

# Ética ambiental e educação nos novos contextos da ecologia humana

**Marina Prieto Afonso Lencastre\***

O presente artigo ocupa-se com a apresentação crítica de correntes que animam, nos dias de hoje, a ecologia enquanto pensamento social e educativo. Delas emergem alguns dos problemas do conservacionismo moderno, dos direitos dos animais e da natureza e, genericamente, dos novos contextos da acção ética e da educação. Estes últimos são informados tanto pela tecnociência, como pela dinâmica social e cultural na origem de fenómenos eco-sociais recentes que, nos dias de hoje, extraem a educação de uma missão estritamente escolar, e a solicitam para contextos cada vez mais reais e variados da vida humana.

## **Palavras-chave**

Ética ambiental, educação ambiental, ecologia humana

---

\*Professora da Faculdade de Psicologia e Ciências da Educação da Universidade do Porto. Professora Convidada da Universidade Católica Portuguesa

[mar\\_afonso@hotmail.com](mailto:mar_afonso@hotmail.com)

## Introdução

As questões que se levantam actualmente no cruzamento entre educação e ambiente são de ordem díspar e muitas vezes contraditórias. No coração dessa discussão aparecem diversas concepções aparentemente renovadas sobre as relações entre a natureza e a cultura que colocam na ordem do dia uma compreensão mais profunda sobre essas relações. Este fenómeno recente produziu algumas tendências da pedagogia dita *ecológica* que ressuscita, de outro modo e para outros contextos, certas formas de naturalismo vigentes em algumas disciplinas científicas na década de 1970, e que foram rejeitadas pelo afinamento da investigação que teve lugar nessas mesmas disciplinas científicas. Por trás de muitos dos discursos naturo-centrados da actualidade encontra-se um tipo renovado de naturalismo que, no campo educativo, corre o risco de cair em impasses axiológicos e práticos importantes. Humanos e não humanos são enredados em normativos excessivos que contribuem para extremar posições e para uma confusão generalizada quando se trata de apreender as relações entre o natural e o cultural. Este tipo de precaução é fundamental para evitar a substancialidade das analogias entre o natural e o cultural que conduzem a holismos e a contradições educativas de vária ordem. O presente artigo tem por objectivo analisar algumas destas questões, abordando criticamente aspectos do neo-naturalismo contemporâneo, nomeadamente na área delicada dos valores, e mostrando que entre o natural e o cultural se tecem laços interconstituintes que impedem uma visão demasiadamente reduzida dos fenómenos por que se interessa.

Assim, ao *naturocentrismo* ou ao *sociocentrismo* de certos discursos parcelares, opõe-se actualmente uma visão integradora que mostra que as duas ordens se revelam indispensáveis para uma compreensão suficientemente esclarecida tanto dos fenómenos ecológicos, como dos fenómenos educativos próprios ao humano. O presente artigo percorre algumas destas questões, mostrando como se interligam, sem se dispensarem, e como é da compreensão dessa interligação que crescem mais amplas possibilidades de conhecimento e de educação em ambiente, desipotecados ambos tanto da ideia de um *estado ideal da natureza*, como de um *ideal natural do ser* (humano, entre outros) ou de um *ideal do saber*. As questões contemporâneas da ética ambiental serão, deste modo, compatibilizadas com o requisito de 'realismo psicológico mínimo', seguindo a recomendação de O. Flanagan (1991) relativamente às exigências sócio-morais de um mundo progressivamente mais próximo e, paradoxalmente, mais imprevisível.

## **I. Do romantismo alemão ao preservacionismo norte-americano: a Land Ethic e a Ecologia Profunda**

É sobretudo com o romantismo alemão do final do século XVIII e início do século XIX que a natureza adquire um estatuto próprio no contexto das ciências físicas e biológicas europeias: se até então a filosofia da natureza se confundira com a ciência da natureza, promovendo desde Descartes um mecanicismo integral da *res extensa* por oposição à *res cogitans* que a iluminava pela razão geométrica, com Schelling (1775-1854) e outros depois dele, a filosofia da natureza supunha, com certeza, um conhecimento aprofundado da recente evolução das ciências da natureza, mas apelava a outro nível de compreensão, superior a elas, que reflectisse a relação de filiação entre o sujeito do entendimento e o mundo do qual se diferencia.

Segundo a filosofia romântica, a natureza constitui uma totalidade que precede a divisão entre o sujeito e o objecto; ela é fonte de energia originária onde se unem os contrários que tradicionalmente afligiram a filosofia clássica: Deus e o mundo, a necessidade e a liberdade, o consciente e o inconsciente, o sujeito e o objecto, o antes e o depois, o aqui e o acolá.

Às críticas de Fichte e sobretudo de Hegel contra a impossibilidade de pensar esta unidade originária, na medida em que todo o pensamento é já diferenciação, Schelling argumentava com a ideia de que o filósofo não parte da unidade originária (porque ela é desfeita pelo próprio acto de a pensar) mas que a supõe como prévia a todo o pensamento, como fundo generativo que não se pode transformar em objecto mas que, não obstante, é reconhecido através da meditação filosófica. Encontramos já aqui sistematizados certos temas que inspirarão, mais tarde, não só algumas correntes filosóficas fundamentais do século XX, como a fenomenologia husserliana ou a análise existencial do Da-sein de Heidegger, como também algumas ideias que suportarão a corrente mais radical da filosofia da natureza, como a ecologia profunda.

Já Fichte (1762-1814) observara que o princípio da unidade entre o sujeito e o objecto na filosofia da natureza corria o risco de conduzir ao fanatismo intelectual e moral, na medida em que tudo estando ligado, e tudo constituindo a sua própria razão de ser no seio de um sistema que inclui o mal, dificilmente institui a possibilidade de uma acção livremente escolhida e referida ao bem.

Esta tensão entre a imanência e a transcendência, retomada enquanto tema pela dialéctica hegeliana da história, constitui hoje uma das questões que melhor qualifica algumas das insuficiências performativas da ecologia profunda, como veremos adiante. Importa reter, no entanto, que os temas do romantismo sentimental do início do século XIX preconizam o retorno a uma unidade perdida com a natureza, de onde brotam as mais autênticas apreciações sobre a vida, a arte e o ser humano, opondo-se deste modo às correntes classistas que acentuam a lenta

estruturação das culturas como um afastamento do caos original, da indiferenciação entre o ser humano e a besta, que falam da emergência do espírito sobre os escombros de uma natureza domada pela civilização. O arquétipo da visão clássica e racionalista da natureza é o jardim francês. Este “repousa sobre a ideia de que para atingir a verdadeira essência da natureza, ou melhor a *natureza da natureza*, é necessário utilizar o artifício que consiste em geometrizar-lá. Pois é pela matemática, pela utilização da razão mais abstracta, que atingimos a verdade do real”<sup>1</sup>.

As paisagens selvagens, a floresta, o oceano e a montanha, não podem senão “inspirar um justo temor ao homem de gosto: a desordem caótica que aí reina dissimula a realidade”<sup>2</sup>.

Assim, a arte que para Schelling era o *organon* da verdade, na medida em que permitia ao ser humano um contacto directo com a subjectividade germinal, torna-se para os classicistas a apresentação do puro artifício enquanto este é a configuração da verdade da razão, longe da encenação de sentimentos arcaizantes, que contrariam o movimento transcendental da civilização. “Ama-se a natureza domada, polida, em suma, cultivada e, por fim, *humanizada*”<sup>3</sup>.

A estética do sentimento característica do romantismo revolta-se contra esta visão clássica da beleza e considera que a cultura das ciências e das artes corre o risco, como observava Rousseau, de nos fazer perder a autenticidade originária (o estado selvagem) que não está ainda desnaturada<sup>4</sup>.

Como efeito do romantismo filosófico e, mais tarde, do monismo pampsíquico da matéria contido na biologia de Haeckel (1834-1919) assente, por sua vez, sobre a teoria evolucionista de Darwin (1856), compreende-se que o estado dualista e antropocêntrico da natureza sofra um profundo abalo. A vida passa a ilustrar-se como uma miríade de filiações compondo a própria genealogia humana; os corpos deixaram de ser máquinas para retomarem o seu estado de organismos, já reconhecido por Aristóteles como a mais elevada prova da *entelecheia* da natureza, a sua vocação finalizada para o bem e a felicidade (*eudaimonia*).

A ecologia profunda é a corrente filosófica que, nos dias de hoje, integra estes temas com a ecologia ecossistémica de equilíbrio, tendo-se desenvolvido sobretudo nos Estados Unidos paralelamente à *Land ethic* de A. Leopold (1948)<sup>5</sup>, mas contando com importantes contribuições na Noruega, na Grã Bretanha, na Alemanha, na Austrália e, mais recentemente, em França.

Foi nos Estados Unidos que, em 1872, surgiu o primeiro parque nacional do mundo (o Yellowstone National Park). A concepção destas iniciativas era essencialmente preservacionista<sup>6</sup>, na linha de influência de pensadores como Ralph Waldo Emerson e Henry David Thoreau (1854), influenciados, por sua vez, pelo romantismo europeu. Thoreau enfatizou em especial a importância da natureza selvagem e John Muir, na última metade do século XIX, advogou insistentemente pela necessidade de preservar os restos intocados da natureza norte-americana face à actividade predadora dos herdeiros da mentalidade pioneira. Para Muir, a

conservação equivalia à preservação da natureza selvagem<sup>7</sup>.

Ainda nos EUA e no virar do século, Gifford Pinchot elaborou uma filosofia conservacionista diferente, assente sobre considerações utilitárias que não reconheciam a essencial separação entre o âmbito humano e o âmbito da natureza. Reduziu, deste modo, a ideia romântica da natureza *prístina* à concepção da natureza como recurso, e defendeu a conservação como uma condição indispensável para o desenvolvimento, fazendo eco da formulação utilitária sobre o *summum bonum* de John Stuart Mill: “a maior felicidade para o maior número de indivíduos”<sup>8</sup>.

Estas duas concepções da protecção da natureza, uma assente sobre o seu bem intrínseco (preservacionismo), outra sobre a natureza como recurso finito (conservacionismo) ilustram bastante bem alguns aspectos do debate no interior da política do ambiente em vários países: apelam, por um lado, ao valor intrínseco dos sistemas naturais independentemente dos interesses humanos (advogando os direitos da natureza – ver adiante), e promovem, por outro, a ideia de que a natureza deve ser considerada como um recurso que exige, mais do que nunca, uma gestão eficiente e sustentável (agricultura verde, monoculturas florestais adequadas aos solos, barragens hidroeléctricas, etc.)<sup>9</sup>.

Reencontramos nesta oposição, transfigurada num campo de aplicação moderno, a antiga polémica filosófica sobre a prioridade dos planos de significação para a condição humana: seja a vida, enquanto coincidência plena da subjectividade com a tendência formativa da natureza, seja a razão, enquanto movimento de transcendência para fora da confusão e regressão dos significados.

As duas correntes ambientalistas principais nascidas desta tensão são, por um lado, a *ecologia profunda*, já citada e, por outro, a *ecologia superficial*, tais como foram apelidadas no célebre artigo de A. Naess (1976)<sup>10</sup>. A *Land ethic* (A. Leopold, 1948) consiste numa via média que alarga o conceito de comunidade moral até à natureza, sem deixar de reconhecer o papel particular do ser humano no meio dela.

A *Land ethic* baseia-se num código de boa conduta face à natureza e às suas regularidades (de que a ética da caça é um exemplo), e consiste numa forma de orientar o comportamento em determinados contextos naturais, não sendo em primeira instância uma ética do prescrito mas sim uma ética das virtudes da autolimitação e do respeito. É uma ética local, circunstancial e não universalizável, no sentido em que reconhece a existência de nichos bióticos darwinianos, isto é, de conjunturas co-evolutivas locais, diferentes umas das outras, que convém considerar na hora de agir. Esta ética da comunidade biótica resulta numa consideração ecocentrada do uso da terra e dos seus habitantes, que não impõe nem a fusão com a natureza, nem a sujeição às suas regras. “Pensar como uma montanha” (A. Leopold, 1948) consiste em tomar o ponto de vista global do sistema, de modo a definir regras de actuação adequadas. A. Leopold, fundador do movimento da *Land ethic*, escrevia desde 1948: “Uma coisa é boa quando tende a preservar a

integridade, a estabilidade e a beleza da comunidade biótica. É má quando isso não acontece”<sup>11</sup>.

Baird Calicott (1989) é um dos actuais defensores desta perspectiva, tentando adaptá-la às ideias modernas da ecologia e da etologia, que requestionam a equivalência entre diversidade e estabilidade, e portanto põem em causa as ideias de equilíbrio e de harmonia natural. A ideia de escala de espaço e tempo para uma determinada conjuntura estável (estase evolutiva) parece responder de forma interessante à questão das perturbações, sem eliminar no entanto o problema dos limites para as perturbações de origem antrópica. Segundo C. e R. Larrère (2000), uma formulação actualizada da prescrição leopoldiana poderia aparecer como: “uma coisa é justa quando tende a preservar (ou aumentar) a diversidade biológica, é injusta quando as coisas se passam de outro modo” (Ibid, op. Cit., pp. 316-317), independentemente da estabilidade constituir ou não o seu meio de execução.

A ecologia profunda posiciona-se de modo muito diferente face à natureza. Parte da ideia central de que a natureza intocada pela ser humano é a *Gaia genatrix* das origens<sup>12</sup>, um ser vivo que se confunde com a totalidade da terra e nela realiza a sua finalidade, que é a manutenção e expressão da própria vida. A *deep ecology* inspira um movimento cultural amplo que se baseia numa determinada filosofia, com a sua ontologia, a sua axiologia e a sua epistemologia, e num diálogo com determinadas disciplinas científicas como o evolucionismo darwiniano, que insere a espécie humana na árvore da vida, e como a ecologia ecossistémica de equilíbrio, que fornece a representação de uma comunidade organizada e cooperativa de plantas, animais e elementos abióticos.

Reencontramos nas teses da ecologia profunda a ideia central de um regresso a uma natureza intocada pelo ser humano, uma natureza das origens que enche o ser de nostalgia pela terra prometida onde se realiza plenamente a interdependência entre todos os seres vivos, bem como entre estes e a terra que os comporta. Este movimento enraíza-se num passado mítico – os povos que mantiveram ou ainda mantêm uma relação de simbiose não disruptiva com a terra (de que os índios norte-americanos são uma referência exemplar) –, e prenuncia o futuro como retorno à velha aliança, que foi desbaratada pela urbanização, pela industrialização e pelo sobreconsumo.

A vertente prática da ecologia profunda cultiva simultaneamente a realização do indivíduo, com a procura de melhor qualidade de vida, alimentação saudável, meditações religiosas e festivas, e a realização do colectivo numa actividade política assente sobre a acção directa, a democracia descentralizada, a tradição minoritária e o bioregionalismo<sup>13</sup>.

É no contexto da ecologia profunda que se levanta mais radicalmente a questão de considerar a biosfera, no seu todo, como um sujeito do direito, contrariando deste modo as tendências jurídicas comuns: segundo ela, a natureza tem sido sub-

metida e retalhada à vontade e, como objecto de direito, tem sido discricionariamente vítima de leis antropocentristas, particularmente ocidentocentristas, que contêm, a prazo, a destruição do próprio ser humano. O biocentrismo consiste na perspectiva jurisprudencial adoptada da *Land ethic* pela ecologia profunda; a interpretação que esta dele faz opõe ao humanismo que promove o ser humano como medida de todas as coisas, um cosmogonismo que alarga até ao próprio universo a consideração dos fins e dos valores. Consiste em tomar o ponto de vista global da natureza no momento de agir, e retirar ao ser humano o duplo privilégio, historicamente auto-atribuído, que o toma como fonte exclusiva de valor, e seu fim.

A passagem do individualismo ao holismo quebra qualquer relação entre a ecologia profunda e a ideia liberal dos direitos humanos, na medida em que o indivíduo ou os grupos se devem submeter ao bem maior, que é o bem da comunidade biótica no seu conjunto. É claro que esta visão dá origem a fanatismos integracionistas extremos, tal como Fichte previra no início do século passado. A despromoção do eu, como origem responsável e auto-referida da acção, e a sua imersão num todo indiferenciado por mais perfeito que apareça à meditação, não expulsa por si só a experiência do mal, presente no ser humano e na natureza sob formas muitas vezes semelhantes – a dor, a doença, a violência, a morte.

Assim, se a ecologia profunda pretende fugir ao dualismo entre o ser humano e o resto da natureza<sup>14</sup> através do retorno do individualismo ao holismo, do antropocentrismo ao biocentrismo, do objectivismo ao subjectivismo, ela arrasta uma dupla insuficiência:

1. em primeiro lugar, uma insuficiência *performativa*, ao atribuir direitos à natureza cuja origem enunciativa é o próprio ser humano;

2. em segundo lugar, uma insuficiência *descritiva*, ao eliminar da natureza, e da vida humana, o seu lado trágico e violento.

Como esquecer, no contexto de um absoluto monismo, que os vírus – como o terrível vírus da sida, ou os vírus mais “domésticos” e, no entanto, devastadores em certos momentos da história, como os vírus da gripe - são parte da natureza, mas consistem em parasitas destruidores de outras formas de vida? Como esquecer que a integração na biosfera se faz à custa de cooperação e de altruísmo, mas também de competição, de eliminação, de egoísmo?<sup>15</sup>

O bem e o mal convivem lado a lado, e a apreciação da sua *forma* (no sentido biológico e/ou psicológico do termo) depende da perspectiva que se toma sobre eles, isto é, eles serão diferentes se formos o próprio vírus, a ave, ou o mamífero que ele parasita. Assim, mesmo abandonando o ponto de vista do interesse (o egoísmo, R. Dawkins, 1989) da espécie, como abandonar a radicação apreciativa e enunciativa da moral que, apesar de se apoiar sobre temas esboçados já ao nível animal (De Waal, 1997;) só se compõe, plenamente enquanto tal, ao nível humano (Lencastre, 2003, 2004)?

Para melhor apreciarmos estas questões devemos perceber que a ecologia profunda se baseia em três teses centrais (Ost, 1997):

1. a primeira tese é a *continuidade histórica da moral*, que se torna cada vez mais abrangente e que, depois de ter integrado como parceiros no contrato da reciprocidade os escravos, as mulheres e os homossexuais, tende para a inclusão dos animais<sup>16</sup>, dos vegetais e dos minerais.

2. a segunda tese consiste na *solidariedade ecológica* entre todas as coisas, que respeita a unidade e diversidade dos elementos em interação, sem tentar controlá-los ou explorá-los; o *Cântico das criaturas* de S. Francisco de Assis constitui a referência obrigatória desta perspectiva, na tradição do pensamento cristão.

3. a terceira tese consiste num apelo a um *sentimento de amor alargado*, que vai buscar as suas raízes ao budismo *zen*, e encontra na *gyn-ecologia*, ou ecofeminismo, uma expressão adequada na medida em que pressupõe que a mulher, pelo facto de carregar em si os filhos, se encontra mais próxima das forças vitais e da dedicação amorosa à vida.

Resta acrescentar que estas teses constituem interpretações inspiradas numa conceptualização idealizada da ecologia de equilíbrio e numa secundarização da etologia animal, e da dinâmica psicossocial humana, não contendo, em si mesmas, os elementos necessários ou suficientes para uma análise completa das questões que levantam. Na realidade, a ecologia profunda contribui para um neo-naturalismo social que, entre outras insuficiências, é cego em relação às suas próprias condições de predicação.

Ao fazer apelo a um conjunto muito vasto de pensamentos, que incluem não só tradições místicas e religiosas milenares, como a reflexão contemporânea sobre a diferenciação dos géneros no contexto das ciências biológicas e do construcionismo social, de aspectos da física dos sistemas auto-organizados, da ecologia ecossistémica e da biologia evolucionista, produz um conjunto complexo e confuso de referências disciplinares e culturais em que as insuficiências performativas e descritivas se tornam óbvias. Importa, no entanto, reconhecer o poder sugestivo que desempenham as metáforas de que se sustenta, assim como reconhecer a necessidade de uma reflexão actualizada sobre o lugar humano na sua função de comunicação do real, tanto como sujeito que diz a teoria sobre a natureza e a cultura, como objecto de aplicação prática dos derivados parciais que esta implica. Esta reflexão arrasta uma análise mais detalhada das condições de enunciação do próprio conhecimento, assim como do contexto comunicacional em que este se constitui (Lencastre, 2004) .

Para melhor apreciarmos o alcance da ecologia profunda é necessário compará-la com o movimento de defesa dos direitos dos animais e com os recentes contextos da ecologia humana. Este será o objecto dos capítulos seguintes.



## 2. Os direitos animais e os sujeitos morais

“Talvez um dia nos apercebamos que o número de pernas, a pilosidade da pele ou a extremidade do osso sacro constituem razões tão insuficientes para abandonar uma criatura à mesma sorte [que os escravos]. Que mais deveria traçar a linha de demarcação? Será a faculdade de raciocinar ou talvez a faculdade de linguagem? ...A questão não é: podem eles raciocinar? Nem: podem eles falar? Mas sim: podem eles sofrer?”<sup>17</sup>.

Esta citação corresponde a um dos textos mais utilizados pelos defensores dos direitos animais na linha do utilitarismo moral fundado por J. Bentham (1748-1832) na Grã-Bretanha, seguindo a ideia de *summum bonum*, assim como os princípios igualitários nascidos da Revolução Francesa. O utilitarismo defende a ideia de que os animais, como os seres humanos, apresentam objectivos semelhantes que são, por um lado, a maximização dos prazeres e, por outro, a minimização do sofrimento. Bentham funda a reivindicação de direitos para os animais na posse de uma sensibilidade comum e não na capacidade de raciocínio. A existência desta sensibilidade comum está na origem da definição correlativa de “interesses” que, segundo ele, são semelhantes aos do ser humano. Segundo ele e os seus seguidores – dos quais P. Singer<sup>18</sup> é o mais conhecido - a exclusão dos animais de uma comunidade de direito representa um *parti pris* antropocentrista que é resultado do poder humano, da sua maior capacidade instrumental e cognitiva e, portanto, da capacidade de expressão argumentativa (ou pela força) dos interesses humanos.

Actualmente, não se pode falar sobre o movimento de reivindicação dos direitos animais sem primeiro se passar pela obra fundamental de P. Singer (1975) que descreve, de um modo dramaticamente assertivo, a condição inaceitável a que muitos dos empreendimentos humanos, centrais nas nossas culturas avançadas, votaram os animais superiores (animais de laboratório, zootecnia de quinta, práticas de confinamento animal em baterias de produção, condições dos matadouros, exploração do sofrimento animal em espectáculos humanos, condições de vida dos animais domésticos, animais encerrados em zoológicos, etc.).

Em cada ano, dezenas de milhões de animais são sacrificados à experimentação militar, industrial e médica. Em certos países como o Canadá, comissões de ética controlam a experimentação animal mas, apesar da *Declaração Universal do Direito do Animal* adoptada pela UNESCO, em 1978, a maior parte dos países não possui legislação específica sobre a protecção animal – é o caso de Portugal – ou se a possui, como no caso da Bélgica (lei de 14 de Agosto de 1986, relativa à protecção e ao bem estar animal) ou dos Estados Unidos da América (*Endangered Species Act* adoptada em 1973), a sua aplicação é pouco controlada e, excluindo algumas associações de protecção animal, pouco, ou nada conhecida e aplicada.

A questão da protecção animal não entrou ainda como uma prioridade no pensamento social e político dos países avançados; ela enreda-se numa série de

pressupostos insuficientemente reflectidos e contraditórios que mostram que o estatuto ontológico e jurídico destes últimos está por definir<sup>19</sup>. A questão dos direitos animais releva de questões mais abrangentes e profundas que têm a ver, por um lado, com o reconhecimento de valores na natureza, independentemente do valor instrumental que possam apresentar para os contextos humanos de vida e, por outro lado, com a situação histórica do ser humano na atribuição dos direitos, implicando (ou não) deveres correlativos.

Segundo B. Callicott (1996) a discussão geral sobre os direitos inscreve-se numa tradição ocidental que não foi desenvolvida nem nas culturas antigas pré-literárias, nem nas culturas orientais. Também não existe nada escrito sobre direitos, na Bíblia, em Platão ou em Aristóteles<sup>20</sup> e, no entanto, o movimento dos direitos humanos constitui um dos eixos fundamentais da constituição moderna da *polis*, e do seu fundamento democrático, nas culturas que se reclamam dessas origens.

A ligação íntima entre o direito, a justiça e o valor que prevalece na cultura ocidental reserva só para a esfera humana a usufruição de direitos que se inscrevem no contexto igualitário da *reciprocidade* entre direitos e deveres, implicada pela posse de uma condição ontológica comum. Assim, pertencer à esfera humana mesmo nos casos em que claramente esse condição é limitada por factores genéticos, fisiológicos, psicológicos ou sociais (doenças mentais, condição de extrema privação psicossocial, estado embrionário ou fetal do ser, etc.), é condição suficiente para participar das leis da reciprocidade moral e jurídica que regulam as trocas humanas, na medida em que se pressupõe, em todos estes casos, um potencial de humanidade que, por uma razão ou por outra, foi impedido de se realizar.

Como integrar o animal nesta comunidade de direito(s)? A questão é tanto mais complexa quanto, na natureza, não existem direitos. O leão não interfere com os “direitos” da gazela quando a mata para comer. Os animais parasitas não podem ser levados a um tribunal natural pelo facto de sobreviverem à custa de outros animais. Caricaturando: a doença e a morte, enquanto elementos naturais, não são sujeitos de direito susceptíveis de serem recriminados pela sua acção devastadora contra os direitos à saúde e à vida dos seres.

Assim, os direitos não correspondem a estados naturais, mas são antes uma atribuição humana de estatuto “de direito”. Eles não correspondem a actos constatativos ou descritivos de situações naturais – a *falácia naturalista* que subentende as narrativas holistas da ecologia profunda – mas sim a prescrições normativas sobre estatutos instituídos pela vontade humana de praticar um bem que seja justo (ou seja, partilhado por todos quantos participam da mesma condição moral). Por outras palavras, falar de direitos animais – como, no contexto humano, dos vários direitos humanos – é reconhecer a qualidade performativa do legislador, que se apoia sobre o reconhecimento de certos valores que convém salvaguardar no contexto de uma concepção geral do bem.

Deste modo, a questão dos direitos animais inscreve-se num quadro alargado de reconhecimento de valores próprios aos animais que, para os utilitaristas, deri-

vam do reconhecimento da capacidade animal de sofrer (ao não realizarem esses valores) e, portanto, da prescrição de um alargamento da comunidade moral a eles. O utilitarismo não resolve, no entanto, as questões dos direitos animais ou vegetais cujo sofrimento desconhecemos, porque ele não nos é visível nem cognoscível na base da proximidade antropomórfica com que definimos o sofrimento dos mamíferos, das aves, e também dos répteis, dos peixes. Será que um insecto sofre? Ou um organismo como uma anémone? Ou uma árvore? Ou qualquer outro ser vivo que não seja dotado de um sistema nervoso centralizado, com detectores específicos para a dor física e, nos cérebros mais complexos e especializados, com sinais (e complexos de sinais) específicos para a dor psicológica?

A oposição entre os utilitaristas e os defensores da ecologia profunda reside neste corte arbitrário efectuado pelos primeiros relativamente ao reconhecimento que fazem dos sujeitos de direito na natureza. Enquanto que para P. Singer e seus seguidores, a capacidade de sofrer constitui o critério para a atribuição de um estatuto moral e, portanto, de direitos, que ficam reservados para a esfera “sensível” (o mundo animal dotado de sistema nervoso), os *deep ecologists* argumentam que esta opção deixa nas trevas do não direito a esfera vegetal e a esfera mineral que, na sua concepção panteísta, se reclamam de uma igual consideração moral.

A questão pode ser abordada de outro ângulo, que releva da consideração dos valores no mundo vivo não somente enquanto este é dotado de características sensíveis, mas enquanto ele é dotado de uma *entelecheia*, de uma finalidade própria (de um *ethos*), que se inscreve no seio conflituoso, e cooperante também, de uma comunidade material (de um *oikos*) onde o ser humano também se inclui. Nesta perspectiva ( que é a que emerge da etologia comparada e da moderna neurobiologia de inspiração evolutiva) a sensibilidade animal pode ser interpretada como um regulador de um reportório comportamental mais vasto que está selectivamente finalizado para a reprodução e para a sobrevivência. Elimina-se, deste modo, o perigo de identificação antropomórfica aos “animais sensíveis”, introduzindo critérios comportamentais mais adequados à consideração da dinâmica dos interesses, e dos valores na natureza.

Como vemos, a atribuição de direitos, como a sua aplicação, relevam de uma *avaliação*; ora esta avaliação está sujeita tanto às informações apoiadas nos conhecimentos empíricos sobre os seres, como à intuição ética que nasce das ideias genericamente aceites sobre o bem. Neste sentido, a atribuição e aplicação de direitos relevam de uma *cultura* (ver adiante).

“Dizer que “X tem direitos” parece uma constatação de facto. Mas é, na realidade, uma avaliação contendo uma prescrição que reclama ter localizado um valor no possuidor dos direitos. Não há direitos na natureza selvagem antes da chegada dos humanos. Mas valores – interesses, desejos, necessidades, um bem-estar em causa – existem à parte da presença humana ... Os animais gozam de valores intrínsecos e, quando os humanos chegam, o respeito que revelam por esses valores

gera uma ética”<sup>21</sup>. “Toda a questão do valor no mundo natural requer uma mistura sem precedentes de biologia e de filosofia, de ciência e de consciência, uma mistura que as disciplinas universitárias, especialmente à luz do legado da natureza livre de valores ainda não estão preparadas para fazer”<sup>22</sup>.

A discussão utilitarista sobre os direitos dos animais, a meio caminho entre o biocentrismo dos ecologistas radicais, e o antropocentrismo dos ecologistas racionais, constitui uma oportunidade para reflectir sobre o estatuto animal, esse “ser equívoco na origem da confusão dos géneros”<sup>23</sup> oferecendo também uma oportunidade para reflectir sobre o estatuto humano na sua dialéctica identitária com eles.

Uma breve incursão na história da filosofia mostra como o animal serviu tanto para definir o humano naquilo que ele tem de mais radicalmente próprio – a razão (Descartes, 1637), a consciência (Leibniz, 1714) e, na senda do maior dos Aufklärers, a liberdade (E. Kant, 1803); como para definir aquilo que o torna mais densamente vivo - como a partilha de uma condição vital comum com o animal (Montaigne, 1580), de uma espiritualidade pré-razional semelhante (Locke, 1690), ou de um emparentamento ontológico fundado sobre a compaixão (Shopenhauer, 1819).

No entanto, a nossa cultura secularizada e de valores liberais na constituição democrática do indivíduo, livre de constrangimentos materiais na construção da sua própria identidade, acentuou essencialmente a condição humana como consistindo num afastamento da animalidade, votada à pré-história caótica, selvagem e sem lei dos primeiros homínidos<sup>24</sup>. Esta ainda é uma visão comum sobre o que precede a fundação histórica da cultura, como oposição e emancipação esclarecida aos desejos brutos da pré-humanidade, visão que prevalece em certos escritos clássicos da filosofia, da antropologia, da sociologia e da psicologia. E apesar da segunda metade do século XX ter sido pródiga em demonstrar o carácter mítico dessa visão, o seu afastamento dos cenários animais e da pré-história humana, assim como da moderna antropologia, os efeitos de cisão simbólica entre a natureza e a cultura perpetuada por esta tendência estruturadora da cultura ocidental, ainda exerce os seus efeitos fronteiriços nos mais diversos âmbitos sociais, científicos, filosóficos e morais.

Os efeitos desta dupla polarização natureza-cultura estão na origem da dificuldade em reconhecer valor aos destinos animais. Assim, a “equivocidade animal”<sup>25</sup> tão proclamada nos escritos do humanismo esclarecido recente – rendido, *malgré soi*, a uma proximidade teleológica entre o animal e o ser humano – fala também da equivocidade humana, no diálogo de proximidade e de afastamento consigo próprio<sup>26</sup> e não só de uma condição animal cujo destino é, no momento da abstracção humana, dificilmente contido na mineralidade cartesiana<sup>27</sup>.

Essa dificuldade em conter a natureza teleonómica e intencional do animal, particularmente visível nos vertebrados superiores mais próximos do ser humano, como os primatas antropóides por exemplo, mas claramente visível nos vertebra-

dos em geral, e até nos invertebrados a um olhar mais atento, desvela a dificuldade em traduzir para conhecimentos suficientemente exclusivos os princípios orientadores de um investimento moral que dê razão a essa proximidade, sem a transformar em identidade. Proximidade não significa coincidência dos termos descritivos e, se até alguns precursores da acção moral parecem esboçados ao nível animal (altruísmo, reciprocidade, empatia...), eles só tendem para formas de plenitude simbólica e prática quando, ao nível humano, geram códigos culturais e normas que incluem níveis de consciência reflexiva sobre as suas próprias condições e efeitos de atribuição (ver adiante).

Na verdade, entre o ser humano e o animal há solidariedade de destino, co-pertença ao meio e diferença específica<sup>28</sup>; no ser humano essa diferença exprime-se através da consciência simbolizadora e instituinte que se inscreve no seio de uma comunidade viva. É a partir dela que o ser humano se diferencia, não porque seja angelicamente livre de determinar o que melhor lhe parecer (*falácia culturalista*), mas porque reconhece, através de palavras (científicas, filosóficas, éticas), alguns eixos estruturadores da sua própria condição vital e moral, e a partir deles é capaz de decidir criar um destino melhor, para si e para todos aqueles a quem reconhece valor.

A presença humana é, definitivamente, dominante à face do planeta. Mas esse facto não lhe confere só direitos no exercício do poder – uma das faces da dominância historicamente atingida por certas culturas humanas – mas obriga-o a levar a sério os cenários que adivinha como efeitos da sua própria dominância – a outra face das culturas no poder, que é a da responsabilidade, e dos deveres, face a esse poder.

Escreve Jean Greisch no prefácio à edição francesa da obra de Hans Jonas sobre a ética da responsabilidade: “... a concepção de ética que defende H. Jonas diverge das éticas ditas discursivas sobre um ponto absolutamente capital: ali onde as primeiras constróem o seu ‘super nós’ ... da ‘comunidade ideal da comunicação’, fundando-se sobre a perfeita reversibilidade das exigências de validade emanando dos procedimentos argumentativos dos sujeitos razoáveis, Jonas, por seu lado, parte do princípio exactamente inverso da dissimetria radical que caracteriza as relações de responsabilidade, sempre que estas se apresentam. Face a uma insistência tão vigorosa sobre a irreversibilidade deste tipo de relação, como não evocar a meditação lévinasiana sobre a vulnerabilidade essencial do rosto do outro que, anteriormente a toda a liberdade, já nos tomou como refém? Também para H. Jonas, ser responsável significa aceitar ser ‘tomado como refém’ por aquilo que é mais frágil e mais ameaçado”<sup>29</sup>.

Assim, não se trata unicamente de confirmar uma superioridade ‘de facto’ através das enunciações discursivas correspondentes, e partir para uma apreciação ‘de jure’ da condição, recíproca ou não, de outrém; trata-se de compreender a sua peculiar situação, e de analisar as condições psicológicas, históricas e lógicas da reci-

procidade, assim como os pressupostos culturais que ligam a moral ao direito.

Uma das diferenças evidentes do ser humano relativamente ao animal reside na sua condição de ser moral, isto é, na sua condição de ser capaz de generalizar uma ideia inclusiva de bem, com o que esta comporta de conhecimentos específicos sobre o estatuto do outro, de simpatia pela sua peculiar forma de ser e de reflexividade sobre a situação geral. Assim, torna-se claro que a questão a debater não são os direitos animais, mas sim os *deveres humanos* para com eles. É a profundidade e abrangência destes deveres que deverá ser pensada na actualidade, criando as condições para a definição de estatutos jurídicos apropriados à protecção dos animais em perigo, seja porque são reconhecidamente abusados pelas condições em que se encontram (condições experimentais, zootécnicas...), seja porque estão ameaçados por condições ecossistémicas degradadas. A adopção de critérios eco-etológicos para a definição dos regimes jurídicos afectando os animais implica que estes sejam considerados no seu global, e não particularmente esta ou aquela espécie para a qual se reserva o reconhecimento de direitos. Além disso, esta perspectiva obriga à reserva de espaços suficientes para as actividades animais e impede que sejam privilegiados alguns deles em detrimento de outros, igualmente importantes para a dinâmica da ecocenose, mas que são menos favorecidos pela simpatia colectiva.

### **3. Cultura e tecnociência: ética ambiental e educação nos novos contextos da ecologia humana**

Vimos mais acima que o estatuto animal está ainda por definir no seio de um sistema normativo abrangente, longe do cinismo como do sentimentalismo, longe do mecanicismo como do vitalismo. A este propósito escreve Holmes Rolston III: “Descendo o espectro (das espécies) do ser animal, o conceito de direito traduz-se cada vez pior do nível dos assuntos humanos até ao nível das relações homem-animal. Começamos a interrogar-nos se isto resulta de uma dificuldade lógica, de um condicionamento cultural ou de um hábito de linguagem? Ou será que reflecte um valor atenuado dos organismos? Estas são questões desafiantes para as quais precisamos de ajuda, e que podemos nós aprender com os filósofos, os éticos, os etólogos, os zoólogos? Quais são as disciplinas que, na universidade, nos ajudam a responder à questão de um adequado respeito pelo bem-estar animal?”<sup>30</sup>

Continua mais adiante: “Vários biliões de anos de criatividade, vários milhões de espécies vivas, foram entregues ao cuidado desta espécie recém chegada onde a mente floresceu e onde emergiu a moral. A vida na terra é uma coisa variadamente esplendorosa; a extinção diminui o seu brilho. Daqui em diante, ninguém pode dizer que é educado sem que conheça este facto e aja de acordo com ele”<sup>31</sup>.

Esta educação pressupõe não só o reconhecimento da ligação íntima entre a natureza e a cultura, no sentido recursivo de uma criar a outra no seio do movimento evolutivo e histórico que conduziu até à situação actual, como pressupõe

também o reconhecimento dessa recursividade no seio da própria génese humana, aos diferentes níveis em que se entende essa humanidade. Sejam os níveis de recursividade da cultura e da espécie, das populações, das famílias, sejam os níveis de recursividade do próprio indivíduo, as incessantes interações formativas que emergem do corpo e do espírito, da razão e da emoção, do desejo e da vontade, dos interesses e da moral.

Este tipo de recursividade<sup>32</sup> ultrapassa tanto o dualismo do corpo e do espírito na definição do humano (a natureza *mais* a cultura), como o monismo do corpo (a natureza como referente) ou do espírito (a cultura como referente). Entre as duas visões parcelares tecem-se relações interconstituintes, entre os dois pólos entrecruzam-se laços materiais e simbólicos que nunca foram tão evidentes como nos dias de hoje<sup>33</sup>.

A natureza não obedece a um equilíbrio ideal e tenaz a que só o ser humano escaparia. Do mesmo modo, o ser humano não é dotado de uma margem de variação infinita, reservando para a natureza a inércia homeostática, independente dos projectos da cultura ou independente da própria “natureza da natureza” (*natura naturans*). A ecologia contemporânea ensina-nos que o ser humano é também um factor biótico que está na natureza de forma particularmente activa. O efeito antropogénico recente mostra como os objectos técnicos possuem uma *tecnonatureza*<sup>34</sup> ou seja, *um destino natural que não está contido na intencionalidade cultural que os fabricou. Segundo Ph. Roqueplo*<sup>35</sup>, isto é assim porque, claramente, nos dias de hoje, “a distinção entre natureza e artifício é irresolúvel e porque a naturalização dos nossos artificios responde à artificialização da natureza... se a técnica introduz coisas que a própria natureza não teria produzido, objectos das nossas inovações, ‘esse qualquer coisa de novo traz consigo a novidade do seu próprio futuro natural’”<sup>36</sup> isto é, traz a novidade da sua inserção numa dinâmica natural, que o integra como elemento da sua própria auto-poiése evolutiva.

É na margem interconstituente entre natureza e cultura, simultaneamente conservadora<sup>37</sup> e inovadora, que deve ser pensado o social que, na fórmula histórica mais linear, tende a unir os seres humanos em torno de uma universal tensão para a *polis*. Mas na fórmula não-linear, o social é integrado no natural, tendendo a diversificar os grupos humanos em torno a múltiplos pólos de humanização e de bio-diversificação<sup>38</sup>. Atende, deste modo, aos particularismos antropológicos que falam da textura histórica e eco-etnológica dos povos. A integração deste duplo ponto de vista permitirá associar o cosmopolitismo obrigatório dos projectos normativos globais com as especificidades locais, porque assenta o seu poder persuasor no “bom uso” local da natureza (o que promove culturas localizadas) e a sua força cosmopolita nos efeitos globais que delas resultam (multiculturas universalizadas em rede) (Larrère, 2000).

Chegamos a um momento do conhecimento em que a consciência sobre a mutabilidade dos próprios processos se torna mais clara; uma parte da origem desta

mudança radica em recentes modos de vida humana baseados na tecnociência<sup>39</sup>. Um exemplo tornará esta afirmação mais clara.

A química sintética conheceu o início da sua utilização expansiva a partir da Segunda Guerra Mundial. “Entre 1940 e 1982 a produção de materiais sintéticos aumentou aproximadamente 350 vezes, e milhares de milhões de quilos de substâncias químicas artificiais foram espalhadas no ambiente, expondo ... todo o sistema planetário a inúmeras substâncias que nunca antes tinha enfrentado. ... Actualmente podem-se encontrar no mercado cerca de 100.000 substâncias químicas sintéticas. Todos os anos se introduzem mil novas substâncias, a maior parte delas sem serem adequadamente testadas e revistas. No melhor dos casos, as instalações para semelhantes testes existentes no mundo só podem verificar 500 substâncias por ano. Na realidade só uma pequena parte desse número é realmente submetida a análise”<sup>40</sup>.

Acontece que algumas dessas substâncias podem apresentar uma actividade quimioespecífica que é disruptura do ciclo hormonal normal do corpo humano e animal, interferindo por exemplo com a produção de espermatozóides ou, no caso da mulher grávida, unindo-se às proteínas sanguíneas que protegem o feto de uma excessiva exposição intra-uterina aos estrogénios. Há uma grande ignorância sobre o poder de imitação química desses sintéticos modificadores de hormonas, e pode acontecer que novos estudos comprovem que quantidades muito pequenas desses compostos activos estejam na origem da destruição dos sistemas imunitários, dos ciclos de reprodução, e de alguns aspectos do comportamento dos animais selvagens, provocando também disfunções importantes no ser humano.

“O reconhecimento de que os químicos sintéticos podem destruir as mensagens hormonais do corpo humano pode ter implicações tão profundas como a descoberta de que os clorofluorcarbonetos (CFC) podem atacar a camada de ozono protectora da Terra”<sup>41</sup>.

Estas implicações não são unicamente de ordem técnica - por exemplo, a remoção dos CFC's dos mercados (*sprays*, dispositivos de refrigeração, etc.) - mas implicam uma futurologia prudencial que inverte os termos clássicos da acção e da reflexão éticas.

De facto, na situação clássica, o vínculo ético definia quatro condições para a acção:

1. a proximidade espaço-temporal dos agentes da relação ética – a chamada ética “face a face”;
2. a imputabilidade da acção - o culpado era facilmente identificado;
3. a previsibilidade e a proporcionalidade dos efeitos da acção – a acção negativa reconhecia-se pela qualidade das suas consequências, e era facilmente remetida às causas que a provocara;
4. a distinção entre o agente do mal e o paciente – os efeitos da acção não retroagiam, em princípio, sobre o próprio agente.



Hoje, as questões globalizadas pela tecnociência põem-nos face a um cenário totalmente novo:

1. não há proximidade espaço-temporal entre os agentes e os pacientes. Há a inversão da relação da proximidade local e temporal entre um acto, (utilização de químicos sintéticos) e as suas consequências (patologias na população muitos anos depois)<sup>42</sup>;

2. não há um único culpado imputável. O que é feito hoje, aqui, pode ter efeitos cumulativos com outras acções individuais do mesmo género, e apresentar um efeito imprevisível no futuro e noutra local do planeta. Há inversão do vínculo entre a acção individual de alcance mínimo e o seu efeito colectivo. Este fenómeno pode ser compreendido com a imagem do *efeito borboleta* – um bater de asas na Ásia pode provocar uma tempestade na América – fenómeno identificado pelos trabalhos sobre o caos determinista na meteorologia. Estes trabalhos mostram que um sistema físico não linear pode apresentar uma extrema sensibilidade nas suas condições iniciais e ao longo da sua trajectória, apresentando um resultado final absolutamente imprevisível;

3. há previsibilidade e proporcionalidade variáveis entre o conhecimento da acção e as suas consequências. Há inversão entre o conhecimento prévio à acção e os efeitos virtualmente negativos dela. O efeito cumulativo imprevisível, assim como o desconhecimento dos efeitos futuros das acções presentes, tornam o cenário do nosso agir ético muito mais frágil, muito mais indeciso. Permanece a difícil avaliação, científica e social, dos efeitos e suas causas, num cenário futurista que é indeterminado e, em certa medida, emergente de processos caóticos e auto-organizados;

4. não há distinção entre o agente e os pacientes em termos dos efeitos da acção. “Quebra-se o círculo de proximidade” espaço-temporal e pessoal na origem da obrigação e da imputabilidade éticas clássicas, quebra-se o “círculo virtuoso”<sup>43</sup> na origem da externalização dos efeitos nocivos da acção, que passam a retroagir sobre o próprio agente<sup>44</sup>.

O exercício ético na comunidade moral clássica pressupõe uma simetria do vínculo moral, que é definido no seio da comunidade humana racional, e assenta na reciprocidade (pelo menos potencial) de direitos e deveres entre iguais. Assim, se a reciprocidade preserva, no contexto actual dos direitos humanos, a simetria de direitos e deveres entre os povos, ela não se exprime sobre toda uma série de outros seres para os quais reservamos hoje o reconhecimento do seu valor na paisagem humana<sup>45</sup>.

Outras culturas como o hinduísmo ou certas culturas africanas contêm uma referência mais vasta ao cosmos, que impede uma concepção demasiadamente restritiva dos direitos humanos, inserindo-os mais facilmente na ideia de comunidade alargada, aberta sobre a complexidade do grupo humano nas suas relações

interconstituíntes com o *topos* (no duplo sentido de lugar material e simbólico).

Ora, é de uma ideia semelhante sobre o *topos*, concebido como dialéctica entre o *lugar* e o *ser*, que cresce a ideia ocidental de património. Esta ideia, entendida desde a sua remota origem na Antiguidade, opõe-se à distinção entre sujeito e objecto e implica a ideia de um conjunto de bens concebidos como um prolongamento da personalidade.

“Na Grécia, o património designava a terra que fazia viver o grupo familiar. Esta não podia ser vendida nem partilhada. Se se tornasse insuficiente para alimentar novas gerações, estas eram incumbidas do dever de desbravar e colonizar outras terras vizinhas. No direito romano arcaico o vocabulário já não distingue claramente pessoas e coisas. Assim é o caso, por exemplo, de *familia*, que é simultaneamente sujeito e objecto de direito, e de *patrimonial* que é a sua tradução sucessoral... O *patrimonial* exprime o enraizamento do “bem” no estatuto pessoal, o de *pater*, no caso, de que é o prolongamento social da personalidade”<sup>46</sup>.

Mais tarde, os bens libertar-se-ão destas conotações sociais e familiares, integrando o mundo dos objectos negociáveis, e o património fraccionar-se-á e adquirirá o sentido de propriedade privada. A laicização do mundo, o desaparecimento do culto dos antepassados, a emergência da família nuclear, a redução e a transformação das fortunas imobiliárias, contribuirão para que, actualmente, a ideia de património seja uma mistura de haveres (bens pecuniários) e de seres (emanação das personalidades), resultando na titularidade de um sujeito de direito considerado “nas suas relações com os objectos exteriores, sobre os quais tem ou poderá ter direitos a exercer”<sup>47</sup>.

Actualmente, os bens naturais ou culturais de reconhecido valor, tendem a ser incluídos nesta ideia de património, universalizando-os até à ideia de “património comum da humanidade” que define regimes de utilização privada e/ou pública condicionados à sua herança pela gerações futuras. Neste contexto, o conceito de *desenvolvimento sustentável* - modo de crescimento que respeite o património e não exceda a capacidade de renovação dos recursos naturais - inclui decisões ecocêntricas que impedem o desaparecimento de paisagens, espécies ou elementos considerados valiosos em si mesmos, ou com valor para posições e interrogações futuras, aquelas que não somos ainda capazes de formular. “Não nos compete, observa justamente H. A. Hermitte, decidir o que é útil ou inútil no reservatório biológico, porque esta apreciação se basearia num determinado estado dos conhecimentos e de técnica, que estaria já ultrapassado no preciso momento em que tal juízo fosse formulado. O autor cita a decisão formulada pelo Tribunal Supremo dos Estados Unidos no célebre caso de Tennessee Valley Authority. Uma barragem em construção ameaçava comprometer a existência de uma espécie muito particular de perca, inscrita na lista das espécies protegidas; o promotor contestou a classificação argumentando que a perca ameaçada não pertencia, como a águia ou a baleia, às espécies animais beneficiando do favor popular. O Supremo Tribunal

rejeitou o argumento e ordenou a interrupção da construção da barragem, dando o motivo de que ‘o valor do património genético é literalmente incalculável... é de interesse da humanidade limitar as perdas genéticas. A razão é simples: são as chaves de enigmas que somos incapazes de decifrar e podem fornecer respostas às razões que não sabemos formular’”<sup>48</sup>.

Como já notámos mais acima, a atribuição de um estatuto jurídico de direito é uma acção humana e de tradição ocidental. Por outro lado, as recentes “mutações da essência do agir humano”<sup>49</sup> na origem das diversas inversões do agir moral, alastram as categorias da consideração moral até níveis antes insuspeitados, incluindo *Homo sapiens* no processo de diversificação e de qualificação da vida, tendo em conta os contextos turbulentos e estáticos da sua evolução<sup>50</sup>.

As consequências desta nova condição humana, que em lugar nenhum estão supostas, e que resultam das opções emergentes de *ser humano* (de culturas), qualificam simultaneamente a moral através do reconhecimento da margem de liberdade humana face aos constrangimentos que a suportam, e qualificam a substancialidade material da vida, e da vida humana em particular, ao reconhecer-lhe as regularidades herdadas que importa considerar, e que lhe concedem uma espaço-temporalidade específica.

Reforçando esta ideia, recordamos a seguinte afirmação de C. Larrère e R. Larrère: “Os desenvolvimentos recentes da ecologia têm por característica comum o facto de terem em conta a heterogeneidade e a historicidade dos sistemas ecológicos, de integrarem as actividades humanas no seu esforço e de renunciarem a uma focalização sobre os mecanismos reguladores e sobre os equilíbrios ecológicos... Ao mesmo tempo que atribuem um estatuto às acções humanas, põem em causa as normas que os responsáveis pelo ordenamento do território (ou da protecção da natureza) podem deduzir das análises ecossistémicas. Se o equilíbrio deixou de ser o princípio regulador dos sistemas ecológicos, se a natureza tem uma história, se as perturbações de origem antrópica não são necessariamente nefastas, como distinguir as evoluções (ou co-evoluções) favoráveis das outras? Temos assim as sociedades humanas reinscritas na natureza e, pelo mesmo gesto, privadas de normas que nela orientem a sua actividade”<sup>51</sup>.

Podemos, com efeito, conceber uma biosfera radicalmente empobrecida do ponto de vista das formas de vida; a evolução natural não seria afectada na sua essência formativa. Mas os cenários naturais teriam sido reduzidos e engendrariam, por sua vez, formas reduzidas de ser. Reduzidas não só do ponto de vista da quantidade de diversidade suportada pelos ecossistemas alterados, como do ponto de vista da qualidade eto-psicológica que deles emerge.

A ciência biológica contemporânea aponta para uma “lógica da vida” (F. Jacob, 1970) auto-organizada a partir de fragmentos evolutivos que, na ausência de planeamento externo, parece em alguns casos criar as condições para uma crescente complexidade orgânica, social e individual. É desta complexificação evolutiva que

nasce a interioridade e a consciência humanas, é ela que permite a percepção sobre a qualidade da convivência social, na origem da moral. Atender a esta evidência é atender à natureza dos seres como a um imenso potencial de inventividade, que garante a virtualidade dos cenários futuros. Atender a ela é também apreender a interioridade da vida, relacioná-la com os fins múltiplos da natureza, que alargam “o lugar ontológico do fim como tal, indo do que se manifesta na fina ponta do sujeito para o que é latente na espessura do ser”<sup>52</sup>.

Esta questão do reconhecimento de ‘novos’ e ‘diferentes’ níveis de realidade remete, como vimos atrás, para uma avaliação que é cultural e, como tal, inscrita num espaço e num tempo etno-históricos, assim como em formações de linguagem correspondentes. As situações contemporâneas confrontam-nos com possibilidades e problemas inéditos na história da humanidade: desde as questões da bioética até aos novos problemas ambientais, todos apelam à consciência deliberativa no sentido de escolher o melhor bem. Mas as recentes mutações do agir ético levantam problemas de percepção e de compreensão a muitos níveis. Rompem com os horizontes previsíveis para a acção, e *não permitem uma percepção directa sobre o seu grau de eticidade*, seja porque se impõem no seio de cenários virtualizados pela distância no tempo e no espaço, seja porque resultam de previsões não inteiramente clarificadas pelos conhecimentos disponíveis.

Além disso, o afastamento do efeito directo das acções individuais sobre a qualidade do ambiente, a saturação social e comunicativa dos objectos comuns, as contradições entre o que é anunciado e o que é vivido, a complexa geneologia social e ambiental dos bens de consumo, o carácter contra-factual dos perigos contemporâneos que enfatizam a sua irrealidade (Caride & Meira, 2001), constituem outros factores que virtualizam o cenário para a acção ética.

O carácter muitas vezes indutivo dessa acção, nascida de questões levantadas por situações tecnaturais concretas, o seu contexto dedutivo implicado pela aceitação de princípios morais desejavelmente universais, implicam sempre o *sujeito*, exprimem-se através dele e projectam-se como objectivos para a sua acção. Parece-nos portanto indispensável ligar à compreensão dos fenómenos ‘externos’ (como a tecnatureza, o património e a cultura, o animal ...) uma compreensão alargada do sujeito e da função expressiva da linguagem.

De facto, e como mostra Flanagan na sua obra de 1991, qualquer exigência moral sobre a acção deverá respeitar um princípio de realismo psicológico mínimo, isto é, aceitar que a exigência projectada deverá corresponder ao que podemos perceber, ou ao que podemos realizar, enquanto seres humanos concretos inseridos em situações reais. Face às rápidas mudanças da contemporaneidade, a educação, especificamente a formação de educadores, não deverá aparecer somente como uma dinâmica formativa a uma proposição particular sobre o bem, mas deverá antes constituir-se como uma dinâmica da própria compreensão proposicional isto é, como uma actividade de compreensão tanto do conteúdo prático da

proposição sobre o bem, como do sujeito ético, aquele mesmo que diz a teoria e a prática do bem. Assim, parece importante acrescentar às condições epistemológicas e práticas que conotam uma determinada percepção sobre o curso das coisas, um conhecimento sobre o sujeito que as experiencia e elabora isto é, um conhecimento sobre as condições da acção e da expressão humanas, aquelas justamente de onde emergem as proposições sobre o mundo e sobre o bem.

### Notas

<sup>1</sup> L. Ferry, 1992, *Le nouvel ordre écologique*, Paris: Grasset, p. 188.

<sup>2</sup> *Ibid*, p. 189.

<sup>3</sup> *Ibidem*.

<sup>4</sup> Esta estética do “bom selvagem”, retomada como tema por alguns autores contemporâneos que defendem a absoluta preservação dos últimos povos ditos primitivos da actualidade, merece uma particular atenção que faça juz não só à condição propriamente humana no contexto da diversificação antropológica, inserindo-a no contexto mais vasto da unidade e história da espécie, mas considere com sensibilidade e imaginação os fundamentos numerais das culturas diferentes da cultura ocidental. Esta questão, de raiz claramente ocidental, governa em grande parte os limites das opções interculturais cujo fundamento assente sobre essa mesma tradição.

<sup>5</sup> A *Land ethic* consiste numa perspectiva ecocentrada que foi desenvolvida por A. Leopold em 1948 na sua obra *A Sand county almanach*. Constitui uma das referências mais importantes do ambientalismo de língua inglesa, tendo inspirado as teses mais recentes da ecologia profunda, mas não se confundindo inteiramente com elas. De facto, a ecologia profunda ao defender uma concepção da realização de si mesmo na ligação com a natureza prescinde, em princípio, do desenvolvimento de uma ética ambiental – que pressuporia a distância ontológica do ser humano em relação à mesma natureza. A ecologia profunda reclama o estado simbiótico da natureza com o humano. A *Land ethic*, por sua vez, atribui um valor intrínseco a toda a forma de vida, afastando-se portanto do utilitarismo antropocêntrico, e defendendo uma ética ecocentrada que tome em consideração os valores bióticos em presença.

<sup>6</sup> J. B. Callicott, *Benevolent Symbiosis – The philosophy of conservation reconstructed*, em J. B. Callicott, F. J. Rocha (eds) *Earth summit ethics – towards a reconstructive postmodern philosophy of environmental education*, USA: N.Y. Press, (1996)

<sup>7</sup> *Ibidem*.

<sup>8</sup> O utilitarismo moral está em grande parte subjacente à ideia moderna dos direitos animais (ver adiante).

<sup>9</sup> In J. B. Callicot, 1996 op. Cit.

<sup>10</sup> A Naess, 1976, *The shallow and the deep, long range ecology movement. A Summary*, *Inquiry*, 1976, n° 16, p. 95.

<sup>11</sup> A. Leopold, *A Sand County Almanac*, 1966, N.Y. (1949, 1ª ed), p. 240.

<sup>12</sup> J. E. Lovelock, *Gaia: a new look at life on earth*, Oxford: Ox. Un. Press, (1979)

<sup>13</sup> in F. Ost, 1997 op. Cit.

<sup>14</sup> “O dualismo entre o homem e a natureza deve ser rejeitado” escreve G. Sessions em *A postscript* in B. Devall, G. Sessions *Deep ecology. Living as if nature mattered*, Salt Lake City, (1985), p. 255 citado, por F. Ost., (1997) op. Cit, p. 179

<sup>15</sup> Lencastre, M. P. A. Se os animais falassem. Introdução ao estudo de comportamento animal, Porto: Ed. Afrontamento (no prelo).

<sup>16</sup> P. Singer, *La Libération Animale*, Paris: Grasset . (1993) (1975)

<sup>17</sup> J. Bentham, *Introdução aos princípios da moral e da legislação*, Londres: W. Harrison, (1823).

<sup>18</sup> As ideias de P. Singer na defesa dos direitos animais podem ser consultadas na obra de 1975 já citada, assim como em P. Singer (ed.), (1985) *A companion to ethics*, Oxford: Blackwell, P. Singer (ed.), *Ethics*, Oxford University Press, (1994), entre outros. Esta última obra apresenta uma série muito interessante de textos escolhidos sobre a ‘ética de primatas não humanos’ com textos de J. Goodall sobre a entreajud e o parentesco, de E. Westermarck sobre o dever universal de protecção parental, de D. Barash sobre a

base genética do parentesco, o altruísmo e o egoísmo, de F. de Waal sobre a reciprocidade e a justiça dos chimpanzés

- <sup>19</sup> Sair da esfera em que se desenvolvem alguns interessantes trabalhos naturalistas sobre os animais para apresentar ao debate público ideias e conceitos que nascem das próprias hipóteses de investigação e que portanto se inscrevem em determinados contextos, não deve esquecer, na sua argumentação, o significado social e simbólico adquirido pelos animais na nossa cultura. O debate social e político sobre o estatuto jurídico dos animais enreda-se numa pluralidade de práticas sócio-culturais, tradicionais ou modernas, muitas vezes contraditórias, mas que se apoiam reciprocamente de modo muito resistente na cultura ocidental. Que estatuto de valor reconhecer ao animal no seio da 'comunidade natural' entre o ser humano e ele - particularmente visível nos animais domesticados, mas presente sempre que entre o animal e o ser humano se tecem dependências - é uma interrogação dos nossos dias que contém um interessante potencial científico e filosófico.
- <sup>20</sup> Para uma discussão sobre a questão dos 'direitos' humanos e animais nos gregos, consultar R. Sorabji, (1993) *Animal minds and human morals. The origins of the western debates*, London: Duckworth, particularmente o capítulo 11 *Did the Greeks have the idea of human or animal rights?*
- <sup>21</sup> Holmes Rolston III, *Earth Ethics – a Challenge to Liberal Education* in J. Baird Callicott, F. Rocha (Eds.), (1996) *Earth summit ethics – towards a reconstructive postmodern philosophy of environmental education*, N. Y.: State Univ., p. 170-171.
- <sup>22</sup> *Ibid*, p. 174
- <sup>23</sup> L. Ferry, 1992, op. Cit, p. 41.
- <sup>24</sup> S. Freud, 1912-1913, *Totem e tabú*, Viena.
- <sup>25</sup> L. Ferry, 1992, op. Cit., Parte I.
- <sup>26</sup> *Ibid*.
- <sup>27</sup> Para uma crítica do reducionismo no estudo do comportamento consultar G. Thinès, (1978) *Fenomenologia y ciencia de la conducta*, Madrid: Pir. Ed., também M. P.A. Lencastre, (1999) *Epistemologia evolutiva e teoria da emergência: contribuição a uma perspectiva fundamental em biologia do comportamento*, Lisboa: F. C. Gulbenkian
- <sup>28</sup> F. Ost, 1997, op. Cit.
- <sup>29</sup> in H. Jonas, (1990), *Le Principe Responsabilité*, Paris: Ed. Du Cerf, p. 12.
- <sup>30</sup> Holmes Rolston III, 1996 op. Cit., p. 169-170.
- <sup>31</sup> *Ibid*, op. Cit p. 177.
- <sup>32</sup> M. Lencastre, (1999), op. Cit.; E. Morin, M. Piattelli-Palmarini, (1978) *L'unité de l'homme*, Paris: Seuil, E. Morin, (1985), *La méthode*, Paris:Seuil.
- <sup>33</sup> A engenharia genética humana fornece um quadro evidente para esta ligação
- <sup>34</sup> F. Ost, (1997), op. Cit., p. 282-283
- <sup>35</sup> in C. Carrère, R. Carrère, (1999), op. Cit.
- <sup>36</sup> P. Roqueplo, *Climats sous surveillance. Limites et conditions de l'expertise scientifique*, *Economica*, 1993 citado por C. e R. Carrère, (1999), op. Cit., p. 173.
- <sup>37</sup> P. Roqueplo, (1993), op. Cit., p. 270.
- <sup>38</sup> É este aspecto conservador da natureza, mas também da cultura, que permite reconhecer equilíbrios e regularidades internas
- <sup>39</sup> Ver a proposta de C. e R. Larrère, (2000), op. Cit., p. 317 ss.
- <sup>40</sup> F. Ost, (1996 op. Cit., pp. 303 ss) conta que na Cimeira das Nações Unidas a respeito do ambiente e do desenvolvimento (Rio de Janeiro, 1992) um grupo de pequenos países insulares distinguiu-se pela sua enérgica acção junto das potências mundiais mais influentes. Esses países (Micronésia, Polinésia, Ilhas Cook, Ilhas Marshall) estão potencialmente ameaçados por uma subida do nível do mar provocada pela emissão cada vez mais importante de CO<sub>2</sub> na atmosfera. O consumo de energias fósseis e o efeito de estufa consequente agrava-se, e coloca estes países à mercê das marés ciclónicas (como no Bangladesh) e, em seguida, da submersão. Poderão estes países levantar um contencioso jurídico sobre o atentado ao seu direito a existir? Como atribuir responsabilidades, como impor soluções, quando o efeito de estufa é resultado da acção cumulativa de centenas de milhares de comportamentos individuais não deliberados?

<sup>41</sup> Colbern, Th. et al, (1996, 1999) *O nosso mundo roubado*, Lisboa :Dina Livro, p. 143

<sup>42</sup> Ibid, p. 16.

<sup>43</sup> In F. Ost, (1997), op. Cit.

<sup>44</sup> Segundo H. Jonas (op. Cit.), da acção da tecnociência sobre a vida humana, e sobre a vida em geral, emerge uma noção distendida de *responsabilidade*, que inclui novos deveres para com desconhecidos, para com espaços e ecossistemas longínquos (responsabilidade translocal), para com o futuro (responsabilidade transtemporal), para com o saber (responsabilidade epistémica). A novidade neste alargamento da categoria de responsabilidade consiste na sua extensão a números cada vez mais vastos de pessoas, na sua extensão a categorias cada vez mais diversificadas de seres, ao contrário da moral ocidental clássica, que inclui no círculo ético a proximidade espaço-temporal dos efeitos, assim como a proximidade e identidade dos agentes. Segundo o mesmo autor, a responsabilidade implica um vínculo entre um poder e a vulnerabilidade daquele que é tomado por esse poder. Quando falamos de responsabilidade, introduzimo-la como um elemento moral numa situação em que a reciprocidade real está comprometida. Esta assimetria da relação responsável é profusamente demonstrada na situação planetária actual, tanto para a situação humana como para a situação não-humana:

- 1.assimetria dos poderes dos estados
- 2.assimetria dos poderes económicos
- 3.assimetria dos poderes sociais
- 4.assimetria entre o poder humano e o dos outros seres naturais
- 5.assimetria entre o poder e o saber.

Como lidar com as novas condições da comunicação e da acção éticas, quando a estrutura de significação moral do sujeito humano parece sustentar-se de formas de relação muito mais próximas (geograficamente) e vividas (intersubjectivamente) do que as que são implicadas pelos novos conhecimentos e pelos novos contextos de acção?

<sup>45</sup> Segundo Boaventura Sousa Santos, *Para uma concepção multicultural dos direitos humanos*, policopiado s/data, é a reciprocidade concebida como “simetria simplista e mecanicista entre os direitos e deveres”, que está na origem da concepção ocidental dos direitos humanos que “apenas garante direitos àqueles a quem pode exigir deveres. Isto explica por que razão, na concepção ocidental dos direitos humanos, a natureza não possui direitos: porque não lhe podem ser impostos deveres. Pelo mesmo motivo é impossível garantir direitos às gerações futuras: não possuem direitos porque não possuem deveres” (p. 19). A reciprocidade como questão lógica e implicando uma determinada concepção sobre a ‘qualidade’ dos seres (uma ontologia) parece constituir uma questão importante da actualidade, unindo a moral ao direito. Implica uma reflexão aprofundada sobre diferentes vertentes do saber e da cultura, não sendo possível reduzi-la a uma questão social.

<sup>46</sup> F. Ost, op. Cit., p. 397.

<sup>47</sup> Aubrey e Rau, *Droit civil français*, 5ª ed., Litec, t. IX, cap. 574, p.334, citado por F. Ost, op. Cit., p. 359

<sup>48</sup> H.A. Hermitte, Pour un statut juridique de la diversité biologique, *Revue française d'administration publique*, Fev-Março, 1990, nº 53, p. 37, citado por F. Ost, op. Cit., p. 375-376.

<sup>49</sup> H. Jonas, (1990), op. cit., p. 21 ss.

<sup>50</sup> M. P.A. Lencastre, (1999) Contextos, contradições e potencialidades da educação ambiental in *Revista de Educação da Faculdade de Ciências da Universidade de Lisboa*, Vol.VIII, nº2.

<sup>51</sup> C. e R. Larrère, (1999), op. Cit., p.168

<sup>52</sup> In H. Jonas, (1990), op. Cit.

### Referências bibliográficas:

Bentham, J. (1823). *Introdução aos princípios da moral e da legislação*. Londres:WV.

Callicott, J.B. (1996). Benevolent Symbiosis – The philosophy of conservation reconstructed in J. B. Callicott, F. J. Rocha (eds) *Earth summit ethics – towards a reconstructive postmodern philosophy of environmental education*, USA: New York Press.

Darwin, Ch.(1856). *The origin of species by means of natural selection*.

Dawkins, R. (1989). *O gene egoísta*, Lisboa: Gradiva.

Ferry, L. (1992). *Le nouvel ordre écologique*, Paris: Grasset.

- Flanagan, O. (1991). *Varieties of moral personality: Ethics and psychological realism*. Cambridge: Harvard University Press.
- Flanagan, O. (1996). Ethics naturalized: ethics as human ecology in May, L., Friedman, M., Clark (eds.) A., *Mind and morals. Essays on ethics and cognitive science*, Cambridge: MIT Press.
- Freud, S. (1912-1913). *Totem e tabú*. Viena.
- Haeckel, E. (1868). *Naturliche Schöpfungsgeschichte*. Berlin: G.Reimer.
- Harrison, Colbern, Th. et al. (1999). *O nosso mundo roubado*, Lisboa :Dinalivro.
- Hermitte, H.A. (1990). Pour un statut juridique de la diversité biologique, *Revue française d'administration publique*, 53.
- Holmes Rolston III (1996). Earth Ethics – a Challenge to Liberal Education in J. Baird Callicott, F. Rocha (Eds.), *Earth summit ethics – towards a reconstructive postmodern philosophy of environmental education*, New York: New York State University
- Jonas, H. (1990). *Le Principe Responsabilité*. Paris: Editions Du Cerf.
- Larrère C., Larrère, R. (2000). *Do bom uso da natureza – para uma filosofia do meio ambiente*. Lisboa: Instituto Piaget.
- Lencastre, M.P.A. (1999). Contextos, contradições e potencialidades da educação ambiental. *Revista de Educação da Faculdade de Ciências da Universidade de Lisboa*, 2 (VIII).
- Lencastre, M.P.A. (1999). *Epistemologia evolutiva e teoria da emergência: contribuição a uma perspectiva fundamental em biologia do comportamento*. Lisboa: F. C. Gulbenkian.
- Lencastre, M.P.A. (2003) *Natureza e Cultura. Fundamentos interdisciplinares para a educação e a ética ambiental*. Porto: FPCE da UP.
- Lencastre, M.P.A. (2004). Ética Ambiental e Educação. Considerações sobre o Sujeito moral in *Educação e Ambiente – Temas transversais, Revista Educação, Sociedade e Culturas*, 21, 51-72.
- Lencastre, M.P.A. (2004). Intencionalidade, linguagem e valores. Contributos interdisciplinares para a questão da universalidade e da diversidade da moral in *Revista Trabalhos de Etnografia e Anropologia*, Vol. XLIV (1-2), 15-28.
- Lencastre, M. P.A. (no prelo) *Se os animais falassem. Introdução ao estudo de comportamento animal*. Porto: Ed. Afrontamento.
- Leopold, A. (1949). *A Sand County Almanac*. 1966, N.Y.
- Lovelock, J.E. (1979). *Gaia: a new look at life on earth*. Oxford: Ox. Un. Press.
- Morin, E., Piattelli-Palmarini, M. (1978). *L'unité de l'homme*. Paris: Seuil.
- Morin, E. (1985). *La méthode*. Paris: Seuil.
- Naess, A. (1976). The shallow and the deep, long range ecology movement. A Summary, *Inquiry*, 16.
- Ost, F. (1997). *A natureza à margem da lei*. Lisboa: Instituto Piaget.
- Roqueplo, P. (1993). Climats sous surveillance. Limites et conditions de l'expertise scientifique, *Economica*.
- Singer, P. (1993). *La Libération Animale*. Paris: Grasset.
- Singer, P. (ed.) (1994). *A companion to ethics*, Oxford: Blackwell, 1981; P. Singer (ed.), *Ethics*, Oxford: Oxford University Press.
- Sorabji, R. (1993). *Animal minds and human morals. The origins of the western debates*. London: Duckworth.
- Thinès, G. (1978). *Fenomenologia y ciencia de la conducta*. Madrid: Pir. Ed.
- Waal, F. (1996). *Good natured: the origins of right and wrong in humans and other animals*. Cambridge: Harvard University Press.