homem, que está no centro de tudo e é chamado a tomar consciência de sua responsabilidade para com o mundo perante Deus, exercendo seu domínio sobre as coisas criadas.²¹

A dessacralização radical do mundo equivale a retirar dele seu caráter organicista e abrir caminho para a formulação de uma concepção mecanicista, que considera a natureza uma entidade inanimada. Colocando-se o homem no centro de uma criação amorfa, concorre-se para o antropocentrismo. Reificada a natureza, marcha-se para uma atitude utilitarista. Nada, portanto, de mordomo do Éden, como querem os teólogos progressistas sensibilizados pela crise ambiental contemporânea.

O segundo grande passo para uma concepção mecanicista e manipuladora da natureza é dado pelo Humanismo, movimento intelectual e artístico dos séculos XV e XVI. A grande maioria dos intelectuais que o constituíram enfraquecem a tríade medieval em que Deus ocupava a primeira posição, vigorando, pois, uma concepção teocêntrica. Logo a seguir, vinha o Homem, gozando de prerrogativas privilegiadas, mas moderadas. Finalmente, a natureza submissa, como mostra o diagrama abaixo:

¹⁹ BONDER, Nilton, e SORJ, Bernardo. *Judaísmo para o Século XXI*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001; BOFF, Leonardo. *Ecologia, Mundialização, Espiritualidade*. São Paulo: Ática, 1993; Id. *Ecologia: Grito da Terra, Grito dos Pobres*. São Paulo: Ática, 1995; MOLTMANN, Jürgen. *Doutrina Ecológica da Criação*. Petrópolis: Vozes, 1993; NASR, Seyyed Hossein. *O Homem e a Natureza*. Rio de Janeiro: Zahar, 1977.

²⁰ CHESTERTON, Gilbert Keith. *Ortodoxia*. São Paulo: Mundo Cristão, 2008.

²¹ TERRA, J.E.M. *A Bíblia e a Natureza*. São Paulo: Loyola, 1986.

Deus



Homem



Natureza

Marcílio Ficino, um dos expoentes do Humanismo, declara com orgulho ufanista:

Não apenas o homem se serve dos elementos, mas embeleza-os, o que nenhum animal faz. Que admirável a cultura da terra sobre toda a superfície do globo, que espantosa a construção de edifícios e de cidades. Que engenhosa a irrigação das águas... Há um ponto que é preciso notar, é que não é o primeiro que chega que pode descobrir porque ou como uma obra construída com arte por um hábil artífice foi realizada, mas apenas aquele que possui um talento igual.²²

A concepção de uma natureza a serviço do “Homem” está presente na passagem de Nettesheim, outro nome ilustre do Humanismo:

Como há três espécies de mundos, a saber, o Elemental, o Celeste e o Intelectual, e que cada inferior é governado pelo seu superior e dele recebe influências, de maneira que o próprio Arquétipo e o Criador soberano obreiro nos comunicam as virtudes da sua onipotência pelos Anjos, os Céus, as Estrelas, os Elementos, os Animais, os Planetas, os Metais, as Pedras, **tendo feito e criado todas as coisas para nosso uso**, é por isso que não é sem razão que os Mágicos crêem que nós podemos penetrar naturalmente pelos mesmos graus... até ao próprio mundo arquétipo... (grifos meus).²³

Por mais que subsista em seus escritos uma visão mágica e esotérica, o que, aliás, foi bastante comum no Renascimento, parece cabal a crença de que a natureza existe para servir ao ser humano.

Com a Revolução Científica, no século XVII, a representação de uma natureza mecânica, inanimada e automatizada se consolida tão fortemente que, ainda hoje, mostra-se bastante resistente. Vista como um almoxarifado de onde poder-se-ia extrair recursos ilimitadamente e, ao mesmo tempo, como um depósito de lixo com capacidade infinita de absorver os dejetos dos processos produtivos, a natureza está, finalmente, submetida à vontade do “Homem”. Foi assim que Descartes a concebeu:

... tão logo adquiri algumas noções gerais relativas à Física, e, começando a comprová-las em diversas dificuldades particulares, observei até onde podiam conduzir e o quanto são diferentes dos princípios que foram utilizados até o presente, julguei que não podia mantê-las ocultas sem, com isso, pecar enormemente contra a lei que nos obriga a buscar, no que depende de nós, o bem geral de todos os homens. Elas me fizeram ver que é possível chegar a conhecimentos que sejam úteis à vida, e que, em lugar dessa Filosofia especulativa que se ensina nas escolas, se pode encontrar uma Filosofia

²² FICINO, Marsílio. “Teologia Platônica”. Apud. VÉDRINE, Hélène. *As Filosofias do Renascimento*. Lisboa: Europa-América, 1974 (informações de colofon).

²³ NETTESCHEIM, Agripa de. “De Occulta Philosophia”. Id. *ibid.*, p. 67-68.

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 empregá-los da mesma maneira em todos os usos para os quais são adequados, e, assim, tornar-nos como que senhores e possuidores da natureza. Tal é de se desejar tanto para a invenção de uma infinidade de artifícios, que permitiriam gozar, sem qualquer custo, os frutos da terra e todas as comodidades que nela se encontram, como também e principalmente para a conservação da saúde, que é, sem dúvida, o primeiro bem e o fundamento de todos os outros bens desta vida.²⁴

Ao referir-se às forças do fogo, da água, do ar, dos astros e dos céus, Descartes aludia à tradição dos físicos gregos. Opondo-se a uma filosofia especulativa, esgrimia com os sistemas aristotélico e escolástico. Com a defesa ardorosa de uma filosofia útil ao ser humano, o pensador consolidava de vez o viés utilitarista da tradição judaico-cristã e definia uma ética humanista, cujo objetivo maior era o bem-estar do “Homem”. É bem verdade que se tratava de uma ética instrumentalizadora da natureza, mas, sem dúvida, de uma ética que vinha de encontro aos interesses de uma economia de mercado, em franca ascensão no século XVII. O Iluminismo sofisticou tal visão de mundo e corroborou a ética dela decorrente. Claro, houve vozes dissonantes, como as de Spinoza e de Rousseau, por exemplo. Todavia, o utilitarismo mecanicista encontrou condições as mais favoráveis para se tornar hegemônico até os dias que correm.

A ética organicista contemporânea

As matemáticas não-euclidianas; as revoluções da física termodinâmica, da relatividade, da física quântica e da física do caos; a geologia histórica; o evolucionismo biológico; a etologia; a teoria dos sistemas complexos e outras contribuições científicas abalaram profundamente os alicerces do determinismo mecanicista. A razão monológica da Modernidade, apoiada na matemática euclidiana, sofreu um duro revés com os postulados de Bertrand Russel e Whitehead, mostrando que a sua base científica não era mais confiável para sustentá-la. A razão dialógica, baseada na argumentação, ganhou novamente terreno, exigindo consistência dos sistemas de pensamento, mas admitindo a pluralidade de concepções que se enriquecem no diálogo, sem a pretensão de luta, de derrota e de vitória. Há questões irreduzíveis que devem ser aceitas e respeitadas por quem pensa diferente.

A antropologia deu uma grande contribuição ao questionar a supremacia da civilização ocidental sobre as outras culturas do planeta. Cada cultura passou a ser vista em si mesma, com sua lógica interna, e não mais como etapas ou como fósseis de etapas pelas quais o mundo ocidental havia passado para chegar a uma posição de apogeu e de superioridade. Também a paleontologia e a etologia mostraram que sociedade e cultura – até então consideradas apanágios humanos, no máximo hominídeos – são fenômenos extremamente comuns na natureza. Não foram os hominídeos que inventaram a sociedade e a cultura, mas, antes, a existência de sociedades organizadas e de manifestações protoculturais entre os primatas é que tornou possível a constituição dos hominídeos e, posteriormente, do *Homo sapiens sapiens*.

Outro elemento de grande peso na formação de uma nova representação de natureza tem sido a crise ambiental. Houve crises ambientais planetárias naturais responsáveis pela dizimação de incontáveis espécies vivas na história da Terra. Houve crises antrópicas não

²⁴ DESCARTES, René. *Discurso do Método* (comentado por Denis Huisman). Brasília: EdUnB, 1998.

planetárias antes da revolução industrial. Entretanto, nenhuma crise apresentou a singularidade da atual. Pela primeira vez, uma espécie, atuando coletivamente em sistemas econômicos ecologicamente insustentáveis (seja capitalista, seja socialista) produz uma crise ambiental de âmbito planetário. Esta espécie é a nossa. Diante de fenômenos, como a superexploração dos recursos naturais não-renováveis, da destruição de ecossistemas aquáticos continentais e oceânicos, da supressão de ecossistemas vegetais nativos, da proliferação de grandes unidades geradoras de energia e industriais, de atividades agropecuárias químico-intensivas, da explosão demográfica, da urbanização acelerada e descontrolada, da extinção massiva de espécies de todos os reinos, das diversas formas de poluição e das mudanças na estrutura climática do planeta (aquecimento global, esgarçamento da capa de ozônio e chuva ácida), a comunidade científica deu um grito de alerta, mostrando que a natureza tem limites, ao contrário do que supunha o paradigma mecanicista. A natureza tem vida própria e só pode ser compreendida se tratada por uma metodologia complexa.

A reflexão sobre a crise levou a ciência a formular uma nova concepção naturalista, não mais mecanicista, mas organicista. O mecanicismo continua vigorando como atitude conservadora. O novo organicismo não é um retorno aos organicismos mágico, místico e intuitivo dos antigos, mas uma representação da natureza que integra as contribuições da ciência contemporânea. Dia a dia, esta representação ganha terreno entre leigos, mas ainda está longe de se incorporar ao cotidiano como cultura. Decorre dela, também, uma nova ética, muito bem expressa por Lévi-Strauss:

Propus (referindo-se a depoimento prestado na Assembléia Nacional Francesa) que os direitos do homem não se baseassem mais, como foi feito após a Independência Americana e a Revolução Francesa, no caráter único e privilegiado de uma espécie viva, mas, ao contrário, que se visse nisso um caso particular de direitos reconhecidos a todas as espécies. Seguindo essa direção (...), estaremos em condições de conseguir um consenso mais amplo do que o que uma concepção restrita dos direitos do homem consegue, já que nos encontraremos no tempo com a filosofia estoica; e no espaço, com as filosofias do Extremo Oriente. Estaríamos, até, no mesmo nível de atitude prática que os povos chamados primitivos, que são objeto de estudo dos etnólogos, têm diante da natureza, algumas vezes sem teoria explícita, mas observando preceitos cujo efeito é o mesmo (...) Se queremos dar oportunidade a um humanismo moderado, é preciso que o homem modere sua vaidade pueril e se convença de que sua passagem pela terra, que, seja como for, terá um fim, não lhe confere todos os direitos.²⁵

Mais ou menos nesta linha é também a advertência feita por Michel Serres, ao propor um contrato natural que não só complementa o contrato social como também promova a sua redefinição, ao colocar como contratante uma nova entidade: a natureza não-humana²⁶. Quanto à auto-ética de Edgar Morin – subjetiva, contextualizada e relativizada – não há cabimento em condená-la. Afinal, o contexto do mundo presente é o de uma crise ambiental planetária e as subjetividades cada vez mais a percebem num mundo ocidentalizado. Talvez ela não tivesse cabimento antes dos anos de 1970, mas agora é de extrema pertinência.

²⁵ ERIBON, Didier. *De Longe e de Perto: Entrevista com Lévi-Strauss*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990.

²⁶ SERRES, Michel. *Le Contrat Naturel*. Paris: François Bourin, 1990.

Segurança Alimentar e Biocombustíveis

O economista Ignacy Sachs classifica os bens e os serviços em três categorias: essenciais, supérfluos e danosos²⁷. Essenciais são aqueles indispensáveis à vida humana. A rigor, podemos viver sem os supérfluos, mas vários deles tornaram-se importantes para as pessoas, como os eletrodomésticos, os computadores e os telefones celulares. Os danosos relacionam-se à destruição, a exemplo das armas de fogo, dos carros de combate, das bombas, dos aviões de guerra, dos submarinos nucleares etc.

Como necessidades essenciais universais, podemos apontar a alimentação, a saúde, a educação, a habitação, o vestuário, o trabalho, o lazer e a energia. A produção de bens e os serviços relacionados a estas necessidades serão igualmente entendidos como essenciais.

A alimentação requer a produção de bens e serviços com vistas a atender uma necessidade básica do ser humano e da vida. Incluímos neste item o alimento propriamente dito, a água e o ar, universalmente indispensáveis no espaço e no tempo, por mais que as culturas os revistam com formas diferentes.

Saúde, aqui, significa a manutenção ou a recuperação do equilíbrio orgânico do ser. Ninguém, durante sua existência, passa incólume a alguma morbidade, por mais que conserve o equilíbrio físico e mental. O cérebro hipercomplexo do *Homo sapiens* exige aprendizagem, sob pena de ele não se humanizar. Praticamente todos os seres vivos precisam aprender ou são capazes de aprender, mas, no ser humano, os instintos regridem a níveis baixíssimos, enquanto a capacidade e a necessidade de aprender ganham proporção descomunal.

Desde os primórdios da história dos hominídeos, a habitação é imprescindível, ainda que tal imprescindibilidade possa ser atendida por uma árvore, uma caverna, uma barraca. Foi com o vestuário que o *Homo sapiens* conseguiu conquistar regiões de clima frio, mas deve-se entender as pinturas e os adornos sobre corpos nus também como formas de vestuário. O trabalho é inerente à condição humana. São Bento, Calvino e Marx o exaltaram. Engels atribuiu a ele papel fundamental na hominização²⁸. Certo, viver é trabalhar, embora o ser humano necessite de lazer para repousar, passear, viajar, ler, realizar, enfim, qualquer atividade que lhe dê prazer. A energia, por seu turno, perpassa toda esta cadeia de necessidades.

Sucede que, numa economia de mercado, todos os bens – essenciais, supérfluos e nocivos – objetivam o lucro. Uma economia que almeja ganhos transforma tudo em mercadoria, um meio para atingir uma riqueza mítica representada pela acumulação de capital. Não sem razão, existem tantos estudos abordando os ganhos monetários com a produção e a distribuição de alimentos. Autores críticos, como Maria Cecília Minayo e Miranda Neto, denunciam os mecanismos de produção de alimento e da fome²⁹.

A saúde se transformou num grande negócio, como mostram Ivan Illich, Dupuy e Karsenty, Jayme Landmann, Madel Luz e Hésio Cordeiro, para citar alguns autores apenas³⁰. A mesma lógica preside a educação, a habitação, o vestuário, o lazer, o trabalho e

²⁷ SACHS, Ignacy. “Os tempos-espaços do desenvolvimento”. In: — *Espaços, Tempos e Estratégias do Desenvolvimento*. São Paulo: Vértice, 1986.

²⁸ ENGELS, Friedrich. “O papel do trabalho na transformação do macaco em homem”. In: — *Dialética da Natureza*. Lisboa/Rio de Janeiro: Presença/Martins Fontes, 1974 (data de cólofon).

²⁹ MINAYO, Maria Cecília de Souza (org.). *Raízes da Fome*. Petrópolis/Rio de Janeiro: Vozes/Fase: 1985; MIRANDA NETO. *Os Lucros da Fome*. Rio de Janeiro: Achiamé, 1982.

³⁰ ILLICH, Ivan. *A Expropriação da Saúde: Nêmesis da Medicina*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1975; DUPUY, Jean-Pierre e KARSENTY, Serge. *A Invasão Farmacêutica*. Rio de Janeiro: Graal, 1974;

a geração de energia. Contudo, não bastaria livrar as necessidades essenciais do mecanismo de mercado e gerá-las de forma convencional.

O novo paradigma epistemológico e ético aqui exposto está a exigir um novo enfoque e tratamento para a produção de bens e serviços essenciais. Vejamos, inicialmente, o caso da alimentação. No âmbito de economias não-mercantis, o alimento é produzido de acordo com as demandas reais, sem o intuito de transformá-lo em meio de enriquecimento. As sociedades paleolíticas mostraram a essência desta necessidade. A coleta, a pesca e a caça tinham por fim aplacar a fome orgânica e não a fome de lucro. As economias agropastoris neolíticas igualmente movimentavam-se nesta lógica. Na economia de mercado que se iniciou na Europa no século XI, o que conta é o bem e o serviço mais lucrativos, sejam eles essenciais, supérfluos ou danosos.

Nos sistemas econômicos construídos com a revolução industrial, o essencial, progressivamente, foi se transformando em mercadoria ou sacrificado em nome de outros bens, sobretudo os danosos. Na ambição do lucro, a economia capitalista transformou todos os bens e serviços em mercadoria. No socialismo, a produção de bens essenciais perdeu terreno para a produção de bens danosos em nome da defesa.

Com a falência do socialismo realmente existente, a economia de mercado se expandiu e levou a níveis inéditos o processo de globalização do capital. Trata-se, como esclarece Morin, de uma globalização econômica sôfrega pelo lucro, e não uma globalização a favor do social, do cultural e do ambiental³¹. O caráter de insustentabilidade da civilização ocidental após o século XI da era cristã foi se afirmando, assim como o caráter de uma pessoa que cresce da infância à fase adulta.

A combinação da visão dessacralizadora judaico-cristã com a economia de mercado e o estado nacional conferiu à civilização ocidental a condição de antropossociedade mais pesadamente insustentável. Antes da constituição dos hominídeos, houve crises ambientais planetárias não antrópicas, pois provocadas por mudanças climáticas naturais, vulcanismo, tectonismo e colisão de asteróides com a Terra. As antropossociedades anteriores ao ocidente ou mantiveram relações de equilíbrio com a natureza ou provocaram crises ambientais localizadas, algumas delas letais, como na ilha de Páscoa e na civilização maia. A maioria, porém, poderia ser, no máximo, insustentável nas partes, mas sustentável no todo. A civilização ocidental, hoje mundializada, pode apresentar sustentabilidade nas partes, contudo é insustentável no todo. Vivemos a situação singular de uma crise ao mesmo tempo planetária e antrópica³².

Hoje, a perspectiva de esgotamento das fontes fósseis de energia – carvão mineral, petróleo e gás natural –, bem como o aquecimento global, apontam, como solução, a energia gerada por biocombustíveis, pois estes são renováveis. Os críticos desta saída acusam o cultivo de plantas para a produção de energia como uma grande ameaça à produção de plantas e de animais para alimentos. O principal biocombustível proposto pelo governo brasileiro é o etanol. Esboça-se até um programa com este nome, nada mais que a

LANDMANN, Jayme. *Evitando a Saúde e Promovendo a Doença: O Sistema de Saúde no Brasil*. Rio de Janeiro: Achiamé, 1982; LUZ, Madel. *Medicina e Ordem Política Brasileira*. Rio de Janeiro: Graal, 1982; e CORDEIRO, Hésio. *A Indústria da Saúde no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1980.

³¹ MORIN, Edgar. *As Duas Globalizações: Comunicação e Complexidade*. Porto Alegre: Sulina/EDIPUCRS, 2001.

³² SOFFIATI, Arthur. “Fundamentos filosóficos e históricos para o exercício da ecocidadania e da ecoeducação”. In: LOUREIRO, Carlos Frederico Bernardo; LAYRARGUES, Philippe Pomier; e CASTRO, Ronaldo Souza de. *Educação Ambiental: Repensando o Espaço da Cidadania*. São Paulo: Cortez, 2002.

reedição do catastrófico Pró-Álcool. A discussão quanto aos riscos do etanol já havia sido levantada exaustivamente com relação ao álcool combustível, que vem a ser o nome antigo de etanol. Veja-se, a respeito, Ricardo Bueno³³. A opção se coloca nos seguintes termos: produzir alimentos para pessoas ou alimentos para veículos automotores.

Parece um falso dilema. A humanidade carece de alimentos e energia. A questão crucial consiste em atender a estas duas necessidades essenciais retornando ao âmago delas. Se optarmos pela produção de alimentos em detrimento da produção de biocombustíveis no âmbito de uma economia de mercado, estaremos optando por uma via que permite a valorização do capital por meio do que julgamos essencial (alimentos) ou supérfluo (energia para veículos motorizados), esquecendo que a produção de ambos é realidade por técnicas e tecnologias predatórias à natureza e à sociedade.

Creemos que a verdadeira opção consiste em: produção de alimentos e energia numa economia de mercado X produção de alimentos e energia numa economia pós-mercantil. A primeira joga bens e serviços essenciais, supérfluos e danosos dentro do mesmo saco do lucro. A segunda, ainda nos subterrâneos, aponta para o resgate da essencialidade num plano de um naturalismo organicista avançado que ultrapassa os antigos naturalismos organicistas e mecanicistas. Em resumo, o que importa é a produção de bens essenciais respeitando o pentapé proposto por Ignacy Sachs, a saber, respeito à sustentabilidade ambiental, atenção às necessidades essenciais do ser humano, respeito à diversidade cultural, promoção da distribuição populacional do ponto de vista geográfico e eficiência econômica³⁴.

Nesta perspectiva, os ecossistemas e as antropossociedades estão no centro das preocupações da economia. Cumpre, atualmente, começar a construir um sistema de produção – ao mesmo tempo uno e descentralizado – que produza o que é essencial, em detrimento do supérfluo (embora não o descartando por completo), com respeito à capacidade de suporte dos ecossistemas.

Tal mudança não há de ocorrer imediatamente nem é conveniente que se imponha por revolução armada. O próprio processo de esgotamento da natureza e de marginalização progressiva da humanidade para a esfera da miséria concorrerá para a constituição de um novo modelo, mais ecológico e mais humano³⁵.

³³ BUENO, Ricardo. *Pró-Álcool: Rumo ao Desastre*. Petrópolis: Vozes, 1980.

³⁴ SACHS, Ignacy. “Desenvolvimento sustentável, bio-industrialização e novas configurações rural-urbanas: os casos da Índia e do Brasil”. In: VIEIRA, Paulo Freire e WEBER, Jacques (orgs.). *Gestão de Recursos Naturais Renováveis e Desenvolvimento: Novos Desafios para a Pesquisa Ambiental*. São Paulo: Cortez, 1997.

³⁵ A este respeito, consultar WALLERSTEIN, Immanuel. *O Fim do Mundo como o Concebemos*. Rio de Janeiro: Revan, 2002; e *Após o Liberalismo: Em Busca da Reconstrução do Mundo*. Petrópolis: Vozes, 2002.