

**UNIVERSIDADE DE ÉVORA**

**MESTRADO LUSO-BRASILEIRO EM GESTÃO E POLÍTICAS  
AMBIENTAIS  
III.º CURSO**

**– DISSERTAÇÃO –  
NATUREZA, POLÍTICA E DIREITO:  
HARMONIA OU CONFLITO?**

**AUTOR: SÓNIA CRISTINA SILVA DOS RAMOS ANJINHO FERRO**

**ORIENTADOR: PROF. DOUTOR SILVÉRIO DA ROCHA E CUNHA**

**Esta  
dissertação não  
inclui as  
críticas e  
sugestões feitas  
pelo júri.**

**MARÇO DE 2004**

# UNIVERSIDADE DE ÉVORA

MESTRADO LUSO-BRASILEIRO EM GESTÃO E POLÍTICAS  
AMBIENTAIS  
III.º CURSO

– DISSERTAÇÃO –  
NATUREZA, POLÍTICA E DIREITO:  
HARMONIA OU CONFLITO?



170 101

AUTOR: SÓNIA CRISTINA SILVA DOS RAMOS ANJINHO FERRO

ORIENTADOR: PROF. DOUTOR SILVÉRIO DA ROCHA E CUNHA

Esta  
dissertação não  
inclui as  
críticas e  
sugestões feitas  
pelo júri.

MARÇO DE 2004

*DISSERTAÇÃO*  
*NATUREZA, POLÍTICA E DIREITO:*  
*HARMONIA OU CONFLITO?*

AUTOR: SÓNIA CRISTINA SILVA DOS RAMOS ANJINHO FERRO

ORIENTADOR: PROF. DOUTOR SILVÉRIO DA ROCHA E CUNHA

Esta dissertação  
não inclui as  
críticas e  
sugestões feitas  
pelo júri.

MARÇO DE 2004

---

## *Agradecimentos*

---

Não poderia deixar de agradecer ao Professor Silvério da Rocha e Cunha, meu orientador, pela incansável disponibilidade, paciência e apoio que me dispensou ao longo deste trabalho.  
Agradeço ainda ao meu marido, pela ajuda e colaboração, sem as quais não teria sido possível embarcar nesta aventura.  
Dedico todo o esforço e empenho que investi nestas folhas, à minha filha, Madalena, pela privação temporária do afecto materno.



## ÍNDICE

### PARTE I

|   |    |
|---|----|
| RESUMOS   | 1  |
| INTRODUÇÃO  | 3  |
| CAPÍTULO I  |    |
| O Início do Conflito -- A quebra da unidade   | 6  |
| CAPÍTULO II   |    |
| Da Motivação Antropocêntrica  |    |
| 1. A Antiguidade: O mundo fechado   | 20 |
| 2. O Cristianismo: A raiz do dualismo   | 30 |
| 3. O Renascimento: A paixão pelo natural  | 35 |
| 4. A Idade Moderna: O despertar técnico-científico  | 37 |
| 5. O Cosmos à luz da Modernidade  | 44 |
| 6. O Homem e o bicho: Liberdade e determinação  | 46 |
| 7. Os elementos da Modernidade -- A racionalização e a subjectivação. A Modernidade anti-moderna. | 49 |
| CAPÍTULO III  |    |
| Da Motivação Ecocêntrica  |    |
| 1. O despertar do paradigma ecológico -- Uma nova possibilidade                                   | 54 |
| 2. A corrente utilitarista -- O critério do interesse.  | 70 |

---

## CAPÍTULO IV

### A Insuficiência do Contributo do Antropocentrismo e do Ecocentrismo

1. A necessidade de uma solução mitigada ————— 72
2. Kant— A tentativa de conciliação entre Humanidade, moralidade e liberdade.  
O sentido da Natureza. ————— 85

## PARTE II

## CAPÍTULO V

### Novas Formas de Racionalidade— A Crítica da Sociedade Actual

1. O Historicismo e as nações— A integração em prejuízo do individualismo ————— 92
2. A Escola de Frankfurt: A hipercrítica da racionalidade ————— 100
  - 2.1 Hans Jonas e o Princípio da Responsabilidade—  
Uma nova perspectiva ————— 102
  - 2.2 Marcuse: O crítico da sociedade industrial ————— 110
  - 2.3 Jurgen Habermas— O sistema económico ao serviço da  
dominação. ————— 117
    - 2.3.1 O Capitalismo em foco— A subversão da sociedade  
e dos seus paradigmas ————— 122

## CAPÍTULO VI

### Natureza, Política e Direito: Na Senda da Harmonia ou do Conflito? Que Perspectivas?

1. Natureza: Um conceito complexo. Que estatuto? ————— 131
2. A Natureza: Foco de conflitos à escala global ————— 144
3. Da Globalização: Um factor pró ou contra a Natureza? ————— 162
4. Natureza, Política e Direito: Na senda da harmonia ou do conflito? Que perspectivas? ————— 176
  - 4.1. A Explosão Demográfica versus desertificação: A pressão humana sobre o planeta. ————— 176
  - 4.2 O Direito do Ambiente. Que contributo para a discussão ambiental. ————— 182
  - 4.3 Repensar a Natureza: Entre a ética e a radicalização do Ser ontológico. ————— 192

CONCLUSÃO ————— 198

BIBLIOGRAFIA ————— 203

## RESUMO

O presente trabalho não tem a pretensão de indicar soluções ou caminhos. Pretende tão só, modestamente, contribuir para a reflexão filosófica da política ambiental, que urge definir, colocando questões e evidenciando, as perspectivas mais relevantes que sobre o tema se apresentam, considerando que é da riqueza da diversidade, que brota um diálogo fértil. A complexidade da problemática ambiental, acrescida pelo seu carácter transnacional, impõe a necessidade de uma discussão aberta a todos os intervenientes envolvidos, pois só globalmente poderão ser dadas respostas a problemas que também eles se colocam à escala global. Directamente relacionados com as grandes opções de estratégia ambiental, estão os paradigmas sociais, cuja abordagem se revela inevitável, para a compreensão da sociedade actual. O contexto é necessariamente amplo, dada a profunda e complexa intercomunicabilidade entre os elementos em apreço: sociedade, cultura, natureza, direito, globalização e política, constituem os grandes itens da teia ambiental.

Nature, Politic and Right:  
Agreement or Conflict

SUMMARY

The present work doesn't wish to indicate solutions or ways to follow. Only pretend to contribute to the political environment philosophical reflection, that must be define, making questions and show of the perspectives more important about this subject, because we believe that is from the diversity riche that spout out a fertile dialogue. The environment complexity, increase by her transnational character, demands an open discussion with all intervenient, because only universally we can answer to the global problems. Directly connected with the great options of the environment strategy, are the societies paradigms, whose boarding are inevitable to the real society understanding. The context, necessarily embrace many subjects, assuming the complex interdependence between the elements regard: society, culture, nature, right, globalization and politic, are the emblematical subjects of the greatest environmental labyrinth.

## INTRODUÇÃO

O presente trabalho não tem a pretensão de indicar soluções ou caminhos, porque a arte e o engenho, não nos ajudaram a tanto. Pretende tão só, modestamente, contribuir para a reflexão filosófica da política ambiental, que urge consolidar e definir, colocando questões e evidenciando, tanto quanto possível, as várias perspectivas que sobre o tema se apresentam, considerando que é da riqueza da diversidade, que brota um diálogo fértil. A complexidade da problemática ambiental, acrescida pelo seu carácter transnacional, impõe a necessidade de uma discussão aberta a todos os intervenientes envolvidos, pois só globalmente poderão ser dadas respostas a problemas que também eles se colocam à escala global. Directamente relacionados com as grandes opções de estratégia ambiental, estão os paradigmas sociais que sustentam a nossa civilização, cuja abordagem se revela inevitável, para a compreensão da sociedade actual. O contexto é necessariamente amplo e abrangente, dada a profunda e complexa intercomunicabilidade entre todos os elementos em apreço: sociedade, cultura, natureza, direito, globalização e política, constituem os grandes itens, que tentámos religar e conectar, até obtermos o cenário contemporâneo onde se esconde o emblemático direito do ambiente. Nesta conformidade, o primeiro capítulo tem como objectivo contextualizar a discussão ambiental na sociedade contemporânea e equacionar todas as questões que, colateralmente embora, tenham influência, ou sejam influenciadas pela temática ambiental. Por razões de ordem pragmática, dividimos o presente trabalho em duas partes, sendo que a primeira pretende ilustrar o enquadramento histórico-social e temporal das duas correntes mais significativas, em torno das quais se tem desenrolado toda a problemática ambiental e, portanto, o seu carácter teórico justifica-se pela descrição necessária, ainda que sumária, dos cenários onde tais correntes foram adquirindo os seus contornos próprios. A reflexão histórica sobre as correntes influentes para a discussão ambiental, agrupadas em dois grandes blocos, como o antropocen-

---

trismo e o ecocentrismo, tem como objectivo apresentar o conteúdo essencial de cada uma delas e evidenciar as críticas mais pertinentes que lhes são dirigidas, para posteriormente se partir de uma posição mitigada que, embora de índole antropocêntrica, aposta numa mudança de mentalidade e de prioridades, que é, antes de mais, uma atitude interior de reflexão e transformação, de cada homem. Procurámos conhecer as causas e os motivos, as razões e as circunstâncias históricas e concluímos que não seria possível compreender o momento actual, se por razões de ordem prática, ou para evitar o enfadamento do leitor, tivéssemos prescindido da primeira parte deste trabalho.

A importância atribuída à evolução histórica da humanidade e do seu relacionamento com Deus e com a natureza, tem razão de ser na crença que depositamos numa profunda e íntima relação entre os três elementos, na qual se inscrevem várias leituras e que julgámos pertinente evidenciar, por estarmos convencidos de que a solução para um novo paradigma há-de ser rebuscada nas cinzas das antigas concepções cosmológicas do mundo. Assim, o segundo capítulo versa sobre o antropocentrismo, enquanto corrente ampla que invadiu todas as vias da sociedade e do mundo, em especial a partir da idade moderna, até aos nossos dias. O movimento ecocentrista, como contra-corrente ao modelo racionalista e instrumental, que serviu de base ao paradigma ocidental, é tratado no terceiro capítulo, enquanto alternativa e aspiração a um novo paradigma que se avizinha, susceptível de influenciar uma nova forma de organização societal, que respeite e valorize todos os seres componentes do grande cosmos. No capítulo seguinte, entendemos lançar algumas críticas, e contrapor as duas correntes em questão, evidenciando as atitudes positivas e negativas de uma e outra, concluindo-se por uma solução mitigada, que simultaneamente reconheça a importância da vida de sinal não humano, alertando as gerações presentes para a necessidade de salvaguardar as condições de habitabilidade do planeta, mas não torna redutora a condição do homem, enquanto ser potencialmente livre e criador, capaz de emancipar-se.

Na segunda parte, centramos a questão ambiental em torno da crítica à sociedade actual. Tentámos abordar o conceito dominante de natureza e averiguar de que maneira os vários fenómenos que entretanto detonaram a sociedade, como a globalização, por exemplo, influenciaram a forma como nos relacionamos com a natureza e com o mundo, bem como as perspectivas que hoje assumem uma nova epistemologia e uma nova reformulação axiológica, na tentativa de esboçar um novo paradigma social, eco-

---

nómico, político, ideológico, que tenha como horizonte a salvaguarda dos direitos das gerações vindouras e o aumento da qualidade de vida dos povos mais desfavorecidos, conciliando este equilíbrio com a sustentabilidade do próprio planeta. Será possível tamanho feito?

---



NATUREZA, POLÍTICA E DIREITO:

HARMONIA OU CONFLITO?

---

## PARTE I

## CAPÍTULO I: O INÍCIO DO CONFLITO

## A QUEBRA DA UNIDADE

Desde os primórdios da humanidade que o homem interage com a natureza, sacando-lhe o que ela tem de mais precioso para sua própria satisfação. No início por necessidade de sobrevivência, desde a idade moderna, por amor à técnica e ao progresso (“até aqui, a Natureza permanecido praticamente intacta nas suas potencialidades económicas”<sup>1</sup>). Tempos houve em que o homem adorava a terra e vivia segundo os seus desígnios: esperava o tempo certo para cada colheita, respeitava os *timings* da terra, a sua necessidade de repouso pelas práticas do pousio, adivinhava o tempo do dia seguinte pela observação atenta do céu e das nuvens e esperava, pacientemente, pelo amadurecimento dos frutos que ela lhe proporcionava, agradecendo, a cada passo, tamanha graça. A terra, envolvida numa inspiração divina, providenciava o sustento dos seus filhos. Nenhum homem se atreveria a maculá-la. Ela era a mãe da humanidade,<sup>2</sup> sábia protectora que nunca deixou de atender aos apelos que lhe eram dirigidos. Esta era do encantamento, que perdura até ao século XV, viria a ser quebrada pela era da exploração, que emerge a partir da idade moderna. O homem transforma-se e passa a procurar o conhecimento e a

---

<sup>1</sup> M. BACHELET, *Ingerência Ecológica – Direito Ambiental em Questão*, tr. de F. Oliveira, Lisboa, Instituto Piaget, 1995, pág. 95.

<sup>2</sup> A expressão mãe-natureza significa o apoio que o homem sempre teve da natureza, tal como os filhos esperam apoio do pai. A perda desse apoio e a emancipação do homem, face à natureza, vai custar-lhe um enorme sentimento de culpa e angústia, que se esboça a partir da época moderna, além da perda de uma referência fundamental, como o é a natureza. Esse desprendimento do homem precipita-o num deambular constante, e à deriva, porque se julga sozinho. O acolhimento no meio da mãe-natureza confortava-o na solidão, como a mãe que embala carinhosamente o seu filho. É esta carência do afecto materno que tornou o homem tão solitário quanto egoísta. É curioso ver como a relação maternal é importante. O afastamento da criança face à sua mãe, que ocorre no derradeiro acto do nascimento, representa precisamente a separação da satisfação e da segurança. O complexo de Édipo, em Freud, revela esse *protesto infantil*, contra a separação da mãe, que no fundo é um acto de liberdade, mas doloroso e reprimido. É antes de mais, a revelação do medo da liberdade.

verdade na realidade das coisas, através da experimentação, base de toda a teoria racional. Há uma clara tendência de afastamento do homem das questões e significações divinas, para se lançar no empreendimento da grandiosa obra que é a explicação racional da existência, sem apelo ao exterior, ou a qualquer entidade. “A ciência separa-se da unidade da vida e da obra até aqui determinada pela região e constitui-se a si própria como domínio autónomo da cultura.”<sup>3</sup> Como bem observa Pelizzoli, “A história da *secularização* do ocidente e o reforço do pensamento científico e mercantil diz de um processo de desencantamento do mundo, de desespiritualização, forçada do homem. Retira-se o fundamento do pudor e legitimação que garantia o carácter sagrado da criação, enquanto criatura do Criador, na mesma medida em que este papel vai sendo assumido pela autonomia através da política, do desenvolvimento económico e da transformação completa do mundo pela técnica – o novo bastião mágico do novo semideus.”<sup>4</sup> O avanço da física permitiu ao homem a destriça entre aquilo que acontece por natureza e o que acontece por acidente, contrapondo-se, assim, arte e cultura à natureza.<sup>5</sup> Aliás, tal distinção não é inédita, mas rebuscada por entre os clássicos. Os inúmeros progressos científicos deixam agora antever uma explicação mais plausível para a existência do homem e do mundo. O homem liberta-se das correntes místicas, que o mantinham aprisionado a uma visão cósmica do universo, para se assumir como protagonista na conquista do mundo. A idade moderna é, pois, a responsável pela visão humanista e antropocêntrica do homem perante a vida e tudo o que o rodeia, em que o homem não se sente parte integrante de um todo, mas sim o elemento principal que se distingue e distancia dos restantes seres, numa clara atitude de domínio e prepotência. A concepção clássica da modernidade consiste na construção de uma visão racionalista do mundo, baseada na razão humana, como forma de integrar o homem no mundo, sem apelo a qualquer tipo de religiosidade. É uma reacção do dualismo cristão, que acreditando na separação entre corpo e alma (esta como sinal da exis-

---

<sup>3</sup> M. BACHELET, *op. cit.* pág. 95.

<sup>4</sup> M. L. PELIZZOLI, *A Emergência do Paradigma Ecológico. Reflexões ético-filosóficas para o século XXI*, Petrópolis, Editora Vozes, 1999, pág. 25.

<sup>5</sup> Pelizzoli define natureza como: “Conceito dinâmico, da totalidade (holos) das coisas existentes. Remete também a um princípio intrínseco do ser e devir de tudo; fundamental é lembrar a sua raiz: *phyomai*: crescer, germinar, brotar, nascer e o latim: *nasci* (nascer), o carácter de geração vital, de algo absolutamente vivo. Remete também a uma força dinâmica (*energeia e dynamis*) que a tudo perpassa. Tal noção de natureza como algo dinâmico e vivo, orgânico e regenerador é notável, e começou a ser sufocada apenas na revolução Científica.” *Op. cit.* pág. 55.

tência de Deus), aprisiona o homem à tradição. A idade moderna propõe-se apelar “à unidade do mundo e do pensamento dominado pela razão ou pela busca do interesse e do prazer.”<sup>6</sup> Um novo mundo deverá surgir, remetendo ao esquecimento a idade média, construído sobre a égide da razão, que se torna instrumental face às novas e urgentes necessidades da organização da produção, da divisão do trabalho e da generalidade das leis. O homem deixa de ser tido como ser, para ser categorizado como trabalhador ou cidadão. O ser ontológico é abolido e o vazio é preenchido pelo materialismo. Neste sentido “O modernismo é um anti-humanismo, pois sabe perfeitamente que a ideia de homem esteve ligada à de alma, a qual impõe a ideia de Deus”,<sup>7</sup> que urge expurgar do horizonte, operando uma radical substituição de Deus e da religiosidade pela noção de sociedade, de utilidade social, de bem ou interesse comum. A vida económica não foi alheia a esta libertação. Também aqui o desejo de emancipação lança o homem no desenvolvimento das actividades económicas, com especial relevo para o comércio. Os princípios de um liberalismo, inicialmente económico, depressa alastram, como hera, ao sector económico, onde o homem é agora livre de empreender, de qualquer forma e a qualquer preço, os seus projectos pessoais, onde os recursos naturais assumem um papel de meros instrumentos sob o olhar utilitarista dos investidores. Desenvolvem-se as relações económicas, cujo limite é o respeito pela ordem jurídica e em que cada homem é livre, mas paradoxalmente, pressionado, impulsionado, para a obtenção de bens materiais. O iluminismo, cuja bandeira se pinta de cores liberais, em que é permitido tudo o que a lei não proíbe, faz ancorar na noção de propriedade, ou melhor, no acesso a ela, a verdadeira concretização das liberdades. A propriedade privada torna-se a instituição-base. A acção política desprende-se definitivamente dos valores religiosos ou de qualquer representação divina. O poder de cada homem inspira-se nas terras que conseguiu conquistar, no património que conseguiu reunir. Talvez por isso, Mitchell Thomashow tenha comentado, a propósito de um exercício de reflexão sobre o tema e da sua interferência na constituição da identidade pessoal de cada indivíduo, que a “propriedade é uma representação simbólica da sua identidade”, enquanto meio que “permite às pessoas a distinção e

---

<sup>6</sup> A. TOURAINE, *A Crítica da Modernidade*, tr. de F. Gaspar e C. Gaspar, Lisboa, Instituto Piaget, 1992, pág. 44.

<sup>7</sup> ID, pág. 45.

a diferenciação que simbolizam a individualidade”.<sup>8</sup> A expressão “livre disposição dos bens” de que se é proprietário, vulgarizada em qualquer Código Civil, no livro referente à propriedade, remonta a meados do século XVIII, onde é acolhida pela primeira vez, querendo, precisamente caracterizá-la como direito absoluto, um direito maior. A semântica não é ocasional. “Dispor” significa, pois, “colocar de certa ordem, pôr em ordem, ordenar, resolver, preparar, plantar”, o que demonstra o verdadeiro domínio do homem sobre a coisa, pela possibilidade de discricionariedade na sua atitude em relação a esta, sempre subalterna e hierarquizada, o que aliás revela a nossa relação com as coisas. Assim, passamos da “propriedade-conservação”, em que se impunha a manutenção de um determinado acervo patrimonial pertencente à família, e que representava o seu sustento e o prestígio da mesma, para uma “propriedade-circulação”, em que se perde o vínculo pessoal à terra, e os bens são transaccionados com relativa flexibilidade, para uma “propriedade-transformação”, em que a riqueza procede dessa transformação: “exploração agrícola, fabricação industrial, e, dentro em breve, transformação do próprio ser vivo, para o qual se exigirão e obterão patentes consagrando um monopólio de exploração”.<sup>9</sup> Tudo é apropriável, tudo se vê dominado e subjugado pelos tentáculos do ter, como forma de elevar o ser. Esta nova atitude deriva irrefutavelmente da

---

<sup>8</sup> M. THOMASHOW, *A Identidade Ecológica. Tornar-se um Ambientalista Reflexivo*, tr. de Z. Miranda, Lisboa, Instituto Piaget, 1995, pág. 135.

Com efeito, ela representa segurança, é um símbolo de garantia, de independência, que leva os espíritos mais incautos a uma luta desenfreada e sem tréguas, na sua obtenção. A propriedade privada é fundamental para a auto-estima, pelo bem-estar económico que propicia. É acima de tudo, uma forma de *status* social. Paradoxalmente, ela representa a ascensão à liberdade, mas porque elitista, condena o homem ao isolamento e à exclusão. Por outro lado, ela revela o enraizamento, a ligação das pessoas a determinado património; é a identificação do indivíduo com determinado lugar ou coisa. Por isso, os apelidos de “sem abrigo”, ou de “sem terra”, querendo significar “desenraizado”, que nada tem, que vagueia pelo mundo, não pertencendo a nenhum lugar. É curioso constatar que a mesma propriedade que nos comporta e une, é a mesma que fabrica as desigualdades e as injustiças, em razão da sua obtusa distribuição. De notar que esta noção privatística e individualista de propriedade mergulha as suas raízes no instituto romano da propriedade, estabelecida em torno da família patriarcal. O sujeito era sempre identificado com o bem que possuía, numa simbiose perfeita que fazia deles um só. Bem e família à qual pertencia eram uma e a mesma coisa, sendo aquele considerado como uma extensão desta, imprescindível e inseparável. Dir-se-ia até que os bens faziam parte da família, como qualquer um dos membros dela, inscreviam-se de forma inextricável na sua esfera jurídica, perpetuamente, pois pendia sobre o patriarca um verdadeiro dever de transmissão da massa da herança, ao qual correspondia um legítimo direito de herdar do seu legítimo sucessor. Com a crescente importância da moeda de troca e do dinheiro como meio de transacção, a transmissão da propriedade adquire outra dimensão e desprende-se, de alguma forma, desse cunho personalizado. Na Era Moderna a propriedade apresenta uma conotação diferente: deixa de ser considerada como um símbolo de família, para protagonizar a individualidade do sujeito e garantir a sua independência.

<sup>9</sup> F. OST, *A Natureza à Margem da Lei. A Ecologia à Prova do Direito*, tr. de J. Chaves, Lisboa, Instituto Piaget, 1995, pág. 54.

nova visão que o homem começa a ter do mundo, tão fascinante quanto perigosa. O mundo já não se reduz a um conjunto de formas limitadas, é agora tido como imenso infinito, em constante expansão, apelando, por isso, à libertação. A própria doutrina bíblica é questionada. Os seus pontos fulcrais, como o são a Criação e o Juízo Final, enquanto marcos temporais finitos, embatem frontalmente nessa nova perspectiva ilimitada do universo, que a astronomia da época se encarregou de divulgar.<sup>10</sup> Desaparecem os símbolos, os graus, a hierarquia, a autoridade. O homem encontra-se num mundo aberto, de relações multilaterais, potencialmente infinitas, em que tudo se movimenta e nada tem um lugar pré-definido ou determinado. Tal espírito apresenta-se propício à descoberta do mundo e por isso o homem mergulha na descoberta dos novos continentes. É a era do homem conquistador. Por outro lado, constitui-se a “consciência da personalidade, própria da idade moderna. O indivíduo passa a interessar-se por si mesmo. É objecto de observação e de análise psicológica.”<sup>11</sup> Surge a possibilidade de realização e afirmação

---

<sup>10</sup> Com efeito, abre-se a porta a um mundo ilimitado de descobertas. Galileu, por exemplo, faz descobertas verdadeiramente fantásticas. Desde a existência de montanhas na Lua— o que punha em causa a distinção aristotélica entre mundo lunar e mundo supra lunar— às fases de Vénus, a descoberta dos quatro planetas que giram em torno de Júpiter, a via láctea como gigantesco conjunto de estrelas e as manchas solares que giram sobre o Sol, constituindo um modelo de rotação da Terra— pondo em causa a “perfeição” dos céus. O seu contributo no campo da física foi igualmente fabuloso. Nos princípios do século XVII, Galileu inicia-se no estudo da ciência da dinâmica, particularmente, as leis dos movimentos— nomeadamente o princípio da relatividade, a “teoria do ímpeto” e o movimento inercial. A ideia de movimento composto foi ainda outra das contribuições de Galileu no domínio da mecânica. Exerceu ainda uma notável influência no pensamento filosófico actual. Com Galileu fica definitivamente traçada a linha divisória entre física e filosofia. Abandona-se a autoridade como critério da verdade científica, considerando-se os elementos empíricos nas investigações filosóficas. Os seus escritos marcaram o início do movimento anti-metafísico em filosofia. A nova física de Galileu, pretende responder ao “como” acontece, pela utilização de novos métodos, como os métodos hipotético-dedutivo e experimental. A matemática é tida como um instrumento prático indispensável para provar as afirmações sobre o mundo físico. Só nela se pode confiar. Esta ciência moderna que começa a ganhar forma, dá lugar à construção de uma teoria mecanicista, que concebe o mundo como uma máquina ou relógio, em detrimento da teoria organicista, que entende a natureza como um organismo vivo. Esta concepção mecanicista vem na sequência das descobertas realizadas, que permite afirmar a existência de um mundo infinito e indefinido, regido por um conjunto de leis universalmente válidas, o que facilita a concepção geométrica do mundo, freneticamente geométrica, até na certeza da redução da natureza a algo que é susceptível de tratamento quantitativo. Sobretudo a obra de Galileu, demonstra a profunda alteração de mentalidade, a verdadeira revolução intelectual, operada entre os séculos XV e XVIII. No ano da morte de Galileu, 1642, nasce Newton, cujo pensamento viria a resgatar, para dar resposta às equações formuladas por aquele. A Newton é atribuída a descoberta intemporal do princípio da gravitação universal, bem como o princípio da força centrífuga. Através do princípio da gravitação universal, Newton explica a estrutura física do universo, unificando, assim, os fenómenos que ocorrem na terra e nos céus, tão largamente separados na síntese de Aristóteles. E terminava também com o fosso aberto entre realidade física e astronomia matemática, que caracterizava a ciência medieval, mostrando ainda que a física e a astronomia se completam, não se contradizem.

<sup>11</sup> R. GUARDINI, *O Fim da Idade Moderna. Em procura de uma orientação*, tr. de M. S. Lourenço, Lisboa, Edições 70, 1995, pág. 37.

pessoais. Cada homem vale *per se*, é único e valoriza-se como ser independente e autônomo que é. “O homem torna-se independente diante de si próprio.”<sup>12</sup> Mas paradoxalmente, é esta liberdade, esta independência que quebrou os laços com os pontos de referência exteriores, que cria no homem um sentimento de abandono e de não pertença a nenhum lado, mas ao mesmo tempo, a possibilidade de estar em toda a parte. A libertação operada pelo próprio homem vira-se contra si e transforma-se em angústia, a angústia própria do ser que deambula e não se fixa a nada, nem a lado nenhum, ou lugar, não encontrando sentido para a sua existência, numa incessante procura da finalidade teleológica. A subjectividade do homem é valorizada, enquanto traço da personalidade, no conceito de Sujeito, que surge agora na sequência da expurgação de qualquer transcendência. Paradoxalmente, a construção da figura do sujeito, advém da racionalização da idade moderna. À medida que cortamos os laços com o “mundo de fora”, criamos um homem-sujeito, titular de direitos, concedidos pela vida em sociedade. O homem genial representa a fasquia que todos anseiam alcançar. A importância da subjectividade e o valor do homem génio, revelam-se nitidamente na idade moderna, através do desenvolvimento e das descobertas técnico-científicas empreendidas. O estudo, o conhecimento, a experimentação, a vontade de conhecer e descobrir, embalam o homem na aventura da criação, onde tudo à sua volta não passa de obra-prima e se torna “Natureza; a obra do homem deixa ser um serviço dado em obediência a Deus e passa a ser ‘criação’; o homem, até aqui adorador e servidor, torna-se criador”.<sup>13</sup> A ciência e técnica, a economia e a política, permitem-lhe sonhar, a ponto de declarar-se independente de Deus, repudiando a fé, para inscrever os fundamentos do saber na sua própria essência. Cada ciência fomenta de *per si* os seus próprios argumentos, autonomiza-se. Todos se acham dispostos em torno de um elemento comum: a cultura. É a cultura, enquanto “conjunto da obra do homem independente de Deus e da sua Revelação”,<sup>14</sup> que enaltece o homem face ao mundo. Enquanto o homem medieval era uma criatura de Deus, portador da sua imagem, o homem moderno enverga a figura de Criador e rejeita qualquer submissão, representando, apenas, a sua subjectividade, o ser singular. Mais: o homem tem uma vontade destrutiva de

---

<sup>12</sup> ID, pág. 40.

<sup>13</sup> ID, pág. 42.

<sup>14</sup> ID, pág. 43.

Deus para tomar de assalto o seu lugar. Morte a Deus. Este fenómeno profundamente perturbador da vida em comunidade abala o homem e as suas convicções. A fé cristã é posta em causa, Deus é destronado, as estruturas institucionais começam a desagregar-se. Mesmo assim, o homem nunca esteve tão confiante e autónomo.

Na posse incontestável da terra e de todos os seus recursos, agora coisas com dono, importa torná-los rentáveis através da sua exploração económica. A produção industrial, possível pelos progressos tecnológicos e pelos avanços da ciência, que despontam a cada dia, transformam a produção artesanal, a manufatura, numa produção industrial, em massa, tornada possível pelo milagre da divisão de tarefas. O dinheiro que circulava na Europa, proveniente das colónias dominadas pela hegemonia dos impérios dominantes, proporcionava qualquer ambição mais arrojada de um ou outro burguês conquistador, ávidos de dinheiro e poder. O capitalismo desabrocha em todo o seu esplendor. É este espírito de conquista, de liberdade individual, de empreendimento, de domínio, de demonstração da superioridade humana, que permitiu ao homem avançar para a natureza como um predador para a sua presa. Por isso, ao longo dos últimos dois séculos, o Homem foi capaz de um consumo selvático, de grande parte de um capital natural que levou milénios a gerar no seio da natureza, e que, movido pela maximização do lucro sem fronteiras e sem obstáculos— novo mito a que se presta vassalagem— devastou sem qualquer preocupação ambiental. Coadjuvada pelo liberalismo e por todos os princípios a ele inerentes, consolida-se então a era industrial, só tornada possível pela palavra que muita tinta tem feito correr: a Tecnociência. Adorada por uns e odiado por outros, ela é, sem dúvida, a grande responsável pelo ideal da idade moderna. “A ‘racionalização’ progressiva da sociedade depende da institucionalização do progresso científico e técnico. Na medida em que a técnica e a ciência invadem as esferas institucionais da sociedade, desmoronam-se as antigas legitimações.”<sup>15</sup> “O ‘desencantamento’ das cosmovisões que até aí orientaram o Homem no Universo é substituído pela ‘racionalidade’ crescente da acção social.”<sup>16</sup> A dominação, diz Habermas, está presente na “própria construção do aparelho técnico; a técnica é, em cada caso, um projecto histórico-social: nele se projecta o que uma sociedade e os interesses nela dominantes pensam fazer com os homens e as

---

<sup>15</sup> J. HABERMAS, *Técnica e Ciência como Ideologia*, tr. de A. Mourão, Lisboa, Edições 70, 2001, pág. 45.

<sup>16</sup> ID, pág. 46.



coisas.”<sup>17</sup> Isto é, a dominação já é parte integrante da sociedade moderna, onde apenas adquiriu outra denominação: racionalidade. A dominação perde o seu carácter opressor, para se tornar racional e até mesmo legítima. O fundamento para tal dominação é a “‘crescente’ produtividade e ao crescente domínio da natureza, que também proporcionam aos indivíduos uma vida mais confortável.”<sup>18</sup> O aumento das forças produtivas é institucionalizado pelo progresso técnico-científico. A sociedade racional assenta necessariamente os seus alicerces nas relações de produção tecnicamente organizadas. O método científico leva a uma dominação cada vez maior da natureza, mas também do homem sobre o homem, “através da dominação da natureza”.<sup>19</sup> É também esta ideia que Marcuse partilha: a dominação da natureza acontece a par da dominação dos homens. A dominação propaga-se eternamente mediante a tecnologia, permitindo em grande parte a legitimação do poder político, que “assume em si todas as esferas da cultura.”<sup>20</sup> Habermas faz relacionar a sociedade racional, cujas raízes mergulham no domínio pela ciência e pela tecnologia, com o domínio exercido, não só sobre a natureza, mas também sobre o próprio homem, escravo de um esquema social que ele próprio inventou. Esta dominação, porque racional torna-se legítima, cerceando a liberdade do homem, igualmente legitimada pela tecnologia, inviabilizando qualquer possibilidade de autonomia humana, negando já a liberdade de auto-determinação. A principal distinção entre homem e natureza – para grande parte dos autores exactamente essa capacidade de se determinar a si mesmo – parece efectivamente ameaçada. Esta perda de liberdade nasce do aparelho técnico. Assim, a racionalidade tecnológica protege, antes de mais, a legalidade da dominação. Trata-se de uma “racionalidade da dominação.” O fenómeno é de tal forma abrangente, e globalizante, que é capaz de instituir sociedades inteiras. É o *opium* da sociedade moderna. A técnica, tendo aglutinado todos os processos de transformação e produção materiais, “define uma cultura inteira: e projecta uma totalidade histórica – um mundo.”<sup>21</sup> “A racionalidade da ciência e da técnica constituem um modo de vida, uma ‘totalidade histórica’, de um mundo vital.”<sup>22</sup> Foi este mundo

---

<sup>17</sup> ID, pág. 47.

<sup>18</sup> ID, pág. 47.

<sup>19</sup> ID, pág. 49.

<sup>20</sup> ID, pág. 49.

<sup>21</sup> ID, pág. 55.

<sup>22</sup> ID, pág. 55.

que chegou até nós, conduzido por uma sede de aperfeiçoamento crescente, através do apuramento da técnica e do conhecimento científico, que hoje governa o mundo. Os detentores da tecnociência dominam e subjagam os seus fiéis súbditos, numa irónica demonstração da “feira das vaidades.”

Joaquim Cerqueira Gonçalves, num lúcido exercício, distingue “três formas de racionalidade na cultura ocidental: mito, filosofia e ciência.”<sup>23</sup> Primeiro, era através do mito que se atingia a racionalidade possível, cuja função é a remoção do excesso negativo – o mal. Isto é, admitindo como princípio uma realidade múltipla sem sentido, apenas o ser humano poderia conferir à realidade algum sentido, libertando-a do mal, fazendo-o regressar à unidade originária. O mal como pressuposto e o ser humano como redentor da humanidade, libertando-a daquele, através da cultura. “É, assim, função da racionalidade humana, não a apreensão do real, no qual se poderia maravilhar e com ele fraternalmente comungar, mas, sim, a sua excisão, a remoção de um excesso, mais enfaticamente dito, de uma excrescência, a qual, por essa razão, bem pode ser considerada uma entidade maléfica.”<sup>24</sup> O autor critica este cenário em que o homem, não encontrando sentido na realidade múltipla, manipula, até à unidade originária, abstracta e universal, a que é possível chegar, primeiro através do mito, depois da filosofia e, finalmente, através da ciência, germinada no seio da razão iluminista, simples e racional. As três formas de racionalidade encontradas pelo autor acharam um ponto de partida comum: expurgar um mal, convertido em ignorância, desconhecimento. Perante a diversidade da realidade, o homem vê-se compelido a procurar o fio condutor, que lhe iluminará o caminho nas trevas do mundo. Não esteve o medo na origem da celebração do contrato social? Não é esta uma forma de libertação, do envolvimento com a natureza? A razão, única salvação para escapar ao desconhecido, permitirá alcançar o conhecimento, desvanecendo o mal, ou seja, a salvo da ignorância. O homem sempre temeu o desconhecido; por isso, o saber “constitui uma técnica de libertação, uma operação automática para expungir um mal...”<sup>25</sup> Segundo o autor, esta lógica é transferida, pela técnica, para o mundo da matéria, que ora se identifica com o espírito, ora se reduz àquela, num dilatatório expediente monístico, que tudo trans-

---

<sup>23</sup> J. C. Gonçalves, *Em Louvor da Vida e da Morte – Ambiente – A Cultura Ocidental em Questão*, Lisboa, Edições Colibri, 1998, pág. 19.

<sup>24</sup> ID, pág. 20.

<sup>25</sup> ID, pág. 21.

forma na unidade primeira. Importa aniquilar o mundo da natureza, que não passa de uma derivação múltipla e adulterada da unidade. Esta adversidade do homem face à natureza, advém do ódio que sempre lhe reservou em vez de a amar e respeitar. Aliás, a técnica não é mais do que uma forma de dominar e controlar a natureza, na tentativa da unificação de diversidade real, sem qualquer apreço por ela. A tecnociência assume, assim, o fim último da sociedade ocidental, colocando em risco, de forma escandalosa, o futuro das gerações vindouras, nossas legítimas herdeiras. Mark Smith, abordando a questão da justiça intergeracional (numa sociedade quem trabalha é obrigado a contribuir para a segurança social, cujos fundos, por sua vez, satisfarão as necessidades dos restantes membros, que por si não o podem fazer), justifica os sacrifícios impostos às gerações presentes como um contributo para as gerações futuras. Em ambos os casos trata-se de agir em prol de membros desconhecidos. O mesmo se dirá da ajuda externa, em que os países mais abastados ajudam os mais pobres. “De igual modo, pode considerar-se que as gerações futuras merecem, igualmente, estas obrigações, na medida em que, como parte da humanidade, se deve ter em conta as necessidades das mesmas.”<sup>26</sup> Os impactes do lixo nuclear, a diminuição dos recursos, a poluição, são alguns dos problemas que as gerações futuras vão ter de enfrentar. É reconhecida, unanimemente, a relação desigual que se estabelece entre as gerações presentes e futuras. Por um lado, uma desigualdade em termos de poder: as gerações presentes podem tomar decisões susceptíveis de beneficiar ou prejudicar as gerações futuras, ao passo que estas nada podem fazer contra nós, a não ser a crítica, *a posteriori*. Por outro lado, é-nos imposto um sacrifício, uma contenção, em nome de seres que ainda não existem e pelos quais, certamente, não sentimos qualquer afinidade. A desigualdade reflecte-se ainda em termos de conhecimentos, pois as “gerações actuais têm pouca consciência do impacto das suas actividades nas vidas das gerações futuras.”<sup>27</sup> O conceito de justiça, fundamental numa sociedade, impõe um pacto igualitário entre gerações presentes e futuras, todas membros da comunidade moral, ambas partes legítimas no acesso aos recursos naturais. Esta é, sem dúvida, outra grande questão que se coloca a todos e a cada um de nós, enquanto usufrutuários de um património que a todos pertence. O conceito de solidariedade parece assentar como uma

---

<sup>26</sup> M. J. SMITH, *Manual de Ecologismo. Rumo à cidadania ecológica*, tr. de L. Teopisto, Lisboa, Instituto Piaget, 1988, pág. 35.

<sup>27</sup> ID, pág. 36.

luva na questão referente à justiça intergeracional. Só a solidariedade entre gerações pode sustentar a imposição de deveres e restrições em nome da perpetuação da raça humana.

Agora, alertado e receoso por todos os danos que infligiu à terra, o homem procura devolver-lhe a espiritualidade perdida desde os primórdios da humanidade. Mas não o faz de forma incondicional. Procura conciliar o nível económico que alcançou e o modo de vida proporcionado, com a preservação/conservação da natureza e dos seus recursos, a ordem natural com a sua própria, numa expressão que modernamente se convencionou chamar de “desenvolvimento sustentável”.<sup>28</sup> Assim, o homem procura fórmulas que lhe permitam continuar na aventura humana da conquista e, simultaneamente, defender a ordem natural. Não enxergou, talvez o faça tardiamente, que uma e outra são pratos da mesma balança, cujo equilíbrio, sempre difícil de negociar, parece agora perdido. Para caracterizar a sociedade em que vivemos. Ulrich Beck utilizou a expressão “sociedade de risco”, para designar a complexidade e incapacidade de previsão dos impactos humanos sobre o meio ambiente. O problema reside no estatuto de normalidade que o perigo da actividade humana adquiriu, face ao meio ambiente e, portanto, o primeiro passo será reconhecer a “irresponsabilidade organizada”<sup>29</sup> instituída e cultivada pelo próprio Estado, pois a questão ambiental é mais política e económica do que jurídica, a partir do momento em que tacitamente se aceitou o risco da actividade humana como um custo aceitável. Hoje sabemos que a produção fabril, a urbanização

---

<sup>28</sup> M. L. Pelizzoli define desenvolvimento sustentável dissecando o conceito. Observa que “*desenvolvimento*” é um termo que remete às ciências sociais e à economia, remetendo a transformação artificial dos habitats da natureza, ao funcionamento, urbano, do ambiente construído. *Sustentável* é um termo próprio da biologia, expressando o funcionamento dos ciclos naturais, nos ecossistemas flexíveis e em equilíbrio. Temos um paradoxo *in terminis*. Ou seja, no seu entendimento, estamos perante um conceito que pretende conciliar o inconciliável. Como tornar sustentáveis ecossistemas tão frágeis, face à agressividade humana? Como tornar sustentável um desenvolvimento que apela à “delapidação dos recursos naturais, da acumulação de bens, da transformação material excludente, com uma produção inevitável de resíduos, poluentes e desequilíbrio ecológico, e – com o que chamamos “capitalismo” – na base da exclusão social inerente à lógica do sistema.” *Op. cit.* pág. 103.

A crítica dirigida ao desenvolvimento sustentável vai além da mera intenção de equilibrar ou corrigir um sistema económico. Pelizzoli entende que um desenvolvimento sustentável sério e mais ambicioso não se pode limitar a um enquadramento económico, implica antes uma alteração profunda na cidadania, na cultura, na educação. A sustentabilidade deverá ser observada a todos os níveis: ambiental, demográfico, cultural, social, político e institucional, como bem sugere o autor. A sustentabilidade não pode ser apenas económica. “A busca é da construção de uma sociedade melhor e não apenas de um «desenvolvimento» sustentável na economia.” *Op. cit.* pág. 122.

Leis também refere este aspecto da sustentabilidade social do desenvolvimento, que deverá considerar a qualidade de vida das populações, em sentido amplo.

<sup>29</sup> M. J. SMITH, *Op. cit.* pág. 125.

desenfreada e um sistema económico alargado à escala global, transformaram por completo o ambiente natural, criando um sistema de valores em que “todas as coisas naturais estavam abertas à exploração, em benefício do ser humano.”<sup>30</sup> Hector Ricardo Leis apelidou-a de “era de declínio” em que duas causas são determinantes: a progressiva perda de identidade e eficácia política, e o distanciamento entre a política e a ética e entre a política e a filosofia, no mundo moderno. Acaba por afirmar mesmo que “foi a modernidade que praticamente eliminou a ética e a espiritualidade dos assuntos relacionados com os sistemas económico e político.”<sup>31</sup> Nessa “era de declínio”, a actual crise política pode abrir uma porta à transformação criativa e ética da política. “Indo além, considero a política fruto de um esforço inter-disciplinar no contexto de uma profunda transformação cultural onde possam interagir não apenas a filosofia e as ciências naturais e sociais, senão também matérias aparentemente tão longínquas como a religião e a arte.”<sup>32</sup> Consciente de ser o “destruidor implacável” em que se tornou, o homem procura, desesperadamente, resposta para os seus malfeitos, questionando-se e interrogando-se sobre a sua existência e sobre o papel a desempenhar no mundo que lhe está (pré)destinado. Desde a religião à ecopsicologia, do bioregionalismo ao ecofeminismo, da ecologia superficial à ecologia profunda, do ecoturismo ao exoterismo e alquimias diversas, muitas têm sido as reacções aos prenúncios de morte e destruição, aliás bem publicitadas pelos meios de comunicação social, que não perdem uma oportunidade de aumentar o volume de vendas, ou de audiências, fazendo eco daquilo que os catastrofólogos mais mediáticos teimam em proferir. Com o final da idade moderna, aproxima-se uma viragem na página da história. As relações do homem com a natureza são frias e quase nulas. Como observa Leis, “a modernidade acontece preferencialmente no plano material, com as enormes transformações da ciência e da tecnologia e as expansões do mercado.”<sup>33</sup> O homem já não experimenta a natureza tal como ela se apresenta, no seu estado mais puro, já não se aconchega nos braços da mãe-natureza, nem se conforma com as suas dádivas. A ciência aproximou-o de tudo o que julgava infinitamente pequeno ou infinitamente grande, e, pouco a pouco, perde-se a noção de infinito, de ilimitado, de grandioso. A finitude é a nova

---

<sup>30</sup> ID, pág. 21.

<sup>31</sup> H. R. LEIS, *A Modernidade Insustentável*, Petrópolis, Editora Vozes, 1999, pág. 174.

<sup>32</sup> ID, pág. 34.

<sup>33</sup> ID, pág. 45.

medida. Em nome do bem-estar e da utilidade que representa para o homem, quantos atropelos a tecnociência cometeu, para alcançar um único objectivo: o domínio do mundo. Nessa longa caminhada, tornou-se o ser humano irremediavelmente inescrupuloso. Romano Guardini descreve um cenário de desfecho, que tem tanto de optimismo como de dramático: ou o homem “consegue realizar correctamente a obra da dominação – e então esta será imensa – ou tudo estará acabado.”<sup>34</sup> O homem moderno tornou-se hoje no homem das massas, enquanto “padrão humano normalizado” e submetido à gigantesca máquina. Este homem das massas não é senão o produto da tecnociência, do desenvolvimento científico e do avanço tecnológico. É o homem obediente, anónimo, que se enquadra na estrutura produtiva previamente definida e planificada, um homem que não questiona, que não se revolta, que não ousa ser diferente. Aceita as coisas tal como se lhe apresentam. Integra-se na organização e obedece ao programa. É um homem sem personalidade, no sentido subjectivo do termo. É incapaz de se individualizar, de se distinguir, pois o próprio conceito de “personalidade” está a desaparecer. O “núcleo duro” que existe em cada ser humano e lhe permite ser homem, o mínimo que corresponde à sua essência, parece agora desvanecer-se ante a ameaça das sociedades de massas, que aglutinam qualquer um que pretenda emancipar-se. É certo que a sociedade de massas traz uma vantagem: a igualização dos homens, ou pelo menos de uma esmagadora maioria, em que cada um não se realiza individualmente, mas na “pluralidade dos seus semelhantes.”<sup>35</sup> Mais ainda, ergue-se um mundo de possibilidades para o homem enquanto ser insubstituível. Na perspectiva cristã, é o facto de cada homem ser único e singular, que faz dele uma pessoa, uma obra de Deus, devendo responsabilizar-se e intervir na vida comunitária como representante convicto da sua fé. Este argumento deverá ser aproveitado em benefício da sociedade de massas, na tentativa de reverter o elemento fortemente negativo das massas e que poderá vir a ditar a história: a dominação. Na medida em que submete o homem ao próprio homem, leva-o a abdicar da sua particularidade, da sua diferença, da sua “iniciativa individual para se submeter à ordem.”<sup>36</sup> O poder anónimo espreita em cada momento.

---

<sup>34</sup> R. GUARDINI, *Op. cit.* pág. 53.

<sup>35</sup> ID, pág. 56.

<sup>36</sup> ID, pág. 58.

---

## CAPÍTULO II: DA MOTIVAÇÃO ANTROPOCÊNTRICA

### 1 – ANTIGUIDADE: O MUNDO FECHADO

Para usar a expressão de Lenoble, predomina a ideia de “natureza mágica”, isto é, todo o acontecimento tem uma razão de ser, nada acontece por acaso. Os factos não são encarados no sentido moderno do termo; os factos têm sempre uma explicação mágica, que envolve a vontade divina. “Assim, as iniciativas dos homens não vêm deles... Privada de intimidade, a alma não é mais que um lugar de passagem para as forças mágicas.”<sup>1</sup> No entanto, a consciência mágica, é uma consciência de temor, de medo, de culpabilidade, que explica os fenómenos malignos. “O animismo prova que a primeira ideia que os homens formaram da Natureza foi uma ideia moral”<sup>2</sup>, “terrivelmente atormentada pela culpabilidade e pelo terror.”<sup>3</sup> Esta ideia de natureza mágica, carregada de misticismo e de inspiração divina, está associada à noção de universo enquanto conjunto das coisas que existem, que nascem, comungando de uma vida comum. Ao conceito de natureza aliam-se, inexoravelmente, os conceitos de totalidade, especialidade e de nascimento, todos eles querendo significar o profundo entrosamento entre a natureza e o ser absoluto, do qual tudo emana, tudo nasce. Esta ideia de natureza apela à consideração unitária da ideia de mundo enquanto um todo, enquanto totalidade das coisas estabelecidas, na tentativa de reduzir todos os fenómenos a um único elemento, “fundamental, racionalmente inteligível e capaz de ser compreendido e aceite por todos em virtude da sua plausibilidade intrínseca.”<sup>4</sup> Esta natureza uniforme e homogênea denota já o apelo à racionalidade dos conceitos e da compreensão, numa perspecti-

---

<sup>1</sup> R. LENOBLE, *História da Ideia de Natureza*, tr. de T. L. Pérez, Lisboa, Edições 70, 2002, pág. 55.

<sup>2</sup> ID, pág. 50.

<sup>3</sup> ID, pág. 54.

<sup>4</sup> G. MICHELI, “Natureza”, in *Enciclopédia Einaudi*, Tomo XVIII, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1990, pág. 14.

---

va claramente redutora de toda a realidade, cujo quotidiano é regido por meia dúzia de princípios gerais, inteligíveis, que outra função não têm senão a de libertar o homem das concepções míticas, conferindo a todos os fenómenos uma roupagem racional e por isso geral e abstracta. A tentativa da construção racional do mundo, e da sua origem, apresenta, antes de mais, uma forma de libertação do mito.<sup>5</sup> O mito, enquanto alicerce fundador do género humano, orientava as acções dos homens, sempre subjugados pela ideia do fabuloso, do heróico, do sagrado, do divino. O mito representa o conformar das condutas a determinados dogmas, inquestionáveis para o homem, assumindo-se como uma verdadeira “consciência mítica”, que obedece a uma espécie de necessidade: a consciência cultural. Nesta perspectiva, o mito funciona como um suposto cultural, elemento fundamental na tentativa de explicação e interpretação dos vários acontecimentos que tomam lugar no mundo. “A explicação mítica do mundo assume sobretudo a forma de uma cosmogonia. A compreensão do mundo através da sua génese que, depreende-se, acontece devido a actos singulares ordenadores ou criadores, não relacionados entre si e extrinsecamente ligados mediante uma narração, é um conhecimento imediato e global que se apoia numa crença. É, de facto, uma das expressões típicas do sentimento religioso, na medida em que a afirmação causal geral apresentada, relativa à *res* e atribuída a uma ou mais entidades, figuradas ou não, é aceite com um acto de adesão total que apaga a necessidade de segurança do homem.”<sup>6</sup> Pode assim afirmar-se, com toda a certeza, que a primeira dimensão racional do saber foi, antes de mais, uma reacção ao domínio do religioso. Esta libertação do misticismo, por meio da racionalidade, manifestamente redutora da multiplicidade,

---

<sup>5</sup> Sobre este conceito, escreve M. L. Pelizzoli: “Ele é uma busca por dar sentido e consistência à admirável existência, diante de uma racionalidade que começa a crescer — mas sem a ‘correlação racional das experiências’ e a força da análise, que só o pensamento filosófico e científico exercem. Tal busca faz parte da nossa *nostalgia* humana e harmonia perdida com o meio natural; por isso, refere-se a uma integridade e *protecção* ‘perdida’ pelo desenvolvimento do homem urbano e a consequente perda de instintos e intuições... ‘Mito’ vem de ‘narrar’, contar o que estava no princípio, buscando as *origens*, ‘como era no início’, ‘era uma vez’... São pensamentos mais sentimentais; tratam da caminhada laboriosa da vida humana e seus desafios civilizatórios, situações novas, transformações importantes e contínuas a serem aceites, e que vão sendo incorporadas na vivência das comunidades. O mito é verdade intuitiva, percepção *espontânea* dada pela experiência da vida, sem necessidades de prova lógico-causais e empírico-científicas. É uma forma de o homem situar-se no mundo, humanizá-lo, antes do procedimento reflexivo-intelectual. O mito quer resgatar o lugar do homem no mundo, sua ‘vocaçãõ’, realiza a identidade ou unidade ontológica no contexto humanizado. É um pensamento com grande força simbólica, pleno de significância, que penetra todos os ângulos da vida, mesmo que depois se concentre mais na esfera religiosa”. M. L. Pelizzoli, *Op. cit.* pág. 53.

<sup>6</sup> G. MICHELI, “Mundo”, *Op. cit.* pág.173.



viria a dar forma ao naturalismo filosófico, que amputou a diferença e a especificidade. Tudo obedece às mesmas regras, às mesmas leis, em nome de uma ordem unitária. O termo “unidade”, correlativo de “pluralidade”, significa precisamente a possibilidade de unir entre si elementos diferentes; comportando a existência de um “princípio agregador”, produtor, ele próprio, da unidade, enquanto classifica como uno um conjunto de vários elementos. Ou seja, a unidade, enquanto característica fundamental do ser, está necessariamente relacionada com a sua existência. Só pode ser uno aquilo que existe, materialmente, no mundo real. Esta concepção da unidade, no sentido unidade – todo, só é apreendida, através de uma capacidade sintética humana, que permita ao homem aceder a todo o conhecimento, após a unificação da diversidade dos elementos dados. Este esforço de unificação pretende atribuir um sentido ao ser, uma finalidade e, por isso, se unidade é um dos termos da equação fundamental unidade – existência, então o denominador comum será, decerto, a finalidade. Tudo o que existe tende a ser unificado, fundido pelo homem, atenta a finalidade para que existe, partindo do concreto para o abstracto, segundo um “princípio agregador supremo”, que o homem tenciona descobrir para ordenar. A afirmação da unidade do ser remete, assim, directamente, para a divindade, ela que comporta em si toda a pluralidade dos seres, representando-os em uníssono. Toda a filosofia grega prima pela evidência desta linha orientadora, de tudo reduzir a um princípio comum interpretativo, unificando a diversidade, e simplificando o mundo, até o classificar como um “conjunto de elementos estruturados.”<sup>7</sup>

Platão e Aristóteles partilhavam esta ideia: a multiplicidade das coisas ordena-se no interior do cosmos, segundo uma lei que tende para a unidade, acreditando assim numa profunda relação entre unidade e ser, que compartilham a mesma natureza. Aristóteles levou à exaustão a ideia de unidade como totalidade, que culmina numa ideia de Deus, enquanto ser uno, imóvel e eterno, em relação a quem tudo está direccionado. O homem ser particular, procura e em cada acto exalta o ser maior, Deus, o ser universal. No fundo, toda a filosofia grega é construída sobre esta relação: homem/Deus; ser particular/ser universal. Difícil é explicar este processo dialéctico e alcançar de que forma o universal existe no particular, sem deixar de o ser. A composição ordenada dos elementos do mundo para um fim,

---

<sup>7</sup> G. MICHELI, “Unidade”, *Op cit.* pág. 155.

que tendem para uma finalidade, não aleatória, deixada ao acaso, mas finalística, encerra a clara distinção entre natureza e acaso. Natureza significa pois, princípio ou fonte, “algo imanente ou intimamente pertencente a uma coisa que é a causa, a fonte do seu comportamento.”<sup>8</sup> “Aqui, a palavra ‘Natureza’ refere-se a algo que faz o seu possuidor comportar-se de determinada maneira, sendo esta fonte do seu comportamento algo que existe dentro dele próprio: se fosse exterior, o seu comportamento seria não ‘natural’ mas devido a ‘constrangimento’”.<sup>9</sup> A natureza é assim entendida como o elemento primeiro donde emerge aquilo que cresce; o primeiro movimento imanente a cada um dos restantes elementos naturais pela sua própria essência. Desse elemento primeiro emerge a realidade primeira das coisas. A natureza é a essência dos seres que possuem em si mesmos, e enquanto tais, o princípio do seu movimento. Daí a identificação entre matéria e natureza, só legítima enquanto aquela alberga o princípio do seu movimento, da possibilidade de transformação, do eterno porvir. Epicuro, crente na ausência de qualquer manifestação divina no seio da natureza, entendia-a como um dado externo, que devia ser investigado e observado, tendo concluído que os corpos são compostos por partículas materiais, indivisíveis e imutáveis, com forma, peso e tamanho, baseando toda a sua teoria nos dados da sensibilidade.<sup>10</sup> Para Epicuro, o conhecimento é mera constatação. Basta observá-la para a conhecer, pois ela revela-se a si própria. Uma natureza assim concebida, contendo em si o ritmo da vida, é simultaneamente substância e causa de movimento, porque se apresenta intrinsecamente dotada desses mecanismos de transformação e crescimento. De tudo isto se depreende a distinção entre “aquilo que existe por natureza” e “aquilo que existe por outras causas”. Aqui, o homem existia por natureza e, à sua semelhança, rege-se por leis. Desde cedo os gregos perceberam que só a lei permite a existência da verdadeira liberdade. Sobre a lei edificaram cidades onde a justiça prevalecia sobre a força. A lei, associada à ideia de bem, para a qual o homem tende, permite-lhe encarar a vida com alguma tranquilidade e confiança, pois sente que finalmente ocupa um lugar no cosmos, que em última instância é obra do Bem. A cosmologia grega assenta num um conceito de cosmos “integrador” enquanto conjunto a que todos

---

<sup>8</sup> R.G. COLLINGWOOD, *Ciência e Filosofia. A Ideia de Natureza*, tr. de T. L. Perez, Lisboa, Editorial Presença, 1986, pág. 52.

<sup>9</sup> ID, pág. 52.

<sup>10</sup> Esta exaltação da experiência, em que se tem como bom o conhecimento apreendido através dos sentidos e da observação directa, viria a ser resgatada pela época renascentista, aliada à técnica e à ciência.

---

os seres pertencem, inclusivamente o homem, representando este apenas mais um elemento e não O elemento. Os homens são regulados entre si por condições gerais do cosmos — as mesmas que regulam todos os outros elementos. Existe uma hierarquia entre a natureza e o homem: a natureza produz a humanidade à sua semelhança, serve-lhe de modelo. O seu destino está ligado ao do cosmos, como uma parte a um todo e é comum a ideia de que a história humana acompanha os ciclos da natureza num feliz destino “antropo-cósmico”. O conceito de cosmos, original do pensamento grego, é extremamente importante na história da humanidade, considerando a profunda transformação a que deu azo. A concepção do mundo como conjunto de elementos ordenados — cosmos — é, efectivamente, o primeiro esboço de uma análise científica, e absolutamente fundamental para a primeira concepção científica orgânica, que viria a ser aprofundada e aperfeiçoada por Aristóteles. Por isso, é possível afirmar que o conceito de cosmos é o ponto a partir do qual se iniciou a instituição da ciência, demarcando o pensamento mítico do racional. O conceito de cosmos está directamente relacionado com outro conceito fundamental, desde as origens do pensamento grego: o de caos. Se cosmos quer significar um mundo de elementos ordenados, ou susceptíveis de ordenação, o caos remete-nos para o momento anterior a essa ordem, em que existem os elementos, mas dispostos de forma perfeitamente aleatória, ininteligível ao homem, mas não propriamente desordenada.<sup>11</sup> A associação de caos ao conceito de desordem, de confusão, é uma invenção moderna, pois no contexto da mitologia grega primitiva o conceito de caos é apenas “uma das imagens com que se procurava dar resposta ao problema da génese das coisas”<sup>12</sup>, problema fundamental de toda a antiguidade, que todos os estudiosos pretendiam solucionar. É, efectivamente, a tentativa da descoberta da origem do mundo e das coisas, um dos momentos áureos do mito, que sempre faz apelo às motivações religiosas, para explicação de todos os fenómenos conhecidos. Por outro lado, cosmos, na mitologia grega, é um mundo finito, fechado, limitado, que não admite o vazio para além das suas fronteiras pré-

---

<sup>11</sup> Sobre o tema, diz G. MICHELI: “O termo ‘caos...deriva de *Khaskein*, *khasinier* ‘escancarar’, ‘abrir-se’ e significa, assim, ‘abismo’, ‘precipício’”. Refere, ainda, sobre o conceito de caos, que também era descrito como “tenebroso e tem a conotação de um grande vórtice provavelmente que separa o céu da terra... qualquer coisa que nasce e que não há derivação das outras imagens... que o caos está ligado, por uma relação de dependência, com a obscuridade, a noite.” A não-ordem, entendida como o imperceptível ao Homem, é descrita, pelos pitagóricos, sob várias formas: a noite, o infinito, o ilimitado, o oposto à ordem. G. MICHELI, “Caos/Cosmos”, *Op. cit.* pág. 137.

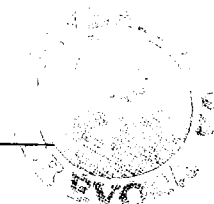
<sup>12</sup> ID, pág. 136.

determinadas. É um todo finito, ordenado, um conjunto de corpos em perpétuo movimento, ordenado e regular, e como tal vivo, um organismo vivo, consubstanciado num corpo material distendido no espaço, cujos movimentos se evidenciam no tempo. Esses movimentos são dirigidos a um fim; pelo intelecto, no fundo, admitiam a existência de um corpo vivo e pensante, completamente homogêneo, dotado de alma e entendimento. Ou seja, não há distinção entre uma substância celeste e uma substância terrena. Não conhecem o dualismo corpo/espírito. “Não havia nenhum mundo material destituído de espírito e nenhum mundo espiritual destituído de materialidade; a matéria era apenas aquilo de que tudo era feito, sem forma própria e indeterminada, e o espírito era simplesmente a actividade pela qual tudo apreendia a causa final das suas próprias mudanças.”<sup>13</sup> O mundo da natureza é tido como inteligente, porque ordenado em si mesmo, isto é, a inteligência residia na própria natureza e não além dela; essa inteligência era a inteligência da própria natureza, como característica imanente, e não de uma qualquer entidade exterior, de um ser divino ou criador.<sup>14</sup> Este conceito de natureza reporta-se aqui a uma causa interna, da qual o comportamento da coisa precede.

A ideia da natureza como obra divina surge com Platão, que se recusa a acreditar num mundo puramente físico, e se propõe alcançar os modelos eternos das coisas, as formas ou ideias, não se conformando com as cópias do mundo sensível. O mundo de Platão é composto de três realidades: as ideias arquetípicas e imutáveis, que não nascem nem morrem, que permanecem, e não se transformam noutra coisa, inteligíveis através do intelecto; os seres, em constante devir, que não passam de cópias das formas essenciais, das ideias, sendo perceptíveis através dos sentidos, e o espaço, onde tudo acontece e toma lugar, onde se encontram todas as coisas. Descreve as ideias como aquilo que é, e sempre foi, ao contrário do mundo, que nasce sempre e nunca é, fazendo assim derivar a natureza do ser, de um Criador, demiurgo sábio, que pensou e edificou o mundo. À sua “inteligência integradora” e ordenada, finalista e causal, Platão chamou “as causas primeiras”; “causas segundas”, as forças naturais que, agindo mecanicamente, movimentam o mundo. Mas o Criador, artífice magnânimo, imprime à sua obra a grandiosidade do artista,

<sup>13</sup> G. MICHELI, “Infinito”, *Op. cit.* pág. 124.

<sup>14</sup> À semelhança do que acontece com a natureza, também o espírito do homem, ou alma, pertencia ao corpo e com ele vivia em íntima união. Descartes, muitos séculos depois, inverteu completamente esta regra. Para ele, corpo e espírito são duas coisas completamente distintas. O que para Descartes significa transcendência, para os gregos é imanência.



tornando-a bela, animada, inteligente e dotada de alma, elemento fundamental que constitui o elo de ligação entre o uno e o múltiplo, fundindo o mundo num só corpo. Estabelece desde logo, e não obstante esta união, uma hierarquia fundamental entre causas primeiras e causas segundas, entre a alma e o corpo, sendo que atribui sempre prioridade ao inteligível, àquilo que existe para além do físico. Tal como a finalidade. Platão, assim como Aristóteles, também crê na finalidade da natureza, mas como elemento exterior, extrínseco, que se revela preferencialmente no acto da realização, e não na coisa em si, de forma imanente, intrinsecamente. Estas duas concepções perfazem as principais teorias quanto à essencialidade da natureza. Natureza identificada com a totalidade absoluta, com o ser maior, fonte de vida, actividade e conhecimento, ou como uma das expressões que pode assumir essa totalidade, passiva e inerte. Para Platão, todos os elementos do mundo estão dispostos de forma finalística, graças à acção ordenadora da divindade, que lança mão de uma estrutura geométrica, a qual torna possível um sistema equilibrado e estável— o cosmos. Esta noção de finalidade introduz um elemento novo na relação caos/cosmos— a estrutura geométrica—na tentativa de construir uma explicação racional da realidade. O sistema cosmológico apresenta-se agora homogéneo, apto a explicar os fenómenos racionalmente com base em princípios gerais inteligíveis ao homem. A interpretação racional sobrepõe-se à finalista e ambas se fundem na divindade, que dispõe as coisas sempre da melhor forma, com vista à melhor finalidade. É por isso comum a afirmação de que o estudo da natureza antes de Aristóteles tem um carácter essencialmente filosófico e teológico, mais do que científico. Por outro lado, insiste numa relação íntima entre as coisas em termos de finalidade, isto é, os fins para que as coisas existem estão relacionados. Esta mesma correspondência é transposta para a relação homem/natureza, cujos destinos se encontram indissoluvelmente interligados na história. Entre o ritmo da natureza e o destino do homem encontrava Platão uma clara corresponsabilidade, fruto, aliás, da divina harmonia e beleza do mundo, verdadeira obra de arte. Esta herança platónica— nomeadamente o dualismo alma/corpo e a ideia de natureza como obra da Criação—viria a ser resgatada pelo cristianismo e pelo próprio Descartes, também entusiasta de dualismos existenciais.

Aristóteles, seu discípulo, não nutre esta paixão pelo mundo das ideias e das formas. É mais objectivo e pragmático, gosta de experimentar o mundo físico, do

---

qual foi um espectador atento, considerando-o, tal como o seu antecessor, uma imagem na qual “beleza, finalidade e ordem se conjugam harmonicamente num todo orgânico onde “nada se faz em vão.”<sup>15</sup> Aristóteles pensa o mundo como um “mundo de coisas que se movem por si próprias”<sup>16</sup>, um mundo vivo em constante mutação, um mundo caracterizado, não pela inércia, como no mundo da matéria, que reina no século XVII, mas pelo movimento espontâneo, pela mudança. Este conceito de mudança assume várias acepções nas diferentes épocas históricas. Para os gregos, por exemplo, o conceito de mudança é cíclico, repetitivo, obedece a movimentos circulares, característico do orgânico—como é o mundo dos gregos, um imenso organismo vivo e, por isso, em constante movimento e actividade—ao passo que os modernos entendem o conceito de mudança enquanto passagem a um estado novo, nunca repetitivo, antes progressivo, sempre em direcção à inovação. A ideia de a natureza evoluir ciclicamente, e num compasso constante, comum entre os gregos, é lentamente substituída pela ideia de mudança como avanço criador, à medida que a circularidade deixa de corresponder à perfeição e à incorruptibilidade dos céus cristalinos. Nada é estático, tudo está permanentemente em evolução, tomando novas formas.<sup>17</sup> Mas também este avanço, mais uma vez, tende a encontrar Deus, apesar de o homem da antiguidade, não admitir uma relação transcendental com Deus, rejeitando a noção de infinito. Aristóteles, aceitando a noção de infinito como princípio, rejeita-a quanto às coisas, defendendo que a extensão dos corpos, tal como o seu peso, é algo de limitado, pois entende que tudo o que existe é finito, e o infinito não pode realmente existir, sob pena de deixar de o ser. Esta concepção de infinito, vedada ao real, deriva da sua construção filosófica em torno do princípio forma-fim, que comporta não só a finitude do mundo material, mas da própria eternidade. Para Aristóteles, Deus, causa primeira, está fora do tempo, e de todas as limitações que abrangem os seres sensíveis. Deus não tem tempo, nem este exerce nele qualquer influência. Esta visão dicotómica do infinito, que admite para além do mundo, reflecte-se também no pensamento de Aristóteles sobre Deus. Ele faz parte da sua escala hierárquica, apresentando-se no topo dela

---

<sup>15</sup> P. CASINI, *As Filosofias da Natureza*, tr. de A. F. Bastos e L. Leitão, Lisboa, Editorial Presença, 1987, pág. 46.

<sup>16</sup> R.G. COLLINGWOOD, *Op. cit.* pág. 91.

<sup>17</sup> A esta circularidade, ao espaço circular, está aliada a ideia de harmonia, a harmonização da realidade e do mundo. Só a harmonia é capaz de manter unidos todos os elementos que compõem o mundo num todo harmónico. Empédocles ordenou o mundo, baseando na harmonia, o relacionamento entre os elementos primeiros, atribuindo àquela o modo ordenado como os elementos se interrelacionam entre si.

---

como puro acto e puro pensamento. A sua religião é *finita*, não existe uma relação pessoal e directa com o Criador. Existe um encantamento proporcionado pela ideia de Deus mas, ao mesmo tempo, um profundo afastamento entre homem e Deus, que não comunicam entre si, nem estabelecem relações directas. A relação com Deus desenvolve-se, assim, num plano unilateral, isto é, destituído de reciprocidade, pois apenas o mundo ama Deus, na busca da sua perfeição. O seu conceito de amor é muito diferente do amor cristão. Significa um amor condescendente, sentido por um ser superior relativamente ao ser inferior.

A mudança, ou evolução, é proporcionada pela existência de duas qualidades opostas: a matéria e a forma. A matéria corresponde aos seres, às coisas terrenas. A forma, enquanto uma abstracção pura, não é tida apenas como aquilo que determina a matéria num ser concreto; não é apenas uma caracterização descritiva, mas, antes, é identificada com a própria finalidade do Ser, sendo, por isso, algo dado e plenamente determinado. Deste ponto de vista, a forma torna-se um instrumento interpretativo da realidade, pois a finalidade dos seres está ínsita na ordem estabelecida na natureza. “Considerar um objecto sob o perfil do fim, quer dizer retirar dele a necessidade intrínseca.”<sup>18</sup> É patente o profundo entrosamento entre forma e fim. Tudo é programado em razão da obtenção de determinado fim. Tudo o que acontece tem como último escopo a realização do fim, para o qual existe. Assim, a finalidade última do mundo, como cosmos ordenado, portador da totalidade dos fins da natureza, é o princípio geral que tudo regula. Também a natureza, ao agir, tem em vista a prossecução de um determinado fim, inscrito em si própria. À matéria e à forma Aristóteles acrescenta, assim, a causa eficiente e a causa final. Ou seja, toda a matéria assume uma determinada forma, que se movimenta pelo impulso de uma força motriz existente em si própria, considerando a finalidade imanente à própria *physis*, destinada a uma finalidade concreta; nada existe em vão. Aristóteles primou por esta afirmação da ideia finalista, de que tudo o que existe corresponde a um determinado objectivo, e nada existe por acaso. Este princípio da finalidade procura, no fundo, a razão imanente das coisas, a essência inerente à própria coisa, que se encontra nela e não a transcende. Se durante o século XVII reinou a era dos dualismos e da transcendência, a antiguidade prima, precisamente, pela imanência da alma à matéria, isto é, a própria matéria transporta

---

<sup>18</sup> G. MICHELI, “Caos/Cosmos”, *Op. cit.* pág. 147.

consigo a sua força motriz, o impulso do seu próprio movimento, a sua atitude criadora e auto-suficiente. A finalidade é igualmente imanente à matéria, bem como o seu movimento e a sua força, mas a natureza age inconscientemente, ao contrário do homem, que determina a causa final do seu agir. Portanto, a natureza, agindo de forma teleológica, para a obtenção de um determinado fim, fá-lo inconscientemente, ao passo que o homem consegue pré-estabelecer os seus fins, conscientemente.

A matemática, a física e a geometria não são alheias a estas tendências, pois desempenharam um papel fundamental na quantificação da natureza, à medida que sugeriam semelhanças entre o seu mundo e o mundo dos homens, ambas perfeitamente quantificáveis. É necessário medir e quantificar tudo. Conceitos como espaço, volume, peso, medida, corpos, vácuo, são frequentes, numa lógica antropomórfica de catalogar tudo o que seja corpóreo. É preciso pensar a natureza matematicamente e repudiar energicamente qualquer finalidade metafísica a que se recorra para justificar o seu comportamento. O atomismo introduz o recurso a métodos explicativos mecânicos destituídos de qualquer pretensão de transcendência, propõe a reflexão sobre a estrutura e funcionamento do universo, aludindo a um mecanicismo físico materialista nas suas premissas, e que prescindiu de qualquer divindade, benéfico na medida em que contribuiu para o libertar dos medos ancestrais da sociedade. Aqui germina a ideia, mais tarde colhida pelos modernos, da importância da experiência e da observação directa do objecto, sem apelo a nenhum ente divino, antes excluindo-se magia, misticismo, religião e mito. Como escreve Casini, “o racionalismo e o materialismo moderno farão deste apelo à razão e à experiência da natureza a própria arma da batalha anti-obscurantista que será conduzida em nome da ciência positiva nos séculos XVIII e XIX. Os atomistas antigos surgiram como seus heróis.”<sup>19</sup> Epicuro é um dos antigos mais citados e considerado pelos modernos. A sua objectividade, o método de indução baseado na verosimilhança, o afastamento das paixões e a aceitação da física dos átomos e, acima de tudo, a negação do mito e da superstição, fizeram de Epicuro um modelo da racionalidade a seguir. Outros foram também exaltados, como Lucrecio, Demócrito e Leucipo, que afirmam poder explicar os fenómenos da Natureza, através do choque causal dos átomos, ou dos seus efeitos mecânicos. Desmorona-se toda a cons-

---

<sup>19</sup> P. CASINI, *Op. cit.* pág. 59.



trução fantasiosa dos céus límpidos e cristalinos, como sinal da infinita pureza e bondade de Deus, incorruptíveis, em contraposição à terra, corrupta, que representa a matéria. O reinado platônico-aristotélico, baseado nos movimentos circulares, porque perfeitos e perpetuamente infinitos, perde credibilidade à medida que este mundo circular, fechado em si mesmo, é gradualmente desmistificado e expurgado de qualquer vestígio divino.

## 2 – O CRISTIANISMO: A RAIZ DO DUALISMO.

O cristianismo surgiu como religião predominante no Ocidente, *grosso modo*, suportado pela crença na criação divina do mundo, descrita no *Gênesis* da Bíblia cristã, em que se revela toda a origem da vida e do mundo, entendida como revelação divina. Deus tudo fez, tudo criou. Povoou o mundo de todas as criaturas, empossou-o de todas as condições físicas, fê-las nidificar e reproduzirem-se para que pudessem sobreviver e auto-regular-se. Criou a água e a terra, o firmamento e a luz. Por fim, criou o homem, modelando-o à sua imagem. Eis que, de forma simplista e através da revelação divina, explicada está a gênese do mundo, pelo Deus cristão, a quem nada é impossível. Também a criação da natureza é, neste contexto, atribuída a Deus, dele procede, sendo por isso fundamentalmente boa enquanto criação divina. É essencialmente esta motivação, de ente criado por Deus, carregado de misticismo e com o qual o homem se identifica, porque também ele criação divina, que vigora durante toda a idade média até à idade moderna. As intempéries, consequência do pecado, são interpretadas metaforicamente, como um afastamento da fonte criadora, à qual é preciso regressar através da Graça que, segundo a especulação teológica de Santo Agostinho, é a única forma de redimir a natureza corrompida. Neste constante apelo ao Divino, ao sagrado, o homem e a natureza identificam-se pela sua proveniência comum, enquanto criaturas de Deus. A submissão do homem à natureza até à sua libertação, pela “morte de Deus”, acontece porque se crê a natureza como instrumento castigador divino, através do qual expressa toda a sua ira sobre a terra. É também o medo do castigo divino que obriga o Homem a respeitar a natureza. A representação do mundo é limitada. O homem medieval não tem uma representação do todo infinito, coordenado pelo espaço e pelo tempo, tal como não a tem o homem da antiguidade, autolimitado ao

---

mundo “interior”, sem qualquer referência ao “mundo de fora”; vivem pelo sentimento e pela representação.<sup>20</sup> Vêm o mundo como uma estrutura fechada, limitada, circunscrita por fronteiras intransponíveis. A idade média é, antes, caracterizada por essa tentativa de reconstruir o mundo como um todo, onde cada um tem o seu lugar determinado. “O mundo é experimentado como divino”.<sup>21</sup> Toda a vivência é fundamentada pelo elemento da divindade, que constitui a relação religiosa fundamental. O homem da idade média é profundamente religioso; a revelação bíblica concede-lhe a certeza de uma realidade divina, que transcende o mundo. Deus está no mundo porque o criou, mas não lhe pertence, porque é soberano e, como tal, é independente dele. “Existe em si, e basta-se a si próprio”.<sup>22</sup> O Deus soberano prova-se, aliás, por meio da criação. A sua grandeza é tal que criou o mundo a partir do nada, mas não precisa dele para existir ou criar. A tendencial infinitude de Deus propicia o impulso para o ilimitado, rompendo de alguma forma a revelação mítica até aí estabelecida entre o homem o mundo. Este impulso para o ilimitado, para o absoluto, realiza-se e é fomentado no interior da fé cristã, empreendendo o “poderoso movimento da idade média para ultrapassar o mundo”<sup>23</sup>. Justifica, também, a construção de um sistema cósmico e existencial. A representação do cosmos gravita em torno da doutrina bíblica da soberania de Deus e do seu governo do mundo, a qual é responsável pela nova simbologia religiosa, que atribui a Deus um lugar acima do mundo terreno, um lugar transcendental, sendo que o interior da terra representa, ao invés, o lugar do inferno. Nesta hierarquia, cada ser encontra-se num domínio distinto, mas em constante relação uns com os outros, formando uma ordem, subdividida em graus. A Revelação é o ponto de apoio de toda a religiosidade da idade média, que se exprime através da fé e permite a elevação do ser para lá do próprio mundo, em liberdade de contemplação. Toda a religiosidade está repleta de simbolismos. A Igreja e o Império representam Deus na terra, e regulam toda a vida em comum. Simbolizam a vida transcendental materializada. A graça divina abunda nessas instituições, que determinam a vida no mundo terreno, de forma rigorosamente hierarquizada e uniforme, constituindo a grande unidade da

---

<sup>20</sup> A imagem que o homem da antiguidade tem do mundo renuncia inteiramente ao infinito caótico, ao desmedido, ao incomensurável, na tentativa de alcançar a harmonia, pois para si o existente é o próprio cosmos, que se quer ordenado.

<sup>21</sup> R. GUARDINI, *Op. cit.* pág. 17.

<sup>22</sup> ID, pág.19.

<sup>23</sup> ID, pág.20.

---

ordem existencial. Toda a vida é marcada por dois acontecimentos fundamentais: a Criação e o desaparecimento do mundo, que culmina no Juízo Final. A religião indica todos os passos do homem e, para cada situação, apresenta uma passagem análoga da obra divina, exemplo a seguir nos caminhos da fé. Religiosidade, simbolismo da existência e meditação sobre a verdade, são os grandes pilares fundadores do pensamento medieval. A exigência religiosa imposta ao homem medieval precipita-o na busca do conhecimento e na meditação. Não no tipo de conhecimento moderno, empírico e científico, mas no conhecimento contemplativo, teórico, na busca incessante do sentido espiritual da vida. Fá-lo a partir do simbolismo da existência. “O homem medieval vê símbolos em tudo”.<sup>24</sup> Cada forma representa não só aquilo que é, fisicamente, mas também simboliza algo de transcendente, o que se encontra para lá da própria coisa, o que ela significa. “O desejo de verdade está indissolivelmente ligado ao de forma”<sup>25</sup>, o que força o surgimento de um outro elemento: o artístico. A forma artística não é apenas uma coisa, um objecto, mas adquire uma simbologia e uma significação próprias, de tal modo que a obra se torna um “lugar de existência”, uma possibilidade de transcendência, uma propensão para a reflexão sobre o absoluto. A autoridade indiscutível imposta ao homem medieval, quer pela Igreja, quer pelas instituições comunitárias, não se afigura como uma violência, na medida em que representa a relação com o absoluto e legitimada pela hierarquia, que a cada um destina um lugar na terra. Assim, a autoridade, abençoada pela graça divina, é o meio de estabelecer relações com Deus, o Criador para lá do mundo. O lugar do homem no mundo, e a sua posição face à Natureza, são substancialmente alterados. O homem já não é apenas mais um elemento, que se enquadra na natureza, transcende-a, porque é obra da Graça e não da natureza. O homem distancia-se consideravelmente do mundo, da natureza, para se transformar num ser transcendente, sobrenatural. O cristianismo, ao individualizar o homem como obra da Graça, retira-o do conjunto que é o cosmos para o colocar acima dele. Não obstante, foi feito para permanecer no mundo, ocupando o primeiro lugar, porque munido de espírito à imagem do Criador, que lhe permite ascender ao mundo superior. E é aqui que começam os dualismos. O cristianismo rebusca o mote para a distinção entre matéria e espírito, corpo e alma, que Platão

---

<sup>24</sup> ID, pág. 20.

<sup>25</sup> ID, pág. 20.

---

havia aprofundado. O homem não é já uma parte do todo, não está na natureza, mas perante ela, face a ela, operando-se o divórcio entre os seus destinos. O Homem constrói a sua história de forma independente, face à natureza e ao mundo. Esta é apenas uma máquina manejada por Deus, mas que também o pode ser pelo homem. Esta ideia não deixa de ser a causadora da tentativa de dominação do mundo e da atitude moderna operada no século XVII. O homem quer tornar-se dono e senhor da natureza porque se julga acima dela. O cristianismo foi mais do que o despontar de uma religião. Conseguiu aglutinar num todo a moral, a filosofia e até a legislação civil. Entre elas um único elo mantém a coesão necessária, ao funcionamento do bloco: a razão. A razão natural. A cristandade, como mundo civilizado que é, não admite outras leis ou outra razão; tudo gira à volta de um cenário profundamente cristão. O homem é visto como um ser quase divino, criado à imagem de Deus, a quem foi concedido o “privilégio único da raça humana”, sem semelhança; assim, necessariamente os restantes seres vivos existem no patamar inferior da hierarquia divina. Animais e vegetais têm como função prover a subsistência humana, porque foram criados com essa finalidade. O homem é corpo, matéria, mas detentor de uma essência única, enquanto criatura de Deus, a quem Este conferiu uma alma, um espírito, que representa um prolongamento, um sinal de Deus em cada homem. Por isso, cada ser é insubstituível perante Deus, cada homem é uma obra. Daqui ressalta o abismo, que separa o homem do resto do mundo, pois não se conhece outra criatura semelhante. Esta dualidade alma/corpo permitia ao homem a comunicação com Deus, e uma visão transcendental da vida, cheia de simbolismo e significação, responsável, também, pelo posicionamento do homem face à Criação. Esta é a teoria que singrou no seio da Igreja, mas convém referir que outra leitura pode ser feita, se tomarmos como ponto de partida a Bíblia. Na narrativa do *Génesis*, Deus confia ao homem o domínio da criação, oferecendo-lhe as árvores de fruto e os próprios animais para seu sustento, para que o homem pudesse multiplicar-se sobre a terra, mas simultaneamente investe-o numa posição de “responsável” sobre o destino desses mesmos recursos, incitando o homem, em várias passagens da Bíblia, à moderação. “Daqui se pode deduzir toda uma doutrina do mandato limitado: se, por um lado, o homem tem mandato de gestão dos recursos naturais, os seus poderes não são, contudo, os poderes ilimitados do proprietário soberano, mas antes os do administrador prudente que deverá apresentar

---

contas ao senhor.”<sup>26</sup> Ou seja, através da Aliança que Deus estabelece com o homem, ao mesmo tempo que lhe confere todos os meios de subsistência, empossa-o, simultaneamente, como guardião de toda a criação, devendo ele actuar de forma responsável e moderada, ou, de forma mais peremptória, como pretende Mitchel Bachelet, “ele não passa de um locatário”<sup>27</sup>. Com efeito, Deus oferece a criação, mas impõe condições. De forma mais arrojada, Santo Agostinho fala em “Usufruto” sobre os bens terrestres, cujo proprietário de raiz é Deus, a quem devem ser prestadas todas as contas. E São Francisco de Assis<sup>28</sup>, rompendo a tradição, rejeita a propriedade de qualquer bem, porque todos pertencem ao Senhor, celebrando “o nosso irmão sol e a nossa irmã Lua”, numa completa simbiose com a mãe natureza.<sup>29</sup> No entanto, esta teoria não viria a fazer doutrina dentro da própria Igreja. É sabido que a concepção cristã contribuiu para a dessacralização da natureza, pois sendo esta uma criação divina, o seu valor é relativo, porque subordinado à onnipotência do seu Criador, da qual Este se emancipou pela sua própria transcendência. O homem é tido como um ser intermédio, criado por Deus à sua imagem e, como tal, imediatamente abaixo na escala divina, de tal forma que é possível estabelecer uma sucessão hierárquica: Deus/Criação, homem/natureza, sendo que o homem tem uma missão a cumprir que passa precisamente pela continuação perpétua da “obra divina da Criação”.<sup>30</sup> A este propósito, diz Leis: “A crença num homem feito à imagem e semelhança de Deus, retirou da natureza qualquer força espiritual e permitiu sua exploração de forma quase ilimitada”,<sup>31</sup> e continua: “O exagerado dualismo entre a sociedade e a natureza, eixo da matriz cultural da crise ambiental, encontra sua raiz mais profunda no cristianismo.”<sup>32</sup> O homem encontra-se perfei-

---

<sup>26</sup> F. OST, *Op. cit.*, pág. 34.

<sup>27</sup> M. BACHELET, *Op. cit.*, pág. 104.

<sup>28</sup> São Francisco de Assis é o “patrono da ecologia”. O facto de ter mostrado ao mundo o que significa exercer uma subjectividade integrada e solidária com todos os seres e suas fragilidades, celebrando a “vida em cada recôndito da existência”, não deve ter sido alheia a tal eleição.

<sup>29</sup> Uma alma devota de S. Francisco de Assis entregou-me um boletim religioso, editado pelo Secretariado Nacional do Apostolado da Oração, a propósito das intenções do Santo Padre datado de Agosto de 2000, de epígrafe: “Respeito pela Natureza”, e rezava assim: “Louvado seja Deus pelos seus amores. Pela irmã Terra e seus primores, que nos ampara e nos oferta seus produtos: árvores, frutos, ervas, pão e flores. Louvado seja Deus na mãe querida, a natureza que fez bela e forte; louvado seja pela irmã Vida, louvado seja pela irmã Morte.” Parece importante e de grande contributo para a sociedade este apreço crescente e actual que também a Igreja demonstra ter para com a preservação da natureza e do planeta, também ela bastante empenhada em alertar os seus fiéis para a grandiosidade da nova missão que se impõe: salvar o planeta.

<sup>30</sup> F. OST, *Op. cit.* pág. 35.

<sup>31</sup> H. R. LEIS, *Op. cit.* pág. 180.

<sup>32</sup> ID, pág. 56.

tamente enquadrado no mundo, com um sentimento de pertença muito apurado, fruto dessa hierarquia. Esse enquadramento ocorre a todos os níveis, não se remetendo ao espaço físico. “O homem vive aqui como ser-no-mundo, num cosmo-casa, numa comunidade que justifica o indivíduo, em relações *orgânicas e espirituais*, bem localizado geograficamente (e geocentricamente), culturalmente e espiritualmente.”<sup>33</sup>

### 3 – O RENASCIMENTO: A PAIXÃO PELO NATURAL.

Com o Renascimento, a cristandade começa a desmoronar-se. A própria religião apresenta agora outras variantes e deflagram as guerras da religião. O homem percebe que aquilo que julgava ser único não passa de uma fracção de todo o universo. Como refere Lenoble, a uma concepção “vertical” da natureza, em que todos os elementos se encontram hierarquicamente dispostos, em que tudo culmina para Deus, sucede uma explicação “horizontal”, em que os elementos se encontram aleatoriamente dispostos e em que já não há uma preocupação de “caminhar” para Deus. A uma concepção qualitativa da vida e do mundo, sucede uma concepção quantitativa, em que tudo é comensurável e quantificável. A tudo corresponde um número ou uma fórmula. O mundo é menos rígido, mas mais cheio, mais fechado e mais pequeno. As pessoas têm tempo para reflectir, vivem obedecendo a valores inquestionáveis, e apreciam e cultivam o gosto pelo pormenor e pela qualidade. “Onde pomos uma *geometria*, os homens da Idade Média e do Renascimento viam *valores*. A Natureza não é, pois, para eles um sistema de *quantidades*, mas uma hierarquia de *qualidades*.”<sup>34</sup> O século XVI é um século em que o mundo volta a ser concebido, por influência dos antigos, como uma coisa viva, um organismo gigantesco com uma força vital inerente, atribuindo-se à natureza, os sentimentos que se conhecem nos homens, dotando-a de alma e sentimentos, como o amor, o ódio, o prazer e a dor. Mas à medida que a teoria matemática toma expressão, a corrente naturalista do encantamento sedutor pela natureza esbate-se até ao final da idade moderna.

---

<sup>33</sup> M. L. PELIZZOLI, *Op. cit.* pág.61.

<sup>34</sup> R. LENOBLE, *Op. cit.* pág. 208.

A curiosidade pelo novo, a paixão pela descoberta, lança o homem do renascimento numa nova forma de sentir e de estar, com a natureza. O renascimento, reconciliando-se com a antiguidade e resgatando esse sentimento de perfeita harmonia e enquadramento com a natureza, levam o homem a cultivar uma profunda relação de admiração e afecto, divinizando-a. Acima de tudo, os homens do renascimento amaram a natureza; não a pensaram, porque a julgaram imprevisível, insubordinada a qualquer lei, negando assim, a existência de uma lei regular, ou de uma ciência da natureza. Limitaram-se a senti-la, a contemplá-la apaixonadamente, mas não a conheceram nem a pensaram. Foi descrita de forma soberba pelos poetas que, entregues aos sentidos, a veneraram como se de uma verdadeira deusa se tratasse. Tal atitude valeu ao pensamento renascentista, o apelido de “pensamento animista profundamente anticientífico e irracional.”<sup>35</sup> Tudo é alvo de atenção e admiração; o próprio homem contempla-se a si próprio, descobre o seu corpo. O corpo humano é agora estudado, pintado, esculpido e exibido, como uma obra de arte, uma majestosa peça de museu. (Re)Nasce o gosto pelo estético, pela beleza. O avanço alcançado pelo renascimento é mais artístico e literário do que científico. Isto é, a natureza é o tema por excelência da pintura, da literatura e da arte em geral, mas não há uma grande preocupação científica em conhecê-la. A admiração pela natureza opera-se numa vertente mais contemplativa do que propriamente na esfera da acção. A natureza suscita paixões arrebatadoras, sobre ela escrevem-se textos infundáveis, de rendição incondicional, por todos os cantos é proclamado o seu encantamento, que a todos enfeitiçou, mas não se procuraram as causas, não se descobriram as leis, não foram enunciados os princípios que presidem à sua existência. Tal tarefa seria prodigiosamente levada a cabo no século XVII pela modernidade, que impõe o pensamento científico, quebrando a era do encantamento e da contemplação, transformando a natureza numa ferramenta de estudo e observação. No entanto, primou pelo vigor do discurso intelectual, pela consciencialização da opressão religiosa e do poder político, contra os quais lutou, pois convenceu-se que era possível conduzir o homem à felicidade pela libertação. De novo surge a racionalidade, para espantar a religiosidade da idade média, são reavivadas as teorias do naturalismo clássico, tomando-se a natureza como medida de todas as coisas, da realidade e fonte de conhecimento. Renasce a ideia de natureza como um organis-

---

<sup>35</sup> ID, pág. 256.

mo vital, autónomo, que progressivamente foi sendo substituída, pela ideia de natureza como uma simples máquina e, no final do século XVI, é substituída a teoria organicista pela mecanicista. A própria religião não é indiferente a este sucesso. A revolta protestante começa a debilitar o cristianismo, ainda convalescente da impopularidade da inquisição. A unidade primeira conseguida pela cristandade é fortemente abalada, fazendo-se agora apelo à diversidade. Catolicismo e protestantismo baseiam-se em duas ideias de natureza essencialmente diferentes. O protestantismo despreza a natureza e não vê nela qualquer mediadora entre homem e Deus; é destituída de graça, não lhe reconhecendo qualquer indício de divindade, nem alma; adapta-se muito melhor à emergente teoria mecanicista, e aos avanços da física, para a qual a natureza não é mais do que uma ferramenta de trabalho. Ao protestantismo também não foi alheio o nascimento do capitalismo moderno, por afirmar que a política, bem como a física, não têm relações com a moral. Sabemos hoje o preço que nos custou o divórcio entre a ciência e a economia relativamente à moral, e compreendemos agora “que a Natureza morrerá, se não for assumida por um esforço espiritual e, mais propriamente sobrenatural.”<sup>36</sup> Para o protestantismo a natureza é inimiga da graça e serve das necessidades temporais dos homens. Com o triunfo do protestantismo na Europa a teoria mecanicista encontra as condições propícias ao seu desenvolvimento.

#### 4 – A IDADE MODERNA: O DESPERTAR TECNO-CIENTÍFICO.

A idade moderna inicia-se com o séc. XVII. A modernidade viria a ser marcada pelo “cientificismo; matematização da realidade e do mundo; mecanicismo...; materialismo com o desencantamento do mundo; ateísmo”<sup>37</sup>. Tais características remetem à reificação da visão da natureza, bem como ao manietar das suas potencialidades, reduzida que é a uma gigantesca máquina. Como refere Ernst Bloch, predomina a ideia dominante de que “seul ce qui est engendré mathématiquement est connaissable, seul ce qui est saisi mécaniquement est scientifiquement compris.”<sup>38</sup> E, portanto, tudo o que não é passível de demonstração matemática e

---

<sup>36</sup> ID, pág. 242.

<sup>37</sup> ID, pág. 62.

<sup>38</sup> E. BLOCH, *Le Principe Esperance*, tr. francesa de F. Wuilmart, Paris, Gallimard, 1959, Vol. I, pág. 266.



segundo as regras do método científico é absolutamente ignorado e excluído, porque o grande paradigma científico – que ainda hoje domina grande parte do mundo civilizado – exige que todo o conhecimento seja alcançado através da razão, prática e objectiva. É a quantificação da vida e dos fenómenos e da própria natureza que vai ocupar as mentes estudiosas da época; é a linguagem matemática e racional, que vai dominar sobre a poesia e o romantismo, ou qualquer tipo de misticismo; assistimos ao abafamento silencioso de qualquer emoção ou sentimento humano, devidamente classificado com conta peso e medida. É, como bem define Ernst Bloch, a total “mecanização da existência”<sup>39</sup>, com todo o reducionismo materialista que pode suportar. A própria actividade económica é influenciada por esta ânsia racional, traduzida na obtenção do máximo lucro possível, e à medida que imperam os fundamentos liberais – da livre iniciativa privada e do direito à propriedade privada – o homem perde a sua inspiração divina, o sentido do sagrado, cortando definitivamente o cordão umbilical com o mundo de fora. “A modernidade destruiu o mundo sagrado, simultaneamente natural e divino transparente à razão e obra de criação.”<sup>40</sup> Não mais é visto como uma criação à semelhança de Deus, desmoronando-se a imagem da mistificação do homem enquanto ser endeusado. A secularização, o industrialismo crescente, o “sufocamento da ética e religiosidade”<sup>41</sup>, a perda de um horizonte axiológico, desintegram o homem, esbulhando-o do seu lugar no mundo, estando por isso desorientado, desenquadrado. Mas ele não se apercebe disso. Cego pela ânsia de conhecimento, deseja a tudo o custo conhecer para dominar, como forma de libertação. “Conhecer é fabricar a natureza”, eis o lema. É preciso experimentar, observar, introduzir variáveis, comparar resultados, muito mais do que raciocinar sobre a essência das coisas. O homem quer conhecer os segredos da natureza, envergar o saber do engenheiro divino, para, à sua semelhança, criar o seu próprio mundo segundo as suas leis físicas e matemáticas. E, portanto, esta ideia de mundo-máquina, decifrável através do racionalismo cartesiano, viria a marcar irremediavelmente toda a modernidade. Todos estão de acordo. Se até ao século XVII, a ideia comum era escutar a natureza e não servir-se dela, a partir daí, e independentemente das divergências entre as várias escolas, domina a ideia de que a “Natureza é uma máquina e que a ciência é a técnica de exploração desta

---

<sup>39</sup> ID, pág. 204.

<sup>40</sup> A. TOURAINE, *Op. cit.* pág. 13.

<sup>41</sup> ID, pág. 63.

---

máquina.”<sup>42</sup> A angústia gerada pela perda da referência à natureza é compensada pelo apego à ciência—que se transforma em força produtiva—e pela crença no sucesso da sua missão, a qual refaz a “unidade perdida na fé.”<sup>43</sup> No entanto, o homem não se afasta de Deus, pelo contrário. O homem do século XVII quer aproximar-se de Deus e compreender a sua obra. Está convencido de que é através da ciência que conseguirá alcançar os segredos divinos, imprimidos na natureza. Regozija-se porque julga louvar o Criador ao tentar edificar uma ciência que permita alcançar o conhecimento dos seus mistérios e revelar ao mundo a sua obra. Bacon chega a declarar que conhecer a natureza é uma missão humana e religiosa. “A ciência torna-se, assim, auxiliar da graça.”<sup>44</sup> Existe um sentimento generalizado de que a natureza é dominada e regida por leis, leis racionais, logo, perceptíveis ao homem através da construção matemática e do método experimental. “A consciência da certeza, verdade e generalidade das leis mecânicas da natureza, a partir de agora adquirida, dá uma dimensão nova ao tema do nascimento do mundo.”<sup>45</sup> A gênese assume outros fundamentos, absolutamente laicos. O mito e a revelação divina, ultrapassados pela fé na ciência, já não correspondem às expectativas geradas por uma ciência fecunda, que começa agora a sentir-se habilitada a revelar uma solução racional e objectiva para o problema da gênese do mundo. Será a ciência, auxiliada pela técnica, que tornará público o mistério da vida. A teoria de Descartes revela, claramente, a ideia predominante da idade moderna, uma atitude puramente antropocêntrica: O homem e a natureza são realidades completamente distintas, que “vivem em mundos diferentes.” O homem é o ser supremo, dotado de razão e inteligência, capaz de se emancipar e abstrair de si próprio e de todo o seu determinismo para alcançar os mistérios da natureza. Descartes, que não encontrava na natureza qualquer vida ou ânimo, qualquer alma ou força, mas tão só matéria em movimento, projecta nos animais esta mesma mecânica, comparando-os a máquinas programadas para as funções vitais, sem qualquer sentimento e indignos de atenção humana. Este materialismo mecânico, edificado por Descartes, revelar-se-ia um movimento anti-metafísico, positivista, laico e científico, absolutamente incapaz de reconhecer o mundo como um processo, em constante evolução, mas apenas

---

<sup>42</sup> R. LENOBLE, *Op. cit.* pág. 262.

<sup>43</sup> ID, pág. 264.

<sup>44</sup> ID, pág. 266.

<sup>45</sup> G. MICHELI, “Mundo”, *Op. cit.* pág. 189.

---

como matéria em movimento e, neste sentido, aniquilando toda a espiritualidade e essencialidade da Natureza. O mundo e a natureza não passam de objectos à mercê da excentricidade do sujeito que tudo pretende colonizar. Aliás, essa é precisamente uma das premissas da modernidade: a separação total entre sujeito e objecto do conhecimento. Por isso, a Descartes se atribui a tarefa de desmistificação da natureza, pois não via nela senão um termo para designar a matéria. A este propósito diz F. Ost: “o mundo assim estabelecido é o mundo do monismo absoluto, paradoxalmente gerador de todos os dualismos. De um lado, o cogito, do outro o resto. O cogito reina, qual soberano solitário, no meio de um deserto. O seu poder advém unicamente de si mesmo; as suas relações com o exterior são relações de superioridade e de sujeição”.<sup>46</sup> É que, efectivamente, a tentativa de isolar o homem, ser supremo, de todas as outras coisas, transforma-se no seu paradoxo, criando-se uma dualidade, onde coexiste, por um lado, o homem, o *cogito*, e, por outro, a matéria, a *res extensa*. O homem é corpo, mas tem alma; o homem quer dominar a natureza, criada por Deus, mas simultaneamente transporta consigo a “marca do Criador”, assumindo-se como um elo de ligação, entre Deus e a natureza. É o meio-termo, um intermediário. Natureza e Deus comunicam através dele, e nessa medida, não há oposição entre espírito e matéria, mas antes união, embora de alguma inspiração divina, que neste autor é evidente. Descartes tenta dissecar a essência do homem, mas não afasta completamente a existência de Deus. Distinguindo corpo e alma, e desconfiando de todos os dados da experiência, conclui que “é a ideia de Deus que demonstra a existência de Deus”.<sup>47</sup> Este autor é precursor em duvidar da identificação do racionalismo com o pensamento anti-religioso. A sua confiança na razão, como diz Touraine, “conduz a uma reflexão sobre o sujeito humano que não é apenas criatura, mas igualmente imagem do Criador.”<sup>48</sup> Descartes constrói uma filosofia do sujeito e da existência, que não se reduz ao pensamento científico e, como tal, ele terá contribuído para o surgimento do sujeito; do sujeito dual, mas sujeito. O processo de secularização pelo qual passa a idade moderna tem as suas raízes neste pensamento, nesta distinção, no repúdio de qualquer sentimento de imanentismo. “Descartes liberta-se da ideia de Cosmos. O mundo já não tem unidade, é apenas

---

<sup>46</sup> F. OST, *Op. cit.* pág. 45.

<sup>47</sup> A. TOURAINE, *Op. cit.* pág. 60.

<sup>48</sup> ID, pág. 64.

um conjunto de objectos oferecidos à investigação científica..."<sup>49</sup> Nesta conformidade, o homem regula o seu mundo e a natureza às suas próprias conveniências, só permitindo a ideia de Deus para continuar a pensar o infinito. O binómio caos/cosmos assume um significado completamente diferente; a distinção entre ininteligível e inteligível dissolve-se e apenas permanece a ideia de que o cosmos é agora totalmente compreensível e cognoscível, através da capacidade cognitiva da razão, em moldes absolutamente simplistas e ao alcance do entendimento de qualquer mortal. Todo o cosmos sofreu uma reconstrução humana, enquanto fenómeno, só possível no pressuposto de que o mundo real e o mundo racional se identificam substancialmente, isto é, são uma e a mesma coisa. Daqui ressalta a crença de que tudo o que existe é susceptível de uma explicação racional. Descartes abandona o princípio fundamental que inspirou Aristóteles, o princípio teleológico forma-fim, pois entende que a existência das coisas é destituída de qualquer finalidade intrínseca, antes sendo uma mera consequência da hipótese interpretativa mecanicista. A teoria mecanicista da génese apresenta, pois, outra leitura: os fenómenos são mecânicos, obedecendo a um procedimento metódico e peculiar. O projecto ambicioso de Descartes consistia na criação de um novo mundo, de uma nova natureza, à sua medida, agora perfeita, mecanizada, expurgada do caos natural, em que o autómato supera o vivo e o artificial qualquer forma de natureza. É o homem, único ser pensante, dotado de razão, do "cogito", que enverga a missão de Deus na criação e concebe uma natureza geométrica, em linha recta, artificial, que aspira mais perfeita, longe da amálgama e da "obscuridade" que segundo o autor caracterizam a natureza viva. A criação de uma nova natureza, como obra humana, de cunho inteiramente humanista, representava o prescindir da figura Divina, pelo menos no plano metafísico, tendo como consequência a inversão das posições: agora é o homem quem cria Deus—e não o contrário—enquanto prolongamento e garante da sua "obra-prima", um Deus "geométrico" e não já transcendental, criado, não Criador, susceptível, de alguma forma, de legitimar a criação humana, só existindo nessa medida.<sup>50</sup> É esta admiração e ao mesmo tempo vontade de ultra-

---

<sup>49</sup> ID, pág. 63.

<sup>50</sup> Escapou-lhe, porém, a impossibilidade de demonstrar racionalmente aquilo que não é, e portanto esta vã tentativa não passou de uma boa intenção. Mas teve, pelo menos, o mérito de o demonstrar. A construção de um Deus que se pretendia perceptível, matemático, geométrico, cognoscível ao homem pelas "longas cadeias da razão" cai pela base, pois são misteriosos os desígnios de Deus e o homem não lhes conhece a fórmula. Deus é de tal forma abundante na sua infinitude, que ultrapassa a capacidade do nosso entendimento e, nesse sentido, é incompreensível.

passar um Ser maior que movem Descartes na saga da construção de um novo Deus e de uma nova natureza moldados à sua medida. É que esta necessidade de justificar a existência de Deus legitima a sua própria existência e a sua verdade. O Deus “descoberto” por Descartes é, simultaneamente, um Deus garante – pois o conhecimento do verdadeiro Deus garante-lhe a clareza das suas concepções, validando-lhe a distinção entre o verdadeiro e o falso – e um Deus não enganador que, dissipando a hipótese do Deus enganador, apenas pode dar sobre todas as verdades, a certeza do saber e confirmar a certeza natural do homem. Descartes duvida. Ao duvidar só encontra certezas em si próprio, na sua razão, no seu “eu-mesmo”. Mas a obra – a criação de uma natureza artificial – tem um preço elevado. Fazendo apelo à prática e ao conhecimento que advém da experiência, Descartes parece pretender a destruição da natureza viva existente, para dela retirar os ensinamentos necessários à edificação do seu projecto. Declarando morte ao mundo natural, para dele sugar todo o conhecimento possível, constrói sobre as suas cinzas um admirável mundo novo. As leis da natureza, porque funcionam de forma mecânica e cíclica, com um *timing* próprio, como grandes princípios na base da vida do grande universo, e que dominam toda a *res extensa*, servem de mote ao Autor para justificar a diferença entre o homem e o animal. “A biologia mecanicista de Descartes acusa a distância entre o corpo, pura matéria e pura máquina, e a alma, e, portanto, entre o animal, desprovido de alma, e o homem, dotado de uma alma racional e livre.”<sup>51</sup> É nessa alma que escapa, seguramente, ao animal, que reside a grande diferença entre os dois seres, enquanto “meio” que permite ao homem a percepção do mundo exterior e a reflexão sobre o mesmo. Daí a sua preferência pela experiência, forma prática de conhecer o mundo, que apelando aos sentidos possibilita a sua percepção através das sensações. Este argumento é seguramente, o grande orgulho de Descartes, demonstrado que fica o sucesso do método por si descoberto. Como negar o animal, enquanto ser inferior, se desprovido de alma? Como compará-lo ao homem se lhe falta o “motor”, que é a alma, essencial à condição de ser superior? Não resta senão qualificá-lo como uma máquina, embora bem fabricada, mas apenas isso. É o triunfo da *praxis* que se anuncia, a experiência que destrona o saber teórico, escolástico, especulativo, que se basta na contemplação. É, no fundo, o prenúncio da nova era tecnológica que se avizinha. Essa *praxis*, esse saber de

---

<sup>51</sup> M. BEYSSADE, *Descartes*, tr. de F. Figueira, Lisboa, Edições 70, 1991, pág. 55.

experiência feito, justifica a constante referência ao homem enquanto fabricante das suas necessidades e conveniências, modelando-as e retocando-as à mercê da perfeição. Esta ideia de “homem de acção”, cuja história se projecta no futuro, traduz bem uma outra característica, presente, aliás, em todos os textos de Descartes: a necessidade de romper com o saber institucionalizado, o saber escolástico e especulativo, dando lugar a um saber de experiências feito, a uma *praxis* que deverá presidir a qualquer princípio. O empirismo acontece.<sup>52</sup> Através da transposição do modelo científico para a tradicional doutrina filosófica da natureza, Descartes constrói uma teoria matemático-mecanicista da natureza, ignorando a noção de causa final—que virá a admitir, face ao apelo ao “Deus-garante”—por entender que ela não é essencial ao conhecimento da coisa em si. Esta teoria de Descartes—manifestamente redutora dos fenómenos, porque reduzidos à condição mecânica—apresenta-se como a natural sucessora do paradigma científico: “o modelo cartesiano rigorizado e matematizado transformou-se no instrumento de pesquisa paradigmático de qualquer investigação científica”<sup>53</sup>. O aperfeiçoamento da análise matemática, e dos aparelhos experimentais, contribuem para o êxito da tecnociência moderna, que surge nos finais do século XVI, cujo principal objectivo é o conhecimento e domínio do Universo, através da experiência e da observação, após o que será possível iniciar o projecto megalómano da criação da supranatureza. Era, com certeza, este ideal de novo mundo que Bacon pretendia deixar transparecer nas páginas de *A Nova Atlântida* onde, num gigantesco laboratório—que Ernst Bloch apelida de utópico—são feitas experiências intermináveis para obtenção de recursos naturais por via artificial. Mais, consegue-se mesmo “criar” variáveis das espécies, manipulando o seu desenvolvimento normal. O escopo final era, sem dúvida, o que viria a ser proposto por Descartes: o conhecimento e a exploração do mundo para nele beber os princípios básicos da criação, iniciando-se o projecto da criação de uma natureza à medida do homem, por ele engendrada, cuja obra-prima seria,

---

<sup>52</sup> O empirismo é uma doutrina filosófica e em particular gnoseológica, segundo a qual o conhecimento se funda na experiência. Normalmente é contraposto ao racionalismo, para o qual todo o conhecimento provém da razão. O sujeito cognoscente é aquele que, partindo do nada, vai somando as impressões proveniente do mundo exterior. O empirismo pode assumir três formas diferentes: o psicológico, o gnoseológico e o metafísico. Para o primeiro, todo o conhecimento advém da experiência; para o segundo, é a validade do conhecimento que assenta na experiência, o terceiro defende que a própria realidade é empírica, isto é, não há outro conhecimento para além daquele a que é possível aceder através da experiência, pelos sentidos.

<sup>53</sup> G. MICHELLI, “Natureza”, *Op. cit.* pág. 44.

enfim, a consagração do próprio homem como ser superior, como o grande mestre artesão autor do seu mundo. Aliás, é isso que podemos concluir da sua *Fabula Mundi*: a criação do mundo liberto do caos natural. Começa, assim, a era do artifício, ela própria garantida por um direito estatal, de regulação social, sucessivamente reduzido a um direito estatal científico, de conhecimento especializado e tecnicizado, transformado em cientismo jurídico, do qual o positivismo jurídico foi o símbolo mais refinado, cujo intento é manter a boa ordem da sociedade, na tentativa de aplanar as vicissitudes entre Estado e sociedade civil—esbatendo a tensão entre emancipação/regulação—repondo a ordem na vida económica, destabilizada pelo capitalismo. E, portanto, a tarefa do direito moderno, também ele racionalista, limitou-se a assegurar a ordem—numa atitude de legitimação—necessária à manutenção, quer do sistema económico vigente, quer do próprio ideal do Estado moderno, intervencionista, dualista e regulador, *do espaço doméstico, do espaço de produção, do espaço do mercado, do espaço da comunidade, do espaço da cidadania e do espaço mundial*, abarcando todos os fenómenos numa *simbolização jurídica da realidade*. Para o cabal cumprimento da missão a que se havia proposto, “o direito moderno teve de se submeter à racionalidade cognitivo-instrumental da ciência moderna e tornar-se ele próprio científico”,<sup>54</sup> que, através do apelo à razão abstracta, tudo universaliza, tudo unifica, tudo nivela, ao mesmo tempo que cria estratificações e hierarquias, em função dos grupos e espaços que ele próprio promove. E, assim, assistimos à *sobre-juridicização da vida social*, que viria a dar origem, mais tarde, ao Estado-Providência. Julgamos não exagerar ao afirmar que o próprio direito foi violentamente aglutinado pelo carácter hegemónico do Estado moderno, que assegura a legitimação da sua actuação como mero instrumento de coacção.

## 5— O COSMOS À LUZ DA MODERNIDADE

A importância da nova visão cosmológica no pensamento moderno merece algumas considerações. Aliado ao desenvolvimento da técnica e da ciência, que proporciona a descoberta de novos métodos de observação do universo, estão as revelações da astronomia, absolutamente fantásticas e que são responsáveis pela

---

<sup>54</sup> B. de SOUSA SANTOS, *A Crítica da Razão Indolente: Contra o Desperdício da Experiência*, Vol. I, Porto, Edições Afrontamento, 2000, pág.111.

mudança na atitude do homem face ao mundo. Copérnico foi um dos mentores da revolução científica que se avizinhava no século XVII, ao fazer deslocar o centro do universo, da terra para o sol, e argumentando contra a concepção platônico-aristotélica de que o mundo seria composto de vários elementos, por “camadas” até à quinta essência, mas antes afirmando que todo o universo é composto da mesma matéria homogênea. Estas declarações abalam o mundo e a tranquilidade da consciência ainda medieval. A circularidade, símbolo da perfeição dos céus e dos astros, cede, face à afirmação da homogeneidade da substância, que compõe céus e terra. De repente, descobre-se que o mundo celeste, domicílio da divindade, é afinal composto da mesma matéria terrestre, que se crê, então, corrupta. As estrelas e os astros não são constituídos por uma substância divina própria; não existe uma real distinção entre mundo sublunar e mundo celeste, a lei da queda dos graves—entretanto conhecida—desacredita a distinção entre movimento rectilíneo e movimento circular. A descoberta de Galileu, que viria a contribuir para a consolidação da lei da inércia, rejeita a distinção entre movimento rectilíneo e movimento circular, afirmando que os corpos movem-se em consequência de um movimento ou força exterior e não obedecendo a uma força oculta ou divina imanente. Concluiu Galileu que os corpos são indiferentes ao movimento, mas movem-se quando impelidos ao movimento. Esta proposição contribui inevitavelmente para o esbatiamento da ideia de que a natureza é gerida por uma qualquer força divina, que lhe transmite vitalidade e a capacidade perpétua de regeneração. Agora, o grande organismo animado é semelhante a uma máquina, que reage a estímulos exteriores, únicos impulsionadores do seu movimento. Subitamente, o mundo parece imenso, infinito e simultaneamente dominável e apropriável pela inteligência humana. O binómio natureza/arte, radicalmente oposto, perde significado, dado que a matéria é homogênea e não há diferenças qualitativas entre elas. A natureza é uma máquina bem apetrechada, mas dirigida pelo homem artesão, que a modela e direcciona a seu prazer. A finalidade é, consequentemente, posta em causa. Existe, sim, uma causa eficiente—uma força motriz—mas não uma causa final. Isto é, a natureza traz em si a força do seu próprio movimento, que não tem uma vocação externa em si mesma, ou um sentido teleológico, antes são movimentos produzidos pelos próprios corpos, em razão da atracção ou da repulsa que exercem sobre e na presença dos outros. Cai outro grande argumento, de toda a fundamentação religiosa: a

---



natureza não é uma obra, ou criação de Deus, mas uma máquina auto-suficiente, que dispõe dos seus próprios meios de regeneração, independente de qualquer divindade. Estas deduções transformam-se em princípios gerais da modernidade e libertam, definitivamente o homem, de qualquer resquício de religiosidade, emancipando-o, abrindo alas à descoberta do mundo, incondicionalmente.

## 6 – O HOMEM E O BICHO: LIBERDADE E DETERMINAÇÃO.

No seguimento das dualidades trazidas pela modernidade, também a distinção entre homem e animal assume uma relevância determinante. A este propósito, escrevia Rousseau que não via em cada animal senão uma engenhosa máquina, a quem a natureza deu sentidos para se prover a si própria. Ou seja, o animal actua por instinto, o homem por acto de liberdade. O animal não consegue agir, reage de acordo com as “regras naturais” inerentes à sua espécie. Para o animal, o determinismo pode ser fatal, pois em circunstância alguma experimenta emancipar-se. O homem é precisamente o contrário. É por excelência indeterminação, e é nessa indeterminação que reside a possibilidade do homem se subtrair à sua particularidade, como comenta Luc Ferry em *A Nova Ordem Ecológica*. Uma característica básica os distingue: a capacidade de ultrapassar as suas próprias barreiras físicas, culturais e sociais para se distanciar do meio em que foi educado, subtraindo-se às determinações biológicas, evitando a “coisificação”. É claro que temos condicionismos, temos um corpo, um meio social onde nos inserimos, uma determinada cultura, uma língua, mas isso não nos retira o acesso à revolução, pois há que distinguir, como bem o faz o autor citado, a situação da determinação: “A afirmação da liberdade não consiste em negar a evidência factual, requer somente a possibilidade do homem escapar à “coisificação”<sup>55</sup>. Mas este “salto” que leva à revolução, este acto supremo de liberdade deixa vislumbrar, de alguma forma, resquícios de uma qualquer transcendência, que no fundo revela a aptidão do homem para o universal, a elevação do homem ao todo. Rousseau elege a capacidade de aperfeiçoamento como factor de separação entre uma e outra espécie. O homem tende para uma perfectibilidade inatingível para o animal, porque ao contrário deste ele é origina-

---

<sup>55</sup> L. FERRY, *A Nova Ordem Ecológica. A árvore, o animal e o homem*, tr. de L. de Barros, Lisboa, Edições Asa, 1993, pág. 42.

riamente nada e por isso “*nada* tem de determinado por *natureza*”.<sup>56</sup> “A sua *humanitas* reside no facto de não ter definição, de a sua natureza ser o não ter natureza, mas de possuir a capacidade de se furtar a qualquer código onde o pretendam aprisionar.”<sup>57</sup> O homem vai construindo a sua história, a sua cultura e, ao emancipar-se dela, entra numa esfera metafísica. A crítica impõe-se pelos românticos com um forte argumento: nesse momento o homem quebra os laços numa afirmação de desenraizamento que o descaracteriza, desumanizando-o. O homem desenraizado já não é homem e é por isso apelidado de “ser antinatural”, porque é capaz de romper com a sua própria natureza, com a sua cultura, e universalizar-se.<sup>58</sup> É inegável, no entanto, que só através da ruptura ele atinge a liberdade, e é nesse distanciamento que descobre a sua vocação para o universal. Luc Ferry é amplamente criticado pelos ambientalistas, dado o seu perfil, de matriz claramente antropocêntrica. Entre as críticas mais banais que lhe são dirigidas é acusado de não perceber a “gravidade do vácuo instaurado com a perda da fundamentação sagrada que, anteriormente à revolução científica, era a base de uma relação de respeito e distanciamento para com a natureza.”<sup>59</sup> É criticado por bater-se pela emancipação do homem, na tentativa de alcançar a liberdade, prescindindo para tal, de qualquer cobertura mística, intolerável aos olhos da ala oposta. Concretamente, afirma Pelizzoli: “Ferry não tem uma visão eficaz no sentido de uma defesa da alteridade da natureza... Em nosso ver, Ferry não responde suficientemente para uma teoria que supere de fato as marcas do cartesianismo objectificador, aproximando-se, no máximo, de uma ética Kantiana e de uma filosofia política pouco crítica em seus fundamentos éticos e epistemológicos.”<sup>60</sup> Ferry, para os defensores da ecologia profunda, não é suficientemente radical na sua proposta, por não admitir um valor intrínseco da natureza, não lhe reconhecendo alteridade, sendo acusado, por isso, de partilhar uma visão “estagnada do homem, semelhante àquela que temos na tradição liberal.”<sup>61</sup> Num ponto, parecem estar de acordo. Ferry critica o holismo

---

<sup>56</sup> ID, pág. 43.

<sup>57</sup> ID, pág. 39.

<sup>58</sup> É evidente que para os deterministas convictos esta teoria presta-se a críticas, pois para eles a liberdade é mera ilusão, e por mais que se esforce o homem não poderá abstrair-se da sua origem, das suas raízes, porque uma análise mais cuidada da malograda liberdade reconduz-nos, no fundo, à natureza do homem, que é precisamente não ter liberdade.

<sup>59</sup> M. L. PELIZZOLI, *Op. cit.* pág.41.

<sup>60</sup> ID, pág. 42.

<sup>61</sup> ID, pág. 43.

por ser parente próximo da totalidade/totalização. Pelizzoli reconhece essa proximidade. “O cuidado com o deslize para sistemas evolutivos totalizantes e no fim de alguma forma determinísticos deve ser redobrado (lembramos que a totalidade/totalização é a irmã maquiavélica do holismo).<sup>62</sup> É que o elogio da diferença, das particularidades, pode originar um efeito perverso, como o é, o nacionalismo exacerbado, e suas consequências directas, nomeadamente a xenofobia. Daí as críticas à legislação nazista, onde Ferry põe em evidência o ódio dos ecologistas face à humanidade, ocultado no amor pela natureza.<sup>63</sup> O paradigma holístico, na ânsia de aglutinar todos os sistemas em equilíbrio, integrando as várias partes, pode resvalar em sistemas totalitários, esses sim, absolutamente redutores da expressão humana. Pelizzoli acaba por escamotear a questão, ao entender por holismo, não a redução das partes ao todo, mas o respeito pela alteridade.

Conforme tentámos demonstrar, e na sequência do binómio homem/natureza, alguns autores reflectem especificamente sobre as diferenças entre homem/animal, procurando critérios de distinção, que vão desde a consciência, sociabilidade, racionalidade até à capacidade de sentir dor ou prazer. No entanto, se atentarmos bem na questão, a principal diferença reside num plano metafísico: o homem distancia-se do animal porque é capaz de se distanciar do ciclo da sua vida biológica, da sua língua, da sua nação, da sua cultura particulares, rompendo com a sua própria criação, para através desse afastamento alcançar a liberdade (“razão prática” na linguagem de Kant). É a negação completa do determinismo, que no reino animal é uma fatalidade. Não obstante o que para alguns seguidores da ecologia profunda é determinante – a capacidade de sentir dor ou prazer comum a todos os animais – certo é que tal prerrogativa não lhes confere o “estatuto de humano”, ou quaisquer direitos a estes associados. Não basta o animal sentir dor ou prazer, alimentar-se, mostrar sinais de afecto para com os seus semelhantes, ou até reagir de forma inteligente. Atentando apenas nestes predicados, a grande diferença de fundo parece desvanecer-se. Mas ela existe. É a liberdade, enquanto possibilidade de nos abstrairmos dos nossos próprios interesses pessoais e egoístas, para nos elevarmos ao todo. É a possibilidade de construirmos a nossa própria história. A física cartesiana é talvez a mais radical na caracterização da

---

<sup>62</sup> ID, pág. 135.

<sup>63</sup> Argumento prontamente refutado por estes, já se vê.

natureza como “ser inferior”, pois não lhe reconhece qualquer valorização moral, sendo desprovida de uma essência própria. Ao desmistificar completamente a natureza e a sua origem de uma qualquer criação divina, reconhece-lhe apenas uma simples mecânica, própria, aliás, dos objectos que integram o universo. E o animal, como parte do todo, “não foge à regra.” À luz dos nossos dias, qualquer humano, por menos simpaticante da causa animal, reconhece, sem qualquer dificuldade, excessos nesta doutrina. É evidente que os animais não são objectos, com uma mecânica própria. São seres vivos, que integram a natureza a par da humanidade, devendo o homem respeitar a sua existência, provendo as condições necessárias para a manutenção das espécies e da natureza em geral. Trata-se, assim, de um “Poder-dever”, no sentido jurídico do termo, que recai sobre o homem, cabendo-lhe a tarefa de construir uma sociedade, onde seja possível uma convivência harmoniosa, entre todas as espécies. A natureza, nunca poderia, em bom rigor, ser considerada uma máquina, pois esta é um sistema fechado e a natureza contém em si o germen do seu desenvolvimento, a sua evolução, que nos surpreende a cada dia.

#### 7— OS ELEMENTOS DA MODERNIDADE - A RACIONALIZAÇÃO E A SUBJECTIVAÇÃO. A MODERNIDADE ANTI-MODERNA.

Segundo Alain Touraine, da modernidade despontam quatro elementos em direcções opostas, mas relacionados: a luta contra a religião<sup>64</sup>, o consumo de mercado crescente, a empresa e a nação. Boaventura de Sousa Santos detecta quatro axiomas fundamentais da modernidade, alguns deles susceptíveis de recondução à teoria dos elementos de Touraine, mas que vão além deles: a hegemonia da racio-

---

<sup>64</sup> Giddens, parece não concordar com Touraine, pois afirma que “o pensamento iluminista e a cultura em geral surgiram como pretexto religioso que enfatizava a teleologia e a conquista da graça de Deus. A providência divina fora durante muito tempo a ideia orientadora do pensamento cristão.” Isto é, Giddens entende que o iluminismo só é possível porque baseado numa ideia providencial. Não deixa de fazer sentido afirmar que a modernidade não representa tanto o repúdio da religião ou da ideia de Deus, mas antes uma clara negação das instituições religiosas terrenas. Basta lembrar que o próprio Descartes, um dos símbolos emblemáticos da modernidade, não negou a ideia de Deus, pelo contrário, embora de forma “racional”, Descartes admitiu a existência de Deus, e mais, admitiu-a como garante da própria existência do homem.

A. GIDDENS, *As Consequências da Modernidade*, tr. de F. L. M. e M. M. Rocha, Oeiras, Celta Editora, 2000, pág. 33.

nalidade científica, a legitimidade da propriedade privada independente da legitimidade do uso da propriedade, a soberania dos Estados e a obrigação política vertical dos cidadãos perante o Estado, e, finalmente, a crença no progresso, motivação que julgamos essencial para o despontar da idade moderna, porque a fé e a crença precedem a ciência. Só a ânsia de conhecimento e a vontade de descoberta permitiram ao homem o avanço da ciência. Paradoxalmente, a modernidade parece ter sido impulsionada por aquilo que pretende destruir – a fé, a crença – e, nessa medida, ela protagoniza uma eterna luta entre opostos que compõe a sua própria história. À medida que tais fragmentos se afastam, agravam a distância entre produção e o consumo, entre o reconhecimento da personalidade individual e cultural, entre a política e a ética, entre o Estado e o cidadão. Aqui começa a dissociação entre sistema e agente, cujos interesses são antagónicos, e que Boaventura de Sousa Santos reconduz à dicotomia entre Estado e sociedade civil. O Estado, autoritário, apela à união da nação; a empresa, recorrendo a estratégias de planificação e propaganda, ao consumo supérfluo, e o indivíduo acaba por naufragar, numa sociedade consumista, comandada pelo lucro, pela racionalidade instrumental, possível através da conjugação de esforços entre ciência e técnica. Agora, outros padrões de racionalidade se apresentam na ribalta, trazidos pela perpétua substituição dos mitos. Hoje, veneramos a tecnociência. A história da modernidade esteve sempre relacionada com a dicotomia existente entre tradição e racionalização. Mas, mais do que isso, a modernidade bate-se pelo duelo entre racionalização/subjectivação. Isto é, ao mesmo tempo que procura objectivar a realidade, desmistificando-a, retirando-lhe toda a espiritualidade, separando o homem da natureza, cria um novo homem, o homem sujeito, ao qual é atribuído uma panóplia de direitos, enquanto cidadão, mas ignorando-se a vertente ontológica. Como bem descreve Touraine: “a modernidade não substitui um universo dividido entre o humano e o divino por um mundo racionalizado; de maneira directamente inversa, destruiu o mundo encantado da magia e dos sacramentos e substituiu-o por duas forças cujas relações tempestuosas desenham a história dramática da modernidade: a razão e o sujeito, a racionalização e a subjectivação.”<sup>65</sup> É talvez esta a particularidade da obra de Touraine que vê a modernidade sob dois pólos: racionalização e subjectivação. Ao mesmo tempo que a modernidade assenta no pilar da racionalidade, do apelo à

---

<sup>65</sup> A. TOURAINE, *Op. cit.* pág. 56.

razão e ao universal, com o conseqüente apagamento do homem como ser ontológico, faz, simultaneamente, renascer o sujeito, liberto, agora, de todas as amarras místicas. Segundo Touraine, a modernidade encontrou dois caminhos distintos: um naturalismo representado pela ideia de sociedade, e um individualismo donde surgirá a ideia de sujeito. Assim, o mundo moderno liberta o indivíduo da religiosidade, mas submete-o à racionalidade das leis, ao bem comum da sociedade, enfim, ao interesse geral da colectividade. E este é sem dúvida, outro dualismo originado pela modernidade, extremamente redutor, porque a modernidade é intrinsecamente redutora: reduziu o conhecimento à ciência, o direito ao direito estatal e os poderes sociais à política liberal, que atribui ao homem estatuto de cidadão, mas ignora a sua natureza ontológica. E, por isso, o Estado liberal é um Estado legislador, porque reconhece na racionalidade das leis, gerais e abstractas, além da sua própria legitimação, o instrumento ideal de controlo social. Boaventura de Sousa Santos vê nesta racionalidade das leis aquilo a que chamou *regulação*, uma das características que considerou fundamentais da sociedade moderna, e que consiste na obsessão legislativa, por parte do Estado, de tudo regulamentar, prever, abarcar, e isto quer se trate da vida privada dos cidadãos, da sociedade em geral, ou dos mercados. Esta atitude denota já a hegemonia dos Estados que, aliada ao capitalismo, ambiciona o “fim dos monopólios de interpretação (da família, da Igreja ou do Estado), levado a cabo com êxito pelo paradigma da modernidade”, e ao qual não parece suceder “a autonomia de interpretação, mas antes a renúncia à interpretação.”<sup>66</sup> A cegueira da modernidade, gravitando sobre pressupostos de racionalidade científica, de juízos de utilidade e instrumentalidade, abafa qualquer indício ou atitude que, à revelia de razão instrumental, pretenda evidenciar outra forma de vida, outras alternativas, outro paradigma. A sociedade moderna não é individualista, porque racionalista. Daí Touraine afirmar que: “O mundo moderno ameaça tanto o individualismo como a sociedade tradicional”<sup>67</sup>, e é por isso que a modernidade é, simultaneamente, moderna e anti-moderna: liberta o homem do mito, mas aprisiona-o à racionalidade. Os parâmetros dessa racionalização, são evidentes na forma como o homem se relaciona com o mundo exterior, e no posicionamento que se auto-atribui face aos restantes entes. É a separação completa entre homem e

---

<sup>66</sup> B. de SOUSA SANTOS, *Pela Mão de Alice. O Social e o Político na Pós-modernidade*, Porto, Edições Afrontamento, 1999, 7.<sup>a</sup> edição, pág. 81.

<sup>67</sup> A. TOURAINE, *Op. cit.* pág. 59.

natureza, cuja união jamais viria a ter lugar. Aliás, a modernidade esgota-se precisamente nessa libertação do homem face à natureza, mas não conseguiu afirmar-se como verdadeira alternativa, deixando por cumprir as suas promessas iniciais. Como tal, a ciência, em vez de ter eliminado os riscos e as injustiças geradas pela sociedade moderna, como a fome e a guerra nuclear, a violência e a doença, tornou-as possíveis a um nível nunca antes idealizado; recriou os riscos que pretendia extinguir de forma hiperbólica, com a agravante de que agora se revela impotente para dominar a criatura que ela própria gerou. E hoje, confrontados com o risco das armas nucleares e biológicas, da fome e da guerra, dos problemas ecológicos à escala mundial, que põem em causa a sobrevivência da espécie humana, questionamo-nos sobre esse mundo perfeito, criado em prol das necessidades humanas. Por isso, o fim da idade moderna pode ser caracterizado, como diz Alain Touraine, pelo enfraquecimento do movimento inicial de libertação e pela perda de sentido de uma cultura que, enclausurada na técnica e na acção instrumental, desembocou no despontar do movimento romântico e no elogio do indivíduo e das suas inclinações narcisistas. “Contra uma racionalidade descontextualizada e abstracta crescentemente colonizada pelo instrumentalismo científico e pelo cálculo económico, o romantismo propõe uma busca radical de identidade que implica uma nova relação com a natureza e a revalorização do irracional, do inconsciente, do mítico e do popular e o reencontro com o outro da modernidade, o homem natural, primitivo, espontâneo, dotado de formas próprias de organização social. Contra a parêntese indivíduo-Estado e o juridicismo abstracto que a regula, o romantismo glorifica a subjectividade individual pelo que há nela de original, irregular, imprevisível, excessivo, em suma, pelo que há nela de fuga à regulação estatal-legal.”<sup>68</sup> O que existe de positivo e simultaneamente aliciante, neste movimento é que propõe a recontextualização da identidade através do vínculo étnico, religioso e da relação íntima com a natureza. Exactamente, aquilo que o modernismo pretende ofuscar. É bom lembrar que a modernidade, ambicionando a submissão do indivíduo à lei, que é vontade geral, aniquila o particular, o indivíduo, no fundo, a diferença, e, nessa medida, surgiu como “instrumento de controlo, de integração e de repressão.”<sup>69</sup> Tudo o que não é explicável racionalmente, é rejeitado. Tal como a cultura o

---

<sup>68</sup> B. de SOUSA SANTOS, *Pela Mão de Alice*, cit. pág. 123.

<sup>69</sup> A. TOURAINE, *Op. cit.*, pág. 117.

foi. A modernidade substitui Deus pela ciência, estando estreitamente associada à ideia de racionalização, único princípio de organização de vida pessoal e colectiva, e que esteve na origem da secularização da sociedade. Também é esta visão racional que passa para a educação: o homem deve ser educado de forma a libertar-se da visão limitada e irracional que lhe advém das suas origens e paixões, para ser orientado para o conhecimento racional. A escola inicia, assim, a ruptura com a origem e abre alas ao progresso.<sup>70</sup> O final da idade moderna desemboca, assim, na construção de um homem que é puramente social, reduzido à soma exacta dos direitos sociais que conseguiu adquirir. A razão deixa de estar associada à ordem natural das coisas, para assumir a transformação histórica. Sujeito e sociedade, distantes no auge da idade moderna, são agora fundidos no “ser inteiramente social e histórico.”<sup>71</sup> Vira-se uma página da Odisseia Humana. O espectro da Criação Divina desaparecera. Agora o homem vale por si, por aquilo que conseguirá realizar sozinho.

---

<sup>70</sup> O espírito das Luzes é diferente: pretende-se afrontar a religiosidade pelo conhecimento das leis da natureza. A submissão ao natural, à ordem normal das coisas, é fonte de prazer. A natureza está no homem e manifesta-se através dos desejos e da felicidade, só alcançados pela aceitação da lei natural. Também aqui o homem pretende libertar-se de qualquer pensamento dualista, mas apela à conciliação incondicional com a natureza e não com a racionalidade. Ou melhor, a natureza é fonte de racionalidade, e só em perfeita harmonia com ela é possível alcançar a razão. A revolução operada pela modernidade é mais uma luta contra a monarquia absoluta do que uma oposição à sociedade tradicional. Como bem observa Touraine, a modernidade é a luta da razão e da natureza contra os poderes estabelecidos, entendendo que ela significa mais uma revolta contra a organização social existente, contra o absolutismo e a religiosidade, do que uma alternativa de vivência social. A luta é contra a monarquia e a religião institucionalizada. Cultiva-se agora, em seu lugar, a razão natural, o direito natural e o homem, apenas e tão só humano, expurgado de qualquer divindade. Há um claro apelo a tudo o que é natural. O homem quer embrenhar-se na natureza, comungar com ela, mas sem interferências sagradas, sem transcendências. Estavam lançadas as bases para aquilo a que Lenoble chamou de “naturalismo ateu”. Importa libertar o homem e a natureza do manto divino. O grande lema do século XVIII – liberdade, igualdade, fraternidade – fomentando uma igualdade horizontal entre os homens e entre os homens e a natureza, esbate significativamente a hierarquia organizacional da sociedade. Também os êxitos alcançados pelas ciências consolidam esse novo naturalismo, que assume uma espécie de mística panteísta. E aqui reside um certo paradoxo: por um lado, quer-se libertar o homem das amarras divinas, humanizá-lo, mas tal é conseguido de uma forma profundamente passional e afectiva, que conduz a uma paixão fulminante pela natureza, e onde o elemento racional parece estar ausente. Isto é, a libertação é feita à custa de um naturalismo panteísta e não tanto pela via da racionalidade. Libertamo-nos de Deus, para nos imiscuirmos na natureza, que nos dará todas as respostas.

<sup>71</sup> A. TOURAINE, *Op. cit.* pág.79.



## CAPÍTULO III: DA MOTIVAÇÃO ECOCÊNTRICA

## 1 – O DESPONTAR DO PARADIGMA ECOLÓGICO – UMA NOVA POSSIBILIDADE

Mas uma outra versão do mundo surge, pelo menos de forma mais explícita no Século XX, com Aldo Leopold e o seu ensaio, *A Ética da Terra*, que incita ao repúdio do significado meramente económico da terra, em prol do reconhecimento de um valor intrínseco da natureza, motivo de respeito, o que supõe, necessariamente, a desconstrução do antropocentrismo, como conceito dominante. Outros seguem-no, como Carson, Michel Serres, Nash, Devall, Sessions, Naess que, usando palavras-chave como bandeira do movimento, apelam de alguma forma à emotividade como estratégia de persuasão e incentivo à libertação animal, à libertação da natureza, ao “alargamento do círculo”, como forma de integração da espécie humana no conceito mais lato de biosfera, à escala planetária global. Esta nova concepção de natureza encerra em si, pelo menos, duas vertentes distintas: a primeira, que cuida apenas da manutenção e conservação dos recursos naturais em geral, movida pela ideia de natureza como substrato essencial para a sobrevivência humana, e uma outra, a que correntemente se apelidou de *deep ecology*, que pressupõe uma mensagem nova, uma verdadeira ética ambiental, baseada numa relação estreita entre Homem/Natureza. A primeira é reformista, a segunda revolucionária e, talvez por isso, tem conseguido os aplausos de uma importante fracção dos partidos verdes, de associações de defesa do planeta e do ambiente – tal como *Greenpeace*, *Earth first* ou *Sierra Club* – e até mesmo de uma boa parte da opinião pública que, embora não activista – em alguns casos – concorda, contudo, com a ideologia dos movimentos ecológicos. Isso é visível nas acções de protesto e contestação, sempre que a acção humana põe em causa o equilíbrio ecológico. A ideia é apaixonante. Libertar o mundo do humanismo redutor que o caracteriza desde a idade

---

moderna, *revogando* o contrato social, celebrando uma nova aliança com a natureza. Em suma, representa a morte do homem, depois da morte de Deus. Anuncia-se uma nova era, é o virar de uma página da História humana. Curiosamente, este movimento expande-se em plena globalização, que é filha de um capitalismo caracterizado pela predominância de multinacionais, pela celebração de negócios *on line*, pelo consumismo, pela tecnologia sem fronteiras nem limites, pela depredação dos recursos ambientais, em prol de uma economia leonina, pelo desrespeito das minorias e das condições concretas de cada região. Interessa chegar o mais depressa possível a todo o lado, é a consagração do imediatismo, do curto prazo, do hoje, do agora. É sem dúvida neste modelo de vida consumista institucionalizado, em que o homem perdeu qualquer contacto com a natureza, em que tudo é digital e nem precisamos de sair de casa para ir às compras, ver cinema ou namorar – pois se outrora o campo verdejante ou a beira-mar eram locais aprazíveis para o fazer, são agora substituídos pela *internet* e pelo telemóvel – que germinou esta *contracultura*, enquanto “tentativa deliberada de viver segundo normas diversas e, até certo ponto, contraditórias em relação às institucionalmente reconhecidas pela sociedade, e de se opor a essas instituições com base em princípios e valores alternativos.”<sup>1</sup> É neste contexto, profundamente emocional, caracterizado pelo amor exacerbado pela natureza, e pelo desprezo total da espécie humana, enquanto *persona non grata*, que emerge a corrente filosófica conhecida vulgarmente por ecologia profunda, ou *deep ecology*, a qual propõe a ruptura com o modelo de vida ocidental, caracterizado pela maximização do lucro a todo o custo, pelo consumismo e pela industrialização, onde a natureza e os recursos que esta nos oferece, são tidos apenas como meios de obtenção de riqueza, profundamente vincada pela Instituição da propriedade, de todo e qualquer palmo de terra. Também é contra este modo de vida, parece-nos, que a ecologia profunda se insurge, não obstante terem sido outras as premissas que tiveram na sua origem. No fundo, é uma reacção contra a sociedade artificial, a *plastificação* das árvores, a mecanização da natureza; é um movimento pelo mundo inanimado e por toda a vida não humana, de que os homens não são senão uma parte. É o regresso às origens. O homem, após um retorno romântico à natureza, em perfeita simbiose com ela, questiona agora a sua posição de suprema-

---

<sup>1</sup> M. CASTELLS, *A Era da Informação: Economia, Sociedade e Cultura. II – O Poder da Identidade*, tr. de Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2003, pág. 144.

cia e austeridade, que até agora adoptou. É uma nova visão da natureza, que começa a esboçar-se ante o homem, já sem medo da floresta obscura e dos pântanos quietos. É uma nova consciência de que a natureza não é uma gigantesca máquina, regida por leis mecânicas, que o homem pode conhecer para controlar, mas sim a origem de todas as coisas, fonte de vida, “que não pára de engendrar.”<sup>2</sup> Admite-se, enfim, a integração necessária entre o homem e os restantes seres, tendo a natureza como pano de fundo, palco de toda a vida. Vislumbra-se, assim, uma mentalidade panteísta, um mundo plural, onde homens, Deuses e animais co-habitam a ponto de uns existirem nos outros, numa correspondência infinitamente perfeita. A natureza está no homem, como o homem está no animal, e os Deuses estão em tudo. É a sacralização da natureza, é o culto do sagrado. A poesia da época é demonstrativa desta ideia romântica, onde abundam desfechos trágicos e confissões de culpa, temendo-se a condenação.

Arne Naess e George Sessions enunciaram o substrato da ecologia profunda, a qual propõe, uma mudança radical de atitude do homem face ao mundo, desde logo apelando à natureza como um valor em si, não tendo o homem o direito de a utilizar, indiscriminadamente e com intuito meramente económico, só sendo lícito fazê-lo para satisfazer necessidades vitais, chegando até a propor-se a diminuição da população humana como forma de garantir o equilíbrio de todos os ecossistemas. Antes de mais, trata-se de uma verdadeira mudança ideológica, cuja prioridade é a valorização da qualidade de vida, em detrimento de um nível de vida mais elevado, em perfeita sintonia com todos os seres; é um tratado de paz e respeito, ratificado por todas as partes componentes da biosfera. Este movimento mergulha as suas raízes em águas tão distantes como as ciências que estudam a origem das espécies como forma de desacreditar a espécie humana – veja-se o apelo à obra de Darwin, demonstrando-se a evolução da vida, em detrimento de qualquer privilégio da raça humana – bem como na minoritária tradição cristã, desenhada por Francisco de Assis, na tradição espiritualista oriental, no ecofeminismo,<sup>3</sup> na poesia romântica dos séculos XVIII e XIX, no budismo zen, na cultura dos povos índios,

---

<sup>2</sup> F. OST, *Op. cit.* pág. 171.

<sup>3</sup> Também o pensamento feminista se enredou na questão ecológica, criando o binómio: exploração da natureza/exploração da mulher, estando a mulher naturalmente mais próxima da natureza e a cultura associada à masculinidade. Os argumentos utilizados para a explicação do império da ciência, através do “conhecer para dominar”, são idênticos para a justificação da subjugação da mulher. Há mesmo autoras eco-feministas que defendem um projecto comum de emancipação para a mulher e para a natureza.

pugnando por um futuro que resvale na celebração de uma nova aliança entre o homem e a natureza, propondo uma nova forma de vida, apelando à meditação religiosa, a uma vida saudável e, simultaneamente, uma organização política com respeito pelas minorias, pelo bioregionalismo e pela prevalência do modo de vida local sobre os interesses externos. Esta tese propõe-se, assim, um retorno à Mãe natureza, a qual deverá ser assumida como verdadeiro sujeito de direito, e não como simples objecto, manipulado pelas conveniências e arbitrariedades humanas. Este retorno implica uma revolução da mentalidade universal e provavelmente é esta a sua grande inovação: a passagem de uma mentalidade antropocêntrica, em que o homem se encontra no centro do mundo, como “denominador comum”, a uma mentalidade ecocentrista, em que prima o respeito pela natureza como valor primeiro, sendo o homem perspectivado como simples espécie que, a par das restantes, integram o universo. Pelizzoli coloca bem a questão, e sistematiza os ideais de uma filosofia ecocêntrica, alertando para a necessidade de uma postura holístico-integradora, provedora da alteridade, rompendo-se, em definitivo, com a totalização hegemónica. Para tal, é imprescindível a construção de uma nova ética, com observância pela diferença, pelo tradicional, reavivando antigos modos de vida, adoptando a simplicidade como guia e, acima de tudo, tentando encontrar um sentido para a vida através da religiosidade, da espiritualidade, em grupo, no seio da comunidade, que simboliza a supremacia do bem público, em detrimento do interesse privado. A crise actual demanda uma nova ética ambiental que contrarie os pressupostos da sociedade actual, ancorada que está no dilema da globalização, da reificação da natureza, do imediatismo económico, da razão técnica e instrumental, que motivou o distanciamento do homem face à natureza, em nome do desenvolvimento económico e do progresso. Esse afastamento é motivado pela reificação, a par da “dominação materializada do homem em relação ao ambiente natural, algo por excelência produzido pela civilização ocidental pós-revolução científica.”<sup>4</sup> A plataforma de luta assenta agora na articulação da “*natureza, espiritualidade e política*”<sup>5</sup>, num movimento de religação, de retorno ao cosmos, catapultando o homem para o *mundo de fora*, num movimento de integração do ser no todo, e a consequen-

---

<sup>4</sup> M. L. PELIZZOLI, *Op. cit.* pág. 25.

<sup>5</sup> ID, pág. 28.

Note-se que este apelo à religiosidade, à espiritualidade, choca com uma das características fundamentais de qualquer Estado de Direito Democrático, que é precisamente a laicização do Estado.

---

te desvalorização do ser humano face à grandeza do cosmo. Este retorno pressupõe a transformação do homem no “Self cosmológico”<sup>6</sup>, partindo de uma redefinição do binómio espaço/tempo. O espaço, com ênfase para o local, é a comunidade local, concreta e real, com os seus usos e modo de vida particular; o tempo assume-se agora como infinito, extenso, lento, livre de todos os condicionalismos e fluxos da sociedade de informação. Propõe-se uma nova noção de tempo: o *tempo glacial*, enquanto temporalidade comprometida com o futuro das gerações vindouras e sua sustentabilidade, numa perspectiva de solidariedade universal. Uma noção de tempo que nos permita, em consciência, abdicar de breves luxos e futilidades, a favor da descendência humana, da sua vivência condigna e do equilíbrio de todos os ecossistemas. O tempo glacial pretende apelar para essa evolução/unidade espaço-temporal que, protegendo a comunidade local, a projecta para um futuro intemporal, religando-a a todo o universo. A conhecida expressão, apregoada pelos apologistas da ecologia profunda, o “alargamento do círculo”, não é despicienda, e complementa o ser cosmológico que vive no tempo glacial. Tal metáfora pretende ilustrar que os direitos sobre o mundo e a vida deixam de ser privilégio só do Homem, para se estenderem, igualmente, a todos os seres vivos, a toda a comunidade biótica, que passa, ela própria, a ser constituída por um valor intrínseco e, nessa medida, um modelo de vida, de racionalidade a seguir. O homem vê-se, assim, destituído do papel de actor principal, que até aí lhe havia sido reconhecido pelo renascimento, para ceder a sua actuação no palco do universo à natureza, mãe da vida, mãe de todas as coisas. Esta referência ao “alargamento do círculo” inculca ainda, claramente, a abolição do individualismo a favor do todo. O homem deixa de ser considerado *de per se*, para ser sacrificado a favor do todo se necessário.<sup>7</sup> Desde logo duas conclusões se impõem: a ideia de integração, encerrada numa lógica holista, entra em ruptura com a ideia liberal dos direitos do homem, decretando-se a morte do individualismo; por outro lado, tendo como premissa o “alargamento do círculo” à escala da comunidade biótica, pretende-se a atribuição dos direitos não só aos animais, mas a todos os seres animados e inanimados. É neste

---

<sup>6</sup> M. CASTELLS, *Op. cit.* pág. 157.

<sup>7</sup> Esta negação do antropocentrismo vai ao ponto de aniquilar qualquer resquício da época moderna, bem como os princípios mais elementares de um liberalismo que os ecologistas radicais querem expurgar a todo o custo. A disposição de sacrificar o indivíduo pelo bem colectivo é bem prova disso. Daí algumas acusações fundamentadas de associação da ala radical ecologista aos partidos de esquerda, nomeadamente com o comunismo.

ponto que encontramos algumas dissidências, no seio da doutrina da ecologia profunda, pois que, adoptando o critério da capacidade de sentir dor ou prazer para atribuição do “valor intrínseco”, só os animais, enquanto seres vivos que mais se assemelham ao (e aproximam do) homem, teriam acesso a tal estatuto. A ala mais radical, a “verdadeira ecologia profunda”, não se basta com tal atribuição, vai mais longe, assegurando o total alargamento do círculo, partindo-se do princípio de que a mera pertença à comunidade biótica justifica a sua valorização, integrando o planeta inteiro no círculo da comunidade moral. São, assim, manifestamente rejeitados os binómios Homem-Natureza/Homem-Animal, numa lógica monista, onde a igualdade de tudo e entre todos aboliu qualquer fronteira de distinção ou hierarquia entre realidades, humanas e não humanas. De tal maneira que é difícil afirmar se foi o homem que mergulhou na natureza, ou se foi esta que se imiscuiu no homem, ignorando-se se devemos falar em “pan-naturalismo ou em pan-culturalismo”.<sup>8</sup> Em suma, são quatro os pilares que sustentam a arquitectura ecologista: O retorno à natureza; a consagração do seu valor intrínseco; a abolição do individualismo a favor do todo; o alargamento do círculo, que pressupõe a igualdade e o desaparecimento de qualquer hierarquia—entenda-se, igualdade, no sentido de atribuir aos restantes seres da biosfera os mesmos direitos reconhecidos ao homem—em suma, a unidade. Em cinco palavras: retorno, valor intrínseco, holismo e monismo.

Aldo Leopold, consagrado ecologista radical, na sua obra fundamental que apelidou de *A Sand County Almanac*, constrói três grandes traves mestras, que suportam toda a obra: a continuidade histórica, a solidariedade ecológica e o amor à natureza. Numa perspectiva histórica, eis chegada a hora de alargar a comunidade ética a todos os seres vivos, permitindo uma convivência baseada e motivada na solidariedade e no amor devidos à natureza. Esta mudança, como já se referiu, só é possível se o homem estiver pré-disposto a lançar-se numa revolução de mentalidade, de forma a que, alargando-se o círculo, o caminho para uma nova comunidade biótica esteja trilhado. Só uma mudança pessoal em cada indivíduo, operada em todos os homens, motivada pela vontade e pelo amor à natureza, no desejo de contribuir para a sua preservação, mesmo se tal implicar sacrifícios, enquanto condição *sine qua non* para o êxito da *Land ethic*. Está apresentada uma nova ética, que

---

<sup>8</sup> F.OST, *Op. cit.* pág. 180.

considerando o homem como mais um habitante do planeta, destrona-o do seu centro, nivelando-o a todos os outros seres, agora igualmente titulares dos mesmos direitos que presidiam à existência humana, tornando-se num mero “cidadão biótico”. Passa de conquistador a conquistado. A ecologia profunda é suficientemente profunda e renovadora para nos apresentar um novo paradigma em resposta à crise actual. Repudia uma ecologia de protecção/conservadorismo da natureza, que se limita à manutenção das espécies e espaços verdes. Preconiza uma ecologia como verdadeiro modo de vida, como apelo a uma “ética do futuro”, como lhe chama Pelizzoli, considerando as gerações vindouras, querendo esboçar um verdadeiro “projecto”, baseado no reconhecimento das particularidades de cada ser e na exaltação da diferença; uma ecologia com referência à vida política activa e responsável.

A nível jurídico é a doutrina do direito natural que serve os intentos arrojados da ecologia profunda. Desde tempos imemoriais, a história testemunha a ligação entre o homem e a natureza, que co-habitam o planeta. Para essa co-existência ser benéfica impõe-se que a paz se instale, confortavelmente, entre todos. Aqui entram em cena os instrumentos jurídicos, susceptíveis de garantir essa paz, que decorre naturalmente da igualdade assegurada a todos. Assim, a predominância de um direito natural, que se limitasse a atestar a veracidade das leis naturais patentes no universo, tornando-as jurídicas, reconduzir-nos-ia a um estado natural, fruto de uma comunidade jurídica natural, que Boaventura de Sousa Santos já apelidou de *novo jusnaturalismo*, talhado sobre o princípio de uma nova ideia de solidariedade, concreta e planetária e, simultaneamente, intrageracional e intergeracional. Tal teoria não pode ocultar o monismo inerente a toda esta lógica que, sobrepondo o natural e o jurídico, não dá ao direito outra função senão apenas a de legitimar leis inscritas, previamente, na natureza, enquanto “modelo de racionalidade” a seguir. A passagem do estado natural ao estado civil foi justificada por vários autores pela insegurança, incerteza, ou pelo medo que aquele representava para o homem, sendo necessário, por um acto de liberdade, estabelecer um “contrato social.” É sobre este contrato que será possível edificar cidades, fazer as leis que vão reger a vida em sociedade, em suma, criar a história humana. O que preconiza, na ecologia profunda, o retorno à natureza, foi, de alguma forma, o motivo que levou à celebração do contrato social: o medo—agora—das ameaças causadas pela industrialização,

pelo desenvolvimento atingido nas sociedades modernas ocidentais. E novamente vamos deparar com a proposta de um novo contrato, desta vez “natural”, enunciado por Michel Serres, que, face à constatação ecológica, apela ao evolucionismo histórico, numa atitude justificativa da nova perspectiva ecocêntrica que se impõe. Como se pressupõe em qualquer contrato, a reciprocidade de compromissos é inerente, permitindo, por isso, uma perfeita harmonia entre homem e natureza baseada, mais uma vez, no amor e na solidariedade. Paradoxalmente, se por um lado Michel Serres vê na ciência o intermediário ideal nas relações do homem com a natureza, pois esta trata das coisas do mundo e das suas relações, por outro lado afirma ser a ciência a principal responsável pelo domínio a que o homem acedeu face à natureza. Ao longo da sua obra é fácil recortar afirmações peremptórias, que atestam a ciência como inimigo número um a abater. Possuidora de todos os direitos, ela dispõe da terra, ocupando o lugar do direito natural nas sociedades modernas. Legitimada pelo contrato científico, transforma-se no novo contrato social, em que o cientista, para além das descobertas, julga e legisla, pois domina as leis positivas. Mas a natureza continua fora do colectivo, fora do círculo. Direito e ciência são antagónicos. Esta tomou-lhe o lugar, entrou nos seus tribunais, presidiu à elaboração das suas leis. Hoje a ciência domina o direito, que segue a reboque. Aliás, os ataques à ciência e ao desenvolvimento são constantes na reacção ambientalista em geral. Todos elegeram como alvo a tecnociência, culpada pelo caos ambiental. A visão utilitarista que o homem tem da natureza, a partir da idade moderna, aliada ao tecnocentrismo, cria a aliança necessária para o conhecimento e domínio dos processos naturais. A ciência afigura-se um instrumento concebido para conquistar e dominar as forças da natureza. Três grandes chavões poderão definir, grosso modo, a perspectiva crítica de Michel Serres: Humanidade, Guerra e Contrato Natural. A humanidade entrou num caminho irreversível, ousou descobrir a natureza. Levou-nos através do labirinto da ciência e da técnica, de onde é impossível retroceder. O mundo, agora frágil e precário, fruto das atrocidades humanas, é forçado, pela nossa provocação, a reagir e vencer-nos-á. Este tipo de discurso, dramático, catastrófico e profético, do fim do mundo, sujeito a um julgamento final, é uma visão constante. Tal como o é o apelo sistemático e comparativo à mitologia, resvalando sempre num panteísmo, susceptível de validar as suas conclusões.

---



Outra referência em Michel Serres é a submissão do homem à sua imanência e pertença à terra enquanto reserva da natureza. O homem é o “ser-em-toda-a-parte- E ligado.”<sup>9</sup> Ou seja, mais uma vez, o holismo é evidente, mergulhando o homem de tal forma na terra-mãe que acaba por submergi-lo, negando-lhe qualquer liberdade. Nem mesmo o ser pensante escapa a este radicalismo. “O «ego» do «cogito» tem a mesma força e a mesma causalidade ou alcance longínquos do que a asa palpitante do lepidóptero; o pensamento equivale à estridulação produzida pelos élitros de um grilo. Digamos que ele é equipotente a essa escala de acontecimentos: nem mais nem menos.”<sup>10</sup> O mundo é um palco de interações e reciprocidade, que torna o ser-aí raro, enquanto homem enraizado, que cultiva a terra identificando-se com uma determinada região, que ama e respeita. O ser-no-mundo, equipotente, predomina. A humanidade é agora o novo sujeito de direito. A crítica ao mundo actual, ao modo de vida ocidental, é uma constante. Crítica ao homem que, no interior do seu mundo-gabinete, olha com indiferença pela janela ou, pura e simplesmente, não olha. Ao homem que vive no curto prazo. É necessário pensar e agir no longo prazo para salvaguardar a natureza. Os nossos tempos não coincidem. É preciso colocar o homem na periferia e as coisas no centro do mundo.<sup>11</sup> Propõe, assim, um renovar do contrato social ou melhor, um aditamento ao contrato social, acrescido que fica desta nova aliança com a natureza, justificado perante a ameaça de extinção da raça humana e do apocalipse. “Em situação de violência objectiva, não resta outra saída que não assiná-lo. No mínimo a guerra; o ideal a paz.”<sup>12</sup> Desenha uma relação forte e estável entre o homem e o cenário mundial, o universo. Da fusão entre o mundo mundano e o mundo natural surge a beleza. A poluição representa a mácula insultuosa dessa beleza, tida como sagrada e divina, “sorriso inominável dos deuses”. A poluição é, no fundo, um obstáculo entre o homem e a natureza. Para a beleza persistir, é necessário a paz; a paz pressupõe um novo contrato. Pelo contrato social, segundo Michel Serres, foi esta-

---

<sup>9</sup> M. SERRES, *O Contrato Natural*, tr. de S. Ferreira, Lisboa, Instituto Piaget, 1990, pág. 36.

<sup>10</sup> ID, pág. 37.

<sup>11</sup> Curioso é notar que, tal como Descartes e Rousseau, Michel Serres bate-se pelos mesmos ideais: rejeição do saber escolástico e adopção da experiência e da prática como mãe do conhecimento, atribuindo-se grande importância à educação como forma de nos despertar para o mundo, conhecê-lo verdadeiramente, vivendo das experiências que nos proporciona, pois só assim evoluiremos no sentido da aprendizagem.

<sup>12</sup> M. SERRES, *Op. cit.* pág. 45.

---

belecido um acordo entre os homens, ignorando a natureza e o mundo, reduzindo-a aos estatutos dos objectos pessoais da apropriação. O antigo direito natural, enquanto conjunto de leis universais, à margem de qualquer formulação, decorre apenas da natureza humana, logo, deriva da razão porque ela governa todos os homens. “O mundo desapareceu. O direito natural distingue-se do clássico por essa anulação.”<sup>13</sup> Urge, agora, dar voz ao mundo natural. Só através do contrato natural, é possível uma alteração substancial no modo de vida humano, retornando à natureza, acrescentando ao contrato natural um “contrato natural de simbiose”, caracterizado pela reciprocidade, respeito, admiração, em que o conhecimento do natural é possível, não através da propriedade/domínio, do controlo, mas, sim, através de uma “escuta admirativa”, ou seja, através da contemplação. Assim, proclama-se a abolição do direito de propriedade. Nada nos pertence. A reciprocidade de relações permite-nos usufruir da hospitalidade, mas não a ponto de assassinar o proprietário. Este novo contrato natural implica o reconhecimento de que o homem vive num mundo global, com outras colectividades, respeitando o equilíbrio da mediação entre a nossa força e a força do mundo, tendo como premissa a igualdade entre os signatários. É através deste contrato que se equilibra a relação homem/natureza, o qual põe termo a um longo e histórico conflito entre o homem e o mundo, tão antigo quanto o próprio homem. Está inaugurada uma nova era. A religião é importante na ecologia profunda, pois ela representa a ligação, a reunião, o acolhimento, a junção entre os elementos do tempo, o homem e o sobrenatural. “Religião” significa religar, voltar a unir partes de um todo, antes dispersas, mas que finalmente voltam ao lugar de origem, retornam. A religião é vista como o elo invisível, que sustenta e mantém unidos todos num só. O amor apresenta-se como fundamento essencial. “Sem amor, não há qualquer elo nem aliança.”<sup>14</sup> Michel Serres faz alusão ao mandamento “amai-vos uns aos outros”, pois só esta lei pode manter a paz que governa o mundo. Amai-vos uns aos outros na perspectiva local; amai o próximo; na perspectiva global: amai a humanidade. Estão estas duas perspectivas igualmente presentes no contrato, que tem uma abrangência global susceptível de afectar o local, e uma abrangência local de proporções globais pois

---

<sup>13</sup> ID, pág. 60.

<sup>14</sup> ID, pág. 80.

“mistura no colectivo os solitários”,<sup>15</sup> todos estamos comprometidos e implicados numa missão comum: a paz e o reencontro entre os mundos. O contrato implica associação universal, à semelhança da ligação natural, existente entre todos os corpos planetários, ligados por uma lei/contrato de que todos dependem. Existe um claro aproveitamento ou, pelo menos, uma sobreposição da doutrina cristã, que serve de fundamento para justificar o amor à natureza, a todos os homens, aos quais estamos ligados. A ecologia profunda é movida pela atracção do sobrenatural, do amor incondicional à natureza, da harmonia entre os homens, porque iguais, mas tem também ambições políticas motivadas por uma alternativa de vida, que se crê idónea, porque enraizada na solidariedade entre os homens e entre os homens e a natureza/meio/mundo. Este apelo ao sentimento – religioso, amoroso, solidário – claramente exacerbado e próprio das atitudes românticas é, contudo, excessivo, pois o recurso à emoção sempre comporta desequilíbrios. Numa enviesada analogia com as declarações bíblicas, afirma não haver conhecimento sem imitação, ninguém aprende sem imitar. Imitar para conhecer e dominar e, em seguida, controlar para destruir. Explicada está a sequência da dominação: os homens são feitos à imagem e semelhança de Deus, imitá-Lo-ão nos seus feitos e, na sua grandeza de espírito, tal como Ele, organizarás o mundo e legislarás. Ou seja, da imitação rapidamente se passa à aprendizagem e, finalmente, ao domínio. É curioso notar como o Autor manipula a religião, ora encontrando nela fundamentos justificativos para a sua teoria, nomeadamente quanto ao “ser ligado”, ora servindo-se dela como exemplo para condenar os princípios que se propôs revogar – propriedade, domínio – ora, ainda, para comparar profecias: o “juízo final bíblico” assemelha-se à visão profética do fim do mundo, apresentada pelos defensores acérrimos da *deep ecology*. Ao chavão imitação/conhecimento/domínio, Michel Serres propõe o desconhecimento, ou seja, não conhecer, para não opinar, introduzindo aqui o conceito de responsabilidade limitada da sociedade, sendo que a liberdade de cada um deriva dessa limitação, criando-se espaços de não-direito onde a natureza deve permanecer. O poder de persuasão desta empresa gravita em torno da visão pessimista do futuro: a destruição do planeta-terra é inevitável e por mais medidas que sejam tomadas só protelam o desfecho. “Podemos, decerto, atrasar os processos já lançados, legislar para se consumirem menos combustíveis fósseis,

---

<sup>15</sup> ID, pág. 168.

replantar em massa as florestas devastadas— tudo excelentes iniciativas, mas que, no fundo, remetem para a imagem do navio que avança a vinte e cinco nós na direcção de uma rocha na qual sem dúvida embaterá, enquanto na ponte de comando o oficial de dia recomenda ao maquinista que reduza a velocidade em um décimo, sem mudar de direcção.”<sup>16</sup> Este fim à vista, esta apologia do fim do mundo, é no mínimo contraproducente. Para quê fazer o esforço de reduzir as taxas de emissão de gases tóxicos, ou optar por embalagens recicláveis; usar transportes públicos ou plantar uma árvore, se, por mais conjugação de esforços ou boa vontade, não conseguiremos afastar de nós o cálice da destruição, tornada morte? Trata-se de um discurso destrutivo, finito, com argumentos duvidosos. Tece panoramas trágicos incontornáveis, incapaz de apresentar qualquer solução ou plano de acção, mas, principalmente, susceptível de implementar o pânico geral.<sup>17</sup> O romantismo exacerbado como cenário envolvente inquina-lhe o pensamento. Única salvação: face à fragilidade actual do mundo, há que reinventar uma nova ética colectiva, a qual passa necessariamente por uma aliança com o mundo natural, para o qual se apela, agora, desesperadamente. O contrato natural é a única saída. Só a ele cabe a tarefa de aparelhar o homem para a sua viagem de conciliação. Esta dualidade de mundos, entre o mundo mundano e o mundo natural, acaba por desvirtuar o holismo próprio da ecologia profunda. Como compreender a separação entre a matéria e o espírito e invocar, simultaneamente, a integração, o alargamento do círculo? Não terá caído Michel Serres no mesmo erro que Descartes, com toda a certeza um dos seus maiores opositores, que, ao tentar separar a matéria do *cogito*, acabou por retalhar o homem numa manta que jamais viria a conseguir remendar? A mesma crítica não será extensível a ambos?

Percorrendo outros caminhos de argumentação, surgem autores menos dramáticos, com uma perspectiva algo optimista da ecologia, e que se podem englobar nesse movimento que ocorreu a partir da década de 60, que genericamen-

---

<sup>16</sup> ID, pág. 54.

<sup>17</sup> M. L. Pelizzoli, apesar de defensor de uma ecologia profunda, é suficientemente lúcido para reconhecer a “pedagogia da catástrofe” que, no seu entender, “peca por não elevar em primeiro plano a estratégia positiva e a própria fé na vida que teoricamente pressuporia”. *op. cit.* pág. 81. E acrescenta, citando Lasch: “... tal propaganda do desastre tem um efeito cumulativo quase exactamente oposto ao efeito ostensivamente pretendido. A infiltração da retórica da crise e da sobrevivência na vida quotidiana despotencializa a ideia de crise e deixa-nos indiferentes a apelos fundamentados na asserção de que algum tipo de emergência exige nossa atenção.” *Op. cit.* pág. 137.

te os autores chamam de movimento ambientalista. Com múltiplas influências e origens, o movimento ambientalista apresenta-se como “uma nova forma de movimento social descentralizado, multiforme, orientado para a formação de redes e com elevado grau de penetração,”<sup>18</sup> sendo por isso impossível restringi-lo a uma determinada formatação dada a sua amplitude. Manuel Castells estabelece diferenças entre ecologia e ambientalismo, considerando este último como “todas as formas de comportamento colectivo que, tanto nos discursos como na prática, visam corrigir formas destrutivas de relacionamento entre o homem e o seu ambiente natural, contrariando a lógica estrutural e institucional predominante nos nossos dias.”<sup>19</sup> Desde logo a motivação ambientalista está preocupada com a harmonia e o equilíbrio nos fluxos entre o homem e o seu meio ambiente, numa perspectiva mais conservacionista do que radical; por outro lado, apresenta uma característica importante, e que hoje tem proporcionado vitórias pontuais, mas significativas, ao movimento: a luta contra o sistema institucional, como forma de pressão das instâncias políticas ao nível decisório. Com efeito, “a sua relação com a política tem integrado cada vez mais as práticas de *lobby*, a organização de campanhas com objectivos específicos a favor ou contra determinados candidatos e a influência sobre os eleitores, através da mobilização em torno de aspectos ambientais.”<sup>20</sup> E convenhamos que qualquer candidato, ou empresa competitiva, que deseje obter favores junto da opinião pública não se atreve a recusar aquilo a que, correntemente, já se convencionou chamar de *política verde*. Mais, o movimento ambientalista, fazendo uso da tecnologia de informação e dos *media* que a sociedade de informação lhe proporciona, não hesitou em manipular os meios necessários à divulgação da sua mensagem como forma de mobilizar a opinião pública em seu favor. Portanto, em última instância o que se pretende é o *reverdeamento* da política, mesmo que para tal seja preciso intervir através de práticas de *lobbies*. Tudo é permitido em prol de uma boa causa. A própria tecnociência, acusada dos maiores males da humanidade, é também ela um poderoso instrumento nas mãos do movimento ambientalista, que paradoxalmente “deposita muita confiança na recolha, análise, interpretação e divulgação de informações científicas sobre a interacção de instru-

---

<sup>18</sup> M. CASTELLS, *Op. cit.* pág. 138.

<sup>19</sup> ID, pág. 138.

<sup>20</sup> ID, pág. 163.

mentos produzidos pelo homem e o meio ambiente, por vezes com um elevado grau de sofisticação.”<sup>21</sup> Numa tentativa de resgate da ciência contra a própria ciência, antes que esta assuma um lugar dominante através do domínio da máquina sobre o homem e sobre a natureza, o ambientalismo tenciona antecipar-se, a bem de todos, e escrever as páginas de uma nova história humana através da criação de uma nova identidade, sociobiológica, susceptível de superar os dualismos entre a sociedade virtual e as comunidades fundamentalistas. Uma nova “*cultura da espécie humana como componente da natureza*.”<sup>22</sup> Mitchell Thomashow, na sua obra *A Identidade Ecológica*, propõe-se encontrar uma plataforma comum para a sua construção, a partir da qual seja possível reincorporar a natureza nas nossas vidas, permitindo a formulação de padrões morais que possibilitem uma vida ecológica sã, fazendo, para isso, apelo às experiências ambientais que cada um de nós foi colhendo ao longo da vida, mormente na infância, e que acredita influenciarem a reconstrução da identidade pessoal de cada ser humano, das escolhas profissionais, pessoais, a sua “acção política e o aprofundamento espiritual.”<sup>23</sup> A esta nova identidade pessoal, que circula no solo do intercâmbio directo entre homem/natureza, o autor chamou identidade ecológica, querendo referir “a maneira como as pessoas se vêm a si próprias com referência à natureza, enquanto seres vivos que respiram e estão ligadas aos ritmos da Terra, aos ciclos biogeoquímicos, à grande e complexa diversidade dos sistemas ecológicos”.<sup>24</sup> Apela à necessidade de nos transformarmos em ambientalistas reflexivos, interpretando a forma como a terra “se manifesta na personalidade, nos valores, nas acções e no sentido do ‘eu’”.<sup>25</sup> Embora com roupagem mais *soft*, não deixa de manifestar uma visão imbuída de um ecocentrismo radical, com laivos de romantismo. É a ecologia “do amor e da perda”, com apelo ao sentimento e ao subjectivismo,<sup>26</sup> concretizada através da experiência directa e intuitiva com a natureza, quer individualmente, convidando à reflexão introspecti-

---

<sup>21</sup> ID, pág. 153.

<sup>22</sup> ID, pág. 158.

<sup>23</sup> M. THOMASHOW, *Op. cit.* pág. 20.

<sup>24</sup> ID, pág. 20.

<sup>25</sup> ID, pág. 30.

<sup>26</sup> Que é aliás bem patente na literatura do género, donde ressalta a obra *Silent Spring*, de Rachel Carson, datada de 1962, que exalta o amor à natureza, através do contacto directo e vivencial.

va sobre a nossa relação com a natureza, quer em grupo, no seio da comunidade.<sup>27</sup> Uma nota interessante neste autor refere-se à conexão que ele estabelece entre a reabilitação lógica e o surgimento do “novo homem”, num processo de cura simultâneo entre o homem e natureza. “A restauração ecológica acompanha a religação pessoal.”<sup>28</sup> Não fugindo à trave mestra do ecocentrismo, defende o “alargamento do eu” à natureza, pelo qual todos se devem bater, publicamente, através da participação na vida política, colocando a tônica na cidadania ecológica, única forma democrática susceptível de vingar a desprotecção do planeta. Através da cidadania, a identidade ecológica resvala na identidade política. Mark Smith, inspirando-se na consolidação das cidadanias civil, política e social no período moderno, aventa agora o conceito de cidadania ecológica, que porá em causa as distinções anteriores pela sua força aglutinante. A cidadania ecológica,<sup>29</sup> obrigando-nos a repensar a nossa intervenção sobre a natureza, e os efeitos nocivos da acção humana, mormente na era moderna, “levará a espécie humana a uma reavaliação fundamental das suas capacidades para agir sobre o meio ambiente.”<sup>30</sup> A incerteza e a complexidade crescentes entre a sociedade e natureza exigem tal reformulação. A informação é importante. A educação ambiental, como meio de informar as populações dos riscos e medidas de prevenção ambiental, assume-se como um dos cavalos de batalha dos ecologistas. O exercício da cidadania dela depende para um cabal desempenho das missões a que a ecologia se propôs. “A identidade ecológica é, acima de tudo, um processo educacional, uma abordagem à aprendizagem que integra a cidadania, a prática profissional e a evolução pessoal.”<sup>31</sup> Outro tema caro ao autor, e aos ecologistas em geral, é a reestruturação do instituto da propriedade privada. O “alargamento do eu” à natureza coloca o homem em pé de igualdade com qualquer outro elemento da biosfera, logo, nada lhe concede um direito sobre os restantes. O terreno que é de minha propriedade faz parte de um ecossistema determinado, que me escapa e transcende, é muito mais do que um pedaço de chão. Nessa medida

---

<sup>27</sup> A formação de uma identidade ecológica pressupõe uma “política do local”, baseada no conceito de comunidade, enquanto local comum de partilha ecológica e moral.

<sup>28</sup> M. THOMASHOW, *Op. cit.* pág. 56.

<sup>29</sup> O autor usa o termo “cidadania ecológica” para caracterizar “O quadro de complexas relações entrelaçadas que existem entre as obrigações e as regalias em qualquer sistema legal e moral...”  
M. J. SMITH, *Manual de Ecologismo*, tr. de L. Teopisto, Lisboa, Instituto Piaget, 1998, pág. 129.

<sup>30</sup> ID, pág. 130.

<sup>31</sup> M. THOMASHOW, *Op. cit.* pág. 250.

---

não é só meu, ou melhor, não é tanto meu como eu possa supor. O valor de ecossistema que os ecologistas atribuem à terra torna ilegítima a sua apropriação privada.<sup>32</sup> Mas é Hector Ricardo Leis quem aborda a questão ecológica enquanto verdadeiro paradigma capaz de se apresentar como “um referencial decisivo da atual encruzilhada civilizatória.”<sup>33</sup> Entende o ambientalismo como “realista-utópico porque sua missão define um projecto em aberto e, neste sentido, de características não-modernas.”<sup>34</sup> “Como movimento histórico-vital, o ambientalismo permite dar relevância à multiplicidade de suas expressões e suas interações, enfatizando tanto a importância do papel dos sectores moderados quanto dos radicais, dos sectores técnicos e dos políticos, dos não-governamentais e governamentais, dos cientistas como dos empresários, etc.”<sup>35</sup> Ou seja, Leis aproveita a multiplicidade de fontes da ecologia para tornar a diversidade uma característica fundamental do ambientalismo, funcionando como ponto de partida para a cooperação entre os vários ramos, bem como clivagem na construção da sociedade contemporânea. Leis encara este novo e promissor paradigma, como “um movimento global, de características transnacionais.”<sup>36</sup> Leis opina que o Estado-nação perdeu a sua importância tradicional face aos processos de transnacionalização em curso, em que a livre circulação de bens, pessoas, capitais, informação, transitam livremente através das fronteiras. Usa tal argumento para introduzir a ideia de que a “emergência de um ambientalismo global e multissetorial (com grande amplitude teórica e prática) nos comunica com o passado e o futuro, apostando a gerar uma nova *phylia* que derrube os muros nacionais da política e estenda seus alcances até os limites da humanidade e do planeta.”<sup>37</sup> O ambientalismo está associado a uma “estética ambientalista”, “contextualizada na perda de confiança no desenvolvimento social e económico, dadas suas consequências destruidoras não apenas do meio ambiente e das belezas naturais, senão da moral, da ordem social e da saúde humana.”<sup>38</sup> Através

---

<sup>32</sup> Daí que a classe ambientalista – em geral – ao propor e aconselhar determinadas limitações, ou até proibições, nunca seja vista com bons olhos, pois “propor a regulação da terra implica a restrição do poder”. M. THOMASHOW, *Op. cit.* 129.

<sup>33</sup> H. R. LEIS, *A Emergência do Paradigma Ecológico*, Petrópolis, Editora Vozes, 1999, pág. 49.

<sup>34</sup> ID, pág. 47.

<sup>35</sup> ID, pág. 55.

<sup>36</sup> ID, pág. 69.

<sup>37</sup> ID, pág. 38.

<sup>38</sup> ID, pág. 62.



do ambientalismo, afirma Leis, será possível empreender uma “reforma criativa da sociedade contemporânea assumindo uma atitude “não-moderna” (tanto pré como pós-moderna) que impulsiona uma reordenação amorosa da realidade.”<sup>39</sup>

## 2 – A CORRENTE UTILITARISTA – O CRITÉRIO DO INTERESSE

Como já referimos, a árvore ecocêntrica apresenta ramos de diversas proveniências. Já citámos algumas delas. Importa, agora, dar expressão à corrente utilitarista, também ela angariadora de respeitáveis adeptos. Tal corrente, conheceu o primeiro esboço com Salt, aperfeiçoado por Singer e que pretende a igualdade de direitos entre os homens e os seres sensíveis – os animais, entenda-se – reduzindo, assim, substancialmente, o número de potenciais sujeitos de direito inicialmente propostos pelos defensores da ecologia profunda. O mesmo é dizer, ao contrário desta corrente, que o pensamento utilitarista preconiza apenas a atribuição de um estatuto jurídico aos animais, semelhante ao dos homens, excluindo todos os outros elementos da natureza, desde o reino vegetal ao mineral. Tal selecção reside no facto de o animal ser, de entre todos, o elemento natural mais próximo de nós, pois que não existe qualquer diferença essencial entre o homem e o animal que justifique, de facto, um tratamento diferenciado perante o direito. Constatando-se, então, que não existe tal diferença, do ponto de vista ontológico, há que reconhecê-lo no plano jurídico, com a consequente igualização dos direitos. Outra diferença entre as duas correntes tem que ver com as premissas filosóficas a partir das quais cada uma constrói a sua ideologia. A ecologia profunda, partindo de uma concepção panteísta, mergulhada num monismo onde tudo se confunde pela abolição das fronteiras entre Deus/homem/animal/ cosmos, cimenta a defesa dos direitos dos animais na sua integração na comunidade biótica, enquanto membros de pleno direito da mesma, em concurso com todos os elementos naturais, sendo por isso mais abrangente. O utilitarismo, como a própria expressão indica, baseia-se num critério prático de aferição pelo interesse, traduzido na pesagem dos prazeres e das penas. Por isso, Luc Ferry apelida os seus defensores de “matemáticos das paixões”, pois acreditam poder obter, através da comparação do valor do sofrimento

---

<sup>39</sup> ID, pág. 15.

dos animais e das pessoas, um resultado que lhes permitirá fazer as escolhas éticas racionais. Isto é, entre o nascimento de uma criança e a redução da extensão de um habitat que alberga uma espécie em vias de extinção, qual a escolha racional que deverá prevalecer, em prol do bem de toda a comunidade. Da capacidade de sofrer, comum ao homem e ao animal, deduz a corrente utilitarista que o titular de interesses deve ser reconhecido como titular de direitos. O direito positivo, tendo como objectivo garantir a felicidade do maior número de sujeitos possível, tem como bom que o sofrimento de um reflecte-se no outro, daí que esteja a seu cargo a obrigação de igualar para tornar feliz. É, assim, obrigação do legislador a atribuição de direitos aos animais em nome de uma convivência harmoniosa. Esta corrente afigura-se-nos bastante duvidosa tendo em conta que a equação do prazer e do sofrimento, em termos exactos, não parece viável. Como racionalizar uma escolha, à partida condenada, pela impossibilidade de quantificação dos factores em apreço? Como afirmar que um interesse insusceptível de quantificação é superior ou inferior a outro, igualmente inquantificável? Além de que a escolha selectiva dos animais, pela sua proximidade ao homem, não se apresenta como argumento credível para a exclusão de todos os outros entes. O binómio sempre se equacionou em termos de Homem/Natureza, por contraposição do ser pensante, do *cogito*, à matéria, *res extensa*. Os animais são uma parte da natureza, da Criação, não devendo por isso ser tratados de forma diferenciada. A reconhecer-se um “valor intrínseco” aos entes não humanos não deverá haver excepção ou privilegiados, porque todos no seu conjunto perfazem a natureza; todos são parte de um gigantesco ecossistema, repleto de vida. A corrente utilitarista apresenta uma argumentação mais frágil, porque baseada numa distinção, com referência a elementos afectivos inquantificáveis. A ecologia profunda fundamenta-se num substrato diferente. Valoriza a natureza enquanto conjunto, com referência a um “valor intrínseco”, inerente e existente em todas as partes do Todo enquanto ecossistema global, onde cada “peça” da engrenagem desempenha um papel único e indispensável no seu funcionamento. Não há distinção entre “emocional” e “não emocional”, para efeitos de valoração e, nesse sentido, parece-nos mais coerente.

---

## CAPÍTULO IV: A INSUFICIÊNCIA DO CONTRIBUTO DO ANTROPOCENTRISMO E DO ECOCENTRISMO.

### 1 – A NECESSIDADE DE UMA SOLUÇÃO MITIGADA.

Do que vimos até aqui podemos concluir que, quer o modelo protagonizado pela corrente antropocêntrica, quer o modelo apresentado pela *deep ecology*, são insuficientes, manifestamente redutores da realidade humana e natural. O primeiro, sob a égide da dualidade entre *cogito* e matéria, gravita em torno da possibilidade do domínio de um sobre o outro; a segunda cega por um monismo imanente, que ignora quaisquer diferenças entre os seres vivos, sujeitando-os a uma única lei: a lei da natureza. Assim, salta à evidência a desadequação de ambos os modelos para o tratamento cabal do enquadramento ambiental. O “confucionismo” em que a ecologia profunda pretende lançar a humanidade é redutor da sua própria condição, pois apesar de o homem se inscrever no círculo da natureza pode, contudo, emancipar-se, libertar-se, dela e tal prerrogativa pertence-lhe apenas a si. É esta faculdade, em potência, que logo nos distancia. Embora defendendo barricadas opostas, quer a teoria cartesiana, quer a *deep ecology* são reducionistas: uma reduz a natureza a objecto mecânico, a outra reduz o homem à natureza, coarctado que fica do seu espírito, do seu pensamento, enquanto mero elemento da biosfera. A este propósito, afirma Michel Bachelet, a recusa da primazia do homem sobre a natureza, invertendo os termos do antropocentrismo, submete-o “ao seu ambiente, atitude respeitosa das espécies vivas animais e vegetais, mas incontestavelmente redutora de tudo o que faz a grandeza do Homem conquistador”... e continua: “amputa-o do que o diferencia relativamente aos outros elementos da natureza: a vontade e a capacidade de conquista sobre o meio próximo ou longínquo.”<sup>1</sup> A natureza não é apenas um objecto, mas é também um objecto. O homem não é só um ser biológi-

---

<sup>1</sup> M. BACHELET, *Op. cit.* pág. 113.

co, mas também o é. O monismo e dualismo, enquanto doutrinas redutoras, são ambas insuficientes para pensar a relação homem-natureza. O seu engano consiste num pensamento linear e simples que não pondera os vários elementos em causa, nem a complexidade que os caracteriza. É a apreensão desta complexidade essencial que gera a falência dos modelos, nitidamente incongruentes e desajustados da realidade. Acrescente-se ainda que é o monismo<sup>2</sup> que dá o mote para críticas: é a confusão instalada entre tudo e todos – homem, animal, cultura, natureza, facto e valor – resultante de uma má dialéctica, que identificando sujeito (homem) e objecto (natureza), passa de uma dualidade extrema, enunciada por Descartes, a uma unidade que retira do homem para conceder à natureza. Este “Confusionismo identitário”, como lhe chama François Ost, resvala para um naturalismo devorador de qualquer cultura, assimilada pela natureza, e num antropomorfismo opaco, que tudo rotula, tudo data, tudo localiza. O naturalismo, enquanto fórmula que imerge o homem no plano do animado, veda-lhe qualquer expressão de liberdade, permitindo-lhe apenas uma evolução natural, gravitando, assim, perpetuamente na imanência absoluta. A ideia de que é pela liberdade que o homem consegue distanciar-se das suas raízes, negando o seu próprio determinismo, parece agora longínqua. Além de proibir qualquer acto de liberdade, o naturalismo cerceia ainda a possibilidade do sujeito moral, ético ou jurídico, condenando o homem, nesta medida, a um “meio homem”, só digno do mundo do vivo porque ele próprio é matéria. Um tal pensamento reduz drasticamente a dimensão humana, não lhe reconhecendo a capacidade da transcendência e, por isso mesmo, “desnatura” o próprio homem. O antropomorfismo apresenta-se igualmente redutor, mas da natureza. Ao imprimir-lhe um cunho “pessoal”, determina-a e caracteriza-a sob a sua batuta, desnaturando-a, pois ela passa a representar o papel que o homem lhe destinou. O antropocentrismo, também alvo de críticas pertinentes, é agora acusado de incapaz, para dar respostas às situações que originou, surgindo como impotentes quer a ciência, quer a técnica, face à complexidade das sociedades hodiernas. Como salienta Joaquim Cerqueira Gonçalves, “a complexidade do fenómeno da

---

<sup>2</sup> O monismo consiste em apenas admitir uma só substância, quer seja material ou espiritual. A esta doutrina contrapõe-se o dualismo. O monismo pode ser definido segundo uma concepção mística ou panteísta. A primeira foi representada por Parménides e Plotino; a segunda por Espinosa, que soluciona o problema do dualismo corpo/alma levantado por Descartes, por meio da noção de “substância infinita”. Na época moderna, o monismo surgiu algumas vezes como espiritualismo, mas foi a sua tendência materialista e naturalista que singrou.

---

cultura, em que o ambiente se insere, não se desenreda satisfatoriamente com o recurso às inveteradas hermenêuticas e metodologias – de frequente utilização, ainda nos meios escolares – de um rectilíneo princípio da causalidade, ancorado na suposta infalibilidade do bom senso, de alcance imediato.”<sup>3</sup> Nota ainda que a delapidação do património ambiental não advém tanto da tecnociência, mas da própria cultura ocidental. Apesar de toda a responsabilidade da técnica e da ciência, que não pretende diminuir, faz pender sobre a cultura da civilização ocidental a maior culpa, pois, cúmplice, corroborou o galopar tecnocientífico que nos transportou ao culto da ciência, do saber universal e da racionalidade, invertendo os protagonistas, numa manobra sem precedentes: “Se a cultura não for reduzida à ciência e se esta, por seu turno, for considerada, como convém, apenas – embora importante – expressão da mesma cultura, então há que analisar a vida da ciência dentro desse horizonte de globalidade cultural, que não prescinde da consideração concomitante do passado, presente e futuro.”<sup>4</sup> A ciência deve ser encarada como expressão de uma cultura e não como a própria cultura; deve ser entendida e interpretada no contexto da globalidade cultural e não assumir um protagonismo projectado no isolamento. Nesta conformidade, entende a ciência como “causa derivada de responsabilidades” e, por isso, “diminuídas”. “É pelo menos uma responsabilidade apenas compartilhada.”<sup>5</sup> Reduzir a cultura à ciência equivale ao suprimento das diferenças, pela universalização abstracta e vazia, onde “não têm lugar nem a diversidade singular qualitativa nem, por consequência, a diferenciação temporal.”<sup>6</sup> A cultura, por seu turno, é um processo de transformação infinitamente mais amplo e em constante mutação, que não abre mão do elemento temporal, tríplice encadeamento natural do passado, presente e futuro, num processo de destilação permanente até à realidade. Ressalta, assim, a ideia de continuidade, que perpassa em toda a cultura, irremediavelmente maculada pela carga do passado, indefinidamente projectada no futuro. É esta dimensão temporal, patente em toda a cultura, que escapa à ciência, marcando a principal diferença entre ambas. A ciência gravita numa noção de saber, que se quer universal e abstracta, e elege como racionalidade os seus próprios desígnios, à luz do paradigma científico; a cultura privi-

---

<sup>3</sup> J.C. GONÇALVES, *Op. cit.* pág. 16.

<sup>4</sup> ID, pág. 17.

<sup>5</sup> ID, pág. 17.

<sup>6</sup> ID, pág. 17.

legia uma universalização diferenciada concreta, com respeito pelas diferenças entre as diversas comunidades e pessoas, fomentando-se a sua interligação, em contraposição à universalização abstracta, uniforme e vazia, reclamada pela ciência na cultura ocidental. Importa, então, colocar a tecnociência num segundo plano, que apenas singrará através de uma “autêntica revolução cultural.”<sup>7</sup> “Porque a ciência e a técnica são consequência e não princípio, não se vislumbrará percurso de eficaz e duradoura solução, para os malefícios ambientais, se nos limitarmos a aboli-las, ou a aperfeiçoá-las, duas estratégias que frequentemente se alvitram.”<sup>8</sup> Não acreditando que os paradigmas da sociedade ocidental sejam capazes de solucionar os problemas por si própria provocados, o autor entende que só uma atitude radical, do ponto de vista cultural, só uma profunda revolução de valores, que expurgue de uma vez por todas a tecnociência do escopo último de uma sociedade, é susceptível de inverter os paradigmas e pensar soluções viáveis que impliquem antes uma mudança interior no homem, e não tanto o aperfeiçoamento da técnica como forma de combater um mal por si inventado. Urge modificar o homem, no sentido ontológico, despertá-lo para o *Ser* e não para o *ter*, e a partir de si construir uma realidade justa. A visão antropocêntrica do mundo ocidental, protagonizada pela idade moderna e mais tarde, pelo iluminismo, enredou-nos num esquema consumista dos recursos naturais, de tal forma que está em risco o seu acesso às gerações vindouras. É notória a necessidade de repensar a sociedade que temos, cujo escopo último é a tecnociência. Para alterar a marcha do progresso impõe-se uma ruptura total com as formas de racionalidade ocidentais, através de uma revolução cultural, que coloque a ciência e a técnica num plano relativo, enquanto expressões da cultura, assumindo esta um protagonismo tal que permita a construção de uma nova relação de amor e respeito pela natureza, pela multiplicidade de formas que esta contempla, pela adopção do conceito de “comunidade” enquanto expressão de um determinado povo, com as suas características particulares, enraizado em um determinado espaço e tempo. Em suma, propõe-se a substituição do paradigma científico só possível através de uma revolução da mentalidade, que passará inevitavelmente pela alteração da cultura ocidental. Boaventura de Sousa Santos propõe uma dupla ruptura epistemológica, diferenciando a ciência do senso

---

<sup>7</sup> ID, pág. 22.

<sup>8</sup> ID, pág. 23.

comum, recriando ainda o próprio senso comum, que deverá assumir uma atitude nova e emancipatória, baseada na solidariedade, participação e prazer. Refere ainda a urgência de uma nova ética, “uma ética que, ao contrário da ética liberal, não seja colonizada pela ciência nem pela tecnologia, mas parta de um princípio novo. A meu ver, este princípio é o da responsabilidade proposto por Hans Jonas (1985)”,<sup>9</sup> que não se conforma com responsabilidades imediatas, de curto prazo, mas com um sentido de responsabilidade pelo futuro, que considera o futuro como orientador do presente.

Por outro lado, o antropocentrismo está directamente relacionado com a doutrina dos géneros-espécies, a qual assenta todo o seu raciocínio na hierarquização, na diferença específica entre o entre os seres humanos e não humanos, ou seja, entre o homem e os restantes seres. É nesta diferença que o homem tende a legitimar a supremacia humana sobre o não humano, instrumentalizando-os sem se aperceber que é nesse triunfo que, eventualmente, reside a sua própria destruição. Joaquim Cerqueira Gonçalves, ao não concordar com esta mundividência, entende a diferença individual como “um estado imperfeito da forma”<sup>10</sup>, e por isso temporário, cujo escopo último é precisamente a anulação da diferença, para alcançar a universalidade específica. Esta legitimação através das diferenças individuais, assume-se como trave mestra, quer na doutrina dos géneros-espécies, quer no modelo da ciência moderna. Os problemas ambientais de que hoje somos vítimas têm a sua origem precisamente nesta premissa da “diferença específica” que permitiu ao homem o abuso despudorado dos recursos naturais e de todos os seres não humanos. O abandono da referência à natureza no mundo ocidental, que encontrou o seu início na era moderna, com o advento da tecnociência, reflecte exactamente essa supremacia, através da dominação. Também a substituição do individualismo pelo holismo, como preconiza a ecologia profunda, levanta, desde logo, questões fundamentais. Se, do ponto de vista teórico, parece razoável aceitar o sacrifício de alguns, para benefício do todo, do ponto de vista prático não é assim tão simples, especialmente dentro da moldura do Estado de Direito, em que princípios como a liberdade, igualdade, legalidade, informam toda a construção jurídica, e a cada homem *de per si*, é reconhecida uma vasta panóplia de direitos, liberdades

<sup>9</sup> B. DE SOUSA SANTOS, *A Crítica da razão indolente*, cit. pág. 104.

<sup>10</sup> J. C. GONÇALVES, *op. cit.* pág. 46.

e garantias. E, nesta perspectiva, a questão é saber até que ponto é legítima tal substituição e quem serão, eventualmente, os sacrificados e os beneficiados. Tornase, provavelmente, difícil dar resposta a este ponto, dada a subjectividade radical dos critérios de escolha. A questão é: será legítima a redução drástica da população humana, em prol da manutenção das condições de subsistência dos animais, e dos restantes seres? E a que título é o homem chamado a sacrificar-se? Que critérios presidem à preferência dos não humanos? Porque estão os ecologistas profundos dispostos a ceder parte significativa da vida humana, em função, por exemplo, do aumento da disponibilidade do *habitat* natural das espécies em vias de extinção? Porque pretendem a imposição de rigorosas medidas de controlo de natalidade, desde a esterilização voluntária, até à dissuasão incrementada através de meios económicos? Valoram, acaso, mais a vida animal do que a humana? É curioso assistir, nesta matéria, à forma como os ecologistas têm vindo a ressuscitar as teorias de Malthus, em defesa da natureza, relembrando os dois termos da equação: população/meios de subsistência. À medida que a população melhora o seu nível de vida, a taxa de natalidade tende a aumentar, num ritmo superior ao da produção alimentar, logo, a terra não será capaz de prover alimento suficiente para a perpetuação da raça humana. Morreremos todos de fome. Não considerou Malthus, como bem notou Michel Bachelet,<sup>11</sup> todos os dados relevantes para a equação, pois que ignorou a possibilidade de alargamento da superfície cultivável, pois apenas menos de metade o é.<sup>12</sup> Também a crítica de Leis é pertinente. Parafraseando Malthus, relativamente às suas observações sobre o crescimento da população da Grã-Bretanha, no século XVIII, afirma que Malthus não considerou três elementos fundamentais: a emigração, o desenvolvimento da agricultura e o aumento da produtividade. Embora esta crítica seja dirigida, concretamente, à análise de Malthus sobre a Grã-Bretanha, o certo é que ela pode ser extensível a todo o seu pensamento, pois preocupou-se demais com o aumento da população, mas descurou a vertente do desenvolvimento tecnológico como forma de superar os condicionalismos naturais. Não obstante, tal teoria é agora resgatada, na consolidação das mais temíveis e catastróficas previsões.

---

<sup>11</sup> M. BACHELET, *Op. cit.* pág. 111.

<sup>12</sup> Conforme afirmação do autor citado, na obra *supra*, pág. 112.

---



Igualmente o holismo, alheio a todas estas questões, pretende desnaturar o Homem enquanto ser livre e pensante, sujeito de direito que é, vedando-lhe qualquer direito ou garantia enquanto tal, pois, fazendo parte de um todo, é visto como uma pequena peça do engenho, dispensável para o seu funcionamento. Por outro lado, a passagem do antropocentrismo ao biocentrismo, encerra, provavelmente, a maior contradição de todas as que caracterizam a ecologia profunda, pois não se dá conta que a proclamação do biocentrismo é, ela própria, um acto de liberdade, e por isso mesmo exclusivo do homem. Qualquer atitude humana face à natureza, até mesmo a defesa do biocentrismo, projecta inevitavelmente o cunho humano, enquanto deliberação de uma comunidade moral, ética e jurídica. Assim, biocentrismo pode não ser o oposto de antropocentrismo, na medida em assume uma tendência ideológica. A subjectivação da natureza é um bom exemplo do que acabamos de ilustrar. O reconhecimento de um estatuto de sujeito de direitos à natureza é claramente um acto humano e, nessa medida, um acto livre, político e jurídico — a repetição dos adjectivos parece inevitável — como, aliás, todos os actos inerentes à pessoa e dignidade humanas. Apesar do jusnaturalismo, com o qual a ecologia profunda simpatiza, postular que é a própria natureza a legisladora, imbuída que está de lei naturais naturalmente boas e que presidem a todo o tipo de vida, apresentando-se como modelo de virtudes, hoje sabemos que não pode ser. A natureza não transporta consigo um qualquer critério de justiça, igualdade, honestidade ou quaisquer outros; se assim fosse, não seria ela própria palco de crueldades, de morte, de devastação, da lei do mais forte, como é. Se Ernest Haeckel, biólogo alemão, acredita que a natureza é fonte de verdade, e como tal deverá servir de modelo para a vida dos homens, não raras vezes ela exhibe a sua mão destruidora, dizimando importantes *habitats* e ecossistemas e até populações inteiras. Se o homem polui desde o momento em que pensou, não é menos verdade que também a natureza produz, ela própria, focos de poluição. Refere Michel Bachelet que o vulcão Erebus expelle pela sua cratera “1000 toneladas de cloro por dia, ou seja, metade do cloro saído num ano dos clorofluorocarbonetos (CFC), esses gases industriais acusados de serem responsáveis pelo buraco do ozono por cima da Antárctida...”<sup>13</sup> Não contestamos que a natureza dispõe dos seus próprios meios de assimilar a poluição que produz de forma muito mais eficaz, porque mais

---

<sup>13</sup> M. BACHELET, *Op. cit.* pág. 118.

equilibrada, se pensarmos no binómio produção/assimilação. O que importa reter é que efectivamente nem toda a poluição é de origem humana, e que é o homem que retira a sua leitura da natureza, necessariamente determinado pelo seu quadro de referências datadas, localizadas, estereotipadas. É esta moldura, singular em cada homem, que nos faz ver o bom, o belo, mas também o génio mau. E o homem que projecta na natureza os seus medos, as suas ideias, os seus princípios, as suas ambições, e julga retirar dela uma lei perpétua, imutável, intrinsecamente boa. Na natureza revemo-nos a nós próprios. Ela é o que nós somos, o espelho da nossa alma. Daí que uns vejam na natureza a amiga, a mãe, a amante, fonte inesgotável de vida, modelo de virtude, e outros, recorrendo aos temas da natureza horrível, descrevem-na como hedionda e pungente, hospedeira de animais imundos. François Ost coloca a questão em termos diferentes, batendo-se pela existência de uma “segunda natureza”. Ou seja, o homem só tem acesso a uma natureza “em segunda mão”<sup>14</sup>. Não existe um todo cultural ou um todo natural. O intercâmbio, a correspondência, os fluxos que se estabelecem entre eles são inevitáveis, o que torna inatingível ao homem o acesso à natureza virgem, imaculada, totalmente selvagem, em bruto. O que chega até nós, tal como a conhecemos hoje é uma natureza cultivada, produzida, legislada, protegida, enfim, moldada à imagem da nossa cultura e das representações que dela imaginamos. Corrobora, assim, este Autor a nossa tese, ao afirmar que “não se trata nunca senão da imagem e da utilização da natureza, e não da própria natureza ainda que sua existência e mesmo a sua insondável fecundidade não apresentem dúvidas. Mantendo em espírito a certeza de que uma natureza, completamente diferente, existe e continua a operar em nós e à nossa volta, é preciso assumir esta ideia forte de que nós ‘produzimos’ a natureza, e isto tanto na ordem da acção como na da representação.”<sup>15</sup> E não será uma segunda natureza que está patente nos espaços verdes, geometricamente desenhados, à boa maneira francesa, ou na criação de parques naturais, enquanto *habitats* artificiais? Não é esta representação da natureza, necessariamente subjectiva, que nos faz recorrer à biogenética como forma de evitar a extinção definitiva de determinadas espécies? E no cruzamento de várias raças de cães? Ou na agricultura biológica e nos alimentos

---

<sup>14</sup> Também a este propósito afirma Pelizzoli: “o acesso científico-instrumentalizante à natureza pressupõe o esquecimento da mesma como tal! Na verdade, cria-se até uma nova natureza através da tecnologia... São naturezas artificiais, parciais e rigorosamente controladas.” M. L. PELIZZOLI, *Op. cit.* pág. 136.

<sup>15</sup> F. OST, *op. cit.* pág. 225.

transgênicos? Não será a necessidade da criação da sua própria natureza, o móbil fundamental que impede o homem de ser um simples espectador do mundo? Não podemos deixar de lembrar, neste contexto, a “supra natureza” de Descartes, tantas vezes profetizada e anunciada por outros tantos discípulos. Esta produção material da natureza reflecte, afinal, a representação que temos dela. Pura redundância. O homem projecta-se na natureza e age de acordo com a sua imagem e representação. Tem por isso necessidade de a ajustar, moldar, esculpir, tomando-a naquilo que idealizou. Logo, essa transformação, enquanto produção humana, será também uma expressão intelectual, um produto da cultura. Eis que, assim, se torna quase impossível discernir a natureza da cultura. Joaquim Cerqueira Gonçalves entende a natureza como o resultado da interacção entre o tempo e a acção do homem, a qual deverá aglutinar a colaboração do “homem que faz” – *homo faber*. Desta forma, não é correcta a distinção entre natural e artificial, pois um implica o outro. A realidade é necessariamente como um todo, o resultado entre a natureza, o tempo e o *homo faber*. A transformação global da realidade que se preconiza tem como pressuposto essencial esta relação dinâmica entre os três elementos indissociáveis. Tal como a recuperação do ambiente, associada que está à alteração dos valores inerentes à cultura ocidental. O tempo é um elemento essencial, porque marca o movimento do real, estando a natureza ela própria (de)limitada pelos seus *timings*. Qualquer manifestação da realidade não dispensa a referência temporal. Também a técnica, sendo expressão da cultura, terá de a respeitar. Mas se é certo que o homem caminha na impossibilidade de se anular face à evolução natural, certo é também que cada vez mais o homem se afasta dela. Pela esquizofrenia do artificial, do plastificado, da criação da vida *in vitro*, do génio genético que tudo inventa e tudo transforma, é manifesto que rodopiamos na floresta obscura e profunda da tecnociência. Quando o homem constrói diques, barragens, portos, ou drena um rio, numa luta constante contra a natureza, estará ainda, eventualmente, dentro da sua margem de actuação, na medida em que o faz para bem da sua própria sobrevivência; mas quando se atreve a assumir o papel de Criador, de fazedor da vida, de alimentos, do seu próximo, quando se atreve a ultrapassar o limiar da vida e sentenciar o momento da sua própria morte, aí o homem age como verdadeiro desafiador, numa luta de gigantes, com desfecho imprevisível, mas que pode implicar a sua própria extinção. Um sábio provérbio chinês aconselha a não acor-

---

dar um leão adormecido. Eu direi que há limites que o homem tem de respeitar.<sup>16</sup> Aliás, os ataques à ciência e ao desenvolvimento, constantes na reacção ambientalista em geral, são motivados precisamente porque o homem, ser conquistador, perdeu essa noção de limite, de distância, de sentido teleológico. O culpado? O progresso e o avanço científico, em suma, o próprio homem. As ciências, ao relacionar os enunciados teóricos com o estado das coisas, suprimem o seu enquadramento transcendental, dentro do qual é possível encontrar o seu verdadeiro sentido. Uma teoria crítica das ciências permitiu a Habermas a identificação de um “interesse emancipatório do conhecimento”; o interesse é o “guia do conhecimento.”<sup>17</sup> A ciência aplica os seus métodos, sem qualquer preocupação de auto-reflexão; quanto ao interesse que guia o conhecimento, fala Habermas numa “ilusão objectivista,” porque a ciência, encaçada no empirismo, não cuida do seu enquadramento, da sua motivação. O objectivismo mascara, então, o conhecimento e o interesse, fazendo supor que a verdade dos enunciados está ligada à intenção da verdadeira vida. É aqui que reside a crítica: é que é na força da auto-reflexão que o conhecimento e o interesse são uma só coisa. Uma sociedade emancipada e esclarecida, livre de dominação, está preparada para opinar, em cada momento, acerca do caminho que quer seguir. Ela escolhe a sua vontade, historicamente determinada. A visão utilitarista que o homem tem da natureza, aliada ao tecnocentrismo, cria a aliança necessária para o conhecimento e domínio dos processos naturais. “A ciência foi concebida para conquistar e dominar as forças da Natureza.”<sup>18</sup> Estava preparado o terreno para o capitalismo, que paira como um espectro sobre o pensamento ecológico. Desde muito cedo, os ecologistas apontam o capitalismo como fonte de mal-estar ecológico e social, pela instigação ao consumo desmedido dos recursos naturais, para a produção do excesso de bens, que permite a criação do mercado capitalista. Com efeito, a “política ecológica concentrou frequentemente a sua capacidade de destruição nos perigos das relações capitalistas de produção e, conseqüentemente, veio a estabelecer um contrato próximo com

---

<sup>16</sup> É aliás sobre a questão dos limites que F. Ost escreve as primeiras páginas da sua obra, já citada, com uma precisão e lucidez retumbantes. A crise ecológica é, antes de mais, uma crise na forma como nos relacionamos com a natureza. É a crise do vínculo e do limite: “uma crise de paradigma, sem dúvida. 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.” F. OST, *Op. cit.* pág. 9.

<sup>17</sup> J. HABERMAS, *Técnica e Ciência como «Ideologia»*, tr. de A. Mourão, Lisboa, Edições 70, 1968, pág. 140.

<sup>18</sup> M. J. SMITH, *Op. cit.* pág. 18.

movimentos socialistas e outros radicais.”<sup>19</sup> Em suma, aquilo que a ecologia profunda propõe é, sem dúvida, despojar o mundo ocidental moderno de toda a herança que o simboliza. Para tal, impõe-se uma atitude revolucionária da mentalidade, mas também no âmbito do activismo político na rede ecológica. A sua mensagem não deixa de ser eloquente: abraçar o ecocentrismo, numa atitude de respeito e de harmonia, para com todas as formas de vida, que nos introduzirá numa “mudança de pensamento social e político para uma nova ‘política de obrigação’”.<sup>20</sup> A ecologia peca, a nosso ver, por duas razões. Em primeiro lugar, por subestimar o capitalismo, e desprezar as possibilidades deste em responder às solicitações de uma “vida mais verde”. A ecologia aspira a paradigma, mas não conta com as adaptações e com a “elasticidade” daquele sistema económico, que já deu provas da sua capacidade de resposta. O “mercado verde”, da rotulagem, da certificação, já criou as suas ramificações institucionalizadas, paradoxalmente fomentadas por exigência das ONG e da opinião pública. Em segundo lugar, por ser demais evidente, em toda a literatura ecologista, a crítica ao capitalismo enquanto modo de produção e economia determinada pelo capital, susceptível de influenciar todas as instituições e pessoas da sociedade em função de um mercado cada vez mais exigente, que apela à acumulação leonina de bens materiais em detrimento da solidariedade, da igualdade e do bem público. Esquecem os críticos a contextualização de tal sistema económico, tomando-o de per si, como simples modo de produção e não como verdadeiro movimento histórico e cultural. Marcou uma época da história. Marcou irreversivelmente o próprio homem e a sociedade. Acresce que a crítica acérrima ao capitalismo faz remeter para segundo plano uma questão central: o carácter global da crise na sociedade hodierna. Se bem que impulsionada por aquele sistema económico, outros factores contribuem para a desorientação do homem. Convém ver que a crise extrapola a mera organização económica. É uma crise das relações humanas, das famílias, das instituições, que aumenta face à necessidade de uma ética e do resgate de um substrato axiológico que conduza a sociedade pelo caminho da justiça e da solidariedade. É uma crise de valores, de orientação, em que o homem está desgarrado de qualquer referência, angustiado

---

<sup>19</sup> ID, pág. 91.

Por outro lado, convém não esquecer que o socialismo gravita ainda em torno de uma abordagem materialista, pois preocupa-se não só com a dimensão moral, mas também material do ser humano. Nesta perspectiva, não será muito fácil a conciliação do pensamento ecológico com o socialismo.

<sup>20</sup> M. J. SMITH, *op. cit.* pág. 131.

pela ausência do sentimento de pertença. É a inexistência de rumo traçado, de uma direcção a seguir. É o não saber quem somos, o que queremos, para onde vamos. A profunda crise ambiental evidencia a necessidade dessa transformação cultural global. Ninguém nega que o capitalismo, em sentido lato, esgotou a última possibilidade de reconciliação com o sentido místico originário do mundo e já expirou o último sopro do projecto da modernidade. Mas tal sucedeu porque o homem não foi capaz de empreender a descoberta do mundo escrupulosamente. Abriu mão de todos os laços para poder movimentar-se livremente, sem temer condenações. Ignorou o divino, para não ter de lhe prestar contas. Renegou a Igreja para ser agiota. Esqueceu a moral e a ética para ser o mais competitivo, o líder do mercado. Se existe um culpado, é sem dúvida o homem, não um sistema económico por este inventado. É sem dúvida o homem, não a ciência ou a técnica, expressões procedentes da cultura. O homem que não soube evitar ou prever as consequências da sua hipnose científica, e ignorou os sinais do tempo.<sup>21</sup> É verdade que o homem abusou dos seus “direitos de usufrutuário”, aventurou-se demais no desvendar dos segredos insondáveis da natureza, da terra e dos seus desígnios. Mas também é verdade que, no auge da descoberta, embrenhado que estava na ânsia do conhecimento, não lhe era possível enxergar as consequências, a longo prazo, da sua emancipação. Creio que, em plena idade moderna, jamais poderia ter ocorrido ao homem a possibilidade de esgotamento dos recursos naturais, ou a impossibilidade de a terra assimilar as toneladas de lixo que diariamente fabricamos. Não poderia ter previsto efeitos nefastos como a seca, as variações climáticas, as chuvas ácidas, a emissão escandalosa de poluentes e outros tantos. Concordamos com Leis quando este afirma: “Na época, vale a pena lembrar, a natureza era percebida como uma cornucópia de recursos infinitos, e de fato os espaços disponíveis no planeta para a ocupação e a exploração humana eram ainda enormes”<sup>22</sup> e acaba mesmo por

---

<sup>21</sup> Convenhamos, o capitalismo tem as suas vantagens. A produção em massa, tornada possível pelo industrialismo, trouxe-nos a possibilidade de aceder a um maior número de produtos, a preços mais acessíveis, permitindo o seu consumo a um número de consumidores cada vez maior. A proliferação de meios de transporte permitiu um acréscimo de mobilidade entre as pessoas, que em horas podem deslocar-se de um canto ao outro do mundo. A tecnologia digital e os meios de comunicação lançaram-nos na interacção, no intercâmbio e tal fomenta, sem dúvida, a aproximação entre as pessoas, entre os povos e as comunidades. O avanço da ciência permitiu expurgar, ou pelo menos controlar, algumas epidemias através da vacinação. A medicina fez progressos prodigiosos. Alguém se atreve a negá-lo? Poderão retorquir que a ciência tem tanto de bom como de perigoso. Não duvidamos. Mas talvez a solução resida na fórmula, eticamente correcta, de direccionar a ciência a técnica, e, em suma, qualquer acção humana na senda do interesse público, aferido em cada caso concreto, à luz das grandes máximas Kantianas.

<sup>22</sup> H.R.LEIS, *Op. cit.* pág. 120.

admitir que, “Temos que sair dos condicionamentos de nossa época histórica e transferir nossa restrita perspectiva de final de século XX para outra, situada dentro de marcos civilizatórios de centenas e até milhares de anos.”<sup>23</sup> Hoje conseguimos aperceber do mal feito, porque nos encontramos numa posição satisfatoriamente distanciada, que nos permite avaliar, de forma razoavelmente objectiva, os frutos de uma época que, moribunda, empreende a derradeira tentativa de reversão. A atitude positiva, essencial em fases de transição, evoca, não o esmiuçar até ao átomo as causas de uma crise, mas apresentar um novo modelo, que contemple a eticidade e a moralidade, buscando a justiça e a igualdade; um projecto de sociedade viável, sustentável, mas que não vede ao indivíduo a sua propensão inata para a autodeterminação, através da liberdade. Que indique caminhos, mas não pressione a escolha da direcção. Um sistema que consiga integrar as diferenças, mas não as aprisione a uma universalidade abstracta, cega às particularidades de cada ser. Um sistema que assente em um novo paradigma, não o do lucro e do progresso, mas um paradigma “ambiental”, direccionado para a protecção do futuro da humanidade e dos direitos das gerações vindouras, através da protecção do planeta e das suas potencialidades, não com intuito meramente instrumental, mas baseado numa relação de respeito e alteridade, de proximidade e admiração por todas as formas de vida, que co-habitam o mesmo espaço. Reconhece-se, contudo, o contributo de cada uma das teorias. Descartes conseguiu o mérito de engendrar um plano tecnico-científico, chamando a atenção para a importância do desenvolvimento científico e dos progressos da ciência para a vida humana. A *deep ecology*, despertou o espírito humano para a natureza, numa tentativa de integrar o homem no seu meio natural, apelando à sensibilidade e consciência ambientais. Apesar de redutora, conseguiu ainda fazer-nos acordar do sonho científico, abrir a porta do laboratório de Bacon, para nos (re)apresentar o mundo natural, o retorno à origem. Mas em que termos tal retorno é possível? Estaremos preparados para a mudança? E qual o papel reservado ao direito enquanto “conformador” de condutas? Como “ecologizar” a vida ocidental? Há que partir de uma ideia comum. Vamos pensar a nossa relação com a natureza, admitindo que é digna de protecção jurídica, a qual passa pela imposição de deveres aos homens para com ela, pois desta forma, protegendo o homem de si próprio, conseguiremos proteger a natureza satisfatória-

---

<sup>23</sup> ID, pág. 43.

mente. Há que aceitar a premissa de que dependemos da natureza, pelo menos enquanto seres vivos, e só ela fornece o substrato indispensável à vida. Se ela vai mal, nós não podemos estar bem.

## 2– KANT – A TENTATIVA DE CONCILIAÇÃO ENTRE HUMANIDADE, MORALIDADE E LIBERDADE. O SENTIDO DA NATUREZA.

Kant é, sem dúvida, um marco importante, por se situar, historicamente, entre o final da filosofia moderna, e no começo da filosofia contemporânea, sendo ainda influenciado pelos resultados de duas correntes do pensamento filosófico moderno: o empirismo britânico e o racionalismo. No século XVIII opera-se um movimento verdadeiramente aglutinador de todas as diferenças, num enorme esforço de união, entendido como missão histórica a empreender, em nome dos ideais de vontade colectiva, de interesse comum, de Estado. “A libertação social e política marca o regresso à natureza, ao Ser, graças à razão científica que permite estes reencontros entre o homem e o universo.”<sup>24</sup> Em termos económicos, o mercado e as trocas comerciais atingem proporções consideráveis. A produção industrial, nomeadamente em Inglaterra, assume o estatuto de revolução e as finanças e o grande comércio conhecem grande expansão. A força social burguesa ganha cada vez mais consciência do seu poder; os burgueses, imperando no plano económico, pretendem assegurar a supremacia política. A burguesia, apoiada pelo povo, desencadeia a luta contra os privilégios tradicionais dos reis e da aristocracia. A instabilidade culminará com a revolução francesa, essa aurora onde desaparece o velho edifício da iniquidade. O espírito da liberdade fermenta em todos os domínios, e por vezes triunfa. A este tempo, em que a liberdade se constitui, na oposição a todas as opressões e a todos os poderes, políticos, morais e religiosos, chama-se frequentemente o século das luzes.<sup>25</sup> O espírito das luzes consiste, essencialmente, na emancipação de todas as tutelas. “Tem a coragem de te servires da tua própria razão.” Eis o lema! O que elas procuram é o domínio do homem por si mesmo, a sua autonomia. O fenómeno do iluminismo é europeu, não conhecendo fronteiras.

---

<sup>24</sup> ID, pág. 81.

<sup>25</sup> O que se pretende significar com a palavra “Luzes”? Pretende-se demonstrar, metaforicamente, que são as “luzes da razão”, que de ora em diante, iluminarão o homem na busca da sua emancipação, na saída de menoridade.

---



Praticando o culto da razão, também os filósofos a aplicam ao estudo da natureza e do homem. O filósofo torna-se, principalmente em França, o campeão da justiça, o “intelectual”, totalmente comprometido nas lutas políticas, económicas e sociais do seu tempo. É o século dos factos: os filósofos viram-se essencialmente para a experiência. Na observação pretendem encontrar todas as respostas. O século das luzes é empirista. A revolução intelectual está intimamente associada a um tema político: o despotismo esclarecido.<sup>26</sup> E isso acontece de modo evidente na Alemanha de Kant.<sup>27</sup> Na tentativa de se insurgir contra esse modelo político, Kant entende o homem como ser transcendental, capaz de se elevar pela “boa vontade”, devendo agir sempre de forma altruísta, desinteressada, contrariando os seus impulsos e paixões, orientado pela lei moral, enquanto imperativo categórico.<sup>28</sup> Kant dedicou parte da sua obra ao conceito de humanidade e à construção de um “novo mundo”. Segundo Kant, é precisamente a noção de humanidade que permite ao homem, enquanto ser moral, ultrapassar o determinismo da animalidade, para transcender, alcançando a liberdade. É essa humanidade que “marca” o seu território e o distancia do resto do mundo. Humanidade e moralidade são duas traves mestras em toda a obra de Kant. Uma supõe a outra: não há humanidade sem moral, nem esta pode existir sem objecto de concretização, que é precisamente o homem. Só ele tem condições de ser um sujeito moral, sendo simultaneamente objecto e personificação da lei moral, que se pretende universal, tal como a humanidade. Uma lei universal para uma humanidade una. A humanidade de Kant tende para a universalização,

---

<sup>26</sup> O despotismo esclarecido é protagonizado pelo príncipe, que é o soberano, mas que também assimilou o espírito do século, o soube pô-lo ao serviço do seu povo. O Estado é submetido a uma análise racional e purificado de qualquer elemento sobrenatural. A prioridade é concedida à organização do comércio, fundação de manufacturas, desenvolvimento da agricultura, mas reinventa, igualmente, uma estrutura de organização centralizada do Estado, cuja realização se impõe ao próprio indivíduo. O despotismo esclarecido é, portanto, uma ideia filosófica: prepotência do Estado e do seu chefe, em suma, a essência do próprio absolutismo.

<sup>27</sup> A influência do pietismo nas regiões nas regiões protestantes, tinha dado origem, entre outros, à criação das escolas nacionais, tendo sempre como norte a fé na imutabilidade e na unidade da razão. Liberdade, progresso e homem, projectam-se, agora, a partir de um ponto comum: a razão. São temas eminentemente protestantes, pois a filosofia das luzes nasceu mais na Alemanha e na Inglaterra do que na França.

<sup>28</sup> O imperativo categórico é para Kant a ordenação das acções como boas em si mesmas, e não como meios para um fim. O dever aparece como algo absoluto, incondicional, isento de qualquer motivo empírico. Este imperativo ordena a ciência à lei. Todas as regras concretas de conduta devem partilhar a universalidade da lei para se tornarem morais, isto é, princípios objectivos de conduta. O imperativo categórico é absoluto porque abstrai (é independente) de todo e qualquer interesse, exigindo o respeito da lei moral. Exige, no fundo, que as nossas acções sejam puramente morais. Embora não revele, em cada caso concreto, uma norma particular de conduta, diz-nos como agir, de forma geral, mas sobretudo aquilo que não devemos fazer.

---

no pressuposto do assumir colectivo das suas responsabilidades, enquanto ser moral e cultural. Edificou uma verdadeira humanidade, um estatuto admirável do dever-ser, estabelecendo máximas universais de comportamento,<sup>29</sup> que permitem a vida em comunidade na mais perfeita harmonia, porque construída sobre o pilar do respeito e da igualdade entre os homens.<sup>30</sup> A razão, como forma de renunciar às paixões, assume um papel determinante nas escolhas humanas. Kant adere a esta perspectiva universalista da submissão do indivíduo à lei, abrindo mão da sua particularidade, de todas as suas inclinações, e acima de todo e qualquer comportamento egoísta. O homem é tomado como um fim e não como um meio. O seu dever é submeter-se ao universal, através da razão, única possibilidade de comunicação entre o homem e o universo. Kant identifica o bem soberano com a acção conforme à razão. Kant e Rousseau têm em comum a ideia básica da modernidade: a tentativa de unir razão e vontade. Kant consegue esta proeza através da construção do seu imperativo categórico, de submissão à lei, como acto de liberdade. Rousseau, concebendo a lei como razão, porque produto da vontade geral e instrumento condutor rumo à igualdade, único meio idóneo capaz de unificar a sociedade, superando os seus particularismos. A dualidade entre vida pública e vida privada, entre uma sociedade de produção, de trabalho e o indivíduo que busca prazer e felicidade, opõem-se radicalmente e é essa dualidade que leva Rousseau a fundamentar na vontade geral, na consciência colectiva, a integração dos indivíduos, que deverão abrir mão das suas vontades, para responder ao apelo do Estado. É precisamente o desprezo pela subjectividade, pelas crenças e pelo misticismo do homem, que faz irromper o romantismo, descoberta e aceitação do sujeito e das suas paixões.<sup>31</sup> A filosofia das luzes traduz-se, nessa tentativa de união entre homem e universo mas

---

<sup>29</sup> Apenas com a preocupação de enunciar as máximas estabelecidas por Kant, passamos a descrevê-las:

1. Age segundo uma máxima que possas querer que se torne uma lei universal.

2. Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na de qualquer outro, e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio.

3. Age de modo a que a vontade possa, devido à sua máxima, considerar-se a si mesma como instituinte de uma legislação universal.

<sup>30</sup> No entanto, Kant tem a noção da imperfeição humana, e sabe que o homem se perde muitas vezes em egoísmos e vaidades. Talvez por isso se preocupou em estabelecer normas de convivência em sociedade. De todo o modo, este seu optimismo, esta sua crença na razão e na possibilidade de aperfeiçoamento do homem, fá-lo esquecer, por vezes, a época conturbada e violenta em que viveu.

<sup>31</sup> "O regresso do religioso é, certamente e com frequência, um movimento da contra modernidade; reage contra a secularização e tenta reconstruir uma comunidade que reúna poder espiritual e poder temporal; mas constituiu também um esforço para reintroduzir uma força não social na vida social..."

A. TOURAINE, *Op. cit.* pág. 78.

---

já num plano secularizado, sobre a destruição do sagrado. O apelo à unidade do mundo só é possível através da razão. Aliás, "A ideologia modernista é a última forma de crença na união entre o homem e a natureza. A modernidade, identificada com o triunfo da razão, é a última forma de que se reveste a procura tradicional do Uno, do Ser. Depois do século das luzes, esta vontade metafísica transformar-se-á em nostalgia ou revolta e o homem interior separar-se-á cada vez mais da natureza exterior."<sup>32</sup>

A filosofia política, em Kant, é uma filosofia da história. Mostra que as relações entre os homens têm um sentido moral e deve ser encarada como um convite à exigência moral, para suprimir toda a violência. A história é assim concebida como o avanço da moralidade no plano espacio-temporal ou fenoménico. Kant retoma, agora, o tema da relação natureza-liberdade, procurando mostrar que a história é o lugar da colaboração entre natureza e moralidade. *A Crítica da Razão Pura* acentuara uma concepção determinista da natureza. Esta era essencialmente o reino da necessidade, do mecanicismo, onde não havia lugar para a liberdade. Enquanto ser natural, o homem, tal como os restantes animais, é parte de um mundo físico, regulado por leis naturais ou necessárias. Na sua reflexão sobre o sentido da história, Kant concebe a natureza num sentido teleológico, dando-lhe o nome de Providência. Grosso modo, podemos afirmar que o que a natureza faz é trabalho da Providência. O desenvolvimento histórico do homem tem um fio condutor que corresponde a um desígnio ou finalidade da natureza, permitindo-lhe a constante actualização da espécie humana, isto é, a natureza dá à história um sentimento que consiste no aperfeiçoamento de todas as disposições racionais do ser humano, considerado não como indivíduo mas como espécie. Assim, o homem, enquanto ser potencialmente racional, deverá tornar-se racional desenvolvendo a sua inteligência e cultura, de forma a romper com a sua animalidade. Este progresso intelectual e cultural é entendido, em Kant, como progresso em direcção à moralidade. Há uma interpretação teleológica da história e das acções humanas, que caminha a par de uma visão teleológica da natureza. Isto significa que a história tem o fim que a natureza ditar, ou melhor, que a Providência entender. O fim último do homem é tomar-se um ser racional e atingir a perfeição. Para Kant, a interpretação teleológica

---

<sup>32</sup> ID, pág. 38.

da história é uma interpretação moral. A ideia de progresso moral orienta o percurso da História.<sup>33</sup>

Esta construção valeu a Kant a crítica acérrima de Hegel, que concebe um mundo de formas dinâmicas, constantemente alterado pelo progresso. As alterações operadas na natureza têm origem precisamente nesse progresso. É por isso que Hegel concebe Deus, não como um espírito – que é apenas uma das formas que Deus pode revestir no seu processo de autocriação – mas o próprio mundo auto-criador, o conceito criador puro. Por isso, entende que a causa imediata da natureza é o mundo dinâmico das formas; a ideia, por sua vez, causa mediata do espírito. Hegel rejeita o idealismo subjectivo de Kant. A natureza não é algo absoluto, não possui em si a sua própria auto-criação, é antes dependente, criada, algo derivado da fonte, que é a ideia – algo que existe em si mesmo, e não depende de qualquer outra causa exterior, nomeadamente do espírito. “Para Hegel, a natureza é real: não é em nenhum sentido uma ilusão ou algo que pensamos que existe quando aquilo que realmente existe é outra coisa diferente; nem tão pouco é mera aparência, algo que só existe porque a concebemos. Existe realmente, e existe independentemente seja do que for.”<sup>34</sup> Toda a realidade está imbuída de progresso e actividade; por isso, Hegel não entende a natureza como uma máquina, antes como algo que possui em si mesma a potencialidade de evoluir a partir de si própria por uma necessidade lógica. Hegel tem uma visão organicista da natureza, no sentido platónico-aristotélico do termo, com a diferença de que, para ele o mundo é dinâmico e mergulhado no eterno porvir, constantemente em mudança. Esse mundo dinâmico das formas – a ideia – é a causa imediata ou a origem da natureza, enquanto para Kant essa causa é o espírito. Hegel e Kant estão de acordo quanto à consideração da natureza como algo derivado e criado, mas enquanto para o primeiro a natureza depende da ideia, para o segundo depende do espírito. Ao idealismo subjectivo de Kant, Hegel contrapôs o idealismo objectivo, ou seja, as ideias existem em si mesmas, não são meras aparências ou ilusões de determinado sujeito.

---

<sup>33</sup> Sabemos que nem sempre é assim. A grande parte da história da humanidade é feita de actos repugnantes e de inúmeros exemplos de egoísmo e ambição indescritíveis. No entanto, tais actos são circunscritos ao plano individual, particular, apenas considerados em si mesmos, e, segundo Kant, podem mesmo ser um acto de “astúcia da Providência”, para que, cada indivíduo involuntariamente, ao prosseguir fins particulares, contribua para a realização de um fim universal.

<sup>34</sup> R.G. COLLINGWOOD, *Op. cit.* pág. 138.

---

A conciliação da liberdade com a natureza é, também, uma preocupação em Kant, pois sabe que a autonomia da razão é responsável pela submissão da natureza. Deste modo, o mundo natural poderá ser concebido como penetrado pela mesma razão que funda a lei moral, isto é, a razão livre. Contudo, esta adequação não pode ser uma adequação de leis, uma submissão da natureza, pois tal implicaria que a liberdade se tornaria como que estranha a si mesma, pois seria despotismo e ditadura. A liberdade é agora encarada por Kant sob a forma de conciliação, do deixar ser as coisas tal como eram, antes de qualquer intervenção, ou manipulação, teórica ou prática. Esta nova concepção correlativa da liberdade, que advém da conciliação entre liberdade e natureza, será tematizada tendo como fio condutor a noção de finalidade. Com efeito, falar de inteligibilidade dos fenómenos, das coisas naturais, é para Kant, neste contexto, afirmar que são finalizadas, que há nelas um sentido. O estudo do juízo do gosto, ou do sentimento do belo, esclarecerá em que termos deve ser entendida esta finalidade da natureza. A liberdade de contemplação – acolhendo a coisa tal como ela se apresenta, sem a macular – é uma fonte de prazer, livre e desinteressada, que consubstanciou aquilo a que Kant chamou de juízo estético, isto é, fundado na sensação. Neste juízo estético, que é a vivência da beleza, evidencia-se uma nova forma de o homem se instalar no mundo, de habitar a realidade. A liberdade em sentido pleno advém, então, dessa conciliação com a natureza. O prazer é definido como o resultado da vivência da liberdade do homem com a liberdade da natureza. A contemplação limita-se a deixar a natureza ser, num processo indefinido, exaltando as suas múltiplas manifestações e cultivando o elemento natural que existe em nós.<sup>35</sup> Kant descobre então a técnica como actividade orientada por uma lógica de apropriação e submissão da natureza e, nessa medida, redutora da liberdade do homem, porque também ele é um ser natural. Assim, o homem é um sujeito reflexivo, cuja acção apresenta um sentido teleológico, quer no campo da razão teórica, quer no campo da razão prática. Este novo sentimento de belo provém de uma permanente interacção homem/natureza, uma finalidade sem fim. É deste dinamismo infinito, já liberto de qualquer vontade de apropriação ou domínio, que surge a reflexão sobre si próprio e a verdade originá-

---

<sup>35</sup> O conceito de natureza em Kant sofreu alterações. De uma concepção mecanicista das leis da natureza, o autor vai resvalando para um conceito mais abrangente, mais indefinido, de aceitação de todas as expressões e possibilidades. Pensamos que esta nova concepção de natureza esteja relacionada com a nova visão do homem, com a nova formulação de conceito de liberdade.

---

ria. O homem é fim para si mesmo, é uma dinâmica livre que se basta a si mesmo, na medida em que esse fim é constante e indefinido. O homem é, para Kant, na sua essência, uma finalidade estética, uma finalidade sem fim. A sua indeterminação originária, embora com propensão para ascender a racional – pela educação, tal como Rousseau defendia – permite-lhe atingir o conhecimento, na longa e perpétua aprendizagem da humanização. A mesma que lhe proporciona passar do estado natural ao civil e deste, por fim, à “cidade universal”, conduzida por um direito cosmopolítico universal, cuja partilha equitativa dos recursos e a ocupação pacífica do espaço existente, regidas por leis comumente aceites, formam a tríade Kantiana de sucesso. A pedra de toque de toda a construção reside na responsabilidade. É a responsabilidade para com o próximo da geração presente, mas também para com o próximo distante, da geração futura, que informa o sentido de prudência, se quisermos, de poupança, de economização e racionalização máximas dos recursos naturais; hoje a nossa disposição, amanhã a de outros, formam o timbre da “república universal”. E aqui, surge a questão das gerações vindouras, também equacionada por Kant. Terão efectivamente as gerações futuras, direito aos recursos que hoje nos servem, ou melhor: terá a geração presente o dever de preservar o meio ambiente, em prol do benefício futuro de outrem? É uma questão de responsabilidade, isenta de qualquer tipo de culpa: o homem actual tem o dever de garantir a existência das gerações futuras, gerindo, de forma racional e a longo prazo, os recursos naturais que hoje tem ao seu dispor.

---

## PARTE II

## CAPÍTULO V: NOVAS FORMAS DE RACIONALIDADE – A CRÍTICA DA SOCIEDADE ACTUAL.

## 1 – O HISTORICISMO E AS NAÇÕES – A INTEGRAÇÃO EM PREJUÍZO DO INDIVIDUALISMO.

O século XIX singra pela noção de progresso, na continuidade da filosofia das Luzes. A libertação do indivíduo e o apelo à vontade geral, representada pela sociedade, mobilizam-no na procura do lucro, do investimento no desenvolvimento da produção industrial, na tentativa de alcançar uma sociedade que contribuisse para a felicidade de todos. O desempenho do homem como agente de transformação permanente, começa a ser identificada com o sentido da história. O historicismo apela, assim, ao conceito de totalidade, em nome do desenvolvimento económico e social, dizendo a este propósito Alain Touraine que o progresso “é a formação de uma nação como forma concreta da modernidade económica e social”.<sup>1</sup> “O longo século XIX já não é, pois, dominado pela separação entre o mundo das técnicas e o mundo da consciência, o da objectividade e o da subjectividade e consagra-se, pelo contrário, através de um esforço único na história, a fazer do indivíduo um ser público, não no sentido ateniense ou romano da palavra, que subordina o indivíduo à cidade, mas ultrapassando a oposição entre o espiritual e o temporal, em nome do sentido da história e, portanto, da missão histórica de cada agente social.”<sup>2</sup> O pensamento historicista abre precisamente esta possibilidade de união entre o pessoal e o colectivo, identificando liberdade pessoal com participação colectiva. Por isso o autor afirma que “a verdadeira liberdade nasce da integração social e que a solidariedade leva cada um a participar na vida de todo o corpo social.”<sup>3</sup> Ora, agindo sempre em nome do colectivo, do corpo social e da unidade

---

<sup>1</sup> A. TOURAINE, *Crítica da Modernidade*, tr. de F. Gaspar e C. Gaspar, Lisboa, Instituto Piaget, 1992, pág. 83.

<sup>2</sup> ID, pág. 89.

<sup>3</sup> ID, pág. 96.

---

da nação, este pensamento historicista esbate consideravelmente o conceito de sujeito em prol do interesse geral, admitindo-o como ser puramente social. Portanto, o historicismo, enquanto pensamento totalitário, ao serviço das nações, se por um lado reconhece ao homem o direito e o dever de participar na vida colectiva, não lhe concede outro estatuto que não seja o de social, ignorando, tanto quanto a modernidade, a tradição, a cultura, as paixões do sujeito.<sup>4</sup> Esta “bela totalidade”, que pretendia ultrapassar o dualismo cristão, acaba por introduzir um novo dualismo, desta vez entre Estado e sociedade. É o Estado que transporta em si os valores universais, enquanto a sociedade civil, puramente instrumental, deve ser controlada, sacrifício aceite em nome do destino heróico do Estado. A oposição frontal entre a subjectividade e a totalidade é inevitável, cavando um novo fosso, talvez mais dramático, e ao qual remonta a dissociação entre agente e sistema, que se inicia na idade moderna e tem no século XIX o seu desfecho que se prolonga até hoje. O maior perigo do historicismo reside, assim, na subordinação dos agentes sociais ao Estado, único agente de transformação histórica, fazendo desaparecer o sujeito. O homem é apenas o autor da sua própria história. Marx, rejeitando qualquer referência ao ser moral, e até mesmo ao agente social, limita o homem à categoria de trabalhador alienado em direcção à totalidade, cuja finalidade é a libertação face à natureza, pois acredita ser este o sentido último da História. O homem de que fala Marx é o homem que vale pelo papel que ocupa nas relações de produção, e nada mais. É notória a profunda desvalorização do homem, enquanto ser ontológico, enquanto pessoa. Alain Touraine vê no conceito de sujeito o agente que se ergue contra a acção objectiva dos aparelhos institucionais, único capaz de operar a “transformação da particularidade individual em história de vida,”<sup>5</sup> porque encerra em si a vontade de agir e de ser reconhecido como agente. A ideia de sujeito inculca ainda a “superioridade das virtudes privadas sobre os papéis sociais, e da consciência moral, sobre o juízo público.”<sup>6</sup> Apresenta-se idónea a figura de sujeito,

---

<sup>4</sup> Anthony Giddens, a propósito do conceito de historicidade, lembra-nos que esta nos orienta para o futuro essencialmente aberto, pois baseia-se no conhecimento do passado para romper com ele. Esta dimensão temporal é importante na modernidade, porque gerou o extremo dinamismo desta época, e constitui, segundo Giddens, uma distensão do espaço-tempo, condição básica do processo de descontextualização que caracteriza a modernidade. A separação entre espaço e tempo, a possibilidade de ligar o local e o global, a promoção de relações entre “ausentes” são provas dessa distensão, impensável nas sociedades pré-modernas, e que está na origem da profunda dissociação entre sistema e agente.

<sup>5</sup> A. TOURAINE, *Op. cit.* pág. 201.

<sup>6</sup> ID, pág. 254.



capaz de ultrapassar a crise da modernidade. “À ruptura do universo do sagrado sucederam a destruição da visão racionalista do mundo e também o esvaziamento da imagem da sociedade como espaço de correspondência entre as instituições e os agentes socializados pela família e pela escola.”<sup>7</sup> Numa frase, a profunda dissociação entre sistema e agente. A disparidade de interesses acolhidos pelo Estado e pelo sujeito é agora inultrapassável. Do que se trata já não é tanto a fragmentação da unidade perdida, mas a profunda “desordem de uma sociedade onde o universo das técnicas e das organizações choca violentamente com o dos desejos e das identidades.”<sup>8</sup> A sociedade passa de mercado a fábrica. Ambas igualmente planificadas de forma instrumental, geridas de acordo com as necessidades de cada momento, também elas fomentadas para manutenção do sistema. É esta a crítica fundamental, e que se ajusta, quer à modernidade, quer à sociedade industrial, quer à sociedade de informação. Encerradas no espartilho da sua instrumentalidade, reduzem a sociedade a um fluxo de mudanças e intercâmbio, de âmbito puramente económico e financeiro, sem atentar nas particularidades de cada ser, nos seus desejos, na sua cultura. É este desprezo que origina a marginalidade, os *gangs*, os excluídos, os delinquentes, dentro de uma sociedade industrializada onde predomina o não-agente e onde os interesses de cada grupo estão profundamente dissociados entre si — não há espaço para a diferença. Ou se adere ao sistema, ou estaremos irremediavelmente de fora. “Esta completa dissociação entre a racionalidade instrumental, tornada estratégia em mercados móveis, e comunidades encerradas na sua ‘diferença’ define a situação pós-moderna.”<sup>9</sup> Será que uma tal sociedade, assim desenhada, é capaz de gerar sujeitos — agentes — capazes de um acto emancipatório, que se insurja contra a desigualdade e a exclusão social crescentes na nossa sociedade? Ou estaremos de tal forma “agarrados” à sociedade de consumo que não conseguimos enxergar nenhuma saída? Como reunir os cacos de um mundo estilhaçado? Como estabelecer elos de ligação entre os vários agentes e entre os agentes e o sistema? Será que o conceito de sujeito, ou melhor, de subjectivação, se apresenta idóneo como ponto de partida, para repensar uma nova organização da sociedade? Fará sentido falar numa nova modernidade, conciliando sujeito e razão, como propõe Alain Touraine? Reconhecendo-se que o sujeito isolado é insuficiente

---

<sup>7</sup> ID, pág. 213.

<sup>8</sup> ID, pág. 213.

<sup>9</sup> ID, pág. 20.

como figura central para reunificar a modernidade, sugere-se que tal desempenho seja levado a cabo pela dupla sujeito/razão, aliando a diversidade de experiências vividas e o prazer de viver à racionalidade. Ser sujeito é reconhecer o outro como tal, numa relação interpessoal, amorosa ou de amizade, mas que não é indiferente à noção de solidariedade. É na relação com o outro que o homem deixa de ser apenas um elemento do sistema social, para se assumir como criador de si mesmo e como produtor da sociedade. O sujeito é um conceito dinâmico, uma recusa da ordem existente. Daí o sujeito se revelar, irremediavelmente, no movimento operário, contra a totalidade; no espírito burguês, contra o absolutismo. O apelo à liberdade é inevitável, e através dela o sujeito constrói a sua História; é, por isso, um sujeito histórico e pessoal, definindo-se mais pelo esforço de libertação do que pela razão, mas que é capaz de associar a construção da experiência individual à tradição comunitária. “É fruição de si próprio mas também submissão à razão.”<sup>10</sup> Alain Touraine associa estreitamente o sujeito ao movimento social. O sujeito apenas se constrói na luta contra o Estado e, simultaneamente, no respeito pelo outro como sujeito. Se o sujeito não se manifestar através do movimento social, perde-se na individualidade. Não há sujeito sem envolvimento social que implica o agir para integrar todos os agentes no sistema social, que se quer justo e equilibrado. Esta acção, que tenciona reconstruir o campo social, é levada a cabo pelo agente, que se associa ao sujeito, na luta contra o poder estabelecido. Alain Touraine propõe, assim, uma substituição do modelo organizado em torno da sociedade, por um organizado em torno do sujeito pessoal. Se tal não acontecer, se o homem se conformar em ser uma peça do jogo, uma parte da engrenagem, estática e programada, então não parece excessivo afirmar que, dos quatro fragmentos da modernidade, apenas dois parecem ter vingado – a empresa e o consumo. A modernidade, que era libertação, acaba por se tornar em alienação, evidenciada nos nacionalismos, que durante os séculos XIX e XX despontam, e que acabam por levar ao fechamento das sociedades sobre si mesmas. Não obstante vivermos na era da globalização, certo é que a imagem do mundo actual é a de um mundo cada vez mais fragmentado, estanque, onde os interesses são tendencialmente dissonantes. A globalização é meramente superficial e a sua motivação é puramente económica e instrumental, visível apenas ao nível do mercado e das relações internacionais. Já a nível cultural,

---

<sup>10</sup> ID, pág. 319.

as disparidades são enormes, com particular relevo para as dimensões religiosa e étnica que, aliás, continuam a ser as principais causas de tensão entre as nações. É por isso um fenómeno transversal, abrangendo alguns dos sectores fulcrais para o dinamismo das economias mundiais, não ambicionando uma verdadeira relação de amizade e cooperação entre os povos, mas tão só um meio para atingir um fim, sempre de cariz utilitarista. “A globalização traduz-se, afinal, nos perigos e discrepâncias em que o paradigma da modernidade culminou: o excesso de regulação e de colonialismo tornando o mundo ocidental em opressor de formas de sociabilidade que não se coadunem com a ordem económica e legalista que o têm caracterizado, ou seja, tornando o mundo não ocidental em vítimas, marginalizando outras formas de conhecimento e de sociabilidade.”<sup>11</sup> Por isso, impõem-se um esforço de real integração, repensando e auto-reflectindo sobre o rumo que levamos, e sobre o futuro que se esboça em cada acção política precipitada, que relega para segundo plano aquilo que mais lhe devia importar – as pessoas. A “modernização reflexiva” que nos é sugerida por Ulrich Beck, Anthony Giddens e Scott Lash significa precisamente essa “possibilidade de uma (auto)destruição criativa (...) da sociedade industrial” através da “descontextualização” e ... “recontextualização das formas sociais industriais por outro tipo de modernidade”,<sup>12</sup> que implique a radicalização da modernidade como forma de se libertar dela. A modernização reflexiva não significa reflexão ou conhecimento, mas autoconfrontação com os perigos e riscos que a sociedade industrial apresenta, que poderá conduzir, segundo Ulrich Beck, à sua auto-dissolução e à auto-ameaça.<sup>13</sup> Parte dessa ameaça provém da tal sociedade de massas, que se vê agora confrontada com um problema social ao qual não consegue dar resposta – a exclusão social, que ela própria incentivou e fomenta até hoje. Os

---

<sup>11</sup> S. da R. e CUNHA e H. P. CARVALHINHO, “2001: Odisseia no Sul. Política, Globalização & Utopia a partir de Boaventura de Sousa Santos”, in *Economia e Sociologia, Diversidade e Globalização*, Évora, Gabinete de Investigação e Acção Social do Instituto Superior Económico e Social de Évora, n.º 72, 2001, pág. 197.

<sup>12</sup> U. BECK, “Rumo a uma teoria da modernização reflexiva”, in Beck, Giddens & Lash, *Modernização Reflexiva. Política, Tradição e Estética no Mundo Moderno*, tr. de M. A. Augusto, Oeiras, Celta Editora, 2000, pág. 2.

<sup>13</sup> De referir que há algumas diferenças de fundo entre os autores citados quanto ao conceito de modernidade reflexiva, nomeadamente em dois aspectos fulcrais: consciência/não consciência da reflexividade e ruptura versus continuidade dentro da modernidade. Mas, grosso modo, parece-nos vingar a ideia de auto-libertação da estrutura através da redefinição da mesma. Enquanto Beck entende que quanto mais avança a modernização, mais as sociedades modernas se dissolvem e consomem na fraqueza dos seus fundamentos, Giddens e Lash enveredam pela premissa clássica da evolução dos agentes: quanto mais avançada a modernidade, maior a capacidade de reflexão dos agentes no sentido da mudança das condições sociais.

grupos marginalizados, as franjas, os movimentos de culturas alternativas, a revolta dos estudantes, tudo consequências previsíveis de um mundo que não sabe acolher a diferença, que não potencia o desejo de individualidade, e que, ao invés, exclui, desintegra, separa. Nesta sociedade não procuremos soluções mágicas, porque ela já esgotou as suas possibilidades. Como afirma Ulrich Beck, será que a “modernização *mina* a modernização?”<sup>14</sup>

A mudança que se impõe requer a possibilidade de emancipação do sujeito e da afirmação do mesmo face aos aparelhos institucionais, só alcançada através da liberdade, numa interacção constante entre comunidade e sujeito. Se lembrarmos os discursos calorosos dos dirigentes políticos do mundo em que vivemos, somos capazes de reunir adeptos de concepções totalmente díspares quanto à noção de sociedade. Tanto se ouvem vozes que apelam à identidade nacional, à diferença e à especificidade, como surgem outros a bater-se por uma sociedade aberta e liberal, globalizante. Igualmente perigosas são as consequências de uma e outra. Se a primeira exalta perigosas maiorias morais e frentes nacionais, a outra, levada ao extremo, almeja um sorrateiro imperialismo cultural, aniquilando qualquer expressão das minorias. Os próprios partidos políticos já não se identificam como portadores de um projecto alternativo de sociedade, devido à fragmentação política e ao profundo alheamento entre Estado e sujeito. Tal dissociação gerou uma crise social grave, que terá a sua origem, antes de mais, no próprio conceito de sociedade. Nunca como hoje os conflitos foram tão violentos, precisamente porque cada parte pretende impor a sua superioridade, a sua particularidade, de forma agressiva. Em vez do reconhecimento das semelhanças entre os povos, e da aceitação da essência humana, presente em cada homem, independentemente da sua raça ou nacionalidade, emergem as diferenças, que representam obstáculos, agora intransponíveis, para uma vivência pacífica. É mais fácil evidenciar a diferença do que aceitar a semelhança. É esta intolerância — que se revela na rejeição do outro como sujeito —, associada à hegemonia de um ocidente que se julga universalista, que fomentam um potencial conflito internacional. Aqui, entra em jogo um outro conceito: a democracia. A democracia, é a expressão política do sujeito, que deve saber integrar a cidadania como respeito pelas identidades e direitos, ou seja, combinar uma sociedade aberta com os agentes sociais, suas convicções e pertences. É luta contra

---

<sup>14</sup> U. BECK, *Op. cit.* pág. 167.

o poder estabelecido, contra a subordinação do sujeito às instituições e técnicas. É a libertação do sujeito, que não se conforma com o papel de trabalhador ou cidadão. Só há verdadeira democracia, se a liberdade for superior ao poder e se o agente se sentir responsável por essa liberdade. A cidadania propõe vontade de participar no bem comum. Se não há consciência de pertença à sociedade política, a democracia não tem fundamento. É necessário que haja igualdade entre todos e consciência nacional. A integração favorece a democracia. “A democracia pressupõe, por conseguinte, uma sociedade fortemente estruturada, associada a uma sociedade política integrada...”<sup>15</sup>. As sociedades modernas liberais fomentam a marginalidade, acentuam a desigualdade entre os que estão integrados na sociedade e os marginalizados. Uma concepção puramente liberal da democracia torna os pobres cada vez mais pobres e os ricos cada vez mais ricos. E quando Habermas fala de democracia, tentando ultrapassar o abismo interposto entre racionalismo e particularismo, acredita na possibilidade de fazer surgir o Universal da comunicação entre as experiências particulares. Esta comunicação não pressupõe, obrigatoriamente, a escuta do outro como fundamento sólido da democracia? Não estará este conceito profundamente relacionado com o sujeito, enquanto agente social, ao qual deverá estar subordinada qualquer instituição? A democratização não será a “subjectivação da vida política”?<sup>16</sup>

O pós-modernismo<sup>17</sup> vem rejeitar as imagens do mundo e a pretensão da cultura ocidental à universalidade. Este movimento — se é que podemos chamar-lhe assim, pois verificam-se avanços e recuos no seu percurso, rupturas e continuidades dinâmicas relativamente à modernidade pura e simples, sinais próprios de um

---

<sup>15</sup> ID, pág. 393.

<sup>16</sup> ID, pág. 411.

<sup>17</sup> Se é que se pode falar em pós-modernismo, pois a expressão parece polémica. Giddens, por exemplo, entende que não. Apesar das mudanças relevantes que têm ocorrido na nossa sociedade, não é correcto apelidá-las de pós-modernismo. O que ocorreu, segundo o autor, foi a “autoclarificação do pensamento moderno, à medida que os restos da tradição e dos pontos de vista providenciais vão sendo removidos. Não avançámos além da modernidade, mas estamos a viver precisamente uma fase da sua radicalização.” É certo que têm surgido novos indícios. O declínio da pretensão hegemónica ocidental é um sinal evidente da inversão da modernidade. Em substituição, temos assistido a um crescente aumento das instituições modernas em todo o mundo, sem diferenciação dos países europeus. Giddens prefere falar em “radicalização da modernidade”, que caracteriza, *grosso modo*, da seguinte forma: dissolução do evolucionismo, desaparecimento da teleologia histórica, apropriação reflexiva de conhecimento e erosão da posição privilegiada do ocidente. Tema que se interliga com a globalização, que se define como a “intensificação das relações sociais de escala mundial, relações que ligam localidades distantes de tal maneira, que as ocorrências locais são moldadas por acontecimentos que se dão a muitos quilómetros de distância, e vice-versa. Neste contexto, “A modernidade é inerentemente globalizante”. A GIDDENS, *As Consequências da Modernidade*, tr. de F. Gaspar e C. Gaspar, Lisboa, Instituto Piaget, 1992, pág. 44.

período de transição como o que estamos a viver actualmente — marca o início da destruição do reino da tecnociência e da racionalidade e, conseqüentemente, o divórcio entre sistema e agente. O pós-modernismo arrasta consigo o multiculturalismo, a aceitação da diferença de cada cultura, que, no limite pode conduzir ao racismo e à guerra religiosa. Cada povo, arreigado às suas tradições, tenta impor a sua superioridade e a sociedade torna-se um campo de batalha, com intervenientes de todas as raças e de todas as cores, num mundo onde a evolução tecnológica caminha a par do regresso à religiosidade e ao misticismo, onde a publicidade e a informação significam lucro e poder. Que afinidade poderá envolver elementos tão dispersos? A concepção clássica da modernidade não consegue dar resposta ao ambicioso princípio da unificação, porque se esgotou no elogio da razão e rejeitou os particularismos e as emoções. É certo que teve o mérito de libertar o homem, “mas já não comporta a capacidade de organizar uma cultura e uma sociedade.”<sup>18</sup> E quanto mais interiorizamos a modernidade, mais o sujeito e o objecto se separam, maior é a dissociação do homem face ao sistema social em que se insere. O drama da modernidade consiste na sua auto-limitação à razão e à ciência, em detrimento do sujeito e da sua diversidade concreta; é ter suprimido o particularismo, em nome da união da nação, é ter rejeitado toda a herança do dualismo cristão, para se bastar com o racionalismo demonstrável. Não se apercebeu que, para acolher a ciência, não era necessário repudiar o sujeito; para ascender à razão, tão pouco é necessário anular as emoções, ou subjugar-las ao mercado capitalista. Portanto, urge iniciar a reconstrução de um novo sujeito, combinando razão e liberdade, intimidade e comunidade, envolvimento e libertação. Vivemos na era da dissociação entre homem e natureza, à qual não é indiferente a dissociação entre os homens. A sociedade resume-se à divisão de tarefas, a normas técnicas e científicas, e a princípios de racionalidade, cada vez mais estranhos às exigências das agentes sociais. Todos sentimos que falta alguma coisa. Falta um sentido, uma finalidade, uma motivação axiológica.

---

<sup>18</sup> ID, pág. 242.

## 2 – A ESCOLA DE FRANKFURT: A HIPERCRÍTICA DA RACIONALIDADE.

Altamente crítica, apresentou-se a Escola de Frankfurt, cujos membros, apesar de estarem “cientes da relação problemática que ligava a sociedade à natureza, não conseguiram abrir-se o suficiente para pensar bases teóricas não-antropocêntricas para a política.”<sup>19</sup> Apesar de se insurgirem contra a ideia marxista da emancipação do homem através do trabalho, face à natureza; de terem sabido evitar o reducionismo económico de Marx; de terem olhado a utilização da natureza como matéria-prima para a produção em massa, e como objecto de estudo para as ciências; de terem alcançado a divisão de trabalho como meio de limitar e oprimir a criatividade e liberdade humanas; ainda assim, procuraram respostas dentro da moldura antropocêntrica, dentro das mesmas estruturas, que permitiram o florescimento da sociedade moderna. Por outro lado, é criticada pelo seu cepticismo, por não acreditar que a reconciliação, entre sociedade e natureza seja possível. Marcuse, autonomizou-se pela sua originalidade, por acreditar numa reconciliação benéfica e empática para ambas as partes. Habermas, um dos sucessores da Escola de Frankfurt, pela sua crítica à racionalidade instrumental contribuiu, segundo Leis, para “dar bases mais sólidas ao projecto da modernidade, insistindo no carácter universal da razão frente à multiplicidade das vozes existentes”.<sup>20</sup> Para os ambientalistas, a sua obra pode ser aproveitada sociologicamente, mas não ontologicamente, por gravitar ainda num universalismo abstracto, que acaba por esvair a realidade de conteúdo, por não se identificar com ela. Habermas propõe mais uma reconciliação entre os homens, do que entre os homens e a Natureza. Como tal, não pode ser aplaudido pela ala ecologista em geral. Para Leis, em concreto, Marcuse tem uma perspectiva muito mais aproximada do pensamento ecocêntrico, por ter conseguido desprender-se do pensamento antropocêntrico e ter superado – razoavelmente – os pressupostos da modernidade, alcançando o “*ethos* do ambientalismo”.<sup>21</sup> Ao passo que Habermas “tem limitações decisivas para pensar a raiz civilizatória dos problemas ecológicos, assim como para imaginar soluções fora dos

---

<sup>19</sup> H. R. LEIS, *A Modernidade Insustentável*, Petrópolis, Editora Vozes, 1999, pág. 206.

<sup>20</sup> ID, pág. 210.

<sup>21</sup> ID, pág. 212.

parâmetros da modernidade”,<sup>22</sup> porque não consegue ultrapassar o impasse entre homem/natureza, pelo apego ao carácter abstracto e universal da razão. A ênfase atribuída ao princípio da igualdade, e a conseqüente negação do princípio da hierarquia, representam um significativo obstáculo à compreensão do ecocentrismo, por não respeitar a diferença e a singularidade de cada homem. “De um modo geral, a modernidade substituiu um universo simbólico hierárquico por outro igualitário, permitindo assim uma expansão sem limites da racionalidade instrumental, a qual se viu liberada de qualquer ónus ético pela conseqüência de suas acções (tanto na sociedade como na natureza)”.<sup>23</sup> Leis defende a hierarquização da sociedade por supor uma “interdependência consciente entre as partes”<sup>24</sup> com a conseqüente aceitação das diferenças, além de se fundar na afectividade entre os vários entes. Nietzsche é por isso bem-vindo ao movimento ambientalista. Ao reivindicar a diferença e o individualismo, contrapõe tais premissas à modernidade, que valoriza a igualdade. Ao insurgir-se contra a massa, e valorizar a criatividade do “super-homem”, a teoria de Nietzsche é música para os ouvidos dos ecologista profundos.

Apesar das críticas, certo é que esta Escola desempenhou um papel fundamental no pensamento crítico, suscitando questões pertinentes, relacionadas com a vida em sociedade como um todo, explorando caminhos inversos ao das disciplinas sectoriais. A identidade da teoria crítica revê-se na utilização de alguns pressupostos marxistas, bem como, em alguns elementos da psicanálise, na análise das novas temáticas que as dinâmicas sociais da época configuram – o totalitarismo, a indústria cultural, a comunicação de massas, etc. Aliás, a Escola de Frankfurt desenvolve toda a sua teoria num contexto histórico marcado pela crise do pós-guerra alemã, pela vitória da revolução russa, e pelo nazismo que se começa a afirmar. O termo “indústria cultural” é pela primeira vez utilizado para descrever o fenómeno social, observado nos anos trinta e quarenta, da cultura de massas, em que tudo é adaptado ao grande público, ao consumo em massa, a preços acessíveis, mas de baixa qualidade. A lógica que comanda este processo operativo que integra cada elemento é a lógica do lucro: o objectivo da obra cultural deixa de ser a criação de algo novo e passa a ter por tarefa agradar, vender bem. Uma das estratégias de

---

<sup>22</sup> ID, pág. 212.

<sup>23</sup> ID, pág. 223.

<sup>24</sup> ID, pág. 224.





dominação, observadas pela Escola, é a estereotipização, para a partir dela obter um modelo de atitude do telespectador. O objectivo é garantir sempre o triunfo do capital investido. Sempre comandados, os indivíduos, sob a acção da indústria cultural, deixaram de ser capazes de agir e decidir autonomamente, aderindo acriticamente aos valores impostos, impedindo a formação de homens autênticos.

## 2.1 – HANS JONAS E O PRINCÍPIO DA RESPONSABILIDADE – UMA NOVA PERSPECTIVA.

Mas se Kant lançou o mote, Hans Jonas concluiu o soneto.<sup>25</sup> Ninguém como ele apelou de forma tão veemente à responsabilidade, construindo sobre ela uma verdadeira ética, que a todos obriga e que a todos responsabiliza. Atribuiu às gerações presentes uma responsabilidade para com as gerações futuras, ao Estado incumbiu-o de zelar pelos seus cidadãos, proporcionando-lhes condições de vida dignas da condição humana, investiu o homem actual numa obrigação de perpetuação da existência humana e de conservação do Ser. Em nome do futuro, impôs limites ao presente, à sua luta pela maximização do lucro, ao progresso a qualquer preço, à delapidação de um património que é de todos mas também daqueles que não-de existir. O mundo clama por mudança, que deve operar, antes de mais, no agir humano. A transformação do mundo implica uma transformação da ética absolutamente radical, que não está prevista nos cânones da ética tradicional. Propõe uma nova máxima: age para que os efeitos da tua acção sejam compatíveis com a permanência de uma vida, autenticamente humana sobre a terra. A obrigação que hoje nos é imposta, de agir em conformidade com a natureza, não advém tanto do bem-estar ou do mal-estar do mundo contemporâneo; antes, é-nos imposta em nome do futuro, do que está para vir, das gerações vindouras e da manutenção e sobrevivência da espécie humana. A nova dimensão do agir humano reclama uma ética de prevenção e de responsabilidade, face à obrigação do porvir, do futuro. É a ética que parte do conceito de bem, que é independente de um potencial criador divino. Para Jonas, a possibilidade do dever ser deve ser resolvida independentemente da religião. A questão da responsabilidade é o tema central. O actor deverá

---

<sup>25</sup> H. JONAS, *Le Principe Responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*, tr. francesa de J. Greisch, Manchecourt, Editora Flammarions, 1990.

---

responder pelo seu acto: ele é responsável pelas suas consequências. A responsabilidade não fixa ela própria os fins, mas ela é imposição formal, no agir causal entre os homens. Jonas distingue a responsabilidade que existe por natureza e a responsabilidade que existe por contrato. As responsabilidades do homem são totais e contínuas. Este elemento da continuidade implica o factor tempo e tem como obrigação preservar uma identidade, a identidade do ser humano, que é uma parte integrante da responsabilidade colectiva. O conceito de responsabilidade, ao qual atribuímos uma posição central no âmbito da ética, não desempenha bem o seu papel nas teorias morais tradicionais, porque o sentimento de responsabilidade não aparece como momento afectivo da formação moral da vontade, mas dos outros sentimentos, tal como o amor e o respeito. A responsabilidade é função do poder e do saber, mas um e outro não estão, de modo algum, unidos por uma relação simples. A responsabilidade é corolário do poder, de tal forma que a amplitude e o tipo de poder determinam a amplitude e o tipo da responsabilidade. A teoria da responsabilidade assenta em dois pilares: o fundamento racional da obrigação, o fundamento psicológico da faculdade de abalar o querer, a vontade. A ética tem uma face objectiva e subjectiva e as duas são complementares. O sentimento deve aliar-se à razão para que o bem objectivo possa dominar a nossa vontade. O que importa à teoria da ética é a negação do princípio de que toda a ordem precede do direito imanente às próprias coisas — a ideia de obrigação objectivamente válida para o seu respeito — onde possam ser elas próprias a fonte. Jonas bate-se por um grande princípio: a possibilidade da existência humana. É preciso manter tal possibilidade, que resulta da responsabilidade cósmica, que é a obrigação de existir. A segunda obrigação do homem é viver bem. É obrigação do homem de Estado honrar essa responsabilidade e diligenciar em conformidade, pois é o único capaz de preservar e organizar a sua capacidade de se “auto-alimentar”. Compara a obrigação do homem de Estado olhar e proteger o bem público, com a diligência do *bonus pater familias*. O simples facto de sabermos da possibilidade de existência das gerações futuras, torna-as já existentes, a única coisa que fica por saber, é quem serão em concreto esses homens. O dever ser de retorno, a obrigação do futuro, é um estado intermédio. O dever ser imanente à criança, proclamado em cada um dos seus suspiros, exige que nós as acolhamos favoravelmente, renovando, continuamente, a reivindicação do cumprimento da promessa teleológica, duma auto-

nomia definitiva. Assim, o Estado tem uma responsabilidade de “olhar” pelas crianças que dependem do seu domínio, bem diferente do bem-estar dos cidadãos em geral. Diz Jonas, que o infanticídio é um crime horrendo; mas uma criança morrer de fome é um pecado contra a primeira e a mais fundamental das responsabilidades que podem existir para o homem enquanto tal. Todos partilhamos essa responsabilidade. Assim, o dever que se manifesta em cada criança procede de uma evidência indubitável, concreta e urgente. O futuro da humanidade é a primeira obrigação do comportamento colectivo humano, desde que a época da civilização técnica o transformou em “todo-poderoso”, de modo negativo. Manifestamente, o futuro da natureza é condição *sine qua non* para o nosso futuro poder existir, mas, independentemente disso, representa uma responsabilidade metafísica, desde que o homem se transformou no ser mais perigoso, não só para ele próprio, mas para toda a biosfera. A natureza tem uma dignidade própria, que se opõe à arbitrariedade do nosso poder. A solidariedade do destino entre homem e natureza é descoberta através do perigo, que nos faz igualmente descobrir a dignidade autónoma da natureza, que devemos respeitar como um mandamento, pois a sua integridade é vital, para além do aspecto utilitário. Somente a superioridade do pensamento humano e o poder da civilização técnica tornaram possível que uma forma de vida – o homem – se encontrasse em posição de pôr em risco todas as outras. A natureza não pode fazer nada, a não ser deixar o homem actuar. Nem mesmo os defensores mais acérrimos – como refere Hans Jonas – da concepção aristotélica poderiam prever o desfecho trágico a que a razão teórica do homem – elemento que proporcionou a transcendência do homem face à natureza – nos conduziu. O poder associado à razão arrasta consigo a responsabilidade. A obrigação que se coloca agora face ao homem é necessariamente uma ética de conservação, de preservação, de impedimento, e não uma ética do progresso ou do aperfeiçoamento. Devemos direccionar o nosso agir para a possibilidade da nossa existência, enquanto espécie, oferecendo uma nova oportunidade à essência humana. O domínio da natureza é económico e biológico e essa relação mútua conduz, necessariamente, à crise que hoje vivemos. A produção de bens em massa, a redução do trabalho humano em favor das máquinas e o aumento do consumo involuntário dos recursos naturais, conduziram-nos a mudanças radicais no meio ambiente e no meio social. O sucesso da biologia incrementa a civilização técnica e permite a multipli-

cação da população humana, que poderá ser fatal para o planeta e para o próprio homem. Numa terra devastada, como poderá a humanidade recomeçar? A economia livre das sociedades industriais ocidentais é precisamente o centro do dinamismo, que nos conduz ao perigo mortal. A propósito da evolução da técnica e da descoberta de novas tecnologias, Jonas levanta várias questões. A sobrepopulação e a necessidade de alimentação dos humanos, por exemplo. A insuficiência de alimentos para toda a população mundial leva-nos a recorrer à biologia para incrementar e desenvolver novas formas de obtenção de alimentos. A imposição da rentabilidade e do desenvolvimento económico, aliada às novas técnicas agrícolas, baseadas na utilização de produtos químicos, nomeadamente adubos, aceleram a contaminação dos solos, vítimas da agricultura intensiva e extensiva. A obtenção e utilização de energia representa outro grande problema, tanto maior quanto mais aumentar o número de humanos. A natureza, e os recursos que ela nos fornece, não suportam tamanha exploração. Coloca-se o problema dos limites do planeta: como gerir os recursos de modo a não comprometer a sobrevivência das gerações futuras? Por outro lado teremos uma população adulta e velha, sem jovens, ou seja, uma humanidade sem capacidade de renovação. Cair-se-á na rotina. Não existirão crianças curiosas ávidas por conhecimento e pela descoberta do mundo. A espontaneidade e a motivação de viver, inerentes a cada criança, desaparecerão. Será que o homem está preparado para o papel de “fazedor de vida”? E quem serão os modelos e em que circunstâncias? E até à famigerada descoberta da imortalidade, teremos o direito de fazer experiências com a vida humana, usando o nosso semelhante como cobaia, até que o sonho científico se transforme no pesadelo da autodestruição da vida humana? Além de que a aceleração do desenvolvimento tecnológico é de tal forma aglutinante que não permite a observação atenta e cuidada das consequências, dos efeitos secundários, que só o tempo revela. Ou seja, como saber que determinada descoberta, a longo prazo, não se revela nefasta ao próprio homem? Como saber se não estamos a agravar as condições da nossa sobrevivência, se não atentamos, com calma e paciência, nos sinais que, lenta e subtilmente, despontam aqui e além? Pensamos em todas as consequências das nossas descobertas? Porque não direccionar a nossa atenção, para a capacidade de agir face à natureza, especialmente a obrigação suprema de conservação, em vez de continuarmos uma descoberta arriscada, cujos contornos são ainda duvidosos? Isto porque Jonas

---

parte do carácter incerto de todos os prognósticos a longo prazo. Questiona ainda se teremos o direito de apostar e arriscar sobre coisas que não nos pertencem ou competem. Poderemos arriscar o futuro da humanidade? Se, por um lado, podemos falar em progresso e em ascensão da humanidade, por outro lado qual o preço a pagar pelo avanço do nosso progresso? Valerá a pena arriscar possibilidades futuras em seu nome? Todo o agir humano está indissolavelmente ligado, pois ao traçarmos determinados caminhos hoje, estamos a limitar as escolhas futuras e a restringir o destino das coisas que também pertencem aos outros, e sobre as quais não temos propriamente o direito de agir. A culpabilidade deverá ser assumida como elemento determinante do agir, não só perante o desconhecido, mas também perante aquilo que conhecemos e que é previsível. Considera intolerável envolvermos o outro nas nossas escolhas, ou melhor, pôr em causa o futuro do outro, porque as escolhas que fazemos apenas procuram uma satisfação imediata, de curto prazo, quando deveriam ter em atenção o bem comum, de forma desinteressada e altruísta. Podemos viver sem o bem supremo, mas não podemos viver com o mal supremo. Como tal, não deveremos arriscar a integridade dos direitos e interesses dos outros, porque devemos pensar no futuro da nossa espécie, que em caso algum deverá ser maculado. Se o homem tem uma tendência inata para o aperfeiçoamento, tal não justifica o perigo em que as novas tecnologias colocam o futuro da humanidade. O limite do progresso é, sem dúvida, a possibilidade da existência das gerações futuras. Existe, assim, uma prioridade que em caso algum, deverá ser desprezada: a prioridade da obrigação de existir, que nos impõe a impossibilidade de nos alhear-mos da sorte das gerações futuras. É verdade que não podemos adivinhar os seus desejos, ou conhecer as suas preferências, declarar os seus direitos, ou impor-lhes deveres. Mais do que especular sobre as gerações futuras, e sobre o seu modo de vida, recai sobre nós a obrigação fundamental, de salvaguardar o futuro da humanidade, donde derivam todas as outras obrigações que permitam um futuro ao homem. Estas obrigações materiais deverão ser embutidas numa ética de solidariedade, de simpatia, de etiqueta e mesmo de misericórdia. É dessa obrigação primeira que emana a obrigação de protegermos os nossos semelhantes e descendentes, o que decorre da obrigação de “fazer existir”, preconizando a salvaguarda das possibilidades de sucesso e felicidade das gerações futuras. Há que partir de um primeiro imperativo: uma só humanidade. É imprescindível que nin-

---

guém duvide da necessidade de existir apenas uma humanidade, una, ou então ela compor-se-á apenas de homens. Ou seja, o homem tem uma “responsabilidade ontológica” da salvaguarda da ideia de homem, sob pena de colocarmos em risco, a nossa própria existência. É este imperativo ontológico, resultante da ideia de homem, que nos interdita de jogar com o futuro da humanidade. Esta ideia ontológica acarreta um imperativo categórico, e não hipotético, no sentido kantiano. Em consequência, a humanidade não tem direito ao suicídio. A evolução tecnológica e as obras tornadas possíveis por seu intermédio, comportam em si um risco de destruição da humanidade que, por efeito cumulativo, podem precisamente ampliar ou aprofundar esse risco, pondo em perigo a existência do homem no futuro. Nenhum homem, nem mesmo os políticos, têm o direito de engendrar um acordo ou suposição, relativamente à existência ou não da humanidade. Caso o homem exista, como existe, há uma obrigação incondicional da existência da humanidade e da sua perpetuação, que não pode ser confundida com a obrigação condicional da existência de cada indivíduo em particular. O direito individual ao suicídio é discutível, o direito ao suicídio da humanidade não se discute sequer. A existência do homem não deverá ser posta em causa. “Jamais l’existence ou l’essence de l’homme dans son intégralité ne doivent être mises en jeu dans le pari de l’agir.»<sup>26</sup> No que concerne à vida da humanidade, deve vigorar o princípio de que nenhuma descoberta ou técnica deve comportar o risco de morte da humanidade. Jonas inverte o princípio cartesiano da dúvida. Tudo é possível, a partir do momento em que se aja com toda a certeza de que o resultado não prejudicará a humanidade. Este princípio ético interdita qualquer jogo, aposta, ou risco em tudo o que concerne à humanidade. Isto pressupõe, claro está, uma ausência de reciprocidade na “ética do futuro”. Esta condição não se encontra na teoria tradicional dos direitos e obrigações, mas Jonas acredita numa verdadeira obrigação de proteger a posteridade. À semelhança da obrigação intemporal de “olhar” pelas crianças, que são a continuidade do género humano, também recai sobre nós a obrigação de mantermos todas as condições necessárias à existência das gerações vindouras. No entanto, Jonas reconhece que não são a mesma coisa. A primeira fundamenta-se em sermos nós, directamente, os autores da sua existência e cuja obrigação decorre do

---

<sup>26</sup> H. JONAS, *Le Principe Responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*, tr. francesa de J. Greisch, Manchecourt, Editora Flammarions, 1990, pág. 84.

---

princípio clássico dos direitos e das obrigações, outra coisa bem diferente é a obrigação do devir, do direito das gerações futuras a nascer e à sua existência. Sobre o homem actual recai a obrigação de garantir a existência das gerações futuras, bem como a obrigação de agir perante o seu semelhante, o que implica a obrigação de procriação, única forma de corresponder à obrigação da posteridade. O dever em favor do ser não significa, evidentemente, do ponto de vista ético que a qualquer preço o indivíduo abdique da vida em favor da humanidade. Oferecer a própria vida em prol do ser, e não em prol do não-ser, pode ser louvável, se pensarmos em causas humanitárias ou afins. Mesmo o suicídio premeditado, com o objectivo de preservar a própria dignidade humana, face à humilhação total, completa a derradeira instância que sobrevive na dignidade humana. Num e noutro caso, « la vie n'est pas le bien suprême. »<sup>27</sup> Ou seja, Jonas admite o sacrifício da vida particular perante a defesa de um bem maior que é a dignidade humana, única excepção que confirma a regra universal. A ética e o dever devem ocupar-se da teoria dos valores numa perspectiva de obrigação de conservação de Ser, uma responsabilidade de salvaguarda do Ser. A questão ético-metafísica levantada por Jonas, do dever ser do homem no mundo, baseia-se na existência de um estatuto dos valores. A vida é a confrontação explícita entre o Ser e o não ser, porquanto a sujeição comporta em si a sua própria antítese. É um paradoxo aparente: a morte, ou o poder de morrer a qualquer momento, e de diferir o momento da morte, bem como o contrário — o acto de conservação da natureza — que marca a auto-afirmação do Ser: o esforço de transformação na individualidade do ser. O homem não é apenas um agente suplementar da natureza, mas pode ser igualmente um destruidor da sua graça, quando procura o saber. A construção finalista, edificada por Jonas apresenta algumas semelhanças com a teoria kantiana do bem e da importância do valor nas condutas humanas. No entanto, critica a distinção kantiana entre fins superiores e fins inferiores, e entre fins válidos e inválidos. Para ele, um valor é realmente válido quando, independentemente da nossa apreciação e das nossas inclinações, ele é bom. O Bem reclama um fim.<sup>28</sup> O Bem não pode forçar a vontade livre à prática de

---

<sup>27</sup> ID, pág 101.

<sup>28</sup> Os valores e os seus fins ou objectivos, não são a mesma coisa. O fim é a finalidade para a qual existe uma coisa, para a sua produção e conservação, mediante um processo ou na acção. O que responde à questão: "em vista do quê?". O fim como determinação da essência e não apenas como destino da sua utilização. A distinção do objecto é de tal modo identificada com o seu fim (do objecto) que sem ela não é nada. É preciso que nos dissociemos da totalidade — o que é um exercício da nossa liberdade — para fazermos uso da decisão de valor da natureza em favor da liberdade.

um fim, mas pode extorquir-lhe a confissão de que tal é sua obrigação. Se não respeitamos o Bem por obrigação, então devemos fazê-lo para evitar um sentimento de culpa.<sup>29</sup> A humanidade tem fracassado no respeito que deve ao Bem. É necessário que o conceito de Bem, que não é idêntico ao de valor, designe a diferença entre o estatuto objectivo e subjectivo do valor, que dá a esperança de uma teoria dos valores, de poder fundar o carácter eventualmente obrigatório dos valores, precisamente como fundamento do Bem no Ser.<sup>30</sup> É o conteúdo da acção que importa e não a forma. Não é a obrigação ela mesma o objecto; não é a lei moral que motiva o agir moral — e ao afirmá-lo, Jonas dirige a Kant uma forte crítica —, mas o apelo ao Bem num mundo que se dirige ao meu querer, e que exige a escuta do ser conforme à lei moral. Escutar este apelo é precisamente, o que ordena a lei moral: é este e não outro, o apelo genérico de todo o Bem, dependente da acção. Jonas acredita que só agora começa a história verdadeiramente humana, onde reina em primeiro lugar uma época de liberdade, crente no nascimento de um novo Adão, mas secularizado; numa transformação futura do homem tornada possível pela sua capacidade de melhoramento.<sup>31</sup>

---

<sup>29</sup> É neste ponto que Jonas rejeita a construção kantiana: o homem deve sujeitar-se ao Bem, não pela simples existência de uma lei moral, à qual o homem se submete, por um acto de liberdade, mas por apelo ao próprio Bem, como valor maior. Se não o fizer, de livre vontade, então que o faça para evitar um sentimento de culpabilidade. Ao livre arbítrio, Jonas contrapõe o sentimento de culpabilidade. Kant, defendia que a lei moral se deveria sobrepor à nossa vontade — ideia de obrigação de lei moral. Isto é, entende-se a razão, não tanto como faculdade de conhecimento, mas como princípio universal, ao qual a vontade deverá conformar-se, o que implica uma autodeterminação em vista da universalização possível da sua máxima. O imperativo categórico inspira o respeito. Mas, segundo Jonas, a lei não pode ser nem a causa nem o objecto do respeito, mas ser reconhecida na sua plenitude, ou numa das suas manifestações individuais. Apenas o sentimento de responsabilidade pode “juntar” sujeito e objecto, e só isso nos fará agir em seu favor. Jonas entende que é este o sentimento, mais do que qualquer outro, que poderá suscitar em nós uma disponibilidade de sustentar a reivindicação do objecto para nosso próprio agir.

<sup>30</sup> Para Jonas, a simples consideração filosófica da natureza permite determinar um sistema de valores natural.

<sup>31</sup> Jonas fala em utopia, reconhecendo-lhe um valor psicológico: é que ela pode estimular as grandes massas à acção e aos sacrifícios, que de outro modo não seriam possíveis. Outro elemento importante da utopia é a esperança desinteressada. Jonas acredita na capacidade de aperfeiçoamento do homem, quer física, quer intelectualmente. A vida começa no nada e vai progredindo, chamando a tal processo a lei do desenvolvimento necessário. Construção utópica: a liberdade começa quando acaba a necessidade. Isto é, quando as pessoas trabalham por necessidade, ou praticam qualquer outro acto por necessidade, não há liberdade alguma, enquanto essa necessidade não terminar. Só assim, somos livres. O primeiro passo da utopia é abolir a necessidade, porque só quando esta acabar pode dar-se início ao reino da liberdade. Também Bloch conhecido pelo seu optimismo e esperança no futuro, e na possibilidade da construção de um mundo melhor e mais justo, faz alusão à utopia, desenvolvendo uma filosofia de esperança no futuro, idealizando um reino de liberdade. Para Bloch, qualquer ideologia contém “duas caras”, duas versões, dois lados, pois considera que é sempre uma técnica de manipulação e dominação, mas também contém, em si, um resíduo de utopia, uma capacidade de emancipação, que nos permite usá-la como crítica social e projectar um mundo melhor. A ideologia crítica de Bloch não deixa nada incólume, pois, na sua perspectiva, a literatura, a arquitectura, o desporto, a moda, todas as manifestações sociais, estão



## 2.2 – MARCUSE: O CRÍTICO DA SOCIEDADE INDUSTRIAL.

Marcuse, também um pensador da Escola de Frankfurt, aborda criticamente a sociedade industrial com uma precisão cirúrgica, quanto aos seus objectivos e consequências. A sociedade industrial é totalitária; determina tudo em nome do indivíduo, inclusivamente as suas próprias aspirações e necessidades. A tecnologia fomenta novas dependências e institui formas sofisticadas de controlo e repressão sociais, afirmando-se, por isso, como um sistema de dominação. O homem acaba por ser um projecto da sociedade industrial, que é um universo político, que vai moldando o saber, a experiência, a cultura e a acção do homem. “A racionalidade tecnológica, ter-se-á tornado racionalidade política.”<sup>32</sup> A sociedade industrial coartou-nos a liberdade. A mecanização social amputou-nos da nossa individualidade. Os direitos, liberdades e garantias, conquistas vitoriosas do proletariado revolucionário, são agora plenamente aniquiladas e esvaídas de conteúdo, em nome de uma racionalidade abstracta que outro intuito não tem senão a de subjugar e oprimir o inconformado, que ameaça, de leve, a tranquilidade do sistema. Marcuse relembra que o terrorismo não é apenas de índole política. Também o Estado de Direito Liberal pode exercê-lo através das políticas técnico-económicas, cuja dominação e autoridade são exercidas subtilmente por meio de uma publicidade astuta e por vezes enganosa, mas que cumpre bem o seu papel de instigadora de necessidades. A máquina substitui o homem e é a base da organização de qualquer processo mecânico. Tornámo-nos escravos dela. Não a criámos nós para termos mais liberdade? Não lutámos para sermos livres de pertencer à ideologia política que nos aprouver? Não será legítimo esperar que o homem pense por si e tome as suas decisões em consciência sem ser induzido?

Marcuse é um autor lúcido, pois foi capaz de compreender a cegueira da sociedade contemporânea, identificar as suas causas, e propor uma solução, que

---

imbuídas de modernidade. A ideologia das massas invade a organização social, e qualquer pormenor do quotidiano. Portanto, uma ideologia crítica que se pretenda séria tem de ser uma crítica do dia-a-dia, dos actos políticos, da televisão, da educação, e, acima de tudo, de qualquer manifestação da cultura de massas. A crítica da ideologia de Bloch não passa apenas pela desmistificação, mas também pela descoberta e revelação de sonhos por realizar, de possibilidades perdidas, de esperanças goradas, acentuando a atitude positiva, que o homem deve ter perante a vida, que possibilite a emancipação da possibilidade utópica.

<sup>32</sup> H. MARCUSE, *A Ideologia da Sociedade Industrial. O Homem Unidimensional*, tr. brasileira de G. Rebuá, Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1979, 5.ª Edição, pág. 19.

---

passará, antes de mais, pela libertação do homem, face às falsas necessidades das quais é imperioso que o homem tome consciência, tarefa que, admite, não é fácil, dado o constante estado de alienação em que se encontra, pois a manutenção da servidão é uma das pedras de toque do sistema. Marcuse distingue, assim, uma característica fundamental da sociedade industrial: o carácter racional da sua irracionalidade. O homem tende a interiorizar comportamentos exteriores, e acaba por se identificar plenamente com a sociedade em que se insere, num completo apagamento do “eu” para se render à “mimese”, para usar a expressão do autor. A própria razão mostra-se deformada, na medida em que perdeu o seu poder crítico, limitando-se a consolar o homem e a conformá-lo para a perpetuação das mesmas atitudes, que vão consolidando a alienação, e por conseguinte, alicerçando as falsas necessidades, que se tornam, efectivamente, verdadeiras. Assim, a ideologia encontra-se dissolvida no próprio processo de produção da sociedade industrial, cujas mercadorias acabam por representar verdadeiros estilos de vida. O progresso técnico e científico serve os fins de uma sociedade onde a inovação e a diversidade sustentam os mercados, as empresas, os postos de trabalho e como tal são imprescindíveis, enquanto instrumentos de dominação e manutenção do sistema. Ora, nesta sociedade não existe lugar para uma natureza autêntica, regeneradora, na medida em que não significa mais do que um conjunto de recursos, susceptíveis de transformação, cujo produto final faz as delícias dos consumidores ávidos por novidades. Este ciclo vicioso, em torno da oferta e da procura, acaba por racionalizar os padrões de consumo, apelando, cada vez mais, a novos produtos, e criando, consequentemente, novas necessidades, quer na esfera pública, quer na esfera privada. A dominação estende-se aos actos mais simples do quotidiano até integrar a mais subtil oposição, “criando um universo verdadeiramente totalitário, no qual sociedade e natureza, corpo e mente são mantidos num estado de permanente mobilização para a defesa desse universo.”<sup>33</sup> Eis como o homem parece não ter saída: a sociedade fomenta falsas necessidades, que o homem interioriza como suas, cuja satisfação merece qualquer sacrifício, incluindo o da sua própria condição humana, de ser livre e pensante. E assim, entretido na construção da sua fábula, o homem permanece alienado, mas feliz, porque de consciência adormecida, incapaz de se aperceber da servidão em que labuta. O homem é absolutamente aglutinado

---

<sup>33</sup> ID, pág. 37.

pela ideologia dominante inerente ao próprio processo de produção, que, desde a transformação da matéria-prima, até à venda e publicidade do produto, manipulam as massas, incutindo verdadeiros estilos de vida, direccionados a determinadas classes sociais ou categorias de indivíduos. “Surge assim um padrão de pensamento e comportamento unidimensionais no qual as ideias, as aspirações e os objectivos que por seu conteúdo transcendem o universo estabelecido da palavra e da acção são repelidos ou reduzidos a termos desse universo. São redefinidos pela racionalidade do sistema dado e de sua extensão quantitativa”.<sup>34</sup> Institui-se, assim, um comportamento “unidimensional”, onde todos devem inserir-se, a bem do progresso, da nação e de si próprios, satisfeitos por poderem corresponder às exigências do interesse geral. O próprio sistema político promove incondicionalmente um pensamento unidimensional, impedindo e abafando qualquer tipo de oposição. A razão apenas existe na medida em que permite instituir e consolidar os poderes existentes, e enquanto instrumento de legitimação de progresso técnico-científico, ele próprio dominador, porque em nome do melhoramento da condição humana. As sociedades industriais mais avançadas oscilam entre dois eixos: por um lado, pretendem a manutenção da racionalidade tecnológica e de todos os factores que permitam a sua implementação; por outro lado, pretendem conter todos os esforços de oposição, evitando qualquer possibilidade de consciencialização. A racionalização estende-se a todas as esferas da vida, quer pública quer privada, abafando a oposição, até não haver alternativas credíveis. Chegados a este ponto, tudo é motivado para permanecer num constante estado de mobilização e defesa da própria racionalidade tecnológica e do universo por si criado. Até a luta de classes sai francamente enfraquecida, enquanto agente de transformação, pois perante a constante ameaça externa todos são chamados a contribuir para a unidade e coesão da nação. A teoria marxista, a maior opositora do capitalismo, também ela não deseja a destruição do aparato tecnológico do capitalismo, antes a sua submissão à socialização; também ela não liberta o homem da escravatura moderna, antes a reitera, apenas alterando os agentes de transformação: a burguesia dá lugar ao proletariado; o interesse privado é relegado para segundo plano, em prol do interesse social. Assim, “os escravos da civilização industrial desenvolvida”, como lhe chama Marcuse, encontram-se agora mais aprisionados do que nunca, enquanto meros ins-

---

<sup>34</sup> ID, pág. 32.

trumentos da sociedade industrial, que os reduziram à condição de coisa. Haverá forma mais pura de servidão? Por outro lado, o “Estado de bem-estar social”, do topo da sua racionalidade e da sua administração totalitária, suprime absolutamente a liberdade humana, porquanto reduz o tempo livre disponível, determina os produtos e mercadorias, para satisfação das necessidades dos indivíduos e, acima de tudo, anestesia a inteligência, incapacitando o homem para a auto-determinação. Em consequência, a sociedade industrial aumentou significativamente a necessidade de “funções parasitárias”,<sup>35</sup> tais como anúncios, a publicidade em geral, as relações públicas, “desperdício socialmente necessário”<sup>36</sup> para a consolidação da racionalização, até à vida administrada, em vez de vida auto-determinada, “confortável e até boa”.<sup>37</sup> Portanto, afigura-se desnecessária a luta pela liberdade, pela emancipação, pela auto-determinação, se o Estado do bem-estar social nos consegue proporcionar a satisfação das nossas necessidades vitais. “A perda das liberdades económicas e políticas que foram as conquistas reais dos dois séculos passados pode parecer pequeno dano num Estado capaz de tornar a vida administrada segura e confortável.”<sup>38</sup> O comportamento unidimensional que se pretende instigar visa precisamente a unificação dos opostos, das diferenças, das particularidades, num esforço de integração total, que apela à conformação das condutas individuais, de acordo com comportamento padronizados, de modo a manter o homem num estado de permanente alienação, apostado em “combater alternativas históricas, em conter a transformação qualitativa.”<sup>39</sup>

A preocupação com o crescente nível de produtividade, de forma a sustentar um padrão de vida cada vez mais exigente, fomenta a inovação e estimula a ciência e o desenvolvimento tecnológico, de forma a perpetuar a dependência e a servidão. Quer o capitalismo, quer o socialismo, ambos lutam pela manutenção da dominação, e não apresentam projectos idóneos, no sentido da destruição das bases da dominação. A alienação artística “sucumbe juntamente com outras formas de negação, ao processo de racionalidade tecnológica”.<sup>40</sup> A arte, que sempre protagonizou um papel de protesto, contra a organização pela lógica da dominação, perso-

---

<sup>35</sup> ID, pág. 63.

<sup>36</sup> ID, pág. 63.

<sup>37</sup> ID, pág. 63.

<sup>38</sup> ID, pág. 63.

<sup>39</sup> ID, pág. 64

<sup>40</sup> ID, pág. 77.

nificando a crítica do princípio do desempenho, acaba, agora, por se deixar abater e invadir pela dominação, fenómeno avassalador da sociedade industrial; também ela é materializável e quantificável, perdendo o sentido de luta e de negação da ordem estabelecida. A identificação de uma cultura superior com a realidade social, faz dissipar os limites e o resguardo de “um núcleo insolúvel” da sociedade, do homem e da natureza, que se mantinha fora da realidade e acima da materialização, mas que é agora progressivamente integrado, ou melhor, devastado, aniquilado, pela realidade tecnológica, que apenas deixa incólume, a via da unidimensionalidade. Atrofiado e alienado, porque sistematicamente manipulado por um sistema uno e totalitário, onde tudo converge na racionalidade tecnológica, mas satisfeito, pela possibilidade de satisfação das necessidades imediatas, o homem vai vivendo de *consciência feliz*, porque corresponde ao solicitado, evitando, assim, qualquer formulação de um sentimento de culpa, que, aliás, só seria possível mediante a consciencialização. A *consciência feliz* traduz, assim, a atitude conformista do homem, enquanto permanecer alienado, ou seja, não livre, porque determinado pela sociedade estabelecida. A consciência só é livre quando luta contra a sociedade estabelecida e não quando se deixa embalar por ela. Assim também o mundo da política, que adopta as mesmas expressões abreviadas, o mesmo fechamento feito regra na publicidade, sobrepondo, assim, duas áreas da sociedade, cuja promiscuidade resulta da fusão entre dominação e administração. Negócios e política, diversão e propaganda, são agora diluídos na mesma paleta, cuja tela final apresenta apenas uma cor de fundo: a instituição, de todas as formas possíveis, da manutenção da ilusão consumista, tornando-se verdadeiras, necessidades absolutamente supérfluas, espartilhadas por este esquema de alienação total. A própria democracia se revela um processo limitado, porque o eleitorado é manipulado e como tal, nunca poderia escolher e optar livremente. A razão não é tanto uma faculdade cognitiva, para distinguir o bem do mal, o verdadeiro do falso, mas identifica-se, agora, com aquilo que é. A nova verdade científica não contém em si um pensamento dialéctico – entre aquilo que é e aquilo que deve ser –, por isso nunca poderá condenar a realidade preestabelecida, precisamente porque lhe falta essa dimensão, bilateral e dialéctica: a tensão entre dois termos. A nova verdade científica é claramente destituída de qualquer conteúdo histórico, ignorando a ligação do pensamento à realidade, atendo-se apenas ao reino da aparência e não da essência. O

---

progresso tecnológico evolui e aperfeiçoa-se até ao patamar mais elevado da racionalidade, que se torna cada vez mais sofisticada, bem como as suas técnicas de dominação. Os padrões de vida são cada vez mais elevados e as aspirações humanas, cada vez mais ambiciosas, e a ciência não dá sinais de retracção. O problema surgiu a partir do momento em que o homem quantificou a natureza, com recurso às estruturas matemáticas, separando a “realidade de todos os fins inerentes e, conseqüentemente, separou o verdadeiro do bem, a ciência da ética.”<sup>41</sup> Se as causas finais são inquantificáveis matematicamente, não preenchem os requisitos de selecção essenciais para desempenhar o papel de agentes nesse grande projecto político que é a ciência. Se o bem, a justiça, a felicidade, não são traduzíveis em premissas racionais, então não podem arrogar-se de universalidade. Apenas a quantificação atesta a racionalidade, permitindo a dominação, cada vez mais atroz, do homem pelo homem, a par da dominação da natureza pelo homem, que assume um estatuto de mero instrumento ou ferramenta de trabalho. “Sem dúvida, a racionalidade da ciência é livre de valores e não estipula quaisquer fins práticos, é ‘neutra’ a quaisquer valores que lhe possam ser impostos.”<sup>42</sup> É precisamente a falta de valores e de referências, a ausência de um conjunto de princípios orientadores, do progresso e das descobertas científicas, a dessublimação de uma ética, e a inexistência de uma atitude crítica sobre o futuro da evolução tecnológica, que permitem a desordem instalada na ciência, cujo único rumo é a rentabilidade económica. Essa ausência de valores rapidamente é transferida para a vida quotidiana, onde o materialismo triunfa. O método científico, desmistificando a existência, destruindo a “outra dimensão” sob o bastião da racionalidade, contribui para a dominação “do homem pelo homem por meio da dominação da natureza.”<sup>43</sup> A racionalidade tecnológica legitima a dominação mediante a instrumentalização da razão a favor da dominação, que transforma a sociedade industrial numa sociedade totalitária, que precede o fechamento do universo e do próprio homem, direccionando-o intencionalmente para os calabouços da alienação. “A ciência, em *virtude do seu próprio método* e de seus conceitos, projectou e promoveu um universo no qual a dominação da natureza permaneceu ligada à dominação do homem—uma ligação que

---

<sup>41</sup> ID, pág. 144.

<sup>42</sup> ID, pág. 152.

<sup>43</sup> ID, pág. 154.

tende a ser fatal para esse universo em seu todo.”<sup>44</sup> A transformação tecnológica não pode ser de índole meramente política, mas acompanhada de uma mudança social, susceptível de alterar o rumo do progresso tecnológico, criando-se uma nova tecnologia. “A história é a negação da natureza. Aquilo que é apenas natural é superado e recriado pelo poder da razão. A noção metafísica de que a natureza se realiza na história indica os limites inconquistados da razão.”<sup>45</sup> O futuro desta sociedade industrial gravita em torno do desenvolvimento desenfreado das forças produtivas, para satisfação e incremento crescente das necessidades, que fomentam mais emprego, produzem mais produtos, implicam mais publicidade, que por sua vez origina mais consumo, com o conseqüente aumento da utilização dos recursos até à exaustão. Efectivamente, este ciclo vicioso apresenta-se bem mais complexo do que se suponha. A cadeia é de tal ordem que torna a prosperidade e a constante busca do consumo um pré-requisito da sociedade moderna.

O apelo à libertação que Marcuse profere é precisamente contra este sistema estabelecido, em que o Homem é seduzido pelo Bem-estar Social e abdica dos *instintos da vida*. O empobrecimento mental do homem caminha e avança a par da mecanização da vida, e do progresso tecnológico, responsável pela dominação do homem pelo homem, e da própria natureza, que culmina na inibição da liberdade. Ao indivíduo não é apenas exigido que trabalhe, mas que adopte um “comportamento em conformidade com os padrões e a moral do princípio do desempenho.”<sup>46</sup> Isto porque a dominação tende a aumentar à medida que se torna mais real a possibilidade da emancipação. À beira da libertação há que tornar os instrumentos de controlo mais apurados e sofisticados. Mas a sociedade contém em si a sua própria antítese. A racionalidade é em si irracional, no modo instituído para a sua organização e direcção. A dominação não é suficientemente forte para aliciar as massas na sua totalidade. Existe sempre uma sombra, uma força oculta, uma minoria, que se revela como a sua própria negação. O mundo do trabalho torna-se num “sistema de coisas animadas e inanimadas – todas igualmente sujeitas à administração. A existência humana neste mundo é mero recheio, matéria, material, substância, que não possui em si mesma o princípio de seu movimento”,<sup>47</sup> reagindo apenas a estí-

---

<sup>44</sup> ID, pág. 160.

<sup>45</sup> ID, pág. 218.

<sup>46</sup> H. MARCUSE, *Eros e Civilização*, cit. pág. 92.

<sup>47</sup> ID, pág. 101.

mulos exteriores, automaticamente e a consciência acaba por se tornar um mero instrumento de regulação, ou melhor, de coordenação entre o indivíduo e o todo. Se o homem se alienar do seu passado, da sua história, se esquecer as suas memórias e recordações, se ignorar os laços de afectividade e uma certa nostalgia, que nos lembra quem fomos, então será mais fácil impor uma “ditadura educacional”,<sup>48</sup> direccionando a mente humana, apenas para a razão, para a conformação das condutas, para o *comportamento unidimensional*. Por isso, o tempo é “o maior aliado natural da sociedade”<sup>49</sup>, porquanto contribui para o esquecimento, para o afastamento daquilo que nos identifica com os outros e com o mundo. Daí que Marcuse antevêja uma solução, que passará necessariamente pelo factor tempo, que aliado à recordação lutará contra a ordem de renúncia ao passado, usando a memória para ultrapassar o próprio tempo. O *Eros*, movido pela recordação, e que tende para a eternização, será o elemento que religará o homem ao seu passado, às suas lembranças ancoradas no tempo, e que lhe permitirá viver na certeza de que é algo mais do que um animal racional, ou melhor, racionalizado, adaptado às exigências de uma sociedade, cujo último escopo é criar consumidores para a manutenção do sistema que ela própria fomentou. O *Eros*, também ele composto pela dimensão da sexualidade, no sentido em que apela à libertação e predominância dos instintos, sobre a razão, destaca a subjectividade inerente a cada homem, apresentando-se, assim, como forma de luta, contra a racionalidade instalada.

### 2.3— J. HABERMAS— O SISTEMA ECONÓMICO AO SERVIÇO DA DOMINAÇÃO.

Para a melhor compreensão da sociedade actual e dos seus paradigmas há que considerar o contexto do despontar da sociedade moderna e o nascimento do antropocentrismo. Com efeito, se a teoria de Descartes, hoje se presta a críticas, o certo é que o enquadramento sócio-económico, político e histórico da época em que surge, deixa antever que nenhuma outra visão do homem e da sua forma de estar no mundo era possível. A industrialização, o progresso técnico-científico, a física moderna, os avanços da medicina, proporcionam ao homem uma auto-avaliação,

---

<sup>48</sup> ID, pág. 195.

<sup>49</sup> ID, pág. 200.



baseada no superego da espécie, que justifica a sua posição privilegiada face a qualquer outra, face ao mundo. O homem descobre que possui características singulares, que lhe permitem subjugar os restantes entes e lança-se na conquista incondicional da natureza. Mas não é apenas a técnica e a ciência que corroboram a realização dos desejos do homem. É o próprio modelo económico, que assume novas perspectivas, emancipando-o perante a natureza. A especialização é um factor importante da sociedade industrial, porquanto contribui para a diferenciação da sociedade em classes, vincando a hierarquização e radicalizando a divisão do trabalho, em manual e intelectual, desvirtuando o homem, que à medida que se torna polivalente e politécnico perde aptidões “à custa de um incontestável empobrecimento da personalidade.”<sup>50</sup> À medida que o homem se vai especializando, apurando a sua tecnicidade, perde qualidades enquanto ser ontológico, enquanto pessoa, pois a complexidade dos sistemas sociais, acaba por contagiar o homem. O Estado torna-se um aparelho coercivo, poderoso, totalitário, na medida em que pretende assegurar a unidade e o controlo da sociedade, fundamentais para a manutenção do sistema. A sociedade moderna assenta as suas fundações nas forças produtivas e nas relações de produção que a industrialização fomentou face à necessidade de os proprietários contratarem mão-de-obra assalariada para a produção de bens, que seriam colocados no mercado para serem adquiridos pelas massas em plena ascensão. O sistema de trabalho social implica a divisão de tarefas e a troca dos produtos do trabalho. “O bem produzido recebe assim o seu valor abstracto como valor de troca. O dinheiro é o seu conceito existente.”<sup>51</sup> A troca assume a sua forma institucional, por meio do contrato, como troca ideal, que pressupõe a vontade do outro. A pessoa, detentora de vontade particular, só a realiza verdadeiramente mediante o reconhecimento do outro, tornando-se vontade comum. Assim, a identidade do “eu” é um resultado do processo do trabalho e da luta pelo reconhecimento. A libertação face à natureza ocorre por meio do trabalho.<sup>52</sup> Este reconheci-

---

<sup>50</sup> E. MORIN, *O Paradigma Perdido. A natureza humana*, tr. de H. Neves, Mem Martins, Publicações Europa-América, 2000, pág. 177.

<sup>51</sup> J. HABERMAS, *A Técnica e Ciência como Ideologia*, tr. A. Mourão, Lisboa, Edições 70, 2001, pág. 32.

<sup>52</sup> Hegel é o autor desta afirmação. Para si, o “eu” só se pode conhecer como auto-consciência se for espírito, isto é, se passar da subjectividade para a objectividade do universal, onde, com base na reciprocidade, os sujeitos se conhecem e unificam como não idênticos. A identidade do eu baseia-se então, no reconhecimento recíproco. O conceito Hegeliano do “eu”, como identidade do universal e do particular, posiciona-se contra a universalidade abstracta da consciência pura, teorizada por Kant. A experiência da dialéctica no conceito de “eu”, para Hegel, provém da consciência prática. O “eu” conhece-se no outro,

mento reflecte-se nas relações de trabalho, em que a “realidade institucional da identidade do eu consiste em que os indivíduos se reconheçam mutuamente como proprietários, nas suas posses produzidas pelo trabalho e adquiridas pela troca.”<sup>53</sup> Do mesmo modo que lhe permitia o reconhecimento do outro no outro, proporcionava-lhe a emancipação face à natureza, pois, ao trabalhar os recursos dados pela natureza, o homem transforma-os, adapta-os, molda-os à sua medida, oferecendo a sua arte no produto que fabrica e que necessariamente assume uma forma da expressão humana. O trabalho, ou, como lhe chama Habermas, a acção racional teleológica e a interacção<sup>54</sup>, são os critérios de aferição dos sistemas sociais. Defendendo esta visão da sociedade, hierarquizada e dividida, Habermas é acusado, nomeadamente por Leis, de distinguir e hierarquizar a sociedade civil, a economia e o Estado, não deixando de evidenciar, claramente, para o crítico, a dualidade típica da modernidade. Para Habermas, as sociedades tradicionais, organizadas sob a batuta de um poder central, dominador, e a existência de classes sociais, fomentaram o seu desenvolvimento sócio-económico numa mundividência interpretada à luz da religião, ou do mito, suficientemente opressores para legitimar essa dominação. O sistema económico dependia mais da agricultura e do artesanato, e a técnica encontrava um espaço reduzido, pouco convidativo ao seu desenvolvimento, porque apresentava sempre um perigo de desmoronamento, das premissas institucionalizadas. São sociedades caracterizadas pela interacção em que os seus membros estabelecem relações de comunicação, baseadas na linguagem e num processo de socialização, mas cujas acções não têm uma finalidade pré-estabelecida. A trave mestra da sociedade tradicional é precisamente fazer repousar a sua legitimação nas “interpretações místicas, religiosas ou metafísicas da realidade no seu conjunto – tanto do cosmos como da sociedade.”<sup>55</sup> Ela existe porque os subsistemas da acção racional não são ainda capazes de lhe fazer frente, e permanecem dentro dos seus limites. Esta superioridade é própria de todas as sociedades estatalmente organizadas, pois a sua validade cultural advém das tradições partilhadas subjectivamente por todos, o que inviabiliza a sua contestação por critérios racionais. Esse

---

pela comunicação. Hegel usava a palavra “espírito” para designar a identidade universal e particular do “eu.” O “eu” é particular mas também universal. É o desdobramento dialéctico desta unidade.

<sup>53</sup> J. HABERMAS, *Op. cit.* pág. 32.

<sup>54</sup> Acção comunicativa baseada na linguagem, orientada por normas que definem comportamentos recíprocos, reforçados pela existência de sanções.

<sup>55</sup> J. HABERMAS, *Op. cit.* pág. 62.

---

modelo de sociedade manter-se-á até à sociedade pré-capitalista, que nasce com a trombeta do liberalismo económico. A sociedade pré-capitalista consegue ainda integrar os subsistemas de acção racional teleológica, que se desenvolveram a partir do sistema de trabalho social, mas que nunca questionaram a autoridade das “tradições culturais legitimadoras da dominação.”<sup>56</sup> Só o capitalismo, após ter criado condições para a existência de um sistema económico regular, institucionaliza a inovação através da introdução de novas tecnologias. A extensão dos subsistemas da acção racional teleológica é permanente, abalando a superioridade da sociedade tradicional, perante as forças produtivas. Isto acontece com a explosão industrial, que deixa de assumir um papel secundário face ao capitalismo, para criar as suas próprias raízes na economia privada. A grande diferença entre uma sociedade tradicional e aquela que começa a modernizar-se é o “estado evolutivo das forças produtivas,”<sup>57</sup> que constantemente ameaça as culturas superiores — tradicionais — e as suas fundamentações cosmológicas do mundo. Integram-se no contexto da interacção, dando resposta aos problemas mais elementares do indivíduo e da humanidade, mas gravitam em torno de uma comunicação distorcida de causalidade do destino, símbolos e motivos. É este cenário que vai embater na “racionalidade das relações fim/meio que está ligada à acção instrumental e estratégica.”<sup>58</sup> É o fim da sociedade tradicional, cuja fundamentação começa a ceder. É posta em causa a legitimação da dominação. O capitalismo vem oferecer a solução do problema, ao apresentar uma legitimação que surge do trabalho social, criando um mercado onde proprietários e não proprietários trocam aquilo que possuem: uns trocam mercadorias, outros vendem a sua força de trabalho, procurando a justeza nas relações de troca. Esta reciprocidade, transportada do reconhecimento do “eu” no outro, torna-se num princípio de organização da própria produção, que perpassa para o social, legitimando, através das massas, a sua dominação, que deixa de ser política<sup>59</sup> para converter-se em relação de produção, porque legitimada na “racionalidade do mercado, na ideologia da sociedade de troca, e já não numa ordem de dominação legítima.”<sup>60</sup> A dominação apela agora às relações de produção. A este processo de adaptação, Max Weber chamou “racionalização,” cuja origem provém

---

<sup>56</sup> ID, pág. 62.

<sup>57</sup> ID, pág. 63.

<sup>58</sup> ID, pág. 64.

<sup>59</sup> Própria das sociedades tradicionais, porque institucionalizada nas relações do poder social.

<sup>60</sup> J. HABERMAS, *Op. cit.* pág. 64.

das relações que se estabelecem no mercado capitalista e que proporcionam a tal expansão dos subsistemas da acção racional teleológica. Assim, implantam-se as condições da racionalidade instrumental, as redes de transporte, a organização do trabalho, as instituições de direito privado, a burocracia estatal. Está formada a infra-estrutura de uma sociedade que se sente coagida a precipitar-se na modernização que arrasta consigo a “urbanização da *forma* de vida.”<sup>61</sup> A este fenómeno Habermas chamou “racionalização a partir de baixo.”<sup>62</sup> Esta acontece também ao nível da legitimação da dominação, baseada em interpretações cosmológicas do mundo, ou seja, na “racionalização a partir de cima.”<sup>63</sup> Tais interpretações perdem a sua força incontestável, de ora em diante, substituídas por novos critérios de racionalidade teleológica, constituindo aquilo que Max Weber denominou de “secularização”: as imagens do mundo perdem o poder de mito, transformando-se em éticas subjectivas; a crítica da tradição e a sua legitimação enfraquecida são substituídas por outras de carácter científico. “Surgem as ideologias em sentido restrito.”<sup>64</sup> À medida que a própria sociedade vai evoluindo, no sentido da libertação do fundamento místico do universo, também o homem caminha no trilho da emancipação face à natureza. As ciências estimulam a sua auto-estima, enquanto ser pensante, capaz de realizar todas as tarefas a que se propuser. O progresso<sup>65</sup> confere-lhe uma confiança inesgotável no futuro. Estavam criadas as condições para o desabrochar do antropomorfismo, em toda a sua extensão.

---

<sup>61</sup> ID, pág. 65.

<sup>62</sup> ID, pág. 66.

<sup>63</sup> ID, pág. 66.

<sup>64</sup> ID, pág. 66.

<sup>65</sup> Esta noção de progresso tem uma conotação moderna, e é definido por Leis como baseando-se na “superação de todo e qualquer obstáculo através das forças de trabalho e da tecnologia, o que supõe sempre uma liberdade conquistada à custa da degradação do meio ambiente.” H. R. LEIS, *A Modernidade Insustentável*, Petrópolis, Editora Vozes, 1999, pág. 206. Alain Touraine imprime um cunho económico à noção de progresso, aliando-a ao desenvolvimento nacional, uma aliança entre políticas de desenvolvimento e o triunfo da razão. É o empenho da vontade política, aliada a uma necessidade histórica. “O progresso é a formação de uma nação como forma concreta da modernidade económica e social...” A. TOURAINE, *Crítica da Modernidade*, tr. de F. Gaspar e C. Gaspar, Lisboa, Instituto Piaget, 1992, pág. 83. O progresso realiza-se por meio da racionalização do trabalho, da acção do poder político verdadeiramente mobilizador, que possibilite a coesão nacional. A correlação estabelecida entre razão e vontade, subordina o homem individual à sociedade, à vontade colectiva – legitimada pelo contrato social – fortalecendo, cada vez mais, o Estado soberano. Inquestionável é a identificação de progresso com o progresso técnico, como fim em si mesmo, em que o papel da natureza se resume aos recursos disponíveis, ou seja, enquanto matéria-prima à mercê do cientismo moderno, logo, quantitativo e instrumental.

### 2.3.1 - O CAPITALISMO EM FOCO – A SUBVERSÃO DA SOCIEDADE E DOS SEUS PARADIGMAS.

O capitalismo, também sofreu alterações, sendo possível desenhar a sua evolução. Numa primeira fase, durante todo o século XIX, assumiu-se como liberal, depois, e à medida que o capitalismo liberal demonstrava as suas insuficiências, seguiu-se um capitalismo caracterizado pela crescente regulação estatal – capitalismo organizado – e, finalmente, o capitalismo tardio, ou desorganizado, que floresce a partir dos anos 60 até aos nossos dias. Estes são os três grandes períodos do capitalismo, cuja divisão é aceite pela maior parte dos autores. No primeiro período do capitalismo, o Estado apressou-se a consolidar os seus tentáculos, fazendo da dominação o instrumento da sua legitimação. O positivismo enquanto corrente filosófica, da ordem sobre o caos, servia na perfeição, os intentos de um Estado liberal, mas muito regulador, preocupado em organizar uma sociedade obediente e pacífica. O próprio direito, enquanto ordem jurídica racional formada por um conjunto de leis universais e abstractas, provenientes de um Estado burocrático, acaba por se confundir com este, sendo o direito reduzido ao Estado, e reduzindo-se o Estado ao direito, agindo dentro dos seus limites. E, portanto, é nesta primeira fase, que o capitalismo liberal tenta controlar a sociedade civil, através dos mecanismos que tem ao seu alcance, tornando-a previsível, criando as suas próprias necessidades, para posteriormente, empreender com sucesso, em um segundo momento, a regulação asfixiante da vida societal. Esta tendência altera progressivamente o marco institucional do capitalismo liberal. Se, num primeiro momento, a vertente jurídico-política do Estado marcou a primeira fase, o segundo período do capitalismo ficaria marcado pela ascensão prodigiosa da industrialização, pela circulação de capitais, pela proliferação de monopólios, que contribuíram para a destabilização dos mercados. A técnica e a ciência começam elas próprias a assumir-se como forças de produção, permitindo o rápido desenvolvimento e inovação dos produtos capitalistas. A complexidade da economia capitalista aumenta consideravelmente. “As externalidades do crescimento económico decorrentes da crescente desigualdade dos agentes económicos (não só entre o capital e o trabalho, mas também no seio do próprio capital) conduziram à necessidade da intervenção

---

do Estado, sobretudo para regular os mercados.”<sup>66</sup> O Estado vê-se compelido a agir para travar as disfuncionalidades do capitalismo liberal de forma a manter a economia privada, só possível graças aos correctivos estatais, presentes em toda a política económico-social. Para nivelar as desigualdades sociais, o Estado cria um caderno legislativo de índole social, que vai desde as medidas destinadas à protecção do emprego, estipulação do salário mínimo nacional, atribuição de pensões e subsídios, até ao direito a indemnizações por parte dos trabalhadores. As preocupações do Estado, que crescem substancialmente, começam a evidenciar-se noutras direcções, que não apenas a do mercado, na tentativa de acudir a um mal-estar social por este criado. Como consequência das suas próprias externalidades negativas, o Estado-providência parece começar a desenhar-se neste período, propondo-se conciliar interesses antagónicos entre o mercado e a comunidade, entre a solidariedade e a autonomia, num esforço de redistribuição justa e equitativa da riqueza material. Agora, já não são as relações de produção que se encontram na base da sociedade, mas antes as relações que se estabelecem entre o sistema económico e o sistema de dominação. A sociedade já não precede nem subjaz ao Estado, desmantelando a relação entre base e superestrutura; a base económica depende da política, sendo uma verdadeira função da actividade do Estado. Ora, uma sociedade assim estruturada exige uma nova legitimação face ao colapso da troca justa agora substituída por essa actividade estatal capaz de garantir a estabilidade do posto de trabalho e dos rendimentos, cuja intervenção é cada vez mais constante, reduzindo o espaço de manobra das instituições de direito privado. Nesta ânsia de assegurar a própria legitimação, o Estado orienta-se para a “prevenção das disfuncionalidades e para o evitamento dos riscos que possam ameaçar o sistema.”<sup>67</sup> A política preocupa-se, assim, não com a realização de fins práticos, mas com “tarefas técnicas resolúveis administrativamente,”<sup>68</sup> e que por isso não são discutidas publicamente, deixando de fazer sentido falar em opinião pública política. É a cientificação da técnica. O capitalismo preconiza a intensificação do trabalho por meio de novas técnicas, que por sua vez incrementam o progresso das ciências modernas. A investigação, patrocinada pelos Estados, faz avançar o progresso científico. “A ciência e a técnica

---

<sup>66</sup> B. de SOUSA SANTOS, *A Crítica da Razão Indolente: Contra o Desperdício da Experiência*, Vol. I, Porto, Edições Afrontamento, 2000, pág. 136.

<sup>67</sup> J. HABERMAS, *Op. cit.* pág. 70.

<sup>68</sup> ID, pág. 71.

volvimento dos diversos âmbitos vitais, tais como a saúde e educação. Tal provém não já da luta de classes, mas resulta da revalorização do capital e da peculiar característica do capitalismo: a reacção contra qualquer violação das condições de estabilidade que o sustentam.<sup>73</sup> Instalou-se na sociedade capitalista de regulação estatal uma “estrutura de privilégios ao nível das oportunidades imediatas da vida,”<sup>74</sup> que cada indivíduo tenta alcançar de *per si*. Por outro lado, a dominação política, pela prevenção de perigos face ao sistema que importa manter, apenas se mascara de uma pretensão de justiça distributiva, de carácter compensatório. Como essa “distribuição” se quer justa e não o é, surgem inversamente os grupos subprivilegiados como forma de protesto, que irrompem aqui e além, como produto das disparidades sociais. Como não são representativos, frequentemente são ignorados, ao ponto de muitas vezes fazerem valer as suas aspirações, em casos extremos, através da destruição e da autodestruição.<sup>75</sup> No entanto, estes grupos subprivilegiados, não convergem para qualquer ideal comum, não têm ambição revolucionária e como lembra Habermas tal é a diferença que os distingue da luta de classes, sempre com um ideal revolucionário pré-definido. Dir-se-á ainda que tais grupos são consequência directa do esquecimento capitalista, que remete para segundo plano as questões práticas face às técnicas, verdadeira prioridade do Estado capitalista. São exactamente a manifestação da fachada que é a justiça distributiva ou compensatória num Estado que apenas se preocupa com a manutenção das condições da sua própria subsistência. Se o capitalismo liberal instigou a luta de classes, plenamente definida e idealizada, o capitalismo de regulação estatal, através da “sociedade tar-do-capitalista”, “apagou” a efervescência revolucionária, para dar lugar ao despontar dos grupos sub privilegiados, sem ideal de luta, em que existe uma tal distorção comunicativa que nenhuma legitimação é questionada. A desintegração política do movimento operário, o número cada vez menor de trabalhadores sindicalizados e a utilização massiva do contrato individual de trabalho corroboram a perda da força negocial da classe trabalhadora, cujo resultado é o isolamento político das classes e a degradação dos salários. O ideal revolucionário, característico dos trabalhadores, é suplantado por grupos, na sua esmagadora maioria urbanos, cujos protestos se

---

<sup>73</sup> Nas sociedades industrializadas, já não é possível falar em luta de classes, porque os interesses já não são localizáveis numa classe determinada, mas encontram-se dispersos. Aliás, Marcuse duvida mesmo que se possa falar ainda em sociedade.

<sup>74</sup> J. HABERMAS, *Op. cit.* pág. 78.

<sup>75</sup> É o caso, por exemplo, dos grupos afro-americanos, residentes na América.

traduzem em violência e actos de vandalismo. “A totalidade ética hegeliana” já não serve de modelo adequado a estas relações “intermédias”, não já imediatas, que se estabelecem entre as classes, no capitalismo tardio organizado. O progresso técnico-científico aparece nestas sociedades como a primeira força produtiva, fundamento da legitimação, perdendo, não obstante, “a velha forma de *ideologia*”<sup>76</sup>, pois não se apresenta consistente, sólida, apenas vocacionada para a realização dos interesses. Paradoxalmente, afigura-se mais aliciante e irresistível do que as suas antecessoras, abarcando todas as situações da vida. Ignorando as questões práticas essenciais, consegue justificar a dominação por parte de uma classe e a desnecessidade de emancipação por parte de outra, de modo a manter o seu estatuto. Atinge o seu objectivo – a manutenção do sistema tardo-capitalista – impedindo, assim, e simultaneamente, a abordagem sistemática dos fundamentos sociais. Se, noutro tempo, era o poder social que estava na base das relações entre capital e assalariados, hoje são as condições estruturais que permitem a manutenção do sistema e que se desdobram em dois factores, a saber: a revalorização do capital e a política distributiva de compensações que providencia a fidelidade das massas.

A nova ideologia não assenta, assim, em relações colectivas como as antigas; o sistema só é viável enquanto for possível aplicar a tal política de compensações, que visa, tão só, a realização de necessidades privatizadas. O que a nova ideologia pretende – a consciência tecnocrática – é “separar os critérios de justificação da organização da convivência, portanto, das regulações normativas da interacção em geral e, nesse sentido, os despolitizar e, em vez disso, os vincular às funções de um suposto sistema de acção racional dirigida a fins.”<sup>77</sup> O que se pretende é esbulhar o homem do ser político, de qualquer sistema de normas de organização da convivência, de qualquer acção comunicativa, para o tornar escravo do trabalho, ou, pelo menos, das compensações. A despolitização das massas, levada a cabo pela consciência tecnocrática, permite a rotulagem do homem em categorias pela profunda fluidez com que os modelos coisificados das ciências se deslocam para a vida sócio-cultural, cujo intento não é outro, que não a eliminação entre *praxis* e técnica. Ao fazê-lo, aniquila o “Homem cultural”, pela anulação da socialização, determinada pela comunicação na linguagem comum.

---

<sup>76</sup> J. HABERMAS, *Op. cit.* pág. 80.

<sup>77</sup> ID, pág. 81.

---



Ao binómio proposto por Marx, para caracterização da sociedade moderna, baseada na dialéctica entre força produtiva/relações de produção; Habermas contrapõe o binómio trabalho(ou acção racional dirigida afins)/interacção, enquanto relação mais abstracta, dado que os interesses hoje não são unívocos. Como afirma Habermas, “o limiar da modernidade caracterizar-se-ia, então, por esse processo de racionalização, que se iniciou com a perda da “intocabilidade” do marco institucional, pelos subsistemas da acção racional dirigida a fins.”<sup>78</sup> A evolução do homem, sempre esteve determinada pelo progresso técnico sobre a natureza, ao qual se adaptou o próprio marco institucional, de forma mais activa ou mais passiva. A história do homem foi sendo construída como se de uma tarefa técnica se tratasse, na tentativa de reconstruir uma sociedade com base no “modelo dos sistemas auto-regulados da acção racional dirigida a fins e do comportamento adaptativo, do mesmo modo que sujeitam ao seu controlo a natureza.”<sup>79</sup> Isto revela a desintegração do homem, enquanto ser sujeito a um conjunto de normas e à socialização — linguagem — que passa a integrar sistemas auto-regulados, em que o homem se transforma em homem-máquina, despojado do seu património ontológico. A manipulação do comportamento humano através da técnica, a nível físico e psicológico, já é possível. A genética é disso o exemplo acabado. Habermas alerta para a necessidade de “racionalização ao nível do marco institucional,”<sup>80</sup> que só é possível restabelecendo uma comunicação sadia, purificada das distorções de que tem sido alvo. Tal comunicação, traduzida na “discussão pública sem restrições e sem coações,”<sup>81</sup> sobre os princípios que deverão presidir aos subsistemas de acção racional dirigida a fins, revitalizando e incrementando a participação política das massas e a discussão pública, com observância de mecanismos democráticos, contribuirá para o debate das questões práticas, essas sim, de suma importância. Este processo de reflexão arrasta consigo a racionalização das normas sociais, susceptíveis de minorar a repressão e a rigidez, porque sobre elas houve um consenso generalizado. Não se pretende tanto, uma melhoria quantitativa dos sistemas sociais, mas antes, possibilitar ao homem a oportunidade de emancipação. Impõe-se, assim, um diálogo frontal sobre os fins da *praxis vital*, a que o capitalismo tardio sempre obstou, em

---

<sup>78</sup> ID, pág. 84.

<sup>79</sup> ID, pág. 86

<sup>80</sup> ID, pág. 88.

<sup>81</sup> ID, pág. 88.

nome da manutenção de uma “opinião pública despolitizada”. De outro modo, a população parece alienar a sua liberdade e intervenção políticas em troca de uma estabilidade financeira, de um rendimento. “A ideia de democracia perde também deste modo, se assim se pode dizer, a sua substância clássica: em vez de uma vontade política, surge a legalidade efectiva que o próprio homem produz como ciência e trabalho.”<sup>82</sup> A sociedade, democrática e livre, acaba por se submeter à lei do rendimento, que a mantém ocupada, enquanto aliena, gratuitamente, em hasta pública, os seus direitos políticos. O melhoramento da democracia dependerá de mudanças estruturais, à escala mundial, comprovada que está a sua debilidade, face ao colapso capitalista. A racionalização da dominação passará inevitavelmente pela comunicação aberta e sem restrições, só possível através do diálogo, precedido pela autocompreensão, por parte de todos os subsistemas envolvidos. A força libertadora da reflexão triunfará sobre qualquer saber técnico. É precisamente a falta de informação, ou neste caso, a persistência na sua ocultação, que origina situações de tensão. Colocar a informação à disposição de todos, é condição essencial para a emancipação da sociedade.<sup>83</sup> Da crítica de Habermas resulta que a prevalência da esfera do trabalho abafa a verdadeira comunicação.

Se é certo que a sociedade capitalista, com o seu intuito produtivo e consumista, contribuiu para a delapidação do património natural, não é apenas ela a única a fazê-lo. Idêntica crítica é dirigida ao socialismo, ou ao marxismo, não menos predatórios de recursos naturais que o capitalismo. Enredado numa lógica materialista, o socialismo não apresenta preocupações morais. O marxismo, por seu turno, partindo do pressuposto de que é o poder do trabalho que produz valor e que são os modos de produção que ditam as formas sociais do Estado, desvaloriza a natureza imaculada, porque livre da transformação humana. Não são raros os exemplos que a história tem proporcionado, de países socialistas e comunistas igualmente desrespeitadores do património ambiental. No Azerbaijão, por exemplo, junto à costa do mar Cáspio, estendem-se quilómetros de fábricas e tubos metálicos, abandonados após a ocupação soviética, chapas ferrugentas que diariamente lançam no mar toneladas de resíduos tóxicos. A exploração de petróleo não ajuda à consciência ambiental, pois a existência de oleodutos em decomposição, por falta de manu-

---

<sup>82</sup> ID, pág. 103.

<sup>83</sup> É curioso ver que são apenas os defensores da ecologia, que se têm batido pela divulgação de informação, sempre bem guardada pelos governos em geral.

tenção adequada, poluem tanto o mar como a terra. Os homens, famintos, revolvem a terra à procura de titânio, para vender no mercado negro, única forma que 80% da população tem de sobreviver. A esperança média de vida situa-se nos 56 anos, devido aos vapores tóxicos inalados. Por cada 1000 nascimentos, 100 nascituros não chegam a completar 1 ano de vida, ao ponto de existir, há cerca de 18 anos, um cemitério só para crianças. As que sobrevivem, na sua grande maioria são deficientes, cujas deformações se esboçam logo no útero materno. Michel Bachelet corrobora a nossa descrição, afirmando que “Sougmait, cidade de 200 000 habitantes, situada a uns trinta quilómetros de Bacau, capital do Azerbaijão, tornou-se ao mesmo tempo que o centro da petroquímica soviética um verdadeiro hospício para a população submetida a uma poluição que cria deficiências físicas e mentais...”<sup>84</sup> A ex-Rússia soviética “acumula resíduos atómicos terríveis, pelo seu volume. A frota nuclear russa produz, cada ano, 20 000 m<sup>3</sup> de resíduos radioactivos líquidos, e 6 000 m<sup>3</sup> de resíduos sólidos.”<sup>85</sup> A existência da maior frota de submarinos a propulsão nuclear do mundo, detida pela Rússia, desde o final dos anos 80, representa uma seriíssima ameaça ambiental, com a qual não soube, até hoje, lidar. A Península de Kola e Severodvinsk tem hoje a maior concentração mundial de reactores nucleares. O acidente no reactor nuclear, em Chernobyl, na Ucrânia, ocorrido em 1986, é talvez o exemplo mais ilustrativo, ainda recente na memória europeia e que expressa bem como a Europa de Leste, dominada por regimes ditatoriais, descuro, ou melhor, ignora, a vertente ambiental. O mar de Aral<sup>86</sup> perdeu metade da sua superfície, permitindo a erosão do sal, que aliada à escassez de água potável e ao uso excessivo de pesticidas trouxeram um agravamento das condições de saúde, já

---

<sup>84</sup> M. BACHELET, *Ingerência Ecológica. Direito Ambiental em Questão*, tr. de F. Oliveira, Lisboa, Instituto Piaget, 1997, pág. 220. A este propósito parece conveniente referir a integração dos países de Leste na União Europeia. Em matéria de ambiente, tal integração não será fácil. Com um longo historial em armamento nuclear, representam grande risco para a Europa, pelo *stock* que possuem, lícito por todos os Continentes. Não só devido à sua grande tradição em poluir, sem qualquer constrangimento, como será improvável sujeitá-los à legislação ambiental comunitária, cujo grau de exigência aumenta a cada diploma legislativo. Além de que, Estados que não respeitam os direitos fundamentais do homem, enquanto individuo, igualmente renegarão o cumprimento das disposições ambientais, enquanto parte integrante daqueles. Tal adesão, fará regredir os avanços conseguidos em matéria ambiental, ou então, criará situações de injustiça entre os países aderentes, susceptíveis de mal-estar dentro da União. No limite, poder-se-á esboçar um “novo terceiro mundo”, que só aceitará qualquer restrição ambiental, face à cedência de subsídios ou indemnizações, enquanto formas de compensar a perda de produtividade que aquela fará repercutir nas suas economias. Assim, a adesão dos países de Leste, representará, antes de mais, um destino substancial das receitas europeias.

<sup>85</sup> M. BACHELET, *Op. cit.* pág. 217.

<sup>86</sup> Ao qual nos referiremos mais adiante, a propósito da sobreexploração dos solos, na base da desertificação de certas zonas do planeta.

precárias, variando a mortalidade infantil, ao longo dos rios, no Kazaquistão e no Uzbequistão, entre 46 e 53%. Tudo, devido às políticas agrícolas adoptadas, à margem de qualquer preocupação ambiental, apenas na mira das receitas obtidas pela cultura de algodão. Atentando nestas descrições, parecem-nos até já excessivas algumas das críticas dirigidas ao capitalismo.

Certo é que, qualquer sistema baseado na produção industrial, na lei da oferta e da procura e na sociedade de consumo, inevitavelmente provocará uma delapidação acelerada dos recursos naturais. Portanto, do ponto de vista da economia dos recursos, é indiferente o triunfo do capitalismo ou do socialismo, considerando que, para ambos, ela não significa mais do que um instrumento, ou uma força de produção. Se o problema não reside tanto no sistema económico, onde se encontra a chave da questão? Será que a solução que ansiamos se inscreve, não na esfera económica, mas antes, na esfera íntima, pessoal, de uma relação de afecto e respeito para com a natureza?

CAPÍTULO VI:  
NATUREZA, POLÍTICA E DIREITO: NA SENDA DA HARMONIA OU  
CONFLITO? QUE PERSPECTIVAS?

1 – NATUREZA: UM CONCEITO COMPLEXO. QUE ESTATUTO?

A reflexão sobre a natureza coloca, desde logo, uma primeira questão. Que ideia de natureza deve ser reclamada: se uma natureza mística, com capacidade de “salvação” para libertar a terra da maldade humana, redimindo-a, assim, dos seus pecados, purificando-a; ou, deverá surgir uma nova ideia de natureza, de inevitáveis contornos humanos, isto é, modelada, essencialmente por uma alteração interior do homem, com apelo à “intrínseca capacidade de purificação.”<sup>1</sup> A resolução da problemática ambiental, choca, necessariamente, com a noção de natureza, que urge definir. Fará sentido a exaltação da natureza, já sem capacidade de libertação? Ou será infinitamente mais fecundo pensar a natureza partindo de uma alteração intrínseca do ser? Ou, como propõe Adriana Veríssimo Serrão, pensar o “conceito de natureza como simultaneidade” ... como “somatório, um todo coeso mas aberto, constituído pela co-presença dos seus membros”<sup>2</sup>? Que relações estabelecemos com a natureza; o que representa ela para nós? Como regressar à natureza? Não será este o momento ideal para o fazer, revertendo a nosso favor o descrédito generalizado no progresso e no modelo de vida ocidental e ousar gizar uma relação mais genuína com a natureza? Onde a componente ética prevaleça, enquanto elemento fundamental na construção de uma nova relação com a natureza, operando a naturalização do homem mas também a “eticização” da natureza<sup>3</sup>? Não estarão os problemas éticos na origem do desajusta-

---

<sup>1</sup> J. C. GONÇALVES, *Em Louvor da Vida e da Morte – Ambiente – A Cultura Ocidental em Questão*, Lisboa, Edições Colibri, 1998, pág. 49.

<sup>2</sup> A. V. SERRÃO, “Natura Mater: O Habitar Ético na Terra segundo Ludwig Feuerbach” in *Revista Portuguesa de Filosofia – Filosofia e Ecologia: Elementos para uma ética ambiental*, Braga, Faculdade de Filosofia da Universidade Católica Portuguesa, Tomo LIX, 2003, pág. 693.

<sup>3</sup> C. BECKERT, “Dilemas da Ética Ambiental”, in *Revista Portuguesa de Filosofia – Filosofia e Ecologia: Elementos para uma ética ambiental*, Braga, Faculdade de Filosofia da Universidade Católica Portuguesa, Tomo LIX, 2003, pág. 682.

---

mento entre homem e natureza, como supõe João Vila-Chã? Não estarão correlativamente ligados aos “conceitos operativos de natureza que dominam, ou predominam, num determinado lugar”<sup>4</sup>? Não será tempo de incluir nos nossos cálculos, o lugar, o espaço e o tempo, onde sempre inscrevemos a nossa história, edificando o homem, enquanto compositor do mundo, um projecto ético comum, onde a perspectiva do futuro transforme “a natureza numa *morada*”<sup>5</sup>

François Ost propõe pensar um estatuto jurídico, que simultaneamente albergue a ideia de globalidade e complexidade, próprias da nossa época, que traduza a relação dialéctica homem/natureza, sem os reduzir e sem ignorar as suas diferenças. Um estatuto que permita o desenvolvimento sustentável, sem pôr em perigo o acesso, das gerações futuras, aos recursos naturais, que nos foram legados pelas gerações antecessoras. Um sistema económico capaz de preservar os recursos naturais e de respeitar as suas capacidades de regeneração. Um regime que, de uma vez e sem hesitações, assuma a nossa responsabilidade perante as gerações futuras, implementando como regra a moderação na subtracção, em nome da igualdade de acesso aos recursos. A forma contemporânea de pensar a natureza, deverá assumir um terceiro elemento, um novo ente, que vai além do binómio sujeito/objecto. O sujeito não está separado do meio, como se pudesse ser pensado isoladamente, mas sim no contexto da organização onde se insere, e considerado em todas as circunstâncias. A própria noção de tempo assume outro significado.<sup>6</sup> O que para Descartes parecia reversível apresenta-se agora irreversível, inadiável, impreterível. Consciencializámo-nos da urgência do tempo. A matéria está em constante evolução e portanto nada se repete. Disso são prova, os princípios da termodinâmica. Os conhecimentos que temos do universo, revelam precisamente que a matéria está em constante movimento, extensão, actividade. A evolução cósmica não é estanque nem linear, nem tão pouco reversível. O instante que passa não volta, o segundo não retrocede. O princípio da entropia revela-nos precisamente a fugacidade da energia que sustenta o universo e nesse argumento se inscreve a ânsia do imediato,

---

<sup>4</sup> J. J. VIL-CHÃ, “Ecologia e Filosofia”, in *Revista Portuguesa de Filosofia – Filosofia e Ecologia: Elementos para uma ética ambiental*, Braga, Faculdade de Filosofia da Universidade Católica Portuguesa, Tomo LIX, 2003, pág. 644.

<sup>5</sup> A. V. SERRÃO, *Op. cit.* pág. 711.

<sup>6</sup> Coube aos ecologistas, o mérito de nos alertar sobre uma nova noção de tempo, relacionada com a forma como gerimos o nosso quotidiano. O relógio programa ao segundo todos os nossos afazeres. A falta de tempo é uma frase constante, proferida por toda a gente. Como cidadãos ecológicos, reflexivos, devemos analisar todos os actos que praticamos, do ponto de vista ecológico, isto é, devemos ter tempo para reflectir sobre a coerência das nossas atitudes, com os princípios ecológicos que defendemos. O lugar ideal para o fazer é junto da natureza, em contacto directo com ela. Incentivam, por isso, a longas caminhadas pelas florestas e bosques, como forma do homem se reaproximar da natureza, introduzindo-a, novamente, no seu dia-a-dia.

do curto prazo. Sujeito e objecto interagem mutuamente, no tempo e no espaço e por isso não podem ser estudados isoladamente, sem a interferência do meio, enquanto causa e efeito condicionante de tudo. É esta relação complexa que escapou a Descartes, quando adoptou o seu método simples e linear. Segundo François Ost, o pano de fundo em que se desenrola toda a realidade não provém de leis universais inscritas na natureza. Ele é constituído por uma lógica do incerto à mercê das circunstâncias, constantemente em mutação, com a dinâmica própria do vivo. Impõe-se assim, aquilo que alguns autores como Allègre, apelidaram de epistemologia da complexidade, tendo como bom que existem vários níveis de sujeito e objecto, que estabelecem entre si relações de circularidade, em plena contradição com o método apresentado por Descartes, linear e simples, que caminha nas longas cadeias da razão. François Ost define como “complexo” todo o “fenómeno que põe em jogo uma diferença de níveis e uma circularidade entre estes diferentes níveis.”<sup>7</sup> Esta epistemologia da complexidade assenta toda a sua lógica num pensamento dialéctico, que consiste na ligação entre todos os elementos, nos quais existe uma parte ligada, uma correspondência, mas que ainda assim, não resvalam no confucionismo, fazendo apelo às diferenças reais entre homem/natureza. O homem não vive sem a natureza, tal como esta também não está completa sem o homem. Apesar das diferenças, não existem um sem o outro. Entre si, estabelece-se uma verdadeira relação de recursividade, enquanto “relação de criação mútua, no sentido paradoxal mas verdadeiro, onde cada termo é simultaneamente causa e efeito do outro.”<sup>8</sup> François Ost chama-lhe recursividade, para significar a sua permanente interacção, da qual surge a criação mútua. Os elementos em presença, onde cada um constrói e modela o outro, perfazem uma obra dinâmica e permanente, onde cada elemento é simultaneamente causa e efeito, produto e condição. Assim, estando o homem num metanível em relação aos restantes seres vivos, isso não impede, no entanto, qualquer ligação, nem lhe confere condições de se distanciar ou de dominá-los, pelo contrário, o homem continua a precisar deles para sobreviver, enquanto que o inverso não é verdade. É esta ligação, sem junção, que é possível alcançar através do pensamento dialéctico. Cada termo é reconduzido ao encontro do seu outro, através de uma qualquer forma de “mediação,” após o “desdobramento” do elemento original. Portanto, o mundo do homem é um mundo simultaneamente ordenado e desordenado, sistemati-

<sup>7</sup> F. OST, *A Natureza à Margem da Lei. A Ecologia à Prova do Direito*, tr. de J. Chaves, Lisboa, Instituto Piaget, 1995, pág. 280.

<sup>8</sup> ID, pág. 283.

zado e não sistematizado, coerente e incoerente, caos e harmonia, natural e artificial. Tal condição reflecte-se no homem, que é matéria mas também essência, que nasce determinado mas munido da condição primeira para a transcendência — a liberdade — autónomo mas sempre dependente do meio para sobreviver. Determinado como o animal e dependendo do seu meio, porque necessita dele para sobreviver, consegue, no entanto, libertar-se e transcendê-lo. Encerra em si sempre um elemento natural, mas transporta igualmente a possibilidade de o ultrapassar. Os opostos estão assim interligados perpetuamente. O mesmo se passa nos ecossistemas, na ecosfera, na natureza em geral. Após as tempestades tropicais, as monções e degelo, sempre surge a calma, a bonança, a regeneração. A própria natureza, que tem tanto de belo, de inocente como de cruel e monstruoso, cultiva, naturalmente a sua própria síntese. Esta é a história da natureza, construída com a ajuda humana, tal como a história das civilizações é influenciada por ela. O homem, enquanto habitante do mundo e actor dinâmico e multifacetado, não se limita apenas à condição humana; ele age em todas as frentes, influenciando e interagindo em tudo o que toca, inclusivamente a natureza. A originalidade deste pensamento consiste em pensar a interacção “entre o conto e o contador de histórias”, entre o observado e o observador, entre a matéria-prima e o artesão. O homem transforma tudo aquilo em que toca, porque lhe é impossível representar um papel passivo no teatro do mundo. O homem não se contenta em navegar a favor do vento. Ele cria condições para enfrentá-lo e inverter a sua rota. E ao estudar as correntes oceânicas, as condições climatéricas, as rotas mais vantajosas, o homem influencia, desde logo, o objecto do seu estudo. Nada permanece virgem face ao homem, que tudo humaniza, tudo transforma, em tudo apõe o seu selo. Daí se opinar pela existência de uma segunda natureza, a natureza cultivada, a natureza feita à medida do homem, pois às suas mãos, nada permanece imaculado. Esta necessidade de transformação, quase compulsiva, atribui ao conhecimento científico um papel central, legitimando-o na descoberta dos mistérios da natureza. Nessa medida, ele constitui um verdadeiro paradigma, um horizonte, um ideal a alcançar. O pensamento dialéctico permite afirmar a acção recíproca existente, entre o conhecimento científico e a descoberta da natureza, enquanto faces da mesma medalha, enquanto causa e efeito que se validam mutuamente. É o desconhecido, o mistério que a natureza representa para o homem que motiva o avanço do progresso científico, na tentativa de desvendar os seus segredos. Tal empresa só é possível, chamando à colação o conceito de terceiro, banido pela

---



lógica clássica do sujeito-objecto. Este retorno do terceiro será precisamente a inclusão do “meio”, enquanto propriedade emergente da interacção geo-social, sobre a qual se vão desenrolando as interacções sujeito-objecto. É a leitura global, de todos os actores que interagem num determinado contexto, condicionante de qualquer efeito, que permitirá conhecer perfeitamente as relações que se desenvolvem, entre homem e natureza. O meio, enquanto conceito de referência, poderá ser definido como um misto de cultura e natureza, num dado plano geográfico, resultado da construção histórica, núcleo duro da interacção entre o objectivo e o subjectivo, entre o colectivo e o individual. A essência do meio reside na procura de um equilíbrio, perpetuamente em movimento, dinâmico, que é necessário alcançar, tendo como condição última a ideia dos limites. Isto é, o pensamento dialéctico deverá saber evitar cair no erro do isolamento dos elementos, tomados *de per se*, pois é no “meio justo,” no meio equitativo que é preciso gravitar na busca do conhecimento. Parece pertinente afirmar que o conceito de meio, reintroduzido pelo pensamento dialéctico, não é mais do que a leitura filosófica, que tem cabimento pela observação dos mecanismos que possibilitam a vida na terra, a partir do próprio conceito de biosfera, conjunto de vários e gigantescos ecossistemas que se auto-regulam, harmoniosamente encadeados, formando uma entidade complexa e constantemente em interacção. É curioso constatar, como actualmente projectamos na natureza, a complexidade e o turbilhão de emoções que preenchem os nossos dias. A leitura global, planetária, que fazemos da natureza é, com certeza, o reflexo da nossa sociedade, longe da calma e da serenidade dos povos de outrora, que viam a natureza como a alma de Deus, intrinsecamente boa e por isso modelo de virtude a seguir. Hoje, ela vive de conflitos, de contradições, da lei do mais forte, infinitamente complexa, que nos escapa e transcende. E se assim é, não será legítimo afirmar que esta projecção do homem na natureza advém da própria natureza inscrita no homem? Ou melhor: não será o homem, enquanto ser vivo, parte integrante de numa gigantesca organização de matéria viva, também ele portador da própria natureza? Não terá inscrito em si, uma ínfima parte da orgânica planetária? O mundo não estará em si, tal como ele está no mundo? Não caminharão, homem e mundo, lado a lado, na senda da história? Impõe-se, por isso, a ruptura com o pensamento moderno, que projecta o homem no centro do mundo, recortando-o do meio que o concebeu, através da longa evolução das espécies. Mas esta pertença, esta identificação com o cidadão do mundo, não afasta a dupla vertente de ser pensante, livre e racional. Sim. O homem está no

---

mundo, embora dependente, não deixa de ser autónomo. Ele é, antes, um hóspede especial da terra. Provém dela, mas possui a capacidade de se distanciar, de se emancipar, de a transcender. Ao fazê-lo, arrasta-a consigo num contínuo e perpétuo processo de humanização, que se reflecte em toda a actividade humana. Encarando o homem como um todo composto, torna-se difícil destrinçar o que em si, é natural e o que é cultural, porque todos os nossos actos apelam simultaneamente ao biológico, à simplicidade da vida animal, mas também à liberdade e à razão. Daí que, por sobreposição, o mistério que a natureza representa para nós, transforma-se no enigma que o homem representa para si mesmo. A descoberta de si mesmo passa, necessariamente, pela compreensão e entendimento dos dogmas da natureza. É no cruzamento desta base de dados, que é possível encontrar o *meio justo*; é neste oceano, onde desaguam todos os cursos de água, que é possível alcançar uma resposta, à questão ontológica do sentido da vida, e da relação do homem com a natureza.<sup>9</sup>

De entre as várias figuras jurídicas, que podemos adaptar à protecção do ambiente, desde o regime das coisas comuns até ao Direito Público, passando pelo regime do *Trust*, parece ser o conceito de “Património”, o que melhor se ajusta à juridicização da questão ambiental e das relações conturbadas entre homem e natureza. Por um lado, a complexidade do conceito de património, obriga-o a ir além da relação sujeito-objecto, por outro lado, o seu carácter trans-histórico e trans-temporal faz a ponte entre as gerações presentes e futuras e por isso, começa a despontar nas mais variadas legislações. A dialéctica existente no próprio conceito de património, permite-lhe fazer a interligação entre o local e o global, entre o simples e o complexo, entre o subjectivo e o difuso, numa integração dos conceitos em análise, sempre antagónicos. Quando atribuímos a classificação de “património comum da humanidade”, fazemo-lo porque pretendemos salvaguardar, proteger, determinado bem e, ao mesmo tempo, investi-lo de um carácter trans-temporal, que o eleva para além do momento presente. Classificar algo como património comum da humanidade, significa destacar o objecto que pela sua importância, valor artístico ou histórico, científico ou outro, constitui uma

---

<sup>9</sup> Esta teoria do “meio justo” — protagonizada por François Ost — mitigada pelo homem, natureza, meio, se bem que positiva por esbater a hierarquização, inerente a qualquer pensamento antropocêntrico, tentando estabelecer relações ao mesmo nível entre os três elementos, certo é que a sua leitura é mais interpretativa do que radical. Isto é, ajuda-nos a compreender o contexto, mas não apresenta uma solução, verdadeiramente nova e viável, um paradigma suficientemente revolucionário, de modo a inverter as ambições da sociedade actual. Percebemos, pelo pensamento dialéctico, como interagem os intervenientes, mas não sabemos como agir, quando é preciso tomar uma atitude radicalmente nova, capaz de alterar o rumo dos acontecimentos.

verdadeira referência para toda a humanidade e por isso deve pertencer a todos, simbolizando a perda de exclusividade por parte de um Estado, em prol da sua internacionalização. E, neste contexto, em que os Estados lentamente parecem dispostos a renunciar aos seus próprios interesses particulares, em prol de um interesse superior, estão reunidas as condições para o aparecimento de um novo sujeito de direito, face à profunda remodelação empreendida pelos fenómenos múltiplos, desencadeados pela globalização. A humanidade surge, assim, como entidade de referência fulcral, no contexto espacio-temporal, “mitigadora do império individualista da reciprocidade em sujeito activo de direitos, de uma capacidade de gozo e de exercício própria, consubstanciada na titularidade de um património próprio: o património comum da humanidade.”<sup>10</sup> Nesta nova fase do direito internacional, tradicionalmente estatocêntrica, despontam sinais de um “direito da comunidade universal no seu todo, direito da humanidade para lá dos particularismos decorrentes da estrutura política atomizada da sociedade internacional”<sup>11</sup> e que legitima gradualmente esse novo sujeito de direitos, na prossecução de interesses públicos comuns, que convergirão na comunidade universal. No entanto, e como reconhece José Manuel Pureza, tal não invalida a figura e o desempenho, absolutamente fundamentais do Estado, que “continua a ser uma referência matricial da sociedade internacional”<sup>12</sup> e por isso incontornável, afirmando que é através do Estado que se alcança a humanidade, porquanto é ainda a seu cargo que se encontram as tarefas de criação do direito, aplicação e execução, embora, quase sempre, dentro dos limites pré-estabelecidos pela comunidade internacional. O “novo paradigma do Direito Internacional”<sup>13</sup>, não deverá prescindir, em nosso entender, pura e simplesmente, da estrutura administrativa e territorial do Estado-nação, mas sim responsabilizá-lo e comprometê-lo numa dupla missão intergeracional, enquanto interlocutor entre as gerações presentes e as gerações vindouras, redefinindo-se a sua soberania, à luz da dimensão global dos problemas actuais e do interesse comum da humanidade. Claro está que patrimonializar é sempre edificar uma representação social. O património não é só um determinado bem. Ele revela simultaneamente a ligação entre o sujeito e o objecto, mas transcende-o. Isto é, o património designa um determinado conjunto de bens e o seu enraizamento a um determinado sujeito, estabelecendo-se

---

<sup>10</sup> J. M. PUREZA, “Globalização e Direito Internacional”, in *Revista Crítica de Ciências Sociais – Ambiente e Cidadania*, n.º 36, Centro de estudos Sociais, Coimbra, 1993, pág. 19.

<sup>11</sup> ID, pág. 12.

<sup>12</sup> ID, pág. 22.

<sup>13</sup> ID, pág. 23.

uma relação de continuidade entre o ser e o haver. Foi assim no tempo da família romana antiga, em que havia um verdadeiro direito de herdar e um dever de transmitir. A associação de determinados bens ao seu dono, a ponto de um ser referência do outro, era inevitável. Mas esta ideia de bem ligado a uma família desvanece-se à medida que os bens se vão libertando da posse intergeracional, pela sua troca e pela moeda. Além de que, a consideração conjunta e contextualizada dos monumentos históricos, das grandes obras arquitectónicas e outras de valor incomensurável para a humanidade, permite-nos afirmar que a própria noção de património, antes restrita, é agora bastante mais alargada e de contornos flexíveis, abrangendo novos tipos de bens que consideramos hoje, como património. E portanto, dessa visão limitada de património como bem de família, hereditário e pessoal, passamos a uma noção de património, diríamos, como um conceito indeterminado, onde cabem uma extensa variedade de bens, susceptíveis de serem considerados como património comum da humanidade. É manifesta a conotação económica do património, e o *status* que este pode proporcionar ao sujeito, enquanto poder jurídico. Também é certo que só as pessoas podem ser sujeitos de direito e que cada uma delas está associada a um determinado património, que é unido e indivisível, ligado à pessoa enquanto ela existir. O conceito de património oscila, assim, entre os binómios ser/haver e pessoa/património, o que releva a sua natureza híbrida de matéria e pessoa. É certo que o carácter económico, está profundamente associado a tal conceito, porque quando pensamos em património, pensamos em algo com determinado valor económico, ditado pelo mercado da oferta e da procura e que por isso, podemos trocar ou vender. Esta afirmação pressupõe então a propriedade de determinado bem, a que este conceito não é alheio. Desde sempre, a noção de património quis expressar, que certo bem é propriedade de alguém e portanto, parece existir sempre uma lógica privatística, de um bem que é pertença de um só sujeito. Mas diga-se, em abono da verdade, que tais associações são incontornáveis, até porque, mesmo pensando no património como conjunto de bens abstractos, o certo é que a humanidade está na sua posse, ainda que esta assuma a figura de proprietário em casos concretos. Outra característica é o seu carácter universal. O património representa uma universalidade de bens, que constituem o seu activo, ao qual corresponde sempre um passivo, com as obrigações inerentes. É com base nesta ideia — que a natureza como património comum da humanidade, também representa um passivo — que François Ost avança um modelo de quotas de poluição e de subtracção, em razão do número de

---

habitantes de cada país. Isto é, os países com maior número de habitantes, que de uma forma mais acentuada e intensiva utilizam os recursos naturais disponíveis, deverão compensar os outros, cuja exploração é muito inferior, independentemente das razões dessa menor utilização, criando-se um mercado de quotas de poluição, em que os países menos poluidores poderiam vender aos países industrializados as suas quotas excedentes.<sup>14</sup> A Convenção do Rio de Janeiro sobre ambiente e desenvolvimento já previa esta técnica de “quotas transferíveis”, que obriga igualmente à criação de fundos de incentivo ao desenvolvimento, para garantia de substituição do activo correspondente. Ou seja, devem ser criados mecanismos de compensação, financiados pelos fundos referidos, de forma a permitir a investigação de novos recursos e novas fontes de energia, susceptíveis de substituir os recursos não renováveis. O que garante, igualmente, mais justiça entre as gerações, pois trata-se de pensar uma fórmula de desenvolvimento sustentável, que inevitavelmente passará pela diminuição da taxa de exploração/subtracção, em consonância com a taxa de renovação de cada recurso, respeitando-se, assim, os *timings* próprios da natureza. Do ponto de vista do direito positivo actual, parecem irredutíveis as disposições do Código Civil, de índole individualista e afincadamente pessoal, no sentido subjectivo, onde o proprietário surge como o grande dono e senhor do seu património, sem restrições de peso, quanto aos seus direitos, nomeadamente em prol do bem comum. Isto é, todo o direito positivo, nomeadamente o nosso Código Civil, é incompatível com este novo conceito de “património comum”, que acarreta a implementação de novas obrigações e um novo estatuto de propriedade, que leve em linha de conta a responsabilidade, para com as gerações futuras. O património comum exige, assim, uma reforma completa e obrigações incondicionais, onde é preciso cruzar património comum com propriedade privada, domínio público com soberania nacional, e integrar todas estas definições, à escala global. Ou seja, o conceito de património comum é um conceito muito complexo e amplo, que

---

<sup>14</sup> O governo Português terá de elaborar, até Março, um levantamento das emissões de dióxido de carbono, nas duzentas empresas dos diversos sectores, para proceder à distribuição dos créditos de emissão por cada uma das unidades abrangidas. Após o que, as empresas poderão transaccionar os créditos num mercado de âmbito europeu. O sistema vai abranger as empresas cuja emissão de dióxido de carbono exceder um determinado limite mínimo. Trata-se de um mecanismo cuja finalidade é obrigar as empresas a cumprir as metas de redução de gases poluentes, que se virão constrangidas ao investimento em processos produtivos menos poluentes, caso contrário, terão de recorrer à compra de licenças no mercado de emissões. Caberá a cada empresa avaliar qual das hipóteses é mais económica e eficaz. Entre 2005 e 2007, os Estados-membros poderão ainda solicitar a isenção de determinadas empresas, desde que se comprometam a reduzir as emissões através de regulamentação nacional, mas a partir de 2008 e até 2012, o sistema deverá ser obrigatório. Se a quota atribuída a cada uma das empresas for desrespeitada, as empresas são sujeitas ao pagamento de pesadas taxas por cada tonelada acima do limite.

ultrapassa todos os “modelos emergentes da propriedade e da soberania”<sup>15</sup> tal como a concebemos hoje— pois só assim tem condições de preservar, manter, conservar os seus objectos, em prol da colectividade. O proprietário e o soberano deixarão de agir em proveito próprio e das suas fronteiras: ser-lhes-á entregue uma nova missão e actuarão como mandatários responsáveis da sua gestão, não já numa perspectiva de posse e domínio, mas numa perspectiva de interesse comum da colectividade. Tal implica que, estando em causa património internacional, considerado pertença de uma determinada comunidade internacional, é o Estado no qual se situa tal património a quem incumbirá a missão de guardião, em função de toda a comunidade internacional. Esta estratégia deixa já antever uma nova definição de soberania, liberta dos espartilhos da fronteira e dos interesses dos cidadãos de cada Estado, para dar lugar a uma soberania funcional, aberta aos interesses colectivos de toda a humanidade. Importa, portanto, arranjar fórmulas que permitam, por exemplo, abrir ao público o acesso a monumentos classificados como património comum da humanidade, mas detidos por particulares, de forma a investi-los na obrigação de conservação e manutenção desses bens, com a contrapartida de concessão de benefícios fiscais ou outros, que visem compensar os proprietários pelas suas novas obrigações. Esta concepção híbrida de propriedade que, apesar de não deixar de ser privada, permite, no entanto, um usufruto colectivo, parece encaixar-se facilmente no conceito de património comum da humanidade. Um modelo híbrido, mitigado, que não se limite a uma regulamentação privatística e monetária, mas que obedece a uma componente ética de preservação das opções futuras, mas que igualmente não se reduza a uma perspectiva eminentemente pública, dando prioridade à concertação da diversidade dos pontos de vista em presença.<sup>16</sup> O património transporta consigo todo o simbolismo do passado, que permitindo às gerações presentes a sua subsistência, destina-se, no entanto, ao futuro, como garantia das gerações vindouras. Ele é como uma fonte virtual e infinita, em perpetuo devir, que perpassa todo o tempo e o próprio homem. Importa, pois, preservar, todas as potencia-

---

<sup>15</sup> F. OST, *Op. cit.* pág.371.

<sup>16</sup> Para já, três princípios estão esboçados: o princípio da soberania dos Estados sobre os recursos que se encontrem nos limites das suas fronteiras; o princípio do livre acesso ao recurso e a protecção estatal. Outra característica é o sistema de taxação pública sobre as subtracções operadas, de forma à criação de activos de substituição, relativamente aos recursos não renováveis. Estes são alguns dos contornos que é possível vislumbrar no regime do património comum da humanidade, que começa a ganhar forma, embora com avanços e recuos significativos. Outra grande vitória na constituição deste regime, seria a transferência efectiva da tecnologia dos países desenvolvidos para os países em vias de desenvolvimento, como aliás ficou estabelecido na convenção do Rio, em 1992, bem como a ajuda financeira necessária para o cumprimento das suas obrigações.

---

lidades desse património, ainda parcialmente desconhecidas para nós, mas igualmente valioso para as gerações futuras, não nos cabendo a nós, limitar ou restringir os recursos naturais existentes, em razão das necessidades e dos conhecimentos, que hoje englobam o nosso poderio tecnocientífico.

Outra vertente igualmente complexa do conceito de património consiste no seu carácter translocal. Raro é o caso em que o património a proteger, se confina estritamente às fronteiras de um determinado Estado, ou ao limite de certa propriedade. Regra geral, os rios, as montanhas, os *habitats* naturais, os oceanos, estendem-se para lá das divisões fronteiriças ou dos marcos que altivamente se amontoam nas extremas. E nessa conformidade, o conceito de património, tem de ser suficientemente amplo e abrangente, para responder a estas realidades translocais, cuja localização física transborda o Estado-nação para desembocar, eventualmente, num continente longínquo.

O conceito de património é necessariamente complexo e abrangente, abarcando uma realidade envolvente e que vai para além da relação sujeito-objecto, transcendendo-os. Essa realidade abrangente, global, é o meio, onde tem lugar todas as relações. Esta complexidade, que não se reduz apenas a um elemento, mas ambiciona fazer a síntese de todos eles, é apelidado por alguns autores de conceito ambíguo e acusado por outros, de ser um “alíbi de políticas imperialistas e hegemónicas,”<sup>17</sup> que outro intuito não nutre, a não ser o açambarcamento, por parte dos países industrializados, dos recursos existentes nos países em desenvolvimento, dispostos a vender o seu património por um futuro económico mais risonho. Retiram ainda, do próprio conceito de património, uma lógica de apropriação do homem pela natureza, enquanto bem pecuniário que possibilita ao seu proprietário, um lucro que importa maximizar. Como referimos anteriormente, *património* reúne um determinado acervo de bens a um sujeito/família. Mas este conceito representa a definição clássica romana, existente na sociedade de então. Hoje, quando nos referimos a património comum da humanidade, não nos limitamos a enunciar um bem de um qualquer particular, não nos queremos confinar às parcas delimitações administrativas impostas pelo homem; o conceito é bem mais amplo e abarca o conjunto dos ecossistemas, dos recursos naturais, de toda a forma de vida existente na biosfera, desde a mais ínfima bactéria, até ao corpo humano, desde o monumento histórico, que data de tempos imemoriais, até ao património cultural ou artístico. Este conceito de património comum da humanidade pretende-se

---

<sup>17</sup> F. OST, *Op. cit.* pág. 379.

rico, de grande abrangência e variedade e não tem outra finalidade senão a protecção, conservação e manutenção de todo o substrato que permite a existência da vida na terra, uma existência digna e compatível com a condição humana, presente e futura, de elevada qualidade de vida. É isto que se pretende: manter o planeta em condições de habitabilidade. Posto isto, refutamos a crítica de que, apesar das boas intenções, o conceito de património comum da humanidade gravita ainda, numa lógica de apropriação. Se tal é correcto, não parece que seja necessariamente mau. A propriedade, também é uma forma legítima de protecção do património, com excelentes exemplos, que poderiam ser, justamente, citados. Acresce que, qualquer outro modelo de gestão dos recursos naturais, transportará consigo o germen da apropriação, porque gerir é sempre de alguma forma, impor directivas, padrões, estabelecer objectivos, formatar comportamentos. Enfim, gerir é orientar, é tomar opções e estas, enquanto emanação da espécie humana, condenam os seus actos ao cunho antropocêntrico. Dir-se-á ainda, em abono da verdade, que a crítica que se insurge contra a apropriabilidade inerente ao património comum da humanidade, não colhe, por várias ordens de razão. Em primeiro lugar e como já se referiu, seja este regime ou qualquer outro, se se propuser a preservação do meio, terá sempre de o gerir, e essa gerência inculca um acto prévio de legitimação, que é precisamente a aceitação da autoridade da entidade gestora, que não é proprietária, mas age como se fosse. Por outro lado, ser proprietário não significa ser poluidor, ou esbanjador fortuito de recursos naturais, nem o instituto da propriedade privada é intrinsecamente mau, ou prejudicial à colectividade. Pelo contrário, em certas ocasiões, o proprietário — pelo menos face ao direito positivo actual — é o único com poderes legítimos para defender a sua propriedade e por arrastamento, todos os recursos naturais que nela encontrem abrigo.<sup>18</sup> O regime jurídico do património comum da humanidade, não inviabilizando totalmente a propriedade privada, atribui, no entanto, um objectivo maior ao bem: prepara-o, pré-destina-o à humanidade,

---

<sup>18</sup> É o caso, por exemplo, do Decreto-lei 46/94 de 22 de Fevereiro, que regula a exploração subterrânea de água para consumo próprio, em zonas não abrangidas pela rede pública de abastecimento de água, em que o proprietário do prédio confinante, pode pedir a interdição do furo aberto/ a abrir no prédio do vizinho, se este se localizar a menos de 100 metros de distância do furo existente na sua propriedade. A *ratio legis* deste diploma, para além de “doméstica”, pois pretende evitar o esgotamento da veia de água que abastece um furo existente, devido à proximidade de outro, protegendo, assim, direitos adquiridos, apresenta um outro argumento de índole colectiva: a protecção, pela moderação das taxas de exploração/subtracção das toalhas freáticas, tendo como escopo último evitar o esgotamento dos aquíferos, que ocorrerá, inevitavelmente, se a pequena distância e sem qualquer critério de racionalidade, forem abertos sucessivos furos para subtracção de água. Entendemos, assim, que a propriedade privada pode ser uma forma de protecção da natureza, tão eficiente como qualquer outra.



enquanto escopo final do seu regime, caracterizado pelo compromisso entre duas lógicas, normalmente antagónicas, de cuja síntese resultará um regime próprio.

Outras críticas têm sido lançadas contra este regime, nomeadamente quanto ao seu fundamento e necessidade. Porquê considerar como património comum da humanidade, determinados bens, sejam eles de que natureza forem, atribuindo-lhes uma importância histórica para a vivência humana, se a sociedade já se desligou do seu passado e tem meios técnico-científicos para estudar e conhecer a sua própria história, sem ter de recorrer, forçosamente, a objectos e/ou monumentos físicos reais? Porquê esta tendência súbita para a protecção e preservação do património, se durante séculos foi deixado ao abandono? Será esta tendência, mais uma faceta da globalização hegemónica, que conduzindo à “massificação-homogeneização cultural, fenómeno no qual se enquadra o processo de mercantilização da cultura”<sup>19</sup>, a transforma em mais uma indústria de finalidades lúdicas e simultaneamente de distração e recreio, numa sociedade que deixou de viver a realidade, para se entreter virtualmente? Ou será que a classificação de património comum da humanidade oculta, antes, a importância de um passado histórico, através do reforço das identidades e das particularidades de cada povo, na tentativa de singularização, de uma história e de uma vivência comunitária, que se pretende individualizar? E, nessa medida, o património não será uma forma de repudiar a massificação e a globalização de uma cultura? Não será uma medida contra-globalização e anti-hegemónica? Pois ao “tornar consciente a existência de heterogeneidade e diversidade, gera processos de pluralização-fragmentação cuja função reside numa espécie de celebração de diferença, precisamente, contra a standardização da cultura.”<sup>20</sup> Ou, antes a finalidade deste conceito de património comum da humanidade, é muito mais singela do que pensamos, revelando-se apenas como mais uma consequência dos novos direitos e das novas formas de integração e participação sociais, cujo único intuito, é tão só, o reforço da integração social e da própria cidadania? É nesta medida, que se afirma frequentemente a complexidade deste conceito, dada a multiplicidade de formas e finalidades que ele pode assumir. Mas, o que nos parece, é que este conceito de património comum da humanidade, considerando o contexto histórico internacional em que surge e assume forma, pretende antes de mais, colectivizar bens, até aí propriedade de um sujeito, individual ou colectivo, para lhes

---

<sup>19</sup> M. REIS, “O património e a construção de novos espaços de cidadania”, in J. M. Leite Viegas e E. Costa Dias, (org.s) *Cidadania, Integração e Globalização*, Oeiras, Celta Editora, 2000, pág. 286.

<sup>20</sup> ID, pág. 286.

atribuir um significado e uma pertença mais amplos e abrangentes, para os tornar comuns a toda a humanidade, num contexto de integração social e ganho de cidadania e não tanto como forma de evidenciar singularidades, o que na maior parte das vezes é inevitável, mas não é esse o seu fundamento. E portanto, esta ideia de património, afigura-se antes, como uma consequência directa e natural da globalização, do que propriamente com os movimentos anti-hegemónicos.

## 2 – A NATUREZA: FOCO DE CONFLITOS À ESCALA GLOBAL.

Desde sempre a natureza e a disputa pela gestão dos seus recursos tem sido palco de conflitos a nível internacional e até mundial, a ponto de conduzir os homens à guerra, pela importância que o domínio de determinados recursos representa, para a sobrevivência dos povos e para o sucesso dos Estados, na luta por posições dominantes, na cena internacional. A água, por exemplo, o mais precioso, ou um dos mais preciosos bens, indispensável à vida humana, tem gerado desentendimentos gravíssimos a nível internacional e não têm sido raros os casos em que, tais desavenças lideraram à guerra pelo domínio dos cursos de água e seus afluentes.<sup>21</sup> A questão da água potável é, provavelmente, uma das questões ambientais mais relevantes, porque bule directamente com um recurso natural essencial à sobrevivência humana. Não são recentes os conflitos entre os países, que diariamente se confrontam com a falta de água potável. Aliás, facilmente podemos enumerar exemplos, desde a América à Ásia, de países que encontraram na água, a eclosão de conflitos violentos, que, em alguns casos, permanecem até hoje. Mas talvez seja no médio Oriente, onde as situações de disputa pela água atingem proporções verdadeiramente preocupantes. No passado recente, Israel, Jordânia e Síria, envolveram-se num violento conflito, pela transferência de água do Mar de Galileia, para irrigação do deserto Negev. Egipto e Sudão iniciaram negociações políticas pela disputa da água do Nilo, que depressa se tomaram violentas. Nos anos 80, o Irão bombardeou uma barragem hidroeléctrica estratégica para o Iraque, causando estragos avultados. Também outros países do Nilo, como Burundi, Quénia e Ruanda, vivem em constante stress hídrico agudo “ou seja, com disponibilidades em água infe-

---

<sup>21</sup> V. SOROMENHO-MARQUES, (coord.) *O Desafio da Água no Século XX – entre o conflito e a cooperação*, Lisboa, Editorial Notícias, 2003. Para um estudo aprofundado e rigoroso sobre os conflitos em torno da questão hídrica e suas implicações a nível internacional, ver obra supra.

riores a 1000 m<sup>3</sup>/pessoa/ano.”<sup>22</sup> Num futuro, provavelmente não muito longínquo, outros pólos de conflito poderão eclodir, face à crescente escassez da água potável e ao crescimento populacional, desmedido, em alguns países do terceiro mundo. Por isso, desde cedo os países se aperceberam que era urgente, a harmonização de posições que possibilitasse uma gestão e exploração dos recursos naturais, de forma a evitar que as disputas entre Estados, culminassem em guerras, essas sim, armas verdadeiramente demolidoras do bem ambiental. Há várias décadas, que os actores internacionais não têm poupado esforços, no sentido de encontrar uma plataforma comum, um ponto de partida, que enquanto denominador comum, permitisse a discussão paritária, dos interesses de todos os Estados envolvidos. A história está cheia de exemplos, mais ou menos bem sucedidos, de tratados, convenções, acordos, entre Estados vizinhos, apenas, ou de âmbito mais lato, à escala internacional, de concertação de posições e interesses, quanto à gestão, preservação e conservação, dos recursos naturais. Com carácter mais ou menos económico, de índole mais ou menos egoísta e quase sempre na defesa dos interesses dos países mais desenvolvidos, o certo é que tais compromissos têm sido construídos sobre um alicerce novo, que começa a influenciar o rumo das negociações — se bem que por vezes é mais aparente do que real —, a solidariedade. A literatura ambiental, de uma forma geral, elegeu-a como o *móvil*, por excelência, das relações internacionais, em matéria ambiental, por considerar que, só através de uma forte cooperação e inter-ajuda entre os povos, é possível redistribuir a riqueza e fomentar a transmissão de tecnologia, dos países desenvolvidos, para os países em vias de desenvolvimento, na tentativa de alcançar a igualdade social e a famosa justiça distributiva. O problema da solidariedade é apresentar-se como um argumento substancialmente frágil, perante o público abastado, que é chamado a ceder uma parte dos seus rendimentos, em favor dos mais desfavorecidos, em nome de um conceito mais ou menos vago, indeterminado e subjectivo, como o é, o conceito de justiça distributiva. Considerando que os seus destinatários são sempre desconhecidos, o cidadão, que é chamado ao sacrifício, tem alguma dificuldade em aceitar a abnegação, que lhe é imposta. Por isso a população deverá ser informada, de forma objectiva e clara, com base em estatísticas e dados concretos, das acções para as quais são canalizadas as receitas obtidas, com as verbas dos seus descontos, impostos e outros, de modo a convencer o contribuinte da necessidade, ou melhor, da indispensabilidade, dos seus contributos. Os

---

<sup>22</sup> ID, pág. 207.

exemplos citados por Boaventura de Sousa Santos — quanto às formas que pode revestir a *democracia redistributiva*, como o orçamento participativo e a fiscalidade participativa, em que os cidadãos podem optar pelas aplicações sociais para onde deverão ser canalizados os seus contributos — ilustram na perfeição o que acabamos de afirmar, pois a *solidariedade abstracta* é “ininteligível ao comum dos cidadãos. Daí as muitas *tax revolts*, a que temos assistido nos últimos anos.”<sup>23</sup>

A Declaração Pardo, por exemplo, proferida na Convenção das Nações Unidas sobre o Direito do Mar, datada de 1967, aparentemente enunciava este grande princípio da Solidariedade entre os Povos, como razão justificativa para proceder a uma redistribuição da riqueza, quanto à exploração dos recursos dos fundos marinhos. Propunha-se então o conceito de “Património Comum da Humanidade”, como forma de reequacionar, o princípio da liberdade de utilização dos espaços comuns, particularmente os oceanos, acrescentando um critério novo — o da partilha equitativa dos resultados da exploração e aproveitamento daqueles espaços, com a finalidade de redistribuir a riqueza, levando em linha de conta, um tratamento preferencial dos países em condições económicas, técnicas ou geográficas mais desvantajosas. Este novo regime, cheio de boas intenções, surge com o escopo de garantir aos países em desenvolvimento, a participação efectiva na exploração dos novos recursos e nos seus benefícios, antes de atingirem a capacidade económica e técnica próprias para os necessários investimentos. Na prática, sabemos que se era um motivo altruísta que subjazia a tal princípio, não o era, com certeza, relativamente aos países ricos, que raramente agem em nome da solidariedade. O património comum da humanidade é apresentado como uma forma de titularidade social mundial, que se consubstancia, na internacionalização qualificada dos espaços comuns, sobre os quais os Estados terão eventualmente a posse útil e a gestão, detendo a humanidade como um todo, intra e inter-geracional integrado um direito de “controlo social.” Como sujeito, apresenta-se a comunidade internacional, como beneficiário, os Estados em desenvolvimento. A grande novidade anunciada e provavelmente a pedra de toque — teoricamente — de todo este regime, é o alcance económico e social integrador da humanidade. É que não se basta com um “acordo económico” entre as partes contraentes, vai mais além na procura de uma efectiva integração, de índole social, impedindo que os países desenvolvidos, munidos da capacidade de financiamento necessária, para se rodear dos meios tecnológicos

<sup>23</sup> B. de SOUSA SANTOS, *Reinventar a Democracia*, Lisboa, Edição Gradiva, 1998, pág. 63.

mais avançados, impedissem, na prática, o acesso à área por parte dos países em desenvolvimento, que por não possuírem tal engenho, seriam excluídos naturalmente, da exploração de um bem que é de todos. Esta ideia, esta essência de espírito solidário, parece efectivamente brotar de tal princípio, enquanto enunciado credível para a procura de uma solução jurídica justa, para a melhor resolução das questões ambientais. Contudo, é difícil acreditar na sua bondade prática. Os princípios reclamados (regra da não apropriação da área e dos seus recursos em sentido amplo; a obrigação de reserva da área para fins pacíficos, a obrigação de gestão racional dos recursos minerais da área, com o intuito de evitar o rápido esgotamento deste património comum da humanidade, o tratamento preferencial dos países em desenvolvimento, tendo em conta as suas necessidades e interesses especiais, em particular os Estados/Países sem litoral e cuja localização geográfica dificulta o acesso à Área,<sup>24</sup> o regime de compensações financeiras a países em desenvolvimento, que exploram a nível nacional os recursos existentes nos fundos marinhos e cuja situação económica, já de si precária, poderia ser agravada, caso a exploração da Área interferisse nos preços de mercado praticados) são excelentes ideias, irrepreensíveis do ponto de vista moral, mas de difícil exequibilidade. A ideia de solidariedade parece perpassar no enunciado de cada princípio, encerrando em si a melhor ideia de globalização, em que os mais fracos não são excluídos, antes privilegiados, em nome de uma igualdade entre os povos. O problema é que, na prática, os países carenciados não obtêm qualquer mais valia e pior: o direito não oferece qualquer garantia ou instrumento jurídico, capaz de fazer valer, coercivamente, caso fosse necessário, os princípios estabelecidos. É efectivamente ao nível internacional, que o direito mostra a sua fraqueza, despojada que está da única forma que tem de se impor: a coercibilidade.

Também em 1979 surge um outro acordo, digno de referência: o “Acordo sobre a Lua e outros corpos celestes”, que à semelhança da Declaração de Pardo, apela ao princípio do património comum da humanidade, embora com algumas particularidades.<sup>25</sup> Apesar de um dos objectivos do acordo sobre a lua, ser a partilha equitativa, dos

---

<sup>24</sup> A Área é a zona de alto mar que começa após as 200 milhas de plataforma continental, consideradas como prolongamento natural dos Estados Litorais.

<sup>25</sup> Como a regra da não apropriação, que sai reforçada do acordo sobre a lua, funcionando como salvaguarda do património comum da humanidade e da garantia de partilha dos benefícios. A reserva de utilização dos recursos para fins pacíficos assume expressão, com precisões que lhe reforçam o alcance, definindo-se que a lua será utilizada por todos os Estados partes exclusivamente para fins pacíficos, proibindo-se a colocação de objectos portadores de armas nucleares ou de destruição em massa e ainda nas órbitas que a circundam ou em qualquer outra trajectória, em direcção ou em redor da lua, condenando ainda o recurso à ameaça ou

benefícios resultantes desses recursos, certo é que, não se assiste a uma determinação mínima desse conteúdo, nem adopção de quaisquer critérios de partilha. Tal vaguides e imprecisão são deliberadas, o que permite a permanência inalterável, da regra da liberdade de exploração e aproveitamento, próprias do regime liberal da *res communis*. E, por isso, refere e bem José Manuel Pureza que “não obstante a positivação do princípio do património comum da humanidade as potências espaciais mantêm praticamente intacta a posição de privilégio que lhes advém do binómio exclusivismo-liberdade de movimentos,”<sup>26</sup> porque têm plena consciência de que, por um lado, sem o seu acordo não é possível chegar a um consenso, que possa ser consubstanciado em tratado, reconhecido formalmente por todos, por outro lado, porque sem a sua tecnologia, de nada adiantará haver tratado, que permita uma exploração dos recursos da lua, se quem detém a tecnologia e conhecimentos necessários, dele não faz parte.

Perante os interesses das grandes potências, o direito, novamente se afigura impotente. De facto, a novidade trazida pelo regime do património comum da humanidade, consiste na ideia de integração ao estabelecer a regra da não apropriação, integrando todos os Estados em prol do mesmo património que é agora comum e ainda numa ideia correctiva da comunidade internacional, através da redistribuição equitativa da riqueza proveniente dos resultados da exploração. Apesar de índole económica, os traços característicos deste regime encerram motivações de ordem social legítimas, mas que não passarão disso mesmo, se o direito não inventar formas de contornar os interesses dos países industrializados, que sempre concretizam os seus intentos, por mais tratados ou convenções que protestem ratificar. O conceito de património comum da humanidade, põe em evidência o contraste e a assimetria existente entre a propensão globalizante da questão ambiental e o “mundo das soberanias,” necessariamente dividido e partilhado pelos Estados-Nação, impotentes para, de *per se*, tomarem medidas concretas na prossecução da defesa ambiental, dado que o carácter transfronteiriço, inviabiliza qualquer medida isolada. “É a hegemonia do sistema capitalista à escala planetária que obsta, por princípio, à transferência de recursos dos países do centro para a periferia, exigida para a concretização de uma regulação solidária no plano intrageracional.”<sup>27</sup> A conjuntura de curto prazo, do imediatismo, do lucro a todo o cus-

---

utilização de força, bem como qualquer outro acto hostil à ameaça de tais actos na lua, contribuindo para a concretização e ampliação do alcance da regra da utilização para fins exclusivamente pacíficos.

<sup>26</sup> J.M.PUREZA, *O Património Comum da Humanidade: rumo a um direito internacional da solidariedade*, Porto, Edições Afrontamento, 1998, página 253.

to, lança o homem no consumismo desmedido e desenfreado, na procura dos recursos naturais, para os transformar e vender ao melhor preço. A antiga filosofia do hedonismo, parece ter encontrado na sociedade actual, as condições propícias para o seu desenvolvimento, com as consequências mais dramáticas que tal pode acarretar. Eis que surge mais uma brecha, em que o direito é chamado a intervir, para uniformizar, regular, evitar as injustiças provenientes de um estatuto económico, que comanda os destinos de cada povo.

A questão do acesso equitativo aos recursos, quer sejam marinhos, espaciais ou outros, representam igualmente um desafio considerável para qualquer ordem jurídica. Se do ponto de vista teórico, a igualdade de acesso, é uma das traves mestras do regime do património comum da humanidade, do ponto de vista prático, pode ser o seu “calcanhar de Aquiles”. Vejamos. O acesso e aproveitamento/exploração dos recursos naturais, em qualquer das suas formas, exige uma determinada tecnologia só ao alcance dos países desenvolvidos, e daí a defesa do princípio da liberdade de exploração, uma vez que não dependem de quaisquer circunstancialismos externos, para iniciar tal exploração, mas tão só da sua própria vontade. Ao passo que os países em desenvolvimento, não abrem mão de uma exploração e aproveitamento equitativos, porque sabem que só a “reboque” daqueles poderão ter acesso a tais recursos, porque lhes faltam os meios necessários à efectivação da igualdade desejada. Foi pensando, precisamente, na disparidade a nível tecnológico dos países desenvolvidos e países em desenvolvimento que, na III.<sup>a</sup> Conferência das Nações Unidas sobre o Direito do Mar, realizada em Caracas em 1974, são acolhidas as pretensões dos países em desenvolvimento, quanto ao que viria a constituir, o princípio da promoção da transferência de tecnologia, em benefício dos países em desenvolvimento. No entanto, o problema persiste. Essa debilidade condiciona à partida as próprias negociações, enfraquecedora que é, da força negocial dos países em desenvolvimento perante os países desenvolvidos, que partem, desde logo, numa posição de inferioridade. Ora, o direito, que se quer justo, tem de intervir afinadamente, na defesa das pretensões legítimas de cada Estado; tem de assumir as suas responsabilidades, sair do anonimato e recuperar o protagonismo que lhe foi sendo ofuscado, pelo poder económico, técnico e científico, verdadeiros dogmas a que o direito, há muito, se conformou a prestar vassalagem. A cena internacional em geral e a questão ambiental em particular, formam as condições propícias a um novo chamamen-

---

<sup>27</sup> ID, pág. 270.

to do direito, aclamado pelos mais desprotegidos, ao qual não pode deixar de atender, sob pena de não fazer sentido. Por isso, o direito do ambiente, deverá assumir, o ponto de viragem para um novo paradigma da sociedade contemporânea, não podendo ignorar, por isso, a sua obrigação de igualdade e de justiça. Uma justiça que já se tornou ambiental, não no sentido estrito de uma justiça bilateral, limitada e contida a uma relação de composição de interesses, entre as partes envolvidas, mas “como noção ampla que reafirma o valor da vida em todas as suas manifestações, contra os interesses de riqueza, poder e tecnologia...”<sup>28</sup> Também este conceito de justiça, que assume agora uma nova acepção, face às responsabilidades diluídas dos agentes e sujeitos e aos interesses difusos de numa sociedade global, deverá descolar-se de uma perspectiva tradicionalmente institucionalizada e jurisdicional, para ser considerada em qualquer decisão tomada pelo aparelho político, quer a nível nacional quer a nível internacional. O conceito de justiça ambiental, deverá ser o pilar-mor da nova arquitectura internacional ambiental, no qual deverão assentar todos os actos decisórios e executivos. É ao direito, sob a égide dessa noção ampla de justiça ambiental, que cabe proclamar tal ilegitimidade da dominação do homem sobre o homem, obstando a que, em nome de interesses meramente económicos, o homem subjugue o seu semelhante, sem lhe conceder, sequer, igualdade de armas. É ao direito e ao Estado, através dos seus mecanismos burocráticos de decisão e controlo, que cabe a definição de metas e objectivos a alcançar, bem como a planificação de uma política governamental integrada, que simultaneamente promova o necessário desenvolvimento económico-social, em articulação com as prioridades ambientais, que jamais deverão ceder, face às pressões e condicionamentos exteriores, que muitas vezes se sobrepõem aos imperativos ambientais. A nova e crescente consciencialização do carácter global dos problemas ambientais e a indispensável interacção que tais questões suscitam, com as mais diversas áreas governamentais, lança as bases para uma “reorientação das instituições e políticas no sentido de um sistema socioeconómico responsável do ponto de vista ambiental.”<sup>29</sup> É por isso que a política ambiental é já inseparável, quer do sistema político em que se insere, quer das grandes opções económicas e sociais, pela percepção, hoje clara, de que o sucesso das medidas a implementar, torna incontornável a integração e articulação das políticas governamentais, mormente com aquelas que definem a estrutura produtiva do Estado,

<sup>28</sup> M. CASTELLS, *A Era da Informação: Economia, Sociedade e Cultura. II – O poder da Identidade*, Lisboa, tr. de Fundação Calouste Gulbenkian, 2000, pág. 165.

<sup>29</sup> ID, pág. 138.



em especial o sector industrial, tecnologias utilizadas e política energética, numa clara tendência do que M. Castells classificou de ““reverdecimento” da política”<sup>30</sup> mundial.

Viriato Soromenho-Marques, ao definir “os principais componentes de uma política de ambiente, entendida como o conjunto de medidas e operações, tanto estruturais como conjunturais, conducentes à identificação, diagnóstico e promoção de mecanismos resolutivos dos problemas ambientais, considerados como problemas emergentes, por isso requerendo soluções inovadoras”<sup>31</sup>, atesta o carácter necessariamente amplo e abrangente de uma política de ambiente, enquanto política interdepartamental, vocacionada para a prevenção, numa perspectiva de longo prazo, das catástrofes ambientais, invertendo-se a tendência daquilo a que o autor apelidou de “residualismo”. O combate à “política reactiva de curto prazo”<sup>32</sup>, será tanto mais proveitoso, quanto maior for a interacção desenvolvida entre as várias vertentes da política de ambiente, que vão desde a organização da administração pública, central e local, até à definição de uma política de ordenamento do território, urbano, rural e de conservação da natureza, passando pela defesa do consumidor e pelo controlo da produção industrial e da poluição, através de regulamentação adequada e da criação de novos instrumentos, não só jurídicos, mas que permitam a legítima intervenção das comunidades locais e dos cidadãos. Tais características revelam a grandiosidade do horizonte ambiental, tão amplo quanto complexo, susceptível de açambarcar e absorver a riqueza e a diversidade da nossa realidade. Por isso, o novo paradigma que se adivinha assumirá, indiscutivelmente, contornos ambientais, dentro da moldura do direito internacional, ele próprio potencial embrião de um paradigma ambiental.

---

<sup>30</sup> ID, pág. 163.

<sup>31</sup> V. SOROMENHO-MARQUES, “O Problema da Decisão em Política de Ambiente”, in *Revista Crítica de Ciências Sociais – Ambiente e Cidadania*, Coimbra, Centro de Estudos Sociais, 1993, pág. 29.

<sup>32</sup> ID, pág. 34.

---

\* \* \*

Outra questão que cabe ao direito regular — e que, aliás, já aflorámos — é o confronto entre países desenvolvidos e países em desenvolvimento, em que os primeiros tentam impor aos segundos, em nome do interesse comum, limitações vocacionadas para a protecção ambiental, mas com altos custos económicos, que em tantos anos de industrialização eles próprios não tiveram de suportar e que condicionam os países que só recentemente se iniciaram na senda do desenvolvimento, o que é de todo injusto. A hierarquia no espaço da produção, que o capitalismo permitiu estabelecer entre o eixo Norte/Sul, causa inevitáveis desigualdades na distribuição da riqueza, devido à divisão global do trabalho, que por sua vez proporciona a desigualdade nas trocas, perpetuando assim, as hierarquias capitalistas do sistema mundial, sujeitos activos do paradigma moderno existente. Esta hierarquia, incontornável no mundo em que vivemos, “só pode ser abolida na medida em que se for impondo um novo padrão de sociabilidade transnacional democrática e eco-socialista, a qual, por sua vez, pressupõe um novo sistema de relações internacionais e transnacionais orientado pelos princípios da globalização contra-hegemónica: o cosmopolitismo e o património comum da humanidade.”<sup>33</sup> E, portanto, enquanto perdurar o paradigma da modernidade, aliada ao capitalismo *desorganizado* — como lhe chama Boaventura de Sousa Santos — a hierarquia e a subjugação dos interesses e direitos legítimos, dos países periféricos e semiperiféricos, permanecerá uma realidade. Até a soberania assumir uma noção ampla, aberta e recíproca, como plataforma de um diálogo democrático e multilateral entre todos os Estados, como actores participantes do mesmo “espaço público global nem estatal nem interestatal”<sup>34</sup>, ficará por saber, no fundo, até que ponto esses países têm legitimidade, para impedir que outros que nunca poluíram poluam agora, enquanto eles, desde há muito que o fazem. Numa lógica de “quotas de poluição” os países em desenvolvimento ainda nem encetaram a sua.

Sem dúvida que o conceito de património comum da humanidade, enquanto construção jurídica, denota já alguma emancipação do direito, reforçada pelo desabrochar de novas tendências de caracterização global da “biodiversidade,” da “biosfera”,

---

<sup>33</sup> B. de SOUSA SANTOS, *A crítica da razão indolente*, cit. pág. 316.

<sup>34</sup> ID, pág. 316.

do “património cultural e natural” da humanidade, enquanto património comum e que ilustram, de forma inequívoca, uma viragem na concepção até agora antropocêntrica, da relação do homem com a natureza, para a qual não foi indiferente o direito. Por outro lado, é de salientar a função de tutora ou guardiã da humanidade, não no sentido proposto pelo regime do património comum da humanidade, enquanto detentora da obrigação de conservar e preservar a natureza, mas agora enquanto “representante legal” da comunidade biótica, agindo no interesse e por conta desta. Na esteira desta nova concepção, do papel do homem face à natureza, em Dezembro de 1998, surge pela primeira vez, a expressão “interesse ou preocupação da humanidade”<sup>35</sup> é incluída numa resolução das Nações Unidas sobre “Protecção do clima global para as gerações presentes e futuras”, na qual se reconhece a importância, para a humanidade, das alterações climáticas e para a manutenção da vida na terra. A participação crescente do direito na questão ambiental, é demonstrativa da dimensão do despertar humano, para a natureza e prova que o direito é o único instrumento, susceptível de equilibrar e mediar situações de conflito, mormente aqueles que despontam por razões de disputa pela posse e gestão dos recursos. A definição de princípios gerais e abstractos, adequados a cada Estado, mas que encerrem um objectivo comum, que é a preservação da natureza, aliada a uma maior intervenção do direito, única força legitimada pelas populações, para administrar o mundo, demonstram que é possível encontrar soluções justas e equitativas, em cada caso concreto. É disso exemplo, a materialização do princípio da solidariedade, pela Declaração do Rio sobre Ambiente e Desenvolvimento, onde claramente se preconiza a diferenciação de vários níveis de responsabilidade, apesar de recair sobre todos. Tal princípio demonstra a possibilidade de criação de um direito justo, que observe as diferentes características de cada parte, capaz de estabelecer níveis de diferenciação, legitimados pelo consenso dos intervenientes.<sup>36</sup> Concluí-

<sup>35</sup> É já possível vislumbrar algumas diferenças deste conceito face ao património comum da humanidade, desde logo: a) referência a problemas essenciais para a humanidade, sem preocupações apropriacionistas; b) envolvimento não só dos Estados mas de todas as comunidades e sociedades, ou seja, um envolvimento que vai além do comprometimento dos Estados-membros; c) partilha equitativa de responsabilidades. Especificamos. A referência à humanidade é feita numa perspectiva mais ampla, apelando-se não só aos Estados-membros, mas a todas as comunidades/sociedades integradas nesses Estados, falando-se mais em obrigações comuns do que em benefícios comuns. Também a “partilha equitativa”, a que se faz referência, consiste na atribuição de maior número de obrigações a cargo dos países desenvolvidos e industrializados, proporcionais à sua responsabilidade histórica e presente contaminação da atmosfera, consoante as capacidades económicas e tecnológicas de cada Estado.

<sup>36</sup> O princípio da responsabilidade comum mas diferenciada encerra em si uma dupla faceta: o princípio da integração, ao referir-se que as responsabilidades são de todos; o princípio da fragmentação, embora comuns é diferenciado, pois diferentes padrões de capacidades económicas e tecnológicas, justificam diferentes exigências na protecção ambiental.

mos, assim, que o regime do património comum da humanidade, como o regime do interesse ou preocupação da humanidade, são ambos regimes credíveis, que apesar das vicissitudes, dão provas de que o direito é capaz de participar na construção jurídica da gestão do mundo, uma gestão que se quer justa e equitativa, que estimule a diversidade, em todas as suas formas, que permita ao homem um nível de vida qualitativo razoável, em consonância com a sua dignidade humana, instigando, acima de tudo, mecanismos democráticos da formação da vontade colectiva, única e verdadeiramente idónea para legitimar qualquer estatuto que venha a vigorar. O grande desafio do direito do ambiente passará inquestionavelmente pela procura de instrumentos jurídico-políticos, suficientemente eficazes e democráticos, adaptados a uma economia transnacionalizada, que saibam conciliar os vários interesses em jogo, equilibrando as disparidades, que à partida são evidentes, aplanando os interesses contraditórios dos Estados, de forma a tornar exequíveis, em tempo útil, as decisões tomadas pelos órgãos competentes.

No entanto, tal objectivo encontra desde logo – segundo alguns autores – um sólido obstáculo no profundo antagonismo existente, entre o modo de organização territorial actual, da maior parte dos Estados, e a nova concepção da vida proposta pelo modelo global, que questiona o Estado-nação característico dos países ocidentais, cuja soberania se estende até aos limites da sua fronteira, religiosamente demarcada. Ou seja, uma respeitável doutrina entende que o Estado-nação moderno não serve já os intentos de um mundo globalizado e indiferenciado. Como refere José Manuel Pureza, “O mundo contemporâneo, forjado no legado estatocêntrico da modernidade, já não se revê nele e oferece-se cada vez mais como um sistema global e fechado, não apenas no ‘velho’ sentido de que abarca todas as unidades estaduais e tem um alcance espacial total, mas também no ‘novo’ sentido de que o sistema mundial ganhou uma autonomia de funcionamento e de sentido relativamente às unidades que o compõem, operando uma mutação da própria textura das relações internacionais.”<sup>37</sup> Outros afirmam mesmo que “o Estado nacional isolado está definitivamente ultrapassado... e quando os governos já não podem responder a todas as questões existenciais referentes ao futuro serão evocando a inexorável condicionante da economia transnacional, toda a política se transforma numa comédia de impotência e o estado democrático perde a sua legiti-

---

<sup>37</sup> J. M. PUREZA, *Op. cit.* pág. 24.

midade.”<sup>38</sup> O fenómeno da globalização, inextricavelmente relacionada com o capitalismo, o qual depende, por sua vez, de uma grotesca exploração do capital natural do planeta, faz inquinhar inevitavelmente o Estado-nação, tal como hoje o conhecemos, brasonado com o símbolo da soberania, para dar lugar a uma nova comunidade imaginária, de dimensão global, em que progressivamente, o Estado perde poderes e enfrenta, pela primeira vez, o problema da sua própria legitimação, que começa a ser posta em causa. Não o negamos. Efectivamente, é notória a erosão da soberania dos Estados-nação em prol dos actores internacionais face ao modelo de vida globalizante, que não oferece quaisquer alternativas, senão uma integração compulsiva ao nível económico mas também político-social. A própria soberania, apanágio de todos os Estados ditos civilizados e sendo a pedra-de-toque do direito internacional, pilar da construção do princípio da não ingerência nos assuntos internos de cada Estado, seria drasticamente abalada, com a implementação de uma nova ideologia, que passe pela abolição do Estado-nação e que proponha uma nova forma de organização comunitária<sup>39</sup>, reivindicada pelos ecologistas, como a única forma eficaz de gerir os recursos naturais à escala global. Em nome desse imperativo ecológico, Michelet Bachelet incita claramente à ingerência ecológica, sempre que haja indícios suficientes de risco iminente — perigo — para os diversos elementos naturais e os Estados respectivos não queiram ou não possam — por falta das infra-estruturas necessárias para combater o dano ecológico, ou, no caso da catástrofe já se ter consumado, fazer regressar à normalidade — agir para salvaguardar o bem ecológico. Para legitimar a ingerência, o autor socorre-se do exemplo das operações de salvamento humanitário, que têm sido levadas a cabo e que derivam, não tanto de um reconhecimento formal, mas antes de intervenções pontuais aliás perfeitamente justificáveis, face à declaração universal dos direitos do homem. Ora, esta analogia visa justificar a ingerência, em nome da salvaguarda dos direitos ambientais, enquanto direitos fundamentais de terceira geração. Isto é: o direito a um ambiente saudável é tão importante quanto a liberdade, independentemente da expressão que esta possa assumir, uma vez que ambos permitem uma vivência

<sup>38</sup> H-P. MARTIN e H. SCHUMANN, *A Armadilha da Globalização — O assalto à Democracia e ao Bem-estar Social*, tr. de L.P. e Melo e A. S. Silva, Lisboa, Terramar, 1998, pág. 16.

<sup>39</sup> Se bem que, já se comenta a erosão do princípio da não-ingerência. Apesar de ingerência não ser sinónimo de intervenção e abranger várias formas de acção, em que uma delas é precisamente, a intervenção, o certo é que, de alguma forma, mais ou menos explícita, sempre implicará uma acção contrária à vontade do Estado onde é posta em prática. E nestes casos, mesmo em nome de um imperativo ambiental, as situações de conflito podem ser substancialmente agravadas, não só do ponto de vista das relações internacionais, entre os Estados, como também, a nível interno, uma vez que a opinião pública do Estado “invadido”, pode reagir de forma inesperada.

condigna ao homem. Se a liberdade justifica a guerra, como forma de vencer a opressão, também o direito ao ambiente a justifica — segundo o autor — pois dele decorre directamente a possibilidade de sobrevivência da raça humana, enquanto espécie e de cada indivíduo, em particular. O direito do ambiente tem esta dupla peculiaridade: a sua protecção cabe ao Estado, mas é um direito do homem singular, enquanto interagir com o meio. Tanto recai a cargo dos Estados, como está entregue a cada pessoa. “A responsabilidade — diz Michel Bachelet — essencialmente constitucional, é repartida.”<sup>40</sup> E prossegue: “Este duplo aspecto do direito ambiental implica que o estado e o cidadão têm o mesmo estatuto de gestor e de utilizador e, dessa forma, dividem a responsabilidade de uma gestão comum dos interesses ecológicos da colectividade nacional, mas também da colectividade internacional.”<sup>41</sup> Mais. O autor pugna pela efectiva jurisdição do direito de ingerência ou de intervenção ecológica, como possibilidade de acção face a um Estado que, renegando os compromissos que assumiu, em matéria ambiental, pratica um acto ilícito, que lhe é claramente imputável, colocando em risco não só os seus nacionais, como os Estados vizinhos, ou, dependendo da grandiosidade do dano ecológico, o próprio planeta. Proclama, assim, a urgência da introdução deste direito, no direito positivo vigente. O carácter universal do direito do ambiente tal impõe, uma vez que respeita a toda a humanidade. É “um direito apátrida por necessidade.”<sup>42</sup> Se bem que interessante do ponto de vista teórico, o certo é que a plataforma construída por Bachelet, que se resume ao incitamento à ingerência, parece excessiva. Não julgo razoável, nos tempos que correm, de conturbado relacionamento internacional entre os Estados, o incitamento à guerra, mesmo que o seja em nome do património ecológico. Embora a ingerência não seja sinónimo de guerra e poder assumir-se como pacífica, certo é que, a ingerência ecológica, nunca seria tolerada de bom grado — porque assume sempre um carácter de imposição coerciva — podendo até, no limite, ser ela própria, motivo de maior revolta, contribuindo para a despontar de uma guerra, essa sim, verdadeira fonte de destruição implacável para todo o planeta. Entre a

---

<sup>40</sup> M. BACHELET, *Op. cit.* pág. 71.

<sup>41</sup> Como tal, o direito em agir perante uma questão ambiental, tanto pode desencadear uma acção estatal, como uma acção individual, por exemplo, por parte de um grupo de pessoas privadas ou associações. A nossa Constituição prevê precisamente a possibilidade de agir das associações, atribuindo-lhes capacidade jurídica. Esta forma de participação popular, só possível após acesso à informação necessária, tornou-se em um standard da democracia: a defesa dos interesses dos cidadãos pelos próprios, chamando à vida política, cultural, social os mais incautos, adormecidos na passividade de administrados. “O ambiente é, pois, um novo exercício da democracia”, assumindo-se como uma nova forma de cidadania: a cidadania ecológica. M. BACHELET, *Op. cit.* pág. 73.

<sup>42</sup> ID, pág. 89.

---

flexibilização do conceito de soberania, para efeitos de uma gestão comum dos recursos naturais e o desanuviar do Estado-nação, restrito à sua fronteira, onde é soberano; e a ingerência ecológica, ainda que por uma boa causa e após o esgotamento da via diplomática, há ainda um longo caminho a percorrer. Se ainda hoje assistimos a confrontos violentos entre povos que lutam pelo seu espaço, pelo seu território, para formar o famigerado Estado-nação, ou, nalguns casos, consolidá-lo, como exigir a outros, confortáveis no interior das suas fronteiras, que abram mão dele? Em nome de uma gestão comum, de duvidosos contornos, em que os países ricos sempre têm forma de comandar, ainda que sob a égide de um interesse comum.<sup>43</sup> Esse projecto de gestão comum do património da humanidade só será possível quando todos os Estados estejam num patamar de igualdade a nível político, económico e social, com igual força de decisão. Se eles se apresentam em diferentes estádios— quer a nível político, económico, social, cultural, tecnológico e outros— e à partida em posições de inferioridade, então, está condenado ao fracasso, caso fosse de imediato implementado. Todos teriam de estar dispostos a fazer cedências, em prol do bem comum. Tais cedências só podem ser exigidas, se todos os Estados estiverem em situação de igualdade. A questão da igualdade é essencial para o sucesso da construção e viabilidade do direito do ambiente, enquanto direito internacional, susceptível de dar resposta a situações complexas, e de profundo antagonismo entre vários Estados. A igualdade entre os Estados e a harmonização dos seus interesses, é absolutamente fundamental, para a construção de uma plataforma comum, donde todas as partes possam partir, em situação de igualdade. Isabel Raimundo entende que só a partir de uma plataforma jurídica, que conceda aos Estados as mesmas condições legais e em que todos se sujeitem, em igualdade de circunstâncias, a um sistema de jurisdição comum, é possível alcançar um consenso e um ponto de partida, para eliminar situações de privilégio, por parte de algumas potências mundiais. “Só a partir do direito os estados ficarão em condições de igualdade, de dignidade e só diante de uma jurisdição as diferenças entre potências desaparecerão.”<sup>44</sup> Se os países do terceiro mundo, estão ainda ocupados em satisfazer necessidades essenciais, o que não deixa de ser legítimo, como exigir-lhes que se preocupem com as questões ambientais? Não é que a questão ambiental seja secundária, de todo, mas o seu carácter diluído, difuso e consequências longínquas, que se propagam além

---

<sup>43</sup> Veja-se o caso da Antárctica.

<sup>44</sup> I. RAIMUNDO, *Imperativo Humanitário e Não-Ingerência. Os novos desafios do Direito Internacional*, Lisboa, Edições Cosmos, 1999, pág. 145.

fronteiras, levam-nos a remeter para segundo plano, as decisões susceptíveis de dar resposta a tais questões. Ao passo que o crescimento económico, o poder de compra, a inflação, o desemprego, são assunto mais prementes, imediatos, que se impõem irrefutavelmente, de forma peremptória e inadiável. Não é por acaso, que o perfil da opinião pública ambiental, em geral, é constituído por pessoas de elevado capital escolar, situadas dentro da faixa etária jovem, com elevados rendimentos, em média, com residência urbana e de classes sociais mais privilegiadas.

Também não é por acaso, que são os países mais desenvolvidos — tais como Dinamarca, Alemanha, Finlândia, Noruega, Canadá, Suíça — que apresentam, em média, maior preocupação com questões ambientais, traduzida na adopção de legislação específica para o efeito. O que parece contrastar com as prioridades dos países em vias de desenvolvimento — tais como Nigéria, Turquia, Índia, Filipinas — irreduzíveis quando se trata de fazer cedências ao ambiente em detrimento do factor económico. Merecem excepção o Brasil e o México que, por diariamente lidarem com problemas ambientais, originados quer pela escassez de recursos naturais, quer pela actividade humana — poluição — sofrem de perto as consequências nefastas de um ambiente impróprio e por isso se preocupam com as questões ambientais, representando a excepção que confirma a regra. São dos raros países em vias de desenvolvimento, que apresentam elevados índices de preocupação ambiental, consequência do drama quotidiano. Acresce que, se à opinião pública esclarecida e informada, cabe um papel importante na sociedade e no funcionamento das instituições democráticas, ao poder político está destinado, sem dúvida, o poder de decisão, em última instância. A sociedade pode contestar, pressionar, manifestar-se, mas a decisão é sempre política. O equilíbrio entre a manutenção do crescimento económico e a defesa e preservação dos recursos naturais, só é possível através da implementação de rigorosas medidas legislativas, inseridas em programas previamente gizados, concertadamente, fruto de um diálogo permanente entre todas as partes interessadas. A questão primeira permanece: como atingir esse equilíbrio? A resposta é política. A coragem de renunciar ao crescimento económico, em prol da manutenção sustentável do *stock* de recursos naturais, é ainda que tal não se afigure uma medida popular junto dos grandes empresários, é uma medida política, corroborada pelo direito, no âmbito das modernas políticas ambientais. Quando os políticos conseguirem resistir à tentação da popularidade e quiserem fazer uma abordagem séria da temática ambiental, então, terão de adoptar

---



medidas concretas, que necessariamente roçam as áreas mais sensíveis de qualquer país: a economia, o emprego, a tecnologia. Por arrastamento, muitas outras serão atingidas, com particular relevância a vertente social. As restrições na economia, diminuem a produção, causam abrandamento no investimento e aumentam o desemprego, flagelo indesejado em qualquer sociedade. Com o aumento do desemprego, o poder de compra diminui drasticamente, disparando em flecha a criminalidade. É verdade que resolvemos um problema, mas ficámos com outro. Por este motivo, é comum afirmar-se que o direito do ambiente, é uma questão mais económica do que jurídica e acima de tudo — acrescentamos nós — eminentemente política. Nessa medida, o papel do direito, até certo ponto é secundário, porquanto se limitará a atribuir força de lei, às decisões políticas, estas sim, verdadeiramente decisivas, para a obtenção, ou não, do “desenvolvimento sustentável.”

Parece, assim, prematuro falar de gestão comum — considerando as desigualdades reais entre os Estados — e imprudente falar de ingerência. Tal conceito choca perigosamente com outro, muito caro a cada Estado: a soberania. Sem a força da soberania, como pode um Estado manter a sua autoridade? Convenhamos. O arreigamento dos Estados à sua “santa soberania”, justifica-se enquanto fundamento da autoridade do Estado, quer a nível interno, perante o povo, quer externamente, perante os seus homólogos, assegurando assim, a continuidade do próprio Estado. Não é por acaso, que os substantivos “soberania e soberano” convergem para o mesmo objecto: o poder. O poder que os coloca numa redoma, impunes a qualquer controlo ou fiscalização, no exercício da sua actividade. O Estado não existe sem soberano, porque este assume a sua materialização. O soberano não passa da personificação do próprio Estado, por isso indissociáveis, agindo sempre em seu nome. O Estado é soberano, porque o povo que o elegeu é ele próprio soberano, tendo-lhe delegado essa qualidade. A soberania é fundamental para a sobrevivência dos Estados. Paradoxalmente, é a proliferação da reivindicação das soberanias, que tornará o mundo numa manta de retalhos, difícil de alinhar e até mesmo inviável. Anthony Giddens notou que, à medida que a democracia se expande em todo o mundo, nos países ocidentais, onde já impera uma democracia madura, os cidadãos votam cada vez menos e os jovens parecem completamente alheios à política. Por outro lado, o autor afirma que o número de cidadãos envolvidos em associações e grupos, é mais elevado do que nunca, o que representa que as pessoas estão envolvidas activamente, mas não na política, cujo descrédito é total, mas civica-

---

mente, o que revela ainda alguma esperança na força das populações e na sua união. Talvez por isso, timidamente, a soberania apresenta já indícios de desmoronamento, porque incompatível com um sistema global de gestão de recursos, face à vulnerabilidade, agora conhecida, de todo o planeta e ao risco que determinados Estados representam para todo o mundo, pela política ambiental — ou ausência dela — dada a sua situação privilegiada na detenção e exploração dos recursos naturais. No entanto e apesar da erosão da soberania ser um tema de eleição sempre que se fala em globalização, Boaventura de Sousa Santos nota que, apesar de os Estados, internamente, terem vindo progressivamente a perder poderes, desde a década de setenta, face à proliferação das forças subestatais, a erosão da soberania só é um fenómeno recente nos países centrais, pois os países periféricos e semiperiféricos desde há muito que se defrontam com tal erosão, embora a nível externo, porque subjugados pelos países dominantes, segundo a hierarquia Norte/Sul. “Efectivamente, a soberania dos Estados periféricos e semiperiféricos tem sido tradicionalmente muito permeável às pretensões dos Estados hegemónicos.”<sup>45</sup> Curiosamente, a erosão da soberania só se tornou motivo de preocupação, a partir do momento em que os Estados centrais, começaram a abdicar dela em prol de uma organização interestatal comum, porque a erosão da soberania dos países subdesenvolvidos, que sucessivamente se submeteram aos caprichos mais exuberantes, dos Estados centrais, nunca se revelou interessante a nenhum autor de renome. “Esse processo de erosão de soberania, que faz desta menos um valor absoluto do que um título negociável, apesar de ocorrer globalmente, não elimina, e pelo contrário, agrava as disparidades e as hierarquias no sistema mundial.”<sup>46</sup> Tal justifica uma “nova cooperação internacional” — em vez de uma ingerência que pode revelar consequências catastróficas, mesmo que tenha na sua origem um motivo nobre, como a defesa dos recursos naturais — suficientemente coesa e corajosa, para organizar de forma justa e equilibrada, a utilização do capital natural, mormente o não renovável. Boaventura de Sousa Santos propõe o *princípio das soberanias recíprocas e democraticamente permeáveis*, como forma de ultrapassar as soberanias absolutas e as hierarquias que entre elas a história se encarregou de desenhar. Um princípio que reconstrua a soberania, como noção aberta e recíproca, em que os Estados saibam negociar a perda da sua própria soberania, em prol das organizações internacionais, bem como das organizações não

---

<sup>45</sup> B. de SOUSA SANTOS, *Pela Mão de Alice. O Social e o Político na Pós-Modernidade*, 7.ª edição, Porto, Edições Afrontamento, 1999, pág. 293.

<sup>46</sup> ID, pág. 272.

governamentais, que definitivamente assumem um papel de relevo, na prossecução dos objectivos ambientais, antecipando um novo paradigma, que apelidou de *paradigma eco-socialista*. Assim se conseguirá alcançar uma maior democratização das relações, quer entre os próprios cidadãos e o Estado, quer entre os próprios Estados, a nível internacional, introduzindo ainda, um elemento radicalmente novo: o seu carácter intergeracional, fenómeno a que o autor chamou de *tripla expansão da democracia*. A urgência de um novo modelo paradigmático impõe-nos algumas remodelações dos conceitos clássicos, que sempre estiveram associados ao Estado. A noção de soberania é um desses conceitos. A responsabilidade que sobre nós impende, relativamente às gerações futuras, obriga-nos a repensar, ou melhor, a *des-pensar* as ciências sociais e tudo aquilo que conhecemos, para de uma forma mais clara e objectiva, podermos reconstruir uma nova epistemologia, que permitirá o nascimento de uma nova síntese cultural. Se a natureza é, e de uma forma geral sempre foi, um troféu desejado pelos mais fortes, porque representa a manutenção das espécies e o seu direito a uma vida próspera e condigna, é obrigação do homem engendrar um esquema pacífico, de gestão e conservação dos recursos naturais do planeta, privilegiando, sobretudo, quer os países em vias de desenvolvimento, quer o direito das gerações futuras, a um ambiente saudável, que lhes proporcione, no mínimo, a mesma qualidade de vida ambiental, que herdámos dos nossos antecessores. O seu cabal sucesso, depende de uma reestruturação do conceito de soberania e do próprio conceito de Estado, que se impõe ser reestruturado, “pela re-significação da democracia e da cidadania”<sup>47</sup>, face às necessidades actuais e conjuntura mundial do que propriamente a sua destruição pura e simples.<sup>48</sup>

---

<sup>47</sup> J. E. FARIA, “Informação e Democracia na Economia Globalizada” in *Economia e Sociologia, Diversidade e Globalização*, Edição do Gabinete de Investigação e Acção Social do Instituto Superior Económico e Social de Évora, n.º 72, Évora, 2001, pág. 103.

<sup>48</sup> A ingerência levanta outra questão pertinente, que o autor admite mas não resolve. A quem cabe a decisão de ingerência? Qual o órgão, ou órgãos decisores? Quais os critérios subjacentes à decisão de ingerência? Michel Bachelet aventa como possibilidade os próprios povos, que por não serem sujeitos de direito internacional, estariam legitimados para deliberar, em que casos se impõem a ingerência.

---

### 3— DA GLOBALIZAÇÃO: UM FACTOR PRÓ OU CONTRA A NATUREZA?

Se, do ponto de vista ambiental, parece aliciante a ideia de gestão global dos recursos naturais, no plano concreto, afigura-se-nos como uma “viragem” perigosa, se levarmos em conta que a globalização, pode contribuir para o aprofundamento das assimetrias entre o centro e a periferia, obtendo-se o efeito inverso.<sup>49</sup> Mas não só no plano económico e financeiro a globalização pode ter um efeito nefasto. Também a nível social ela é questionável. Como integrar povos de culturas distintas e costumes por vezes até contrários, numa mesma comunidade global? Como fazer a necessária interligação entre povos e gentes que nada têm, à partida, em comum, a não ser a sua condição humana? Será que pode existir verdadeira globalização, num mundo que se apresenta como uma manta de retalhos? E como questiona Boaventura de Sousa Santos, “como é que se podem globalizar as diferenças sem esmagar, no processo, algumas delas?”<sup>50</sup> Não nos parece que alguma vez, se possa assistir a um verdadeiro fenómeno de globalização, pelo menos a nível mundial. A globalização será possível e até benéfica, eventualmente, se for empreendida a nível regional, como aliás é visível, através dos vários blocos que sucessivamente vêm surgindo na cena internacional. Por um lado a NAFTA, representada pelos Estados Unidos da América e Canadá, por outro lado a União Europeia e, finalmente, o Bloco Asiático. É, sem dúvida, em função destes que se vai esboçando um globalismo regional, sendo de realçar a selectividade dos blocos, que marginaliza os países da periferia, ou semi-periferia porque mais pobres, apresentando-se, no fundo, como mais uma forma de evidenciar posições dominantes. Mas isto não é globalização, nem mesmo um globalismo regional. Trata-se de grupos económicos, cuja motivação é tão só o aumento dos mercados e o conseqüente aumento do lucro. A globalização tem aí a sua origem: a primeira motivação do homem foi de índole económica: desde a procura de novos mercados, até à exploração de novas matérias-primas. A grandiosa história dos descobrimentos portugueses, parece corro-

---

<sup>49</sup> Alicia Barcena, no primeiro dia de trabalho do 17.º Congresso da Consumers Internacional (CI), que decorreu em Lisboa, afirmava: “A globalização abre as fronteiras às tecnologias de informação, mas fecha-as aos trabalhadores e aos cidadãos”, acrescentando que são estes aspectos paradoxais do desenvolvimento económico que as “organizações de consumidores têm de analisar para poderem perceber onde estão exactamente os consumidores, pois são eles quem sofre mais directamente na pele os efeitos das crises económicas.” Elegeu ainda a criação da cidadania como a “chave mestra para a criação da governabilidade democrática.”

C. PESSOA, “Assimetrias da Globalização’ criticadas no Congresso da Consumers International” in *Jornal Público*, de 14 de Outubro de 2003.

<sup>50</sup> B. de SOUSA SANTOS, *Pela Mão de Alice*. Op. cit. pág. 273.

borar esta ideia. A vontade da descoberta esteve sempre associada ao lucro. Logo ali, globalização e capitalismo uniram os seus destinos, indissolúvelmente. Hoje não poderia ser diferente. Talvez por essa razão, a globalização afigura-se como um fenómeno arriscado, porque os fundamentos que lhe subjazem, nunca se apresentaram bondosos ou solidários, mas antes privatísticos e hegemónicos e como tal, só parece apetitosa, aos olhos dos grandes investidores e das grandes multinacionais, que deixariam de encontrar os habituais entraves fiscais e alfandegários — considerando as importações/exportações para países terceiros. Se a tendência da globalização — económica — não for invertida, a breve trecho poderá ser posta em causa a existência do próprio planeta e constataremos que a célebre afirmação de que o “homem é o lobo do homem,” ganhou vida e incorporou a própria realidade. A globalização tem de ser algo estrutural, que integre não só o factor económico — esse talvez seja secundário — mas os próprios povos, através das suas semelhanças e afinidades, através da sua cultura e tradição, de forma a encontrar um denominador comum, que permita a todos os povos, sem excepção, alcançar um nível de vida compatível com a sua condição humana, sob pena da globalização acentuar as desigualdades e aprofundar as assimetrias, fortalecendo os nacionalismos locais — que se têm revelado como potenciais focos de conflito — como resposta às tendências globalizantes. E é isto que se tem verificado, é que afinal, assistimos ao reaparecimento das identidades culturais, como reacção à globalização e não como aproximação das particularidades, ou potencialização das diversidades.<sup>51</sup> Mas se o conceito de globalização partir da promoção entre todos os povos, de novas formas de cooperação e inter ajuda, que permitam a todos ascender a um patamar de estabilidade e bem-estar social, cultural e económico, nunca perdendo do horizonte, a manutenção do *stock* de recursos naturais, mormente os não renováveis, então a globalização afigura-se como a melhor alternativa conhecida, susceptível de colaborar na gestão comum dos recursos, através da incrementação da solidariedade entre os povos. “A globalização não é nem pode ser meramente económica. A globalização é política, tecnológica e cultural, além de económica.”<sup>52</sup> Todos são chamados a comparecer e a dar o seu contributo. As organizações internacionais, não fogem à

---

<sup>51</sup> A este propósito, citamos Anthony Giddens, que numa frase, consubstanciou os riscos da globalização: “Juntamente com os riscos ecológicos, com os quais está relacionada, a desigualdade cada vez mais acentuada é o mais grave dos problemas que a comunidade internacional tem de enfrentar.” A. GIDDENS, *O mundo na era da globalização*, tr. de S. Barata, Lisboa, Editorial Presença, 2000, pág. 26.

<sup>52</sup> ID, pág. 22.

regra.<sup>53</sup> Aglutinadoras dos vários interesses comuns das populações, já deram provas de que o seu desempenho, à margem de disputas políticas, conduzirá à coordenação das diversidades dos povos, de forma mais satisfatória, muitas vezes, do que a acção empreendida pelo Estado, nesse domínio. Considerando que as grandes questões, hoje, são colocadas a nível internacional e a sua resolução dependerá, em grande parte, da articulação existente entre todos os actores — e não apenas entre os de pendor político — parece-nos que as organizações internacionais, de perfil adequado ao tratamento das questões além fronteira, serão as protagonistas ideais para liderar a fusão dos direitos, em um “*direito comum da humanidade*”,<sup>54</sup> integrando e compondo, harmoniosamente, os povos do mundo. A interajuda entre os países desenvolvidos e países em desenvolvimento, fundamental no processo de globalização, apenas será possível se baseada na solidariedade entre as gentes, de contrário, os Estados não serão mais do que parceiros económicos e as pessoas serão apenas potenciais consumidores. A este propósito, refere José Eduardo Faria: “Num cenário em que as obrigações públicas são cada vez mais reduzidas ao conceito geral de mercadoria e convertidas em negócios privados, em que o papel de consumidor cada vez mais se sobrepõe ao de trabalhador e em que os titulares de um direito civil se transformam em meros compradores de bens e serviços produzidos e/ou prestados pela iniciativa privada, a igualdade só acaba ocorrendo no mercado — o espaço onde os homens são iguais apenas e tão somente como proprietários de bens ou da própria força de trabalho e como este é um momento em que o emprego se tornou escasso, por razões que discuto noutro texto (Faria, 1999) a tão glamorizada ‘Soberania do consumidor’ na realidade representa um esvaziamento dos

---

<sup>53</sup> A propósito das associações e organizações não governamentais, parece pertinente aflorar a questão da sua índole democrática. Alguns autores, vêm as organizações não como uma expressão da democracia, mas antes uma evidência do progresso totalitário do social, porquanto politizam as massas e geram passividade, ao tentar conformar as condutas dos seus associados, numa vontade de pacificação social. Ou seja, no fundo o que se pretende ao organizar as massas, é de algum modo, manipulá-las, numa atitude anti-democrática e autoritária. A questão não é destituída de bom senso. É que efectivamente, as associações, organizações e afins, além de serem constituídas com uma determinada finalidade e na prossecução de determinados objectivos, a negociação e transacção de interesses estão sempre presentes, ainda que ocultas. E como sabemos, tal poder negocial advém também da força numérica da organização, que pressiona e persuade no sentido da agregação. Os sindicatos, por exemplo, são um exemplo paradigmático. Se os resultados obtidos pela negociação, só beneficiarem aqueles que dela fazem parte, excluindo os demais, o acenar das possíveis vantagens, pode ser uma forma de pressionar a vontade individual e nessa medida, o seu carácter democrático torna-se opaco. Certo é que, o número de associações e organizações civis não pára de aumentar, bem como os seus associados, que são em geral pessoas activas e bem informadas.

<sup>54</sup> S. da ROCHA E CUNHA, “Tempo mundial, tempo da humanidade?” in *Economia e Sociologia, Diversidade e Globalização*, Edição do Gabinete de Investigação e Acção Social do Instituto Superior Económico e Social de Évora, n.º 72, Évora, 2001, pág. 9.

---

valores públicos e, por tabela, um 'rebaixamento' qualitativo da cidadania."<sup>55</sup> A propósito deste rebaixamento qualitativo da cidadania e do reforço da solidariedade e da aproximação entre os povos, comenta António Teixeira Fernandes "O Estado é, na verdade, o único agente institucional capaz de promover a democraticidade no interior das organizações e de todas as modalidades de vida associada. Mas é sobretudo o agente com possibilidade de gerir dinamismos de solidariedade na sociedade civil atomizada."<sup>56</sup> Se deixarmos os nossos destinos, ao sabor do mercado e dos caprichos dos consumidores, provavelmente a panóplia dos direitos políticos e cívicos, ver-se-á reduzida, à compra e venda. A lei do mercado, enquanto lei do mais forte — de maior poderio económico, entenda-se — acaba por fomentar distanciamento e antagonismos, quer entre os cidadãos, que se sentem inferiorizados, quer entre Estados pobres e ricos, não contribuindo em nada para uma real integração. Mais. Entende José Eduardo Faria, que o défice de cidadania tem o seu fundamento, na ausência do Estado, por ser omissivo no seu papel de gestor social. "A vivência da cidadania pressupõe uma recomposição do Estado. A cidadania não é restringida pelo excesso de poder, mas pela sua carência. É a falta de Estado que faz aumentar a privação relativa, que está na base da limitação da cidadania. O défice de cidadania resulta da falta de integração social e esta desintegração está associada à ausência de uma intervenção do estado na esfera económica que assegure trabalho com dignidade para todos."<sup>57</sup> Ao Estado é cometida a tarefa de instigar a cidadania e a solidariedade entre os povos, de fomentar a integração e o pleno desenvolvimento de todos, facultando as mesmas possibilidades, a todos que se encontrem em circunstâncias idênticas, "promovendo uma refundação da sociedade, dando forma a um novo contrato social"<sup>58</sup>, baseada não tanto nas relações contratuais de trabalho, mas antes na responsabilidade social, que acarreta a vivência colectiva. E, portanto, exige-se uma reformulação da arquitectura estadual, adequada às novas exigências do mapa internacional e aos imperativos ambientais, mas não a sua total extinção.

É curioso verificar que, se outrora mercado e democracia formavam uma parceria de sucesso, agora, urge questionar: "qual é a dose de mercado que a democracia

---

<sup>55</sup> J. E. FARIA, *Op. cit.* pág. 91.

<sup>56</sup> A. TEIXEIRA FERNANDES, "O Estado na construção da cidadania em sociedades de exclusão" in J. M. Leite Viegas e E. Costa Dias (orgs.), *Cidadania, Integração e Globalização*, Oeiras, Celta Editora, 2000, pág. 175.

<sup>57</sup> J. E. FARIA, *Op. cit.* pág. 183.

<sup>58</sup> ID, pág. 183.

pode suportar?”<sup>59</sup> Uma sociedade democrática, só é bem sucedida, se todos os seus cidadãos estiverem convencidos de que, todos são igualmente considerados pelo Estado, que não é parcial, relativamente aos sujeitos de maior poderio económico. No entanto, para o Estado democrático ter sucesso, é indispensável que a economia prospere, é necessário incentivar os investidores e as empresas. Ora, o Estado democrático, oscila na linha de equilíbrio, sempre difícil de alcançar, entre os cidadãos – a vertente social – e os agentes económicos da economia de mercado. “Mas este equilíbrio está a ponto de se perder. Tendo o Estado cada vez menos possibilidades de intervir no mercado mundial, a balança, pouco a pouco, vai-se inclinando para o lado dos poderosos”,<sup>60</sup> com todas as consequências que daí podem advir. A competição económica mundial contra a estabilidade social. Se é fácil afirmar que a divisão de tarefas a nível internacional, contribui para o aumento da produtividade mundial, já na repartição da riqueza gerada, a omissão do Estado permite o avultar da pobreza e do aumento das condições de vida precárias, que milhões de pessoas levam. A política de integração global, não melhorou este panorama, pelo contrário: a globalização até hoje engendrada, só tem agravado o número de cidadãos desfavorecidos, em benefício dos detentores do poderio económico. É precisamente essa a *armadilha da globalização*: transforma o mercado mundial na galinha dos ovos de ouro, cujos benefícios revertem apenas a favor de uns quantos, que conseguiram vingar no mundo da fantasia. A maioria terá de se contentar com a dura realidade. Esta disparidade social necessariamente reflecte os seus efeitos entre as classes sociais, provocando mal-estar social, até à instabilidade, porque os mais desfavorecidos protestam e a classe média recusa-se a pagar a factura da derrapagem do modelo liberal. O problema é que, sem uma certa estabilidade económica, não há liberdade política e, portanto, a democracia é deturpada. A verdade é que qualquer um de nós só pode optar livremente quando vê satisfeito um conjunto mínimo de necessidades básicas, que lhe permitam alguma segurança material, de modo a não ser prejudicado pelas consequências das suas escolhas. E é neste ponto que convergem perigosamente democracia e globalização. E eis que surge a segunda ameaça da globalização: a destruição progressiva da democracia e das suas instituições, porquanto apela ao apagamento das pessoas, enquanto cidadãos e titulares de direitos políticos, transformando-as em máquinas de consumo – o escoamento perfeito para que, a *Inovação*, apetrechada com todo o seu poderio técnico-científico, continue a pro-

---

<sup>59</sup> H.P. MARTIN e H. SCHUMANN, *Op. cit.* pág. 241.

<sup>60</sup> ID, pág. 242.



duzir novos artigos, que com a colaboração de uma publicidade adequada, certamente os transformará em sucesso de vendas. Mas a globalização, não é apenas responsável pelo apagamento do sujeito e da pessoa. Ela, que originou a mobilidade da mão-de-obra, a precarização dos vínculos laborais, o aumento do trabalho autónomo e ao domicílio, contribuiu também, para o enfraquecimento do proletariado, enquanto força política, antes sujeito privilegiado da transformação social. Os próprios sindicatos, que gradualmente contam com um número de aderentes, cada vez mais reduzido, perderam a sua força negocial, em função da pouca expressão que hoje assumem no panorama da concertação social e não raras vezes, transaccionam ao desbarato, os anseios mais íntimos da classe trabalhadora. E portanto, é o “carácter intrinsecamente antidemocrático da globalização”<sup>61</sup>, patente na lei do mais forte e na influência do país mais rico e por isso mais prepotente, que ameaça qualquer ideia de “mundialização”. A aglutinação, por parte dos grandes blocos— veja-se no nosso caso, a integração na União Europeia — dos focos de decisão democrática, em estruturas de decisão à escala internacional, embora restrita a uma determinada delimitação geográfica, cava um abismo intransponível entre os destinatários das decisões — as pessoas comuns — e os órgãos de decisão competentes, cujo *quorum* é representativo do *lobby* entre os Estados mais ricos. Este afastamento, propiciado e incrementado pela globalização, leva ao total desinteresse dos cidadãos pela política, assistindo-se actualmente, a um verdadeiro processo de “despolitização das massas”, porque as pessoas sentem-se distantes dos centros de decisão e inconscientemente, cultivam sentimentos de alienação e apatia, que se revelam na desidentificação completa do sujeito com o outro e do sujeito com o colectivo. Quer os Estados, quer os sujeitos, são agora instigados a permanecer na sombra da globalização económica, porque a sua passividade política, ou melhor, a perda da sua vontade política, é de todo conveniente ao galopar do modelo de economia capitalista. Tal é manifesto, sempre que somos chamados a exercer o direito de voto, o que acaba por ser uma tentação para a hegemonia tecnocrata, que vê na abstenção um forte argumento para a remoção de um progressivo aumento de matérias sujeitas a consulta popular, para centros de decisão altamente especializados. A grave consequência do crescente afastamento entre Estado e cidadão desemboca no aumento de decisões tecnocratas, que sucessivamente irão suplantar as decisões democráticas, aca-

---

<sup>61</sup> M. C. PEREIRA BRANCO, “A Globalização Económica e a Erosão da Ideia Democrática”, in *Economia e Sociologia, Diversidade e Globalização*, Edição do Gabinete de Investigação e Acção social do Instituto Superior Económico e Social de Évora, n.º 72, Évora, 2001, pág.111.

bando, no limite, por excluir o cidadão comum das opções da vida pública,<sup>62</sup> que já não acredita em alternativas credíveis, porque as classes dominantes abandonaram a luta política e não souberam apresentar soluções à imponência do capitalismo e do Estado moderno. Como refere Boaventura de Sousa Santos, “a hegemonia transformou-se e passou a conviver com a alienação social, e em vez de assentar no consenso, passou a assentar na resignação. O que existe não tem de ser bom. Bom ou mau, é inevitável, e é nessa base que tem de se aceitar.”<sup>63</sup> Em consequência, todos nos sentimos manietados. Parece que a globalização nos deixou sem escolhas, sem alternativas. A globalização quedou-nos, ou pelo menos, fez-nos pensar assim. Incutiu-nos um sentimento de quietude, invulgar na espécie humana. Eliminou quaisquer alternativas políticas, ou modelos de vida e nessa medida, estamos limitados nas escolhas do modo como queremos viver, o que incentiva o absentismo e o crescente alheamento das grandes questões políticas, por parte do cidadão comum. Em conluio com o capitalismo, conseguiram neutralizar quaisquer propostas políticas, ou puramente ideológicas, não só devido à sua melhor organização, enquanto sistema económico, que soube dominar e invadir todas as esferas da vida — política, comunitária, pessoal, profissional — como também devido à manifesta incapacidade de acção dos seus inimigos, que não conseguem reverter o descontentamento social e a crescente debilidade das condições de vida, da população mundial, a seu favor. E por isso, há quem eleja, precisamente, essa capacidade de expansão do Estado na forma de sociedade civil, como a característica fundamental do capitalismo nos países centrais, durante o seu terceiro período. Porque soube absorver e tornar de si dependente, toda a comunidade. E assim, perante a permanente passividade dos seus opositores, se a ideia inicial era aproximar os povos e divulgar a diversidade, o que assistimos agora é precisamente à unificação asfixiante da multiplicidade, que o consumo encerra. “A globalização, neste sentido, constitui uma antítese da diferença, da pluralidade.”<sup>64</sup>

---

<sup>62</sup> Se para uns, tal cenário é repugnante, para outros, parece ser o ideal, para uma sociedade de massas, em que o nível intelectual per capita, nunca foi tão baixo, na história da humanidade. Salvo elites intelectuais, o conhecimento nunca esteve tão longe do horizonte humano, nunca foi tão alheio à ambição humana. Por essa razão e partindo do princípio de que quem escolhe e quem elege, tem de o fazer livremente e tal só será possível, na posse dos elementos e conhecimentos essenciais, para que essa escolha seja racional e consciente, Hans Jonas propõe um modelo radical, baseado no voto limitado a um elite esclarecida. Todo o esquema democrático é posto em causa. Não deixa de ser uma ideia perturbadora, se atentarmos no modo de vida das populações, que ainda permanecem na cegueira do consumismo e do imediatismo, e não dão sinal de reversão.

<sup>63</sup> B. de SOUSA SANTOS, *A crítica da razão indolente*, cit. pág. 33.

<sup>64</sup> M. C. PEREIRA BRANCO, *Op. cit.* pág. 127.

Atevemo-nos a dizer mais. O Estado-nação pode ser uma figura importante enquanto interlocutor na aproximação entre os cidadãos, as pessoas comuns e os órgãos de decisão a nível internacional. Pode ser um instrumento importante na tentativa de “repolitizar as massas”, chamando-as à vida política activa e com certeza será um aliado fiel dos povos mais desfavorecidos, na defesa dos seus direitos, interesses e particularidades, face à globalização económica, empreendida pelos países industrializados. É evidente que quem defende uma globalização totalizante necessariamente vê nos Estados-nação um obstáculo inconveniente, dado que tem de enfrentar a sua resistência — quer política, quer económica, pois cada Estado utilizará todos os instrumentos ao seu alcance, nomeadamente jurídicos, de forma a proteger os agentes económicos internos — mas julgamos que o desaparecimento dos Estados-nação contribuirá para o enfraquecimento da posição dos povos mais pobres, que então não terão sequer voz, para fazer valer os seus interesses, junto das grandes potências, que com ou sem Estado-nação, manterão, indiscutivelmente, as suas posições dominantes. A queda do Estado-nação é antes aclamada em nome da liberdade económica, da desregulamentação total e da anulação de todas as barreiras que ousem atravessar-se no caminho dos agentes económicos, condição indispensável para o bom funcionamento dos mercados e da livre troca. Esta liberdade é exigida nos mais diversos níveis, desde a livre circulação de pessoas, mercadorias e serviços, até à moeda única. O que os grandes grupos financeiros e as multinacionais pretendem é, efectivamente, invadir os países quase sempre os de terceiro mundo, ou periféricos, porque lhes permitem condições mais vantajosas para, enquanto lucrarem com isso, implementarem a sua actividade à revelia da legislação nacional, que normalmente ignoram ou manobram a seu belo prazer, após o que, procurarão novos oásis, deixando para trás um cenário de desemprego e mal-estar social por si provocado, mas do qual saem incólumes. E, portanto, a esta actividade nómada e leonina, importa eliminar toda e qualquer forma de obstáculos, que impeça ou dificulte uma mobilidade súbita, à mercê dos interesses económicos. A desregulamentação é, assim, o cavalo de batalha dos defensores da globalização eminentemente económica, porque simultaneamente atinge dois objectivos: por um lado, contribui para o perfeito funcionamento do mercado livre e da economia capitalista, e por outro lado, desfalca o Estado-nação de um poderoso instrumento de controlo — a regulamentação — de forma a debilitá-lo, retirando-lhe poder de decisão, o que, por si só, é susceptível de abalar profundamente a estrutura democrática. Neste sentido,

---

Manuel Branco afirma que o “enfraquecimento do Estado que a desregulamentação da economia promove constitui por si só uma ameaça de erosão da ideia democrática na ausência de uma outra entidade reguladora”<sup>65</sup>, e há mesmo quem afirme, de forma peremptória, que “sem a afirmação do primado do Estado, é a própria democracia que é ameaçada pela mundialização”.<sup>66</sup> Isto porque, a liberdade de escolha dos Estados, quanto às medidas económicas, sociais, políticas, e outras a adoptar, é irremediavelmente atingida, e limitada às directrizes emanadas das instâncias internacionais. E portanto, se a desregulamentação viola, desde logo, uma liberdade fundamental de um Estado, não pode ser adepta da democracia, mas serve de um imperialismo económico, com contornos mais torpes, do que os piores exemplos da história humana. A desregulamentação fomenta as desigualdades, porque não atenta nas particularidades de cada economia estatal, aplicando-se de igual forma em todos os países, à revelia das suas características e dos ritmos de evolução e desenvolvimento, próprios de cada um e nessa medida, contribui para o aprofundamento do fosso entre países desenvolvidos e subdesenvolvidos. Para além de debilitar as instituições democráticas — porque lhes retira poder de decisão — acentua as desigualdades na distribuição da riqueza. É evidente que a velha noção de Estado-nação não se adequa convenientemente ao movimento de internacionalização das soberanias e que tal conceito deverá ser repensado à luz dos novos factores que ditam a conjuntura sócio-económica. Julgamos fundamental revitalizar e recontextualizar a noção de Estado, face às novas exigências sociais e ambientais, mas não anulá-lo ou esvaziá-lo de conteúdo, por entendermos que ao Estado ainda estão cometidas tarefas importantes como a interlocução entre as organizações de âmbito internacional e o cidadão comum, bem como a defesa dos interesses dos países mais desfavorecidos, além de ser o instrumento por excelência na necessária repolitização das massas. Mas sobretudo, há que lembrar que foi sob a égide do Estado-nação, que unificámos tantas diferenças: abrimos as fronteiras ao exterior, tornámos comum um mercado de pessoas, bens e serviços, unificámos a moeda de troca, instituímos um meio de jurisdição comum, elegemos uma autoridade bancária internacional, que regula a actividade económica financeira internacional e em prol de um ideal comum, de colaboração e inter ajuda entre os povos, abdicámos da nossa soberania, tudo consentido na vigência do Estado-nação, que voluntariamente abriu mão do seu poder e da sua autonomia, para se sujeitar a uma entidade internacional — no nosso

---

<sup>65</sup> ID, pág. 117.

<sup>66</sup> A. TEIXEIRA FERNANDES, *Op. cit.*, pág. 181.

caso, a União Europeia — que traça agora o seu destino económico, social, financeiro, bem como a nível de políticas sectoriais. “O Estado tem sido desde o século XVII e sobretudo desde o século XIX a unidade política fundamental do sistema mundial, e o seu impacto nos demais espaço-tempo foi sempre decisivo. O espaço mundial, se é o espaço da economia mundial, é também o espaço do sistema interestatal, assente na soberania absoluta dos Estados e nos consensos entre eles obtidos como meio de prevenir a guerra.”<sup>67</sup> E portanto, se existe uma globalização, também ela foi obra dos Estados e das relações que foram construindo entre si, independentemente dos motivos que os impeliram a tal. Não será despidiendo afirmar que a globalização assume-se como o espaço-tempo mundial dos próprios Estados e, provavelmente, será difícil imaginar a cena internacional, destituída dos seus actores originários — os Estados-nação. Se o que nos restou — por enquanto — foi exactamente a possibilidade da representação política de cada Estado e a sua eleição, pelos cidadãos, através do sufrágio universal, porque não deixar incólume a última réstia de soberania que representa a nossa identidade? Porque não manter o Estado-nação como representante e interlocutor dos interesses e particularidades de cada povo? Porque é que o Estado-nação é agora considerado como um obstáculo intransponível na prossecução de uma gestão ambiental integrada e global, se a nível económico e político essa gestão global já existe e funciona? As grandes iniciativas de gestão ambiental — no âmbito da comunidade internacional onde nos inserimos — foram empreendidas pelos ditos Estados, com assento na União Europeia, representados pelos órgãos competentes, e a título de exemplo podemos citar importante legislação, cuja implementação tem obtido sucesso, como é o caso da directiva 79/409, sobre as aves selvagens e *habitats* naturais, e a directiva 92/43 sobre a preservação dos *habitats* naturais, da fauna e da flora selvagens, que culminaram na criação da rede ecológica Europeia, denominada Natura 2000. Tais directivas foram transpostas, para o direito nacional de cada Estado e no nosso país, já houve inclusivamente, acções propostas na sua vigência e com sucesso, como o caso das cegonhas de Coruche. O Estado-nação pode ser um parceiro útil e eficaz na gestão ambiental, se efectivamente for célere na adopção e aplicação da legislação comunitária, pois beneficia de uma característica única, que o torna um sujeito privilegiado, que é a proximidade física dos recursos naturais que se encontram dentro das suas fronteiras, permitindo-lhe aferir *in loco*, da real situação dos mesmos e agir em conformidade,

---

<sup>67</sup> B. de SOUSA SANTOS, *Pela Mão de Alice*, cit. pág. 271.

de modo a prevenir, em tempo útil, quaisquer calamidades. Também a aplicação da lei ao caso concreto, pelo tribunal territorialmente competente e, portanto, mais próximo, deve ter a possibilidade de avaliar, no local, os riscos e/ou prejuízos causados, de forma a ter uma noção exacta da situação a julgar. E nesta medida o Estado-nação é o único agente institucional— enquanto detentor dos mecanismos jurídico-políticos— que poderá colaborar na aplicação da legislação ambiental.

Conseguimos avaliar e admitir que, do ponto de vista ambiental, o ideal seria a exequibilidade de uma gestão comum dos recursos naturais, no âmbito talvez de um majestoso “Estado Mundial”,<sup>68</sup> com funções de regulação equitativa entre os povos, de promoção da coesão social e da justiça retributiva, em que as decisões ponderassem as necessidades e interesses de cada um, aplanando as divergências entre países desenvolvidos e subdesenvolvidos. Todavia, o fenómeno de globalização a que estamos a assistir— e em nome do qual os defensores da abolição do Estado-nação erguem e esgrimem veemente os seus argumentos— não foi impulsionado ou tão pouco estimulado por qualquer imperativo de gestão ambiental; bem pelo contrário, a globalização é eminentemente económica e não dá sinais de querer inverter o seu rumo. A abolição do Estado-nação seria catastrófica, pois significaria a perda da pequena autonomia que ainda resta aos países desfavorecidos que, desprovidos da soberania própria ao Estado-nação, não teriam outra forma de luta contra as grandes potências. Nenhuma outra alternativa restaria senão a vassalagem. Luc Ferry, a propósito da ideia moderna de nação e da manutenção da figura do Estado-nação, apresenta uma solução mitigada, que passa pela sintonia entre os três níveis de poderes— local, nacional e internacional— o que não prejudica, obviamente, uma uniformização de critérios jurídico-políticos relativamente a determinadas matérias, como, por exemplo, quanto a questões de bioética, genética, protecção ambiental, alimentos transgénicos e tantas outras. Ou porque não acatar a sugestão de Boaventura de Sousa Santos e considerar o Estado-nação como um elemento articulador e integrador de um “conjunto de fluxos, redes e organizações em que se combinam e interpenetram elementos estatais e não estatais, nacionais e globais,”<sup>69</sup> porque a despolitização do Estado pode ser o início de uma nova repolitização? De uma nova organização política em que o Estado se assuma como um espaço de luta política, onde interagem todas as forças democráticas na busca de uma *democracia redistributiva*, que designou como “*Estado, novíssimo movimento*

---

<sup>68</sup> S. da ROCHA E CUNHA, *Op. cit.* pág. 13.

*social*”?<sup>70</sup> Não deveremos “renunciar ao nacional em proveito de uma bipolaridade do local e do internacional, mas articular os três níveis.”<sup>71</sup> E muito menos abdicar da soberania, em proveito de um super Estado mundial, centralizador e prepotente, igualmente violador das instituições democráticas e da autonomia local. À união da humanidade não é imprescindível a unidade político-administrativa, mas sim a comunhão de valores ético-políticos, porque são esses que efectivamente podem operar a tão esperada revolução de mentalidades do pós-modernismo.<sup>72</sup>

Mas, ainda que se admitisse a abolição dos Estados-nação, outra questão de grande relevância surge desde logo. Se a orgânica administrativa do Estado é abolida, a quem será remetida a governação? A quem caberá, então, essa tarefa? A uma entidade delegada, do centro de decisão internacional? Com funções meramente executivas, ou com alguma margem de manobra na aplicação das decisões e escolha de critérios, considerando as particularidades de cada Estado, ou melhor, de cada povo? Haverá um “governo central internacional”? Que governará, sozinho, o conjunto de países que fazem parte da organização/bloco que representa? Contará com a ajuda do poder

---

<sup>69</sup> B. de SOUSA SANTOS, *Reinventar a Democracia*, cit. pág. 59.

<sup>70</sup> ID, pág. 61.

<sup>71</sup> L. FERRY, *A Nova Ordem Ecológica – A árvore, o animal e o homem*, tr. de L. de Barros, Porto, Edições Asa, 1993, pág. 205.

<sup>72</sup> A expressão unificação da humanidade, não é linear, e pode dar azo às mais diversas interpretações. Todavia, acreditamos numa unificação da humanidade baseada no ser ontológico, onde todos nós inscrevemos a nossa origem. Acreditamos que o mesmo conjunto de regras universais – jurídicas, éticas, morais – deverão reger a vida dos homens, independentemente da sua raça, religião, ideologia política, que todos deveremos ter as mesmas oportunidades e igual acesso a uma qualidade de vida compatível com a condição humana. Mas cada um de nós deverá ser capaz de procurar em si e na relação com o outro, a sua própria singularidade, deverá ser estimulado na procura de si mesmo e das suas particularidades, porque é a multiplicidade que nos enriquece como seres e nos torna únicos, não no sentido moderno do termo, mas enquanto pessoas, respeitadas na sua diversidade. Parafrazeando José Rodrigues dos Santos, “esta vontade de diferenciação” que, segundo o autor, “está na base da exploração das diferenças”, não é necessariamente má, se tal exploração for avessa a fins utilitaristas, antes será de louvar, se soubermos explorar as diferenças e fazer delas a nossa identidade, sempre balizadas pelos limites da solidariedade e da igualdade, enquanto seres que partilham o mesmo destino, como irmãos diferentes, entre iguais. A unificação asfixiante, redutora e imperialista, não abarca as potencialidades do género humano, porque apenas lhe importa alinhar as semelhanças e ocultar as diferenças, até à sua perda definitiva, como se de uma linha de montagem se tratasse. Cada homem é uma obra, um mundo de sentimentos, de gostos, de preferências, de particularidades; cada vida é infinitamente fecunda e múltipla e pode evoluir em várias frentes. A unificação pelo ser é a única que respeita o substrato humano, e toda a criatividade cultural e espiritual que caracteriza a espécie humana. A “mundialização do destino da humanidade”, deverá observar este trilhaço, porque a pretensão à universalidade abafa as grandes civilizações culturais e tal só poderia ser uma inestimável perda, para a história humana. O homem concreto determina-se na unidade do destino com o seu próximo, ambos inscritos numa lógica de unidade diversificada, ou melhor dizendo, nas palavras de Joaquim Cerqueira Gonçalves, na universalidade concreta. É nesta dupla conjugação entre unidade e diversidade, que o homem se constrói. J. RODRIGUES DOS SANTOS, “Unus hominis mundus, Uma perspectiva antropológica sobre as lógicas de globalização e as novas fracturas no mundo actual” in *Economia e Sociologia, Diversidade e Globalização*, Évora, Edição do Gabinete de Investigação e Acção Social do Instituto Superior Económico e Social de Évora, n.º 72, 2001, pág. 31.

local, apenas? Como será feita a articulação entre cada país e o “poder central internacional”? E qual a composição desses centros de poder? As dúvidas são imensas e pertinentes e, até agora, nenhuma alternativa credível surgiu. O que parece necessário é que, em vez de se proclamar, com tanto entusiasmo, a abolição dos Estados-nação, deveremos estar conscientes de que, em primeiro lugar, urge inventar possibilidades e alternativas, de modelos governamentais, à escala internacional ou outra, sob pena de se criar uma ideia de suspeição quanto à real credibilidade e legitimidade dos Estados-nação, enquanto representantes ainda legítimos dos povos.

É verdade que foram os próprios Estados que voluntariamente abdicaram da sua autonomia, do seu poder de decisão, em função das organizações internacionais em que se integram mas que, paradoxalmente, estas não souberam compensar a perda de eficácia dos Estados, a seu favor. É verdade que, hoje, as políticas económicas, agrícolas, ambientais, financeiras, são determinadas a nível internacional, pelos órgãos competentes, em que os países aderentes se limitam à passividade, na sua aceitação e aplicação, posição até bastante confortável, onde os dirigentes nacionais se escudam, quando os resultados não são tão bons como os previstos. É verdade que o Estado se demitiu do seu poder de decisão no mundo globalizado, porque prefere transpor directivas e escudar-se nessa contingência, exonerando-se de qualquer culpa, do que arriscar o seu projecto nacional, cuja responsabilidade, seria inteiramente sua. Mas o certo é que a razão deste alheamento do Estado ocorreu porque cedo se deu conta de que não seria capaz de se adaptar à medida e à velocidade das imposições económicas e das relações comerciais internacionais, e de imediato se demitiu da sua responsabilidade económica, não tanto por opção, mas porque não lhe restou outra alternativa. Não poderia competir com o mercado, porque o seu poder de decisão é territorializado, coincidente com os limites de uma nação; é um poder de decisão estanque que vigora até à fronteira e não acompanha, nem pode acompanhar, os bens, serviços e pessoas que a atravessam e vão além do seu território. O poder de decisão do Estado não é, nem pode ser, maleável ao sabor das conveniências da economia de mercado. Pelo contrário, tem de ser rigoroso, por vezes até implacável nas suas decisões; não pode vacilar. Não pode decidir com base em critérios de oportunidade, de ordem económica, ou outra. O Estado deve gizar o seu projecto e todas as políticas deverão ser adaptadas e redimensionadas, em função dos valores e interesses que o Estado, democraticamente, elegeu determinantes. Ora o mercado livre, não se compadece com tais

---



prerrogativas. Para as empresas, em expansão nos quatro cantos do mundo, é totalmente inviável a numerosa e complexa legislação — quanto à fabricação, rotulagem, conservação e venda dos seus produtos, direitos aduaneiros e alfandegários e outras limitações — existente em cada Estado, onde aquela fez chegar os seus tentáculos. Muito mais simples e conveniente, é sem dúvida, a total desregulamentação e uniformização de critérios, de forma a maleabilizar os mercados. Compreendemos os argumentos. Mas valores mais altos se levantam. Os valores democráticos de cada povo, de cada Estado. A possibilidade de escolher, a liberdade de optar. Foi apenas isso que a globalização nos roubou. Não proclamamos a política do *orgulhosamente só*, mas achamos de toda a conveniência, sentirmo-nos orgulhosamente nós. É evidente que não subscrevemos a ideia do Estado solitário, vestido de Dom Quixote, caminhando contra os ventos da mundialização, até porque a história se encarregou de demonstrar, o insucesso de tal ousadia. Mas se pretendemos evitar o regresso do nacionalismo económico e do proteccionismo, então temos de regulamentar o mercado — ainda que em termos minimalistas, a nível social e ecológico, porquanto não será possível ultrapassar a difícil conjuntura em que vivemos — para que o Estado social usufrua da riqueza proporcionada por aquele, levando a todos os cidadãos, um bem-estar equitativo. Tal só é possível regulamentando e responsabilizando o mercado e as entidades competentes no estabelecimento dos objectivos económicos<sup>73</sup>, incentivando a liberdade empresarial e a iniciativa privada, promovendo o investimento, através da diminuição da taxa de juros e, acima de tudo, reestruturar a política fiscal, tributando severamente o consumo industrial dos recursos naturais e por outro lado, diminuindo significativamente os custos dos descontos sociais. São algumas medidas que pretendem ao mesmo tempo estimular a actividade privada, nomeadamente para a criação de alternativas à exploração dos recursos naturais, diminuindo-se o seu consumo, na tentativa de alongar a sua esperança de vida, considerando as gerações vindouras e incentivando-se o emprego e a produtividade na sociedade actual. Claro está que tais premissas não têm viabilidade se implementadas num único Estado. Só uma política internacional concertada, suficientemente eficaz, poderia levar a bom porto uma reconversão da globaliza-

---

<sup>73</sup> A Organização Mundial do Comércio deveria ter uma capacidade de intervenção mais activa, impedindo a ocorrência de situações absolutamente condenáveis, através da sanção económica, sobre os países — do Sul — que vendem ao desbarato o seu património natural, para obtenção de receitas a curto prazo, em detrimento da qualidade de vida dos seus cidadãos e da sua própria descendência directa. Tais países deveriam ser alvo de um acompanhamento permanente, no sentido da implementação de projectos de desenvolvimento económico-social, que permitissem o progresso real das suas populações.

---

ção, que observasse a redistribuição da riqueza, em prol dos mais desfavorecidos, transferindo, por meio da tributação, parte das imensas fortunas para o orçamento de Estado e simultaneamente instigando nas populações – especialmente nos países industrializados – hábitos de vida simples, com o recurso mínimo ao património natural. É evidente que não podemos prescindir do ar que respiramos, ou da água, mas o uso decorativo da pedra, o recurso desmedido ao consumo de combustíveis, os pesticidas e adubos, e tantos outros produtos supérfluos, talvez pudéssemos dispensar em prol da “reconversão ecológica da sociedade industrial”.<sup>74</sup>

#### 4 – NATUREZA, POLÍTICA E DIREITO: NA SENDA DA HARMONIA OU DO CONFLITO? QUE PERSPECTIVAS?

##### 4.1 – A EXPLOSÃO DEMOGRÁFICA VERSUS DESERTIFICAÇÃO: A PRESSÃO HUMANA SOBRE O PLANETA.

O aumento desproporcional da taxa de natalidade, como se tem verificado, é considerado como o primeiro indicador de mau desenvolvimento, pois arrasta consigo a miséria e a fome, responsáveis pelo avanço do homem em direcção a zonas até agora preservadas, em busca de novas formas de sobrevivência, exercendo uma verdadeira pressão destrutiva sobre os recursos e o espaço. Prevê-se, assim, que a ausência de terras empurrará as populações sem recursos para zonas semidesérticas, como é o caso da Faixa Saeliana e do nordeste brasileiro, onde a pastagem extensiva e as técnicas agrícolas rudimentares agravam a desertificação. Na Amazónia, por exemplo, a miséria empurra os homens para as florestas pluviais, em busca de terras, ocorrendo a desflorestação massiva, que em poucos anos tornará o solo estéril e árido, pela erosão da camada de húmus. “O Aral tornou-se um mar morto onde as margens estão afastadas algumas vezes 100 Km dos charcos de água, único espaço líquido residual do que era ainda há poucos anos um mar majestoso, rico em peixes diversos que desapareceram por completo.”<sup>75</sup> A explosão demográfica acentuou significativamente a questão do esgotamento dos recursos e não é de hoje tal situação. De 1450 a 1550/80, aproxima-

---

<sup>74</sup> H-P. MARTIN e H. SCHUMANN, *Op. cit.* pág. 252.

<sup>75</sup> R. CANS, “Au sujet des Pays de L'Europe de L'Est”, in *Le Monde*, 7 de Março de 1990, citado por M. BACHELET, *Op. cit.* pág. 220.

damente, a Europa assistiu a um surto expansionista da sua economia. A recuperação demográfica foi notável — a guerra dos cem anos tinha dizimado a Europa — o que constituiu um factor de dinamização da produção a todos os níveis. O século XVI económico é ainda o período que inaugura, pela circulação de mercadorias à escala do globo, o sistema de produção pré-capitalista, factor de desagregação das estruturas feudais e de preparação do capitalismo. O crescimento urbano é notável. As cidades prosperam e crescem fisicamente, aumentando a complexidade das estruturas comerciais, multiplicando-se as necessidades básicas. É preciso mais alimento, mais vestuário. Proliferam as profissões. Com a expansão da população urbana, cresce de forma sobre proporcional o número de transacções efectuadas a dinheiro. A importância deste meio de troca assume proporções incomensuráveis. A industrialização lança-se na aventura da produção e da divisão de tarefas: há que prover aos desejos materiais de um considerável número de pessoas. Mas também há que alimentá-las. A produção agrícola desenvolve-se ao mesmo ritmo alucinante, beneficiando das modificações das estruturas agrárias, em consequência das transformações jurídicas e económicas, bem como da introdução de novas culturas. O capitalismo comercial introduziu-se nos campos, cuja exploração é vocacionada para a exportação. A lenta, mas eficaz substituição da propriedade comunal pelo uso individual, completa a decadência do senhorio e das servidões feudais. A burguesia, endinheirada pelo comércio, achava um lugar ao sol. Iniciava-se a era do capitalismo. A explosão demográfica abria a porta a um número de seres humanos que nunca mais parou de crescer, cuja propensão para aumentar é inevitável. Este, sim, é um dos mais dramáticos factores de degradação ambiental que, aliás, logo no século XVI, deu mostras do que se adivinhava ser uma verdadeira hecatombe. Em toda a Europa o crescimento da população agravou as pressões exercidas sobre o abastecimento de alimentos e intensificou as exigências à terra. Houve um claro aumento da área cultivada, que passou, inclusivamente, pela recuperação de pântanos e pela conquista de terras ao mar, graças ao progresso tecnológico. Mesmo assim, as pressões malthusianas não diminuíram. A população crescia mais rapidamente do que as disponibilidades alimentares e a consequência foi a diminuição do padrão de nutrição da arraia-miúda europeia. Com a explosão demográfica iniciaram-se os problemas ambientais que se arrastam aos nossos dias. Em Espanha, os monarcas, atendendo aos interesses dos grandes proprietários nobiliários e eclesiásticos e ao proveito do fisco, que beneficiava dos encargos da exportação da lã, favorece-

---

ram e ampliaram os privilégios da Mesta (sociedade de proprietários de gado), o que originou a extensão dos latifúndios de gado, que passaram a utilizar as pastagens dos bosques, devesas e baldios. Reservou-lhes passagem para os pastos de Inverno, no caso do gado transumante: aos ganadeiros concede-se precedência nos seus conflitos com os agricultores, que tratavam de arrotear novas terras e vedá-las. Aqui começa a disputa pela terra, o desrespeito pela coisa comum, a supremacia do lucro, a obsessão pela propriedade privada. A exploração de gado, actividade rentável até hoje, depressa se apodera dos baldios, das terras comuns, saqueando a terra, não importa a que preço. Conhecemos hoje a terrível poluição que tal actividade produz, nomeadamente no que diz respeito à produção desmesurada de resíduos sólidos— cujo tratamento é quase sempre descurado— bem como pela contaminação dos solos e aquíferos. Exemplos mais distantes podem igualmente ser referidos. Na antiga Grécia, os curtumes com gases de cheiro desagradável só podiam ser construídos com autorização especial; as fundições de prata, eram obrigadas a ter chaminés particularmente altas, para que os gases tóxicos formados se pudessem distribuir melhor pela atmosfera. Na antiga Roma, existia um decreto segundo o qual os matadouros, curtumes, fabricantes de azeite e lavandarias, que provocassem libertação de cheiros desagradáveis eram apenas permitidos em certos locais desabitados. Também os fornos dos fabricantes de vidro, só podiam ser levantados em áreas restritas da cidade, devidos aos gases poluentes. Na cidade de Zwickau, na Saxónia, o emprego de carvão de pedra nas forjas foi proibido na área urbana, em 1348. Por meio de uma iniciativa popular, os moradores na cidade de Goslar conseguiram proibir, em 1407, a calcinação de minérios nas vizinhanças da cidade, pois a poluição provocada pelo fumo das fundições tornara-se insuportável, o que revela a longevidade da poluição, em muitos casos, perfeitamente localizadas, mas que hoje se estendem à escala global. Aos efeitos locais, de uma poluição pontual, associam-se as catástrofes globais como o aumento do efeito estufa, diminuição da biodiversidade, erosão dos solos e inundações, uma agricultura cada vez mais “fabricada” em laboratório, as chuvas ácidas, etc. É também a questão demográfica que perpetua o fosso intransponível entre Norte/Sul, onde o recurso humano é diminuto — provocando o envelhecimento das populações — face ao económico, ao contrário dos países do Sul, onde abunda o factor humano e escasseiam os recursos económicos. Também Leis se pronuncia neste sentido: “Desde muito cedo o Sul começou a polarizar as suas posições dando maior importância aos problemas sociais que aos

---

ambientais.”<sup>76</sup> E acrescenta ainda: “O inverso acontece no Sul, onde a questão da pobreza, por exemplo, tende a relativizar, muito mais do que no Norte, a visão da crise ecológica”.<sup>77</sup> A história ensinou-nos que é possível estabelecer uma relação entre pobreza e excesso populacional. A maior parte dos países que constituem o chamado terceiro mundo são os que apresentam um índice populacional mais elevado, cuja taxa de natalidade não pára de aumentar. A este propósito, diz Manuel Carlos Silva, “sem atentar nas desigualdades por classe social, por grupo étnico ou por sexo, as assimetrias regionais, a nível mundial, mantêm-se e até se reforçam: enquanto os países desenvolvidos da África, da Ásia e da América Latina, ocupando a maior parte da área geográfica e contando com três quartos da população, detêm um quinto do rendimento mundial, as regiões desenvolvidas da Europa e da América, representando um quarto da população, observem quatro quintos do rendimento global.”<sup>78</sup> Este desequilíbrio é igualmente gritante no que respeita à taxa de exploração e consumo dos recursos naturais. A este respeito François Ost cita números impressionantes, que, pela sua relevância, passamos a citar: “com menos de 25 por cento da população do globo, os países industrializados consomem 75 por cento da energia utilizada no planeta, 79 por cento dos carburantes comercializados, 85 por cento da madeira abatida e 72 por cento do aço produzido.”<sup>79</sup> Calculou-se igualmente que com 5 por cento da população mundial, os Estados Unidos contribuem em cerca de 25 por cento para o ‘efeito de estufa’. Certamente, o *American way of life* não é compatível com a sobrevivência do planeta.”<sup>80</sup>

Se é certo que os países mais industrializados são simultaneamente os mais ricos, mas também os que mais poluem, não será descabido afirmar que os países pobres podem poluir e destruir ainda mais depressa que os ricos. A Indonésia terá perdido o seu capital de madeira em menos de 30 anos. O México encontra-se igualmente desfalcado de grande parte do seu capital natural. O nevoeiro urbano que paira sobre a cidade do México — o chamado *smog* — devido às fabricas de aço é um dos mais perigosos do mundo, porque mais tóxico, substancialmente superior ao *smog* londrino, já característico da cidade. Consequências de um engenho bem sucedido, cujos alicerces estão cimentados nos países ricos, principais impulsionadores de tal devastação. Os

<sup>76</sup> H.R.LEIS, *A Modernidade Insustentável*, Petrópolis, Editora Vozes, 1999, pág. 84.

<sup>77</sup> ID, pág. 109.

<sup>78</sup> M. C. SILVA, “Globalização hegemónica e globalização contrahegemónica: notas para um debate”, in J. M. Leite Viegas e E. Costa Dias (orgs.), *Cidadania, Integração e Globalização*, Oeiras, Editora Celta, 2000, pág. 292.

<sup>79</sup> N. SADIK, *Préserver l'avenir*, Nova Iorque, 1991, pág. 46, citado por F. OST, *Op. cit.* pág. 394.

<sup>80</sup> F. Ost, *Op. cit.* pág. 394.

países do Sul, na derradeira tentativa de sobrevivência, estão voluntariamente delapidando o seu património natural, saldando a matéria-prima existente, única forma de, a breve trecho, entrar dinheiro nos cofres dos Estados. Resulta que os países do Sul proporcionam uma riqueza infinitamente superior àquela que efectivamente recebem, sendo, novamente, os países industrializados responsáveis pela degradação constante do planeta. Esses, que exploram os países pobres e sugam a vitalidade da sua mão-de-obra e da sua riqueza natural, impossibilitando-os de progredir, não vêm no seu desenvolvimento qualquer motivação, pois paradoxalmente isso representaria o fim do seu monopólio económico e, portanto, concorrência indesejada. Tal sucede porque as multinacionais preferem comprar a baixo preço um produto fabricado num país do terceiro mundo, o qual acarretará com todos os custos ambientais, bem como com as externalidades negativas, do que produzi-lo no país de origem, onde certamente os custos de produção são consideravelmente superiores, mormente os encargos com a mão-de-obra, obviando, assim, a uma das questões mais pertinentes da actualidade: a poluição. O recurso massivo ao trabalho infantil — por parte dos países do Sul — permite-lhes evitar custos de produção, nomeadamente com encargos sociais e salários dignos — o que, aliás, impossibilitaria a competição das suas economias — para apresentarem produtos a preços bastante competitivos e nalguns casos até imbatíveis e de fácil exportação, origem da escassa dinamização das economias pobres. Neste esquema de fuga e subterfúgio tais empresas nunca se acham enredadas em publicidade negativa. Não poluem, porque não produzem, preferindo deixar tal tarefa a cargo de quem ainda não está suficientemente alertado, ou sequer preocupado com tal questão, por não ter de enfrentar uma opinião pública informada e esclarecida. Estaremos perante um “neocolianismo ecológico”?<sup>81</sup> No entanto, não deixa de ser compreensível a posição dos países que, alvitando a possibilidade de uma expectativa de emprego para os seus cidadãos, renunciam à qualidade ambiental, em prol da competitividade, ao contrário dos países ricos, onde todos estão dispostos a pagar, a preço de ouro, qualquer produto eco-rotulado, proveniente da chamada “tecnologia verde”.

Além disso, um outro argumento parece ainda plausível, se bem que tão hediondo quanto perverso. Se o consumo médio dos países em vias de desenvolvimento aumentasse cerca de 3 ou 4% em relação ao crescimento actual, o acréscimo de poluição seria quase insuportável para a vida humana. A solução é clara: travar sub-

---

<sup>81</sup> M. BACHELET, *Op. cit.* pág. 158.

tilmente, por omissão, o desenvolvimento económico dos países em desenvolvimento, como forma de garantir o mercado da poluição, obstando, simultaneamente, ao aumento em flecha da taxa de natalidade, continuando a política seguida pelas multinacionais como forma de conservar os recursos *sitos intra muros*, fazendo deslocar as externalidades negativas para os países produtores, estratégia ideal para não arcar com o custo ecológico. Nada sai do lugar: os ricos cada vez mais ricos e os pobres, continuam a sê-lo. Foi precisamente este impasse — motivado por interesses antagónicos em presença — que surgiu na Conferência do Rio de Janeiro, em 1992, sobre Ambiente e Desenvolvimento, em que se oscilava entre a tentativa dos países ricos imporem a sua estratégia ambiental, com vista à redução da emissão de gases tóxicos para a atmosfera e a intransigência dos países em vias de desenvolvimento, em aceitarem tal condição, por se apresentar demasiado onerosa para as suas economias. Com efeito, para além da globalização, do modelo económico ocidental e da tecnociência — três pilares que sustentam a sociedade actual, mas que a levarão, eventualmente à destruição — o problema que a pressão demográfica exerce sobre o planeta apresenta-se como o mais dramático, precisamente por bulir com a existência/sobrevivência da espécie humana e exigir respostas drásticas, pragmáticas, que nem todos os governos terão coragem de tomar. Não obstante a importância do tema, o enquadramento do elemento demográfico deverá ser reajustado em função da capacidade de destruição do planeta, esta sim, perpetrada pelo crescente número de habitantes, cada vez mais poluidores activos. “A sobrepopulação representa um risco seguro para o ambiente, mesmo nos países capazes de produzir de forma ecológica.”<sup>82</sup>

Em contraposição à explosão demográfica, a desertificação de algumas regiões do planeta é igualmente assustadora. Ela ocorre, a maior parte das vezes, devido à degradação e exaustão dos solos que, cansados dos produtos químicos e adubos, que constantemente os invadem, recusam-se, peremptoriamente, a prover o sustento daqueles que alimentam a sua própria morte. O êxodo rural provoca o deslocamento de populações em massa para outras zonas mais férteis e prósperas, onde possam, enfim, reencontrar uma refeição abastada. Pura quimera. A sobre população de que serão alvo as regiões mais cobiçadas torná-las-á estéreis face ao acréscimo substancial da exploração agrícola para responder às necessidades alimentícias das sociedades. Em consequência, o total esgotamento dos solos não será um cenário difícil de antever. O

---

<sup>82</sup> ID, pág. 113.

êxodo será constante, a ponto de tornar os povos nómadas incansáveis na busca de um novo oásis. A angústia jamais terminará. Enquanto adubava o alqueire, na esperança de uma colheita melhor, o homem não poderia supor que, pela sua mão, a breve trecho, viria a sucumbir sob a sua própria batuta. A incerteza de um futuro assim traçado gera tensão e insegurança entre os povos que vagueiam, errantes, à procura de um refúgio que lhes proporcione condições mínimas de sobrevivência. São as vítimas do “meio injusto” que não acontece por acaso, tendo a sua origem perfeitamente identificada: os desequilíbrios económicos e sociais referidos.

#### 4.2— O DIREITO DO AMBIENTE: QUE CONTRIBUTO PARA A DISCUSSÃO AMBIENTAL?

Questiona-se, frequentemente, qual o papel do direito no âmbito da questão ambiental. Aparentemente a resposta afigura-se imediata. O direito impõe normas e fá-las valer coercivamente. Portanto, quem repudia o direito, sujeita-se à sanção. Se o direito é uma ordem jurídica do homem e para o homem, preocupado com toda a abrangência da matéria social, através da imposição de limites e fronteiras, se determina o que é de cada um, numa lógica privatística para impedir o conflito da propriedade, mas sempre numa “luta permanente contra a indiferenciação e a confusão,”<sup>83</sup> em que medida é que este direito está apto a responder às questões ambientais mais prementes da actualidade, que não se esgotam numa perspectiva fechada, local, mas que alastram, galopantes, a todo o mundo? Que instrumentos apresenta o direito nacional de cada Estado para fazer face à degradação ambiental, impossível de suster pela proximidade da fronteira? Num mundo onde tudo acontece à escala global, fruto de um capitalismo frenético que transformou o mundo, que solução pode apresentar um direito clássico, espartilhado pelos limites da fronteira e profundamente influenciado pelo instituto da propriedade privada, que divide qualquer palmo de terra? Como integrar o direito no novo paradigma ecológico? Como basear um regime jurídico como o património comum da humanidade, na solidariedade intergeracional, se é manifesta a falta de solidariedade intrageracional? Será que o Direito internacional público, lançando mão desse conceito, poderá oferecer uma outra leitura do conceito de natureza e de distribuição da riqueza? E o direito do ambiente, será o instrumento

---

<sup>83</sup> F. OST, *Op. cit.* pág. 23.



próprio para poder operar uma mudança qualitativa no relacionamento, radicalmente novo, entre o homem e a natureza? Ou será que ao direito do ambiente apenas está cometida a tarefa de *racionar a quantificação*, que nos permitirá alcançar um desenvolvimento sustentável? Como reestruturar o actual sistema económico, de forma a provocar uma alteração de hábitos de consumo e, em consequência, a transformação das nossas relações económicas e sociais, redefinindo-se as trocas entre Norte/Sul do planeta? Como inventar novas formas públicas de discussão ambiental, concertadas, aceitando a premissa de que o modo de vida ocidental é o principal responsável pelo esgotamento dos recursos naturais? Sendo certo que urge encontrar estratégias económicas de desaceleração e abrandamento da utilização dos bens naturais, de modo a assegurar um desenvolvimento sustentável que permita a “passagem do testemunho” às gerações vindouras. Por outras palavras, estaremos prontos para uma profunda e complexa alteração qualitativa na forma como projectamos o nosso quotidiano? Ou parece-nos suficiente a moderação da vida consumista das massas, através de algum esforço de abstinência, mediante a planificação atempada e racional, da gestão dos recursos naturais?

O direito, que sempre andou a reboque das revoluções de mentalidade, legitimando *a posteriori* a mudança, parece agora encontrar-se na encruzilhada do tempo. Arreigado à tradição, não se regenerou, ainda, de modo a responder às solicitações que frequentemente lhe são feitas, limitando-se a conferir força de lei às demandas da ciência e da técnica. Impõe-se inadiavelmente a reestruturação do velho direito. Curiosamente, a questão ambiental apresenta-se como a primeira a fazer estremecer, efectivamente, os alicerces de um direito instituído, privatístico e direccionado para as questões técnicas e que agora é chamado à mais nobre tarefa que já se lhe deparou: a reconstrução do mundo, numa perspectiva global, universal, multidisciplinar. O direito do ambiente afigura-se como um excelente ponto de viragem na sociedade contemporânea, protagonizando o novo paradigma, pois apresenta-se como uma nova perspectiva idónea, para a reconstrução de uma “sociedade verde,” em perfeita consonância com o mundo natural. O direito do ambiente, universal mas diferenciado, poderá dar resposta às questões prementes e permitir uma outra perspectiva do mundo, não só em termos de relação homem/natureza, como também na relação homem/homem, bem como do próprio sistema económico, que desde a idade moderna governa a sociedade. O contributo da ecologia é fundamental. Não só pela sua capacidade de

---

mobilizar adeptos da causa ambiental e, portanto, ser capaz de fazer chegar uma mensagem nova, de profunda conexão com a natureza, ao grande público, como também deverá ser-lhe reconhecido valor, nas campanhas de informação que tem levado a cabo junto da opinião pública, bem como no estudo de formas democráticas de participação na vida política activa, como meio de fomentar os debates ecológicos, essenciais a uma decisão democrática e fundamentada. Tem, sem dúvida, contribuído para a construção da “cidadania ecológica”. Esta plataforma comum de partida será bem sucedida se cada Estado aceitar as suas responsabilidades, em razão do seu “historial de poluição” e estiver disposto a financiar, por um lado, formas de combate à poluição, enquanto resultado da sua actividade económica e, por outro, investir na procura/descoberta de meios de substituição dos recursos naturais não renováveis que, em condições análogas, consigam satisfazer as potenciais necessidades das gerações futuras, e simultaneamente, oferecer um número considerável de possibilidades de escolha. E é precisamente porque o que está em jogo é o futuro da humanidade, que a protecção ambiental não deve deixar ninguém indiferente, porque a todos afecta e, como tal, não pode ser apenas uma atribuição do Estado. É um direito e um dever de todos nós, pois da sua vitalidade depende a nossa sobrevivência. Cada homem deverá ser um aliado na guerra contra o desperdício e a exploração massiva dos recursos naturais. Cada homem, enquanto titular de um direito subjectivo, pessoal e intransmissível, que é o direito ao ambiente e a uma qualidade de vida ambiental, deverá igualmente ser um lutador incansável pela defesa do ambiente e de todas as formas de vida, não só por razões instrumentais, mas, sobretudo, por acreditar numa nova relação de afecto e respeito entre todos os seres, inscrevendo a sua atitude numa moldura ética universal.

Não negamos o carácter eminentemente utilitário das primeiras legislações ambientais. O direito do ambiente começou por ser um direito de personalidade, apenas, cujo substrato se reconduz ainda a um “interesse pessoal individualizado na preservação de condições físicas (salubridade) e estéticas (paisagem) para o integral desenvolvimento da personalidade do respectivo titular”.<sup>84</sup> Isto é, tal como começou por ser desenhado o direito do ambiente era um direito individual, subjectivo, cuja reivindicação não tinha outro intuito que não é de permitir ao homem um ambiente saudável e propício ao seu desenvolvimento, físico e intelectual. E, por essa razão, apenas o indivíduo, titular de um verdadeiro direito ao ambiente, a par dos restantes

<sup>84</sup> J. M. PUREZA, *Tribunais, Natureza e Sociedade – O Direito do Ambiente em Portugal*, Cadernos do Centro de

direitos, liberdades e garantias, poderia aceder à justiça como forma de ver ressarcido um dano, que lhe havia sido infligido na sua esfera jurídica. “Ao legislar sobre o ambiente, a sociedade não faz mais do que contribuir para o reforço dos direitos do homem”,<sup>85</sup> porque o direito ao ambiente vem alargar o leque dos direitos fundamentais constitucionalmente instituídos. Ou seja, assistimos à convergência entre os chamados direitos de I.<sup>a</sup> geração e os direitos de III.<sup>a</sup> geração, constituídos pelo direito do ambiente, no reforço do contributo para os direitos do homem. Hoje, o ambiente é muito mais do que um direito subjectivo de cada cidadão. O ambiente não se resignou ao estatuto de direito individual, personalizado. A sua abrangência é muito mais vasta, e vai além da esfera privada de cada um. Deixou de ser uma pertença subjectiva, oculta no acervo jurídico do indivíduo, para se radicar na esfera planetária, enquanto direito universal partilhado por todos, solidariamente. Se o direito de propriedade sempre se compôs de formas absolutas de possuir a natureza, o direito do ambiente vem agora limitar, diminuir, restringir os direitos sobre os recursos naturais, em nome da sobrevivência da espécie humana e do respeito pelas gerações vindouras, numa tentativa de gestão sustentada da manutenção de tais recursos, punindo os excessos e tentando evitar desastres ambientais. Progressivamente, o direito do ambiente perde a sua componente individualista, para assumir a liderança dos povos na terra, baseada em princípios de solidariedade, de prevenção e precaução, de responsabilidade partilhada, de respeito pelos direitos das gerações futuras. E, nessa medida, o direito do ambiente é agora encarado como uma preocupação comunitária, “simultaneamente trans-espacial e trans-temporal, isto é, quer entre todos os membros da humanidade, quer entre as gerações presentes e futuras”<sup>86</sup>, assumindo-se agora como uma nova responsabilidade, que a todos é cometida e que, em termos jurídicos, corresponde a um verdadeiro “poder-dever”. E é nesta perspectiva que todo o direito do ambiente deve ser reestruturado: além de representar um direito individual e de personalidade, como um direito fundamental da pessoa humana, simultaneamente responsabiliza cada um dos seus titulares a agir em prol da manutenção de um ambiente saudável, coagindo-os ao dever de protecção e conservação da natureza e de contenção na sua exploração, na perspectiva de uma verdadeira missão de guardião da humanidade. Neste sentido, também Gomes Canotilho refere a dupla consideração jurídica do direito do ambiente

---

Estudos Judiciários, Lisboa, 1997, pág. 18.

<sup>85</sup> M. BACHELET, *Op. cit.* pág. 62.

<sup>86</sup> ID, pág. 22.

enquanto bem público ou colectivo e enquanto direito subjectivo, pois que, “por maior importância que se atribua à qualificação do ambiente como bem público ou colectivo, a sua dimensão subjectiva nunca poderá, na consideração jurídica, passar para segundo plano”, referindo ainda que, nos termos da nossa Constituição, a qual “acolhe o ambiente como direito fundamental do cidadão e como ‘tarefa fundamental do Estado’ — artigo 9º, als. d) e e) — importa considerar o ambiente simultaneamente numa dimensão objectiva e subjectiva”<sup>87</sup>, que entende inteiramente compatíveis, por a existência de um em nada desvirtuar a existência do outro, pois a “titularidade individual de um direito subjectivo ao ambiente não traz consigo a subversão do ambiente como bem jurídico colectivo.”<sup>88</sup> Portanto, esta dupla dimensão reforça a ideia de que a protecção do ambiente, não é apenas uma tarefa das organizações estatais e institucionais, mas também de cada cidadão e das próprias associações civis ambientalistas, cuja participação activa na defesa do ambiente mereceu a atribuição de um conjunto de direitos para a prossecução do seu objectivo, nomeadamente o direito de consulta e informação, de participação e intervenção na política do ambiente, enquanto parceiro social, até à legitimidade para intentar acções em tribunal, recorrer e constituir-se assistente, no sentido de evitar ou fazer cessar, acontecimentos ou actos susceptíveis de lesar os bens ambientais. Além de associações e fundações, também as autarquias locais têm o direito de ser ouvidas e de participarem activamente na elaboração dos planos de urbanismo, planos directores e de ordenamento do território, bem como no que se refere à localização de obras públicas ou outros investimentos de impacte no ambiente. É portanto sua obrigação dar impulso aos instrumentos jurídicos ao seu alcance, para a “promoção do direito a um ambiente de vida humano, sadio e ecologicamente equilibrado.”<sup>89</sup> Todos somos chamados a dar o nosso contributo, porque todos fazemos parte do mundo e a responsabilidade não pode ser assacada a um determinado grupo de sujeitos. A responsabilidade não é elitista. “O ambiente é uma coisa demasiado grave para que só os Estados tenham autoridade sobre ele.”<sup>90</sup>

Mas a tarefa da gestão dos recursos não se afigura nada fácil pelos conflitos que gera, quer porque inexoravelmente impõe restrições na utilização dos recursos naturais — mesmo nos casos em que estes se encontrem no acervo patrimonial de um particu-

---

<sup>87</sup> J. J. GOMES CANOTILHO, *Introdução do Direito do Ambiente*, Lisboa, Universidade Aberta, 1998, pág. 27.

<sup>88</sup> ID, pág. 28.

<sup>89</sup> Lei n.º 10/87 de 4 de Abril, Lei das Associações de Defesa do Ambiente, art. 1.º.

<sup>90</sup> M. BACHELET, *Op. cit.* pág. 326.

lar —, quer porque propiciará, incondicionalmente, uma agitação significativa nos mercados internacionais, em que os preços subirão astronomicamente, pois a lei da oferta e da procura exibir-se-á em toda a sua plenitude. Qualquer constrangimento no preço dos recursos naturais, impulsionadores da produção industrial, invariavelmente prejudicará a economia internacional, mormente a dos países subdesenvolvidos e, portanto a ausência de medidas jurídicas rigorosas em matéria ambiental deve-se ao facto de os políticos saberem perfeitamente quais as implicações do refreamento da economia provocado por restrições ambientais. Reinventar uma “legislação verde” não é difícil para nenhum legislador, porque todos conhecemos o seu ponto óptimo; o problema coloca-se quando a sua execução tem de ser articulada com o desenvolvimento dos países e dos agentes económicos; o problema é encontrar — se é que é possível — o equilíbrio entre o crescimento/desenvolvimento económico e o “ecologicamente viável”, numa forma mitigada de economia ecológica sustentável. E, neste sentido, o direito do ambiente é “um direito mais económico que jurídico”,<sup>91</sup> dado o relevo das suas implicações na economia mundial e, por consequência, no próprio bem-estar sócio-económico das populações. Ao direito do ambiente é exigido que fixe a moldura jurídica em que esse “mercado ecológico” irá desenvolver-se, com respeito por todas as formas de vida, pela manutenção da diversidade e acautelando as possibilidades de escolha das gerações vindouras.<sup>92</sup>

Inquestionável é a necessidade de reconstrução de todo o ordenamento jurídico de forma a adaptar, não só os instrumentos jurídicos susceptíveis de agilizar a aplicação da legislação ambiental, numa perspectiva eminentemente preventiva, mas também re-hierarquizar os princípios gerais de direito, permitindo que o direito do ambiente ocupe um lugar de destaque, no topo da pirâmide, re-ordenando, a partir das suas prioridades, as funções económicas e sociais do Estado, que se vê ele próprio, for-

---

<sup>91</sup> ID, pág. 62.

<sup>92</sup> Não será pedir ao direito a quadratura do círculo? É possível agradar a gregos e a troianos? Como conseguir essa proeza, verdadeiramente admirável de manter, simultaneamente, o mesmo nível de desenvolvimento e refrear a utilização dos recursos naturais, de forma a legarmos aos nossos descendentes, o mesmo património por nós recebido? Como evitar que os povos mais desfavorecidos não sejam definitivamente excluídos, de um projecto económico mundial, se a restrição de acesso aos recursos naturais, provocar — como provocará, irremediavelmente — um aumento dos preços dos bens de primeira necessidade? Sim porque tais restrições deixarão incólume, apenas, os mais ricos, que continuarão a consumir o mesmo que até aí, pois esse tipo de medidas, que passem pelo aumento do preço, ou que preconizem a aplicação de um imposto específico, sobre bens que impliquem a exploração dos recursos naturais, só vedarão o acesso aos mais necessitados, o que é de todo injusto. Parece-me que a solução deverá encaminhar-se na direcção do diálogo, do esclarecimento, das acções de informação, na educação das crianças, que são a geração futura, e por elas passará a responsabilidade que hoje recai sobre nós, do que propriamente, a imposição de sanções económicas, que só prejudicarão os mais pobres.

çado à reorganização, à luz de um novo paradigma, que começa agora a assumir expressão, falando-se já, embora timidamente, num “Estado de Direito Ambiental”.<sup>93</sup> É o rumo dos próprios Estados que se impõe seja alterado. Já não estão em causa as metas do Estado liberal ou social, mas, sim, a formatação jurídica de um Estado de Direito Ambiental suficientemente activo e eficaz, de forma a orientar toda a actividade económica e o modo de vida das populações no sentido da contenção, protecção e conservação do património natural da humanidade. Para tal, “Impõe-se dotar o nosso sistema de novos instrumentos de aplicação que subtraiam a concretização do direito ambiental substantivo à inevitabilidade de moldagem, necessariamente redutora, aos cânones processuais tradicionais.”<sup>94</sup> O direito processual civil, tal como o conhecemos hoje, não pode responder às exigências de prevenção célere que o acautelamento dos bens ambientais demanda. O nosso direito foi arquitectado com base numa estrutura sólida, mas demasiado rígida, estanque e imóvel, sem a agilidade necessária para ocorrer a situações de emergência. O nosso direito precisa de tempo — muito tempo — para se mover, ao passo que a fragilidade ambiental é rapidamente quebrada. É esta disfunção entre o direito processual civil e a profunda frugalidade dos bens ambientais, que inviabiliza uma protecção ambiental eficaz que urge harmonizar. Gomes Canotilho chega a referir a “necessidade de desenvolver técnicas jurídicas próprias e exclusivas”<sup>95</sup>, além dos métodos próprios do direito em geral, mormente do direito administrativo, que dispõe dos mecanismos necessários, em termos operativos e concretos, para a defesa dos bens ambientais. “O ambiente determina, talvez como poucos domínios, a necessidade de uma verdadeira actuação concertada dos diversos sectores da Administração Pública, de acordo com o *princípio da cooperação*”,<sup>96</sup> que tem em vista precisamente a articulação, absolutamente fundamental para o sucesso da política ambiental, entre o direito do ambiente, a administração pública e todas as outras políticas governamentais, nomeadamente a política agrícola e industrial. É evidente que o diálogo que se estabelece entre todos estes interlocutores é extremamente complexo, pois qualquer decisão, seja ela de âmbito urbanístico, ambiental, económico ou outro, influenciará um conjunto de factores, todos importantes, cuja avaliação deverá ser ponderada. Exige-se, por isso, uma nova forma de pensar a sociedade, uma sociedade

---

<sup>93</sup> J. M. PUREZA, *Tribunais, Natureza e Sociedade*, cit. pág. 27.

<sup>94</sup> ID, pág. 167.

<sup>95</sup> J. J. GOMES CANOTILHO, *Op. cit.* pág. 35.

<sup>96</sup> ID, pág. 116.

---

que hoje se apresenta complexa, diversificada e, antes de mais, perigosamente sensível, que obriga à “composição entre alguns direitos (fundamentais) em colisão”<sup>97</sup>, nomeadamente, o direito de propriedade, o direito de iniciativa individual, que podem colidir com o urbanismo e ordenamento do território, o direito à qualidade de vida e o desenvolvimento económico, o acesso aos recursos naturais e a manutenção dos *stocks*.

Creemos, também, que o direito deverá estabelecer parcerias, indo além das suas fronteiras jurídicas. A par da técnica, as ciências terão um papel importante a desempenhar na reconstrução conjunta do mundo, como partes interessadas que são na discussão homem/natureza, se, para além do conhecimento objectivo, não lhes escapar a dimensão transcendental da realidade enquanto enquadramento fundamental para a busca do seu verdadeiro sentido. Só com o contributo das ciências naturais, que estudam a engrenagem gigantesca da organização viva que é a terra, é possível desvendar os segredos da terra-mãe, para assim compreender melhor a sua grandiosidade, estimulando-a para as suas potencialidades. Também as ciências sociais se alvitram como colaboradoras idóneas, pois estudam o homem enquanto sujeito individual e colectivo inserido numa comunidade, e determinante na sua evolução e nas suas escolhas. Só da troca interdisciplinar é possível apreender toda a complexidade do lugar do homem no mundo e desse mundo que o condiciona e, simultaneamente, o liberta. Esta aproximação estreita, esta comunicabilidade, esta comunhão entre homem/natureza, implica o “alargamento do círculo” a todas as ciências, que de uma forma ou de outra têm como objecto tais sujeitos. Para uma cabal compreensão dos fenómenos, humanos e naturais, urge abrir um diálogo interdisciplinar, onde cada ciência dê o seu contributo, a sua experiência, o seu *know how* para a construção do conhecimento. Esse diálogo multilateral não dispensa a presença das populações, traduzida numa opinião pública política livre e esclarecida, liberta das manipulações de uma comunicação social que nem sempre alcança o seu verdadeiro sentido: informar. Só com a estrita colaboração das ciências naturais e sociais, será possível ao direito apreender a grandiosidade da natureza e, simultaneamente, toda a complexidade inerente ao ser humano e às relações que estabelece com o exterior, de modo a permitir a elaboração de um verdadeiro contrato, em que as partes não se anulem mutuamente; pelo contrário, consigam cumprir as obrigações a que se propuseram atingindo um objectivo comum: a paz, na perspectiva da possibilidade de um desenvolvimento sustentável.

---

<sup>97</sup> ID, pág. 124

---

O direito do ambiente será, por isso, necessariamente amplo, susceptível de balizar todos esses conhecimentos que agora são chamados a intervir, dentro de uma moldura jurídico-científica que, embora dependente dos conceitos básicos das outras ciências ambientais, ainda assim permita a construção de uma dogmática própria, com instrumentos jurídicos adequados ao bem que se pretende proteger o que, inevitavelmente, chocará com todo o saber jurídico clássico instituído. Independentemente do protagonismo que possa vir a adquirir, a sua característica mais marcante será, sem dúvida, a multidisciplinaridade. A *praxis* ambiental deverá apresentar-se como uma nova alternativa, um novo olhar sobre a razão, integradora e dialéctica, mas jamais totalizante. E, por isso, o direito do ambiente, deverá saber comportar-se como um aprendiz — humilde mas interessado e audacioso — procurando, em todas as direcções, a melhor forma de habitar — “poeticamente” — a terra. No fundo, julgamos que a grande tarefa que hoje é remetida ao direito do ambiente é precisamente devolver à terra o encantamento e respeito devidos e resgatar a relação de alteridade, perdida no tempo, após o saque da era moderna. É tentar recompor o mundo, a partir dos cacos abandonados pela modernidade, que separou a ciência do mundo da vida de modo avassalador e absolutamente destrutivo. É tentar reverter o estatuto de coisa a que a terra foi sujeita e devolver-lhe a dignidade, a sua essência, a sua forma vital. É redimensionar o mundo e os hábitos de vida humanos à luz de novos pressupostos na construção da nova arquitectura paradigmática da sociedade pós-moderna; mas, desta feita, com a certeza de que a sua institucionalização, com força de lei, garantirá o seu sucesso.

O direito do ambiente só fará sentido se for interpretado através de um novo paradigma, de contrário não passará de uma tentativa — *quicá* falhada — de racionalização e/ou redistribuição dos recursos naturais. Natureza, política e direito serão aliados inseparáveis na defesa da conservação da biodiversidade e do planeta, porque o homem sabe que a sua salvação só está ao alcance de um esforço homérico, que apela à união de todas as formas de luta. O direito como instrumento, a natureza como objectivo e a política como poder de mudança, constituirão uma nova aliança, na senda da harmonia, rejeitando o conflito, em nome da humanidade.

---



\* \* \*

Por outro lado, a simples existência de um direito do ambiente demanda a sua aplicação, pelos órgãos jurisdicionais competentes, pois é nessa aplicação concreta que o seu objectivo primeiro é alcançado. Apesar de os tribunais nacionais terem competência nessa matéria, certo é que a transnacionalidade característica do direito do ambiente exige que a sua aplicação seja efectuada e supervisionada por um tribunal internacional com competência em matéria ambiental. Já existe um tribunal internacional. O Tribunal Internacional de Justiça de Haia, perante o qual os Estados deveriam responder, não fosse a possibilidade de se desvincularem de um compromisso anterior, anulando o reconhecimento da sua sujeição ao tribunal, consoante as suas conveniências, renegando-lhe, assim, qualquer autoridade jurisdicional. A especificidade da matéria ambiental não se compadece com um tribunal internacional, cuja submissão é facultativa. Acresce que a sua criação foi vocacionada para a resolução de questões de índole política, não obstante os seus reflexos na economia ou nas políticas sociais. Nestes termos, impõe-se, antes, a criação de um órgão judicial, especializado em matéria de ambiente, “um tribunal internacional, especializado na função de sancionar as infracções a essa espécie de nova sociedade mundial ambientalista.”<sup>98</sup> O sucesso deste projecto depende da questão do seu acesso, que se pretende inovador. O problema fundamental da questão ambiental deve-se, em grande parte, precisamente, à ausência de uma estrutura internacional suficientemente forte e rigorosa no controlo da aplicação da legislação ambiental. Apesar dos tratados, convenções e acordos, serem elaborados de comum acordo, o certo é que, na maior parte dos casos, os Estados contraentes dão o seu assentimento, sabendo *a priori* que não cumprirão as imposições preconizadas. Não são raros os casos em que os Estados que ratificaram uma convenção, sistematicamente violam as suas normas, sendo responsabilizados só por acaso. Além de que, no caso de um Estado assumir a sua responsabilidade por um comportamento ilícito que originou um dano<sup>99</sup> de que é vítima um Estado terceiro, é mais frequente assistir ao seu entendimento por via negocial amigável, do que perante uma entidade institucional.

---

<sup>98</sup> M. BACHELET, *Op. cit.* pág. 325.

<sup>99</sup> Só há responsabilidade de um Estado, se o facto ilícito por si praticado ou omitido originar um prejuízo. Se não houver prejuízo não há responsabilidade, logo, o Estado faltoso não se constitui na obrigação de indemnizar. Resta definir, para o efeito, a noção de prejuízo.

---

#### 4.3— REPENSAR A NATUREZA: ENTRE A ÉTICA E A RADICALIZAÇÃO DO SER ONTOLÓGICO.

A reestruturação do direito e dos seus instrumentos jurídicos, dos próprios Estados e da vontade política internacional, só faz sentido e só é possível se toda a comunidade estiver motivada e predisposta para uma alteração profundamente radical na maneira de enfrentar as questões ambientais. De nada serve legislar abundantemente, sobre um assunto, se não estivermos convencidos da sua urgência e essência absolutamente vitais. Por outro lado, estaremos todos empenhados num debate sério e fecundo sobre uma política ambiental sustentável? Estaremos todos envolvidos na defesa do planeta, do nosso *habitat* natural? O cidadão comum, átomo da sociedade de massas, estará desperto para a acuidade da questão ambiental? Será a cidadania ecológica, a identidade ecológica, uma realidade entre nós ou apanágio de um grupo de elites? Um novo paradigma societal, seja ele qual for, só triunfará quando e se o homem tomar consciência da sua fragilidade e da finitude do seu *habitat*. A informação sobre a temática ambiental é vital para a construção de uma sociedade verde e responsável, ciente da urgência de um plano de intervenção ambientalista. Cada cidadão é chamado a participar nesta tarefa, co-responsabilizando-se perante a sociedade civil rumo à “conservação da biodiversidade”.<sup>100</sup> A cidadania ecológica, que implica uma plena participação do cidadão na discussão e debate públicos sobre as questões ambientais, afigura-se como uma nova forma de reinterpretar a democracia, que não se basta com a vertente meramente representativa, assumindo a própria sociedade civil as suas responsabilidades na gestão ambiental local. Na convicção de que ainda decorrerão longos anos até essa cidadania ser efectiva, assistimos, porém, a uma crescente mobilização da sociedade civil, que cada vez mais participa e delibera, responsabilizando as massas pelas suas opções e reduzindo, assim, a potencial existência de conflitos entre os vários intervenientes.<sup>101</sup> Portanto, antes de mais, é preciso que a mudança ocorra na consciên-

---

<sup>100</sup>L. VASCONCELOS, “O Envolvimento do Cidadão na Conservação da Biodiversidade— Rumo à Democracia Deliberativa” in *Segundo Congresso Nacional da Conservação*, Lisboa, 2001.

<sup>101</sup> Sobre as várias formas de participação do cidadão, nas questões ambientais e a evolução da democracia representativa em deliberativa, vide L.T. VASCONCELOS, “Participação Rumo à Sustentabilidade— A experiência da AL21”, in *Comunicação apresentada no VI Congresso de Engenharia do Ambiente*, Lisboa, 2001. Não parece prudente a vulgarização da consulta popular, considerando que o cidadão esclarecido e informado constitui um foco de pequena expressão, inexistente, a título de exemplo, nos chamados países de terceiro mundo. A participação efectiva e responsável é um luxo apenas sustentável pelos países ricos, porque esse envolvimento pressupõe informação, informação para a qual os povos que diariamente se confrontam com a insatisfação de necessidades básicas, não estão, obviamente despertos ou pré-dispostos. Entendemos, por isso,

cia individual de cada pessoa, é necessário que cada um repense a sua relação com a natureza e consiga operar em si uma transformação radical na forma como nos relacionamos com ela. É necessário prepararmo-nos para a interrogação fundamental: até que ponto estamos dispostos a sacrificarmo-nos pela natureza, em nome da perpetuação do planeta e das gerações futuras? A resposta permitir-nos-á estabelecer prioridades. Antes de encontrarmos uma fórmula jurídica, temos de reencontrar o equilíbrio, a harmonia entre o homem e o animal, entre a natureza e a cultura. Antes de mais, é necessário que o homem e as suas prioridades se alterem, é essencial uma profunda reflexão interior, que responda à questão ontológica do ser humano e ao seu enquadramento nesse mundo vivo que é a terra. Quem somos? Para onde vamos? O que pretendemos com a nossa estada na terra? Talvez uma nova ética, uma ética global, que funcione como elo de ligação entre todos os seres, de sinal humano ou não, corrobore novas alternativas para a questão complexa que é a existência humana. Talvez um novo código de conduta, uma responsabilidade renovada, perante a vida e o cosmos, obrigue o homem a reflectir e a recuar no seu épico conquistador. E porque não invocar a alternativa utópica apresentada por Boaventura de Sousa Santos e apelar à imaginação na construção de novas possibilidades humanas? E porque não nova epistemologia, porquanto “recusa o fechamento de expectativas e possibilidades; implica uma nova psicologia porque recusa a subjectividade do conformismo e cria a vontade de lutar por alternativas.”<sup>102</sup> Precisamos de reformular os termos do contrato celebrado — seja ele social, natural ou mundial — atendendo à “necessidade de uma ética para a idade da técnica, redefinindo as condições para um pronunciamento ético na nova dimensão planetária da globalização.”<sup>103</sup> No entanto, não deixamos de observar a pertinência da crítica de Joaquim Cerqueira Gonçalves, quando refere que a ética surge em substituição da técnica, como argumento de oposição a esta, ou, pelo menos, como juiz na sua aplicação. Ou seja, perante cada caso concreto a ética estará em condições de decidir até que ponto o homem pode continuar a usurpação da natureza, mas, desta feita, legitimada por um juízo de valor emitido por um juiz imparcial. A ética, porque

---

que a primeira aposta deverá ser direccionada para a educação/informação/formação ambientais, e só numa segunda fase, a longo prazo, submeter à consulta popular, questões de elevada tecnicidade, com as quais a sociedade não está familiarizada e que além de tudo, exigem respostas globais, que transcendem a vontade da comunidade local. A participação pública é sempre bem-vinda e desejável, desde que livre e responsável.

<sup>102</sup> S. ROCHA e CUNHA e H. P. CARVALHINHO, *Op. cit.* pág.203.

<sup>103</sup> S. ROCHA e CUNHA e A. S. ESTANQUEIRO, “Modernidade, Política, Responsabilidade: globalização e solidariedade antropocósmica” In *Economia e Sociologia, Diversidade e Globalização*, Edição do Gabinete de Investigação e Acção Social do Instituto Superior Económico e Social de Évora, n.º 72, Évora, 2001, pág.172.

---

categoria respeitante apenas ao ser humano, despreza os restantes entes, numa atitude egoísta e redutora, que não preconiza o ser-no-mundo, necessariamente global. A ética, é sem dúvida, uma convenção humana, que visa possibilitar a vivência harmoniosa da sociedade e, por essa razão, suscita críticas pertinentes, pois limita-se a regular as relações entre o homem e a natureza, determinando até que ponto é legítimo e aceitável explorar a natureza e os seus imensos recursos. Joaquim Cerqueira Gonçalves, insurgindo-se contra esta nova moldura da problemática ambiental, propõe centralizar toda a questão numa instância mais radical: não na natureza, na ética, na doutrina dos géneros-espécies, mas sim na instância do *Ser*, ao qual nos reconduz a experiência da acção.<sup>104</sup> A crise ambiental sairá beneficiada com uma mudança epistemológica, suficientemente radical para atribuir à ontologia o papel fundamental que deve ter na sociedade. O que dá valor ao homem não é tanto a sua natureza humana, mas o ser. O ser humano assume, como tal, duas perspectivas diferentes, numa “dinâmica de unificação diferenciante,”<sup>105</sup> com tendência inevitável para outras expressões, que encerram em si as anteriores, em busca de um sentido efectivo. É nesta constante dinâmica em que interagem os diversos seres, que o homem entra em contacto com os outros seres, humanos ou não, no âmbito de uma esfera ontológica em que todos os seres, embora diferenciados, participam do mesmo ser. Todos partilham do mesmo nível de acção e, por isso, qualquer manifestação de superioridade humana basta para romper com o Ser. É uma experiência de temporalidade e de singularização, pois, não obstante, todos os seres partilharem do mesmo ser, cada um tem possibilidade de manifestar a sua diversidade sem que, com isso, deixe de comungar do acervo ontológico. Parece agora inútil a distinção entre natureza e cultura, pois que ambas estão irmanadas na instância do ser.<sup>106</sup> Este “movimento ontológico” é abrangente, tocando o todo e as diferentes partes, englobando a totalidade, mas reconhecendo as diferenças, em que a luta e a

---

<sup>104</sup> A acção, revela a sua dimensão no exercício, com a intencionalidade de irradiar força e sentido: não parte de uma determinação mental, mas de uma dinâmica em busca do sentido. A expressão “ser-no-mundo” fica enriquecida com a experiência da acção, pois que não se limita o homem a uma presença especulativa, inerte, indiferente ao mundo, mas antes como ser de acção, que participa no processo de constituição do mundo, a par de todos os outros entes.

<sup>105</sup> J. C. GONÇALVES, *Op. cit.* pág. 57.

<sup>106</sup> Curioso é verificar como os vários autores justificam a relação homem/natureza, de forma a anularem uma possível distinção: uns fazem-no recorrendo ao “alargamento do círculo” dos direitos humanos aos restantes seres; outros justificam-na com a existência de uma segunda natureza, a ponto da impossibilidade de distinção do natural e do artificial; outros ainda, fazendo comungar todos os seres, de sinal humano ou não, num “ser comum”, em que cada ente é uma parte do todo, embora diferenciado, porque se valoriza a diversidade, qualquer quer seja a sua forma. Mas o que importa reter, independentemente da fundamentação, é o consenso relativamente à interacção homem/natureza.

guerra são substituídas pela cooperação e entendimento. Esta dinâmica é constantemente renovada e nunca definitiva ou estanque. Este processo de diferenciação determina-se em singularidades que constituem universalidades concretas, por contraposição à universalidade abstracta, que não conhece as várias naturezas. Assim, se tomarmos como ponto de partida verdadeiramente radical o ser e não a natureza ou as espécies, deixa de fazer sentido a distinção da individualidade quase sempre associada apenas às espécies.<sup>107</sup> A diversidade unida no ser privilegia a singularidade e não a individualidade — enquanto contraponto à espécie e aos outros indivíduos, anulando a sua capacidade de comunicação e interação com os outros —, permite o evidenciar das características próprias de cada ser enquanto elementos participantes num “ser comum,” universalizante. Transpondo esta “visão partilhada do ser” para a questão ambiental, seria possível concluir pela necessidade do respeito de todos os seres, de sinal humano ou não, na qualidade de participantes do ser. “É que nessa experiência ontológica, a estrutura é de diferenciação, de estímulo do desenvolvimento das singularidades, sejam de que tipo forem, não de redução das multiplicidades a uma universalidade abstracta construída, onde se extingam as diferenças qualitativas e a cooperação entre toda a diversidade. Cada ente, enquanto participação do ser, não só se diferencia, por singularização, como também colabora na diferenciação dos outros, não na sua anulação, em luta pela sobrevivência.”<sup>108</sup> Pugna-se, assim, pela manutenção enriquecedora do Ser. Sem dúvida que o humano é provavelmente a manifestação mais peculiar do Ser, mas tal não lhe advém da sua superioridade enquanto espécie, tão só do lugar que ocupa na escala ontológica. A sua relação para com o outro deverá ser presidida por sentimentos de amor, afecto e respeito, pois só assim poderá fomentar as diversidades enquanto componentes passíveis de levar a cabo uma regeneração ambiental. A este propósito, refere Joaquim Cerqueira Gonçalves que só amando e respeitando a natureza e as múltiplas formas que esta apresenta, é possível obter um equilíbrio ecológico entre seres humanos e não humanos; na ausência desse afecto recíproco, não há legislação ambiental que consiga alcançar os seus intentos. O direito que se impuser, sem amor, à natureza ou aos seus desígnios, não passará de letra morta. Aliás, o autor chega mesmo a propor que tais sentimentos, que deverão substituir a luta e o ódio, recuperando o valor da complexidade e da diversidade, obrigam agora ao aban-

<sup>107</sup> O humanismo tem a sua raiz na natureza e na espécie, em contraposição à natureza não humana, ao passo que o personalismo, referindo-se à pessoa chama à colação, indissociavelmente, a referência do Ser.

<sup>108</sup> J. C. GONÇALVES, *Op. cit.* pág. 60.

dono da racionalidade em prol da afectividade, fazendo-se apelo a comportamentos sentimentais. A construção do mundo só é possível se homem e universo forem aliados, propondo-se a um objectivo comum. Ambos deverão integrar o “ser-no-mundo”, mantendo, porém, cada um a sua essência, numa atitude de regresso à natureza, contextualizada num processo global de interacção, entre terra, homem e factores dinâmicos.<sup>109</sup> A técnica não é necessariamente má. Normalmente é associada à produção industrial e aos bens fabricados em massa, sem consideração da realidade, ou do sentido global da tarefa do produto. No entanto, é possível radicar o conceito de técnica na actividade artesanal e artística, onde a técnica assume uma vertente que vai além do fabrico, ou da realidade de um projecto físico. Nesta medida, o homem é um válido colaborador da construção do mundo e da realidade e não apenas um rosto da expressão humana, pois parte da consideração da matéria que trabalha, tentando tirar dela o maior proveito, sem sujeição a orientações exteriores, de níveis de produção ou aumento da procura. O trabalho do artesão é uma expressão de manifestação da própria realidade, que não se submete ao condicionalismo das necessidades humanas. O desenvolvimento e a técnica não deverão ser formas de controlar, oprimir ou contrariar a natureza, mas, sim, “orientá-la para as suas possibilidades máximas, dentro de um horizonte de globalidade. É característica da transformação artesanal e artística a valorização global e harmoniosa, que não permite a estratificação em um valor de orientação única.”<sup>110</sup> Assim, para a construção do mundo mostra-se indispensável a acção do homem, único elemento capaz de transformar a natureza, vocacionando-a para a maximização das suas potencialidades, unificando-a, mas deixando em aberto o seu potencial de diferenciação. A cultura, intrinsecamente associada ao homem, produto evolutivo das gerações através do tempo, nunca será aleatória, porque corresponde aos vários factores racionais que a integram. Nestes termos, também a natureza é fonte de racionalidade. Propõe-se, assim, o regresso ao ser como ponto de partida suficientemente radical para a transformação global do mundo, assumindo protagonismo o ser ontológico, como factor preponderante na inversão dos paradigmas da sociedade ocidental. Regressar ao ser, não já à sua versão original de *homo sapiens*, do “ser natural,”

---

<sup>109</sup> F. OST também partilha desta perspectiva dialéctica, de todos os elementos componentes do universo, em constante porvir, no entanto, Joaquim Cerqueira Gonçalves é mais radical na sua proposta. Apresenta um modelo que implica a ruptura com o antropocentrismo, não reconhecendo já, ao homem, qualquer superioridade. Nesta medida, aproxima-se, de alguma forma, à ala ecologista. Por outro lado, defende o “Ser Ontológico” como ponto de partida, para reestruturar as relações homem/natureza.

<sup>110</sup> J. C. GONÇALVES, *Op. cit.* pág. 35.

---

mas partindo do “ser” em constante simbiose com a terra, mas que não se confunde no entanto com ela, sempre pronto a assumir formas ulteriores e em que a categoria do tempo não se demarca do ser. A ontologia não poderá limitar-se ao espantoso da cega ocidentalidade, à qual se tem sucessivamente reduzido, sem curar da diversidade e multiplicidade da realidade além ocidente, manifestamente exuberante e rica e que normalmente escapa ao olhar do pensador. A “ontologia ocidental” é por isso uma “ontologia regional,” porque filtrada por uma determinada concepção de realidade e de natureza, cuja consideração cultural é inevitável. Não é despendida a afirmação da vulnerabilidade, da fragilidade de que a natureza é alvo, à mercê das vicissitudes do processo cultural. Aí reside a origem dos desequilíbrios dos nossos ecossistemas, pela ausência de políticas sólidas de salvaguarda da natureza, cujos avanços e recuos inconstantes conduziram ao agravamento da sua fragilidade. A degradação ambiental é em boa parte resultado da “universalizada uniformização imposta ao universo”<sup>111</sup> pela cultura ocidental que, impregnada de egoísmo, o amputou do ser ontológico e de uma construção do mundo a par dos restantes seres. “Não basta pois, uma mudança de atitude humana, de ordem psicológica ou ética, para modificar a situação do universo, tornando sim, necessário promover uma profunda transformação cultural, alterando aí, muitas das hierarquizações axiológicas consagradas.”<sup>112</sup> Ciência e técnica como expressões de uma cultura que se quer de regresso à natureza e à consideração ontológica como fonte de sentido. Se a morte hoje vagueia como um espectro, tal deve-se ao “egoísmo iluminado” que ambicionou dominar o universo para reinar, apresentando-se como a natural consequência das opções da cultura ocidental. Ousemos, então, ser os protagonistas de uma revolução cultural, capaz de criar novas possibilidades, amplas e diversificadas, numa relação saudável de alteridade e respeito para com a natureza e o mundo. A grandeza do homem revela-se na forma como domina aquilo que pode controlar.

---

<sup>111</sup> ID, pág. 83.

<sup>112</sup> ID, pág. 84.

---

## CONCLUSÃO

O mundo mudou. Tudo saiu do lugar. Em poucas décadas, não nos reconhecemos mais. O mundo entrou em erupção. Por todos os lados, eclodem laivos da prepotência técnico-científica, que escreve já as últimas páginas da história humana. Estamos perdidos e destroçados; clamamos por mudança, mas aterrorizamos-nos ao ouvir falar dela. O homem perdeu o sentido da vida; deixou de viver *religado*, enquadrado num horizonte cósmico, teleológico, para se comprometer com o imediato, com o instante que passa, que marca agora a sua rotina e à qual é subserviente. O próprio conceito de tempo mudou, ou melhor, mudou a valoração humana que lhe é atribuída. Se até aqui a humanidade se preocupava em legar um determinado património aos seus descendentes, acautelando o bem-estar das gerações futuras, não só do ponto de vista material, mas também axiológico, hoje ninguém parece preocupado em precaver o futuro das gerações vindouras. A sociedade de massas hipnotizou-nos de forma tal, que o nosso objectivo de vida limita-se ao prazer do consumo, supérfluo e imediato, onde nos refugiamos na tentativa de compensar as carências criadas por uma sociedade de informação, opaca e complexa. É verdade que nunca atingimos um conhecimento técnico-científico tão evoluído, que nunca na história da Humanidade se alcançou um desenvolvimento económico-social tão elevado, que nunca se apresentaram tantas oportunidades de escolha, mas apesar de tudo, e paradoxalmente, nunca fomos tão pobres e nunca soubemos tão pouco sobre nós próprios; nunca fomos tão mesquinhos e nunca como hoje nos relacionámos com o outro com tamanha falta de alteridade. O outro é apenas um instrumento de que nos servimos para obter os nossos intentos. A vida tornou-se vazia, a partir do momento em que o homem quis conhecer para conquistar, através da dominação, em vez de fazê-lo pelo prazer da contemplação. O homem perdeu o rumo a partir do momento em que agiu motivado pela ânsia do lucro e do poder. À revelia de qualquer escrúpulo instrumentalizou o seu meio,

---



tornando-o num *meio injusto*, sugando os recursos do seu *habitat* natural, em proveito próprio, desprezando o mundo que, desde os primórdios, providenciou o seu sustento. E, como *persona non grata*, intensifica o ataque constante e massivo, ao meio ambiente, sem qualquer tipo de constrangimento. O homem dita a sua própria sentença de morte, à medida que a tecnociência avança, a par do poder e da dominação, que invadem o *mundo da vida*. O homem tem poder sobre a natureza e é livre de usá-lo como quiser, residindo aí, precisamente, o perigo. O perigo inerente ao uso da liberdade, a possibilidade de tomar a decisão errada. Nada nos garante o sucesso. Só o domínio do próprio poder permitirá ao homem governar de forma equilibrada e justa. Mas, como questiona Lenoble, “será o homem capaz, manejando uma natureza tornada máquina, de encontrar uma regra para o seu domínio e o seu poder? E se não a encontrar, não irá o seu poder virar-se contra ele?”<sup>1</sup> Não restarão senão duas alternativas, como prossegue o autor, “desenvencilhar-se ou morrer, o que suprime o problema.”<sup>2</sup> Atravessamos uma fase de incertezas, de transição, de dúvidas. Durante as próximas décadas, provavelmente, a instabilidade aumentará. A diversidade de caminhos e opções é imensa. Da responsabilidade à esperança, do *eros* ambientalista ao cosmopolitismo, do regresso ao ser ontológico até à emergência do paradigma ecológico, do “reverdecimento” à ética, não faltam, como se vê, sugestões. Urge gizar um novo projecto de vida para o homem e para o mundo, quando todos já percebemos o falhanço a que está condenado o projecto da modernidade; tal diversidade só pode contribuir para enriquecer o diálogo. Um novo modelo impõe uma nova ética, como correntemente se afirma. Mas a ética, enquanto categoria humana, visa apenas regular um comportamento humano, um modo de actuação, uma forma de agir; a ética redimensiona o móbil da acção. Mas o mundo clama por uma atitude radical. É o próprio homem que tem de voltar a ser pessoa e sujeito. Como bem refere Joaquim Cerqueira Gonçalves, é urgente que o homem regresse ao ser ontológico e ao sentido axiológico do Ser e da vida. Não lhe bastará uma mudança superficial, estética. Apenas uma transformação radical do ser humano será suficiente para afastar o mundo do cálice da destruição. Essa transformação impõe-se como interior e singular. O *reverdecer* da nossa relação com o mundo e com a natureza implicará, inevitavelmente, uma reformulação do hori-

---

<sup>1</sup> R. LENOBLE, *op. cit.* pág. 195.

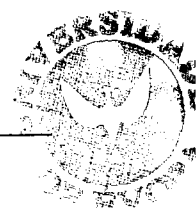
<sup>2</sup> ID, pág. 203.

zonte axiológico, bem como a (re)construção do homem como ser ontológico. Naturalmente, emergirá um novo paradigma, moldado por sentimentos e crenças nobres, como a responsabilidade para com o futuro da humanidade e do mundo, a solidariedade entre os homens e para com os mais desfavorecidos e, *quiçá*, a partilha em comum do património da humanidade. Um paradigma, provavelmente ainda antropocêntrico, mas fundido no *ethos* ambientalista. A crença moderna no progresso e no conhecimento, através da técnica, deixou-nos uma lembrança amarga, que hoje não conseguimos ignorar. O paradigma ocidental, baseado na racionalidade universal e abstracta, fez-nos esquecer quem somos, porque somos e para onde vamos, porque nos enclausurou na uniformidade redutora do seu pensamento, ignorando as particularidades e a singularidade concreta de cada ser, que o tornam absolutamente único, enquanto *universalidade concreta*. Não nos insurgimos contra a universalidade abstracta, porque ela é provavelmente a melhor forma de pautar comportamentos sociais; o que nos repele é a cegueira redutora da totalidade totalizante que ela encerra. A universalidade peca por omissão, ao ignorar a diferença, o particular. Esse esquecimento, silenciosamente asfixiante, fragmentou a sociedade em vez de a unir. A análise sociológica de Touraine ilustra claramente quanto dispersa e fragmentada se tornou a sociedade moderna, desembocando na absoluta dissociação entre homem e Estado, entre subjectivação e racionalização. Afinal, a universalidade moderna cavou o fosso dos dualismos, no seu próprio seio, e não soube como geri-los. A angústia moderna foi provocada por esse sentimento de não-pertença a nenhum lado, de desenquadramento espacio-temporal do mundo, que surge após a quebra das amarras místicas com a Divindade. Paradoxalmente, a perda da unidade com Deus e o mundo, ocorre numa época em que a unidade e a uniformização se transformam no *standard* de uma civilização. A perda da unidade e do elemento religioso, que *religou* toda a Antiguidade até à Idade Média, é um dado fundamental para a compreensão de toda a história moderna, e acarretou mais consequências do que as que poderíamos supor. É que, efectivamente, a angústia de que falava há pouco, além de decorrer da carência axiológica e emocional, é consequência da ausência de finalidade e de sentido da nossa existência, que as sociedades pré-modernas encontraram na ideia de Deus. Aquilo a que assistimos hoje, é o completo desapego ao *mundo de fora*, ao *mundo superior*, à religiosidade – mormente no mundo ocidental – e à própria natureza que, destituída

---

da Criação Divina, perde o seu encantamento, para se tornar instrumento de trabalho. Se, na Idade Moderna, tal desapego foi compensado com a crença otimista no progresso e na ciência, hoje, essa lacuna mantém-se. Curiosamente, o homem só considerou respeitosamente a natureza enquanto lhe atribuiu uma conotação Divina. Não é por acaso que os movimentos ecologistas apelam ao elemento místico e à religiosidade, à simbologia religiosa retratada na natureza, porque sabem que a sua instrumentalização, decorrente da desmistificação, só foi possível porque destituída de qualquer significação religiosa. E, portanto, esta perda de unidade, não se revelou apenas no afastamento entre o homem e a Divindade; a perda de unidade ocorreu essencialmente na atitude quotidiana do relacionamento humano com as coisas e com o mundo, que empalideceu todo o seu esplendor místico, para se tornar quantificável e instrumental, permitindo a descolagem entre o homem, a natureza e a Divindade. Cada elemento hibernou no seu próprio sub-mundo, criando as suas próprias leis. O termo da intercomunicabilidade com o mundo superior abalou consideravelmente a ideia da natureza, como obra divina e por isso intocável. Quando se libertou das amarras divinas, o homem depressa reduziu os símbolos a coisas e a obra a instrumento, permitindo-se todos os exageros, que hoje nos obrigam a reflectir sobre desenvolvimento sustentável, diminuição da emissão de gases tóxicos, chuvas ácidas, escassez de água potável, e tantos outros problemas ambientais que, um pouco por todo o planeta, vão despontando.

A emergência do salvamento do planeta não se compadece com as escassas medidas de âmbito ainda que preventivo que, isoladamente, aqui e além, vão sendo adoptadas, muitas vezes à custa da pressão dos movimentos ambientalistas sobre a classe política que, sob a ameaça de uma publicidade negativa, cede favores em troca de eleitores. Urge encontrar uma estratégia de concertação internacional, ao mais alto nível, que estabeleça prioridades e compromissos, que institua uma verdadeira irmandade do planeta. A política ambiental internacional é o instrumento adequado para a prossecução de tal tarefa, coadjuvada pelo Direito, que deverá desenhar a sua moldura legal de harmonia e em defesa da conservação e preservação da natureza. A multidisciplinaridade das questões envolvidas torna o debate público, plural, diversificado e global, onde todas as ciências são chamadas a dar o seu contributo, num intercâmbio temático, altamente enriquecedor e, conseqüentemente, dessa fusão efervescente só poderá brotar uma nova perspectiva,



um novo enquadramento espacio-temporal do homem no mundo, uma outra forma de considerar o próximo e todos os seres componentes da biosfera, baseada em relações de alteridade, respeito e responsabilidade. Em suma, um novo paradigma, que valorize a vida em todas as suas manifestações, em que o homem assuma um compromisso de honra com a continuidade da sua própria espécie e do planeta, que aliás são indissociáveis. O novo paradigma ambiental assume-se como uma perspectiva idónea, na medida em que é suficientemente amplo e abrangente, para abarcar os fragmentos de uma sociedade pós-moderna, destrozada pelo capitalismo e desmistificada abruptamente pela ciência, onde o direito internacional do ambiente será o grande protagonista na fixação do novo modelo jurídico a seguir. O Estado-nação não parece obstáculo a uma política ambiental eficaz, internacionalizada, na medida em que dispõe de benefícios únicos, dado o carácter de proximidade, na prevenção, aplicação e articulação da legislação ambiental. Por outro lado, uma plataforma de acção a três níveis, internacional, nacional e local, afigura-se nos ainda suficiente, desde que fluida, para a prossecução da justiça ambiental, no *meio justo*. A questão da organização estatal, burocrático-administrativa, parece uma questão menor, face à emergência da reflexão filosófica sobre a valoração da própria vida e do mundo, esta sim, absolutamente prioritária na construção de um novo horizonte, em nome de um perpétuo amanhecer.

---

### BIBLIOGRAFIA

ANDERSON, Peter J., *Política Global do Poder. Justiça e Morte. Uma introdução às relações internacionais*, tr. de L. M. Couceiro Feio, Lisboa, Instituto Piaget, 1998, (Cap. V).

ANTUNES, Luís Filipe Colaço, *O Procedimento Administrativo de Avaliação de Impacto Ambiental*, Coimbra, Almedina, 1998 (Parte I, Cap. I).

BACHELET, Michel, *Ingerência Ecológica. Direito Ambiental em Questão*, tr. de F. Oliveira, Lisboa, Instituto Piaget, 1997.

BECK, Ulrich, "A reinvenção da política" in U. Beck, A. Giddens & S. Lash, *Modernização Reflexiva. Política, Tradição e Estética no Mundo Moderno*, tr. de M. A. Augusto, Oeiras, Celta Editores, 2000.

BECKERT, Cristina, "Dilemas da Ética Ambiental" in *Revista Portuguesa de Filosofia – Filosofia e Ecologia: elementos para uma ética ambiental*, Tomo LIX, Braga, Faculdade de Filosofia de Braga da Universidade Católica Portuguesa, 2003.

BEYSSADE, Michelle, *Descartes*, tr. de F. Figueira, Lisboa, Edições 70, 1991.

BLOCH, Ernest, *Le Principe Esperance*, tr. francesa de F. Wuilmart, Paris, Gallimard, 1959. (Vol. I, Parte II, Capítulo XVII).

BRANCO, Manuel Couret Pereira, "A Globalização Económica e a Erosão da Ideia Democrática" in *Economia e Sociologia, Diversidade e Globalização*, Évora, Edição do

Gabinete de Investigação e Acção Social do Instituto Superior Económico e Social de Évora, n.º 72, 2001.

CANOTILHO, José Joaquim Gomes, *Introdução ao Direito do Ambiente*, Lisboa, Universidade Aberta, 1994.

CARAPETO, Cristina, *Ecologia, Princípios e Conceitos*, Lisboa, Universidade Aberta, 1994.

CASINI, Paolo, *As Filosofias da Natureza*, tr. de A. F. Bastos e L. Leitão, Lisboa, Editorial presença, 1987.

CASTELLS, Manuel, *A Era da Informação: Economia, Sociedade e Cultura. II- O Poder da Identidade*, tr. de Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2003.

COLLINGWOOD, R. G., *Ciência e Filosofia. A ideia de Natureza*, tr. de F. Montenegro, Lisboa, Editorial Presença, 1986.

CUNHA, Silvério da Rocha e, "Tempo mundial, tempo da humanidade?" in *Economia e Sociologia, Diversidade e Globalização*, Évora, Edição do Gabinete de Investigação e Acção Social do Instituto Superior Económico e Social de Évora, n.º 72, 2001.

CUNHA, Silvério da Rocha e CARVALHINHO, Helena Polido, "2001: Odisseia no Sul. Política, Globalização & Utopia a partir de Boaventura de Sousa Santos" in *Economia e Sociologia, Diversidade e Globalização*, Évora, Edição do Gabinete de Investigação e Acção Social do Instituto Superior Económico e Social de Évora, n.º 72, 2001.

CUNHA, Silvério da Rocha e ESTANQUEIRO, Ana Sofia, "Modernidade, Política, Responsabilidade: globalização e solidariedade antropocósmica", in *Economia e Sociologia, Diversidade e Globalização*, Évora,

*Globalização*, Évora, Edição do Gabinete de Investigação e Acção Social do Instituto Superior Económico e Social de Évora, n.º 72, 2001.

DÁCIA, Boécio de, *A Eternidade do Mundo*, tr. de M. A. Santiago de Carvalho, Lisboa, Edições Colibri, 1996.

DIAS, José Eduardo Figueiredo e MENDES, Joana Maria Pereira, *Legislação Ambiental*, Coimbra, Coimbra Editora, 2000.

FARIA, José Eduardo, "Informação e Democracia na Economia Globalizada", in *Economia e Sociologia, Diversidade e Globalização*, Évora, Edição do Gabinete de Investigação e Acção Social do Instituto Superior Económico e Social de Évora, n.º 72, 2001.

FERNANDES, António Teixeira, "O Estado na construção da cidadania em sociedades de exclusão" in José Manuel Leite Viegas e Eduardo Costa Dias (orgs.), *Cidadania, Integração e Globalização*, Oeiras, Celta Editora, 2000.

FERNANDES, João Paulo, *A Política e o Ambiente. A Dimensão do Indivíduo*, Lisboa, Instituto Piaget, 2002.

FERRY, Luc, *A nova ordem ecológica. A árvore, o animal e o homem*, tr. de Luís de Barros, Porto, Edições Asa, 1993.

GIDDENS, Anthony, *As Consequências da Modernidade*, tr. de F. L. Machado e M. M. Rocha, Oeiras, Celta Editora, 2002.

*O mundo na era da globalização*, tr. de Saul Barata, Lisboa, Editorial Presença, 2000.

"Viver numa sociedade pós-tradicional", in U. Beck, A. Giddens & S. Lash, *Modernização Reflexiva. Política, Tradição e Estética no Mundo Moderno*, tr. de M. A. Augusto, Oeiras, Celta Editores, 2000.

---

GONÇALVES, Joaquim Cerqueira, *Em Louvor da Vida e da Morte – Ambiente – A Cultura Ocidental em Questão*, Lisboa, Edições Colibri, 1998.

GUARDINI, Romano, *O Fim da Idade Moderna. Em procura de uma orientação*, tr. de M. S. Lourenço, Lisboa, Edições 70, 2000.

HABERMAS, Jürgen, *Técnica e Ciência como Ideologia*, tr. de A. Mourão, Lisboa, Edições 70, 2001.

*Direito e Moral*, tr. de S. Lippert, Lisboa, Instituto Piaget, 1999.

HEIDEGGER, Martin, *Ser e Tempo*, tr. de M. de Sá Cavalcante, Petrópolis, Editora Vozes, 1989.

*Le Principe de Raison*, tr. francesa de André Préau, Saint-Amand (Cher) Gallimard, 1989.

JONAS, Hans, *Le Principe Responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*, tr. francesa de J. Greisch, Manchecourt, Flammarion, 2001.

KRISHNAMURTI, Jiddu, *Natureza e meio ambiente*, tr. de A. Agostinho, Lisboa, Edições 70, 1997.

LASH, Scott, "A reflexividade e os seus duplos" in U. Beck, A. Giddens & S. Lash, *Modernização Reflexiva – Política, Tradição e Estética no Mundo Moderno*, tr. de M. A. Augusto, Oeiras, Celta Editores, 2000.

LEIS, Hector Ricardo, *A modernidade insustentável*, Petrópolis, Editora Vozes, 1999.

LENOBLE, Robert, *História da ideia de Natureza*, tr. de T. L. Pérez, Lisboa, Edições 70, 2002.

---



MARCUSE, Herbert, *A Ideologia da sociedade industrial. O homem unidimensional*, tr. de Giabone Rebuga, Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1979.

*Eros e Civilização. Uma interpretação filosófica do pensamento de Freud*, tr. de Álvaro Cabral, Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1975.

MARQUES, Viriato Soromenho, *Regressar à Terra. Consciência ecológica e política de ambiente*, Lisboa, Fim de Século, 1994.

*O Desafio da Água no Século XXI Entre o conflito e a cooperação*, (Coord.) Lisboa, Editorial Notícias, 2003.

“O Problema da decisão em Política de Ambiente” in *Revista Crítica de Ciências Sociais – Ambiente e Cidadania*, n.º 36, Coimbra, Centro de Estudos Sociais, 1993.

MARTIN, Hans-Peter e SCHUMANN, Harald, *A Armadilha da Globalização. O assalto à Democracia e ao bem-estar social*, tr. de L. Pinho e Melo e Ana S. Silva, Lisboa, Terramar, 1998.

MICHELL, G. “Natureza”, in *Enciclopédia Einaudi*, Tomo XVIII, Natureza Esotérico/Exotérico, Lisboa, Casa da Moeda – Imprensa Nacional, 1990.

“Infinito” in *Enciclopédia Einaudi*, Tomo XVIII, Natureza Esotérico/Exotérico, Lisboa, Casa da Moeda – Imprensa Nacional, 1990.

“Caos/Cosmos” in *Enciclopédia Einaudi*, Tomo XVIII, Natureza Esotérico/Exotérico, Lisboa, Casa da Moeda – Imprensa Nacional, 1990.

“Unidade” in *Enciclopédia Einaudi*, Tomo XVIII, Natureza Esotérico/Exotérico, Lisboa, Casa da Moeda – Imprensa Nacional, 1990.

---

“Mundo” in *Enciclopédia Einaudi*, Tomo XVIII, Natureza Esotérico/Exotérico, Lisboa, Casa da Moeda – Imprensa Nacional, 1990.

MORIN, Edgar, *O Paradigma Perdido. A natureza humana*, tr. de H. Neves, Mem Martins, Publicações Europa-América, 2000, (Parte V)

OST, François, *A Natureza à Margem da Lei. A ecologia à prova do Direito*, tr. de J. Chaves, Lisboa, Instituto Piaget, 1997.

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

“Ética Ambiental e Epistemologia” in *Revista Portuguesa de Filosofia – Filosofia e Ecologia: elementos para uma ética ambiental*, Tomo LIX, Braga, Faculdade de Filosofia de Braga da Universidade Católica Portuguesa, 2003.

PUREZA, J. Manuel, *O Património Comum da Humanidade. Rumo a um direito internacional da solidariedade?* Santa Maria da Feira, Edições Afrontamento, 1998.

*Tribunais, Natureza e Sociedade – O Direito do Ambiente em Portugal*, Lisboa, Cadernos do Centro de Estudos Judiciários, 1997, (Cap. I e II).

“Globalização e Direito Internacional”, in *Revista Crítica de Ciências Sociais – Ambiente e Cidadania*, n.º 36, Coimbra, Centro de Estudos Sociais, 1993.

RAIMUNDO, Isabel, *Imperativo humanitário e não-ingerência. Os novos desafios do direito internacional*, Lisboa, Edições Cosmos, 1999.

REIS, Manuela, “O património e a construção de novos espaços de cidadania”, in José Manuel Leite Viegas e Eduardo Costa Dias, (org.s) *Cidadania, Integração e Globalização*, Oeiras, Celta Editora, 2000.

---

ROUSSEAU, Jean- Jacques, *O Contrato Social*, tr. de L. M. P. Brum, Mem Martins, Europa- América, 1999.

SADOURNY, Robert, *Clima Terra*, tr. de A. M. Novais, Lisboa, Instituto Piaget, 1995.

SANTOS, Boaventura de Sousa, *Pela mão de Alice. O Social e o Político da pós-modernidade*, 7.<sup>a</sup> edição, Porto, Edições Afrontamento, 1999.

*A Crítica da Razão indolente. Contra o desperdício da experiência*, Porto, Edições Afrontamento, 2000.

*Reinventar a Democracia*, Lisboa, Edição Gradiva, 1998.

SANTOS, José Rodrigues dos, “Unus hominis mundus, Uma perspectiva antropológica sobre as lógicas de globalização e as novas fracturas no mundo actual” in *Economia e Sociologia, Diversidade e Globalização*, Évora, Edição do Gabinete de Investigação e Acção Social do Instituto Superior Económico e Social de Évora, n.º 72, 2001.

SCHRÖDINGER, Erwin, *A Natureza e os Gregos e ciência e humanismo*, tr. de Jorge Almeida e Pinho, Lisboa, Edições 70, 1999.

SERRÃO, Adriana Veríssimo, “O Habitar Ético na Natureza” in *Revista Portuguesa de Filosofia – Filosofia e Ecologia: elementos para uma ética ambiental*, Tomo LIX, Braga, Faculdade de Filosofia de Braga da Universidade Católica Portuguesa, 2003.

SERRES, Michel, *O Contrato Natural*, tr. de S. Ferreira, Lisboa, Instituto Piaget, 1994.

SILVA, Manuel Carlos, “Globalização hegemónica e globalização contra hegemónica: notas para um debate”, in José Manuel Leite Viegas e Eduardo Costa Dias, (org.s) *Cidadania, Integração e Globalização*, Oeiras, Celta Editora, 2000.

---

SILVA, Vasco Pereira da, *Verde cor de Direito. Lições de Direito do Ambiente*, Coimbra, Almedina, 2002.

SMITH, Mark J., *Manual de Ecologismo. Rumo à cidadania ecológica*, tr. de L. Teopisto, Lisboa, Instituto Piaget, 2001.

THOMASHOW, Mitchell, *A identidade ecológica. Tornar-se um ambientalista reflexivo*, tr. de Z. Miranda, Lisboa, Instituto Piaget, 1998.

TOURAINÉ, Alain, *Crítica da modernidade*, tr. de F. Gaspar e C. Gaspar, Lisboa, Instituto Piaget, 1994.

VASCONCELOS, Lia, "O envolvimento do cidadão na conservação da biodiversidade", in II.º Congresso Nacional de Conservação, 2001.

"Participação Rumo à Sustentabilidade – a experiência da AL 21", in Comunicação apresentada no VI Congresso Nacional de Engenharia do Ambiente, Lisboa, 2001.

VILA-CHÂ, João J., "Ecologia e Filosofia: Questões em debate", in *Revista Portuguesa de Filosofia – Filosofia e Ecologia: elementos para uma ética ambiental*, Tomo LIX, Braga, Faculdade de Filosofia de Braga da Universidade Católica Portuguesa, 2003.

---