

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE CIÊNCIAS JURÍDICAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO
CURSO DE MESTRADO**

Tônia Andrea Horbatiuk Dutra

**A ALTERIDADE COMO TÔNICA ÉTICA PARA UMA
CIDADANIA ECOLÓGICA:
UMA REFLEXÃO A PARTIR DA CONCEPÇÃO DE SUJEITO
EM MORIN E GUATTARI**

Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Santa Catarina na área de concentração: Teoria, História e Filosofia do Direito, para obtenção do Grau de Mestre em Direito.

Orientador: Prof. Dr. Rogério Silva Portanova

Co-orientador: Prof. Dr. José Rubens M. Leite

Florianópolis
2012

D978a Dutra, Tônia Andrea Horbatiuk

A alteridade como tônica ética para uma cidadania ecológica [dissertação] : uma reflexão a partir da concepção de sujeito em Morin e Guattari / Tônia Andrea Horbatiuk Dutra; orientador, Rogério Silva Portanova. - Florianópolis, SC, 2012.

287 p.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Ciências Jurídicas. Programa de Pós-Graduação em Direito.

Inclui referências

1. Ética. 2. Alteridade. 3. Sujeito. 4. Cidadania Ecológica. I. Portanova, Rogério Silva. II. Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em Direito. III. Título.

CDU 34

Tônia Andrea Horbatiuk Dutra

**A ALTERIDADE COMO A TÔNICA ÉTICA PARA UMA
CIDADANIA ECOLÓGICA: UMA REFLEXÃO A PARTIR DA
CONCEPÇÃO DE SUJEITO EM MORIN E GUATTARI**

Esta Dissertação foi julgada adequada para obtenção do Título de “Mestre”, e aprovada em sua forma final pelo Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Santa Catarina.

Florianópolis, 10 de maio de 2012.

Prof., Dr. Luiz Otávio Pimentel
Coordenador do Curso

Banca Examinadora:

Prof., Dr. Rogério Silva Portanova
Orientador
Universidade Federal de Santa Catarina

Prof., Dr. Selvino José Assmann
Departamento de Filosofia
Universidade Federal de Santa Catarina

Prof^a. Dr^a. Maria de Fátima Schumacher Wolkmer
Universidade de Caxias do Sul

Prof^a., Dr^a. Cristiane Derani
Universidade Federal de Santa Catarina

Prof^a., Dr^a. Letícia Albuquerque
Suplente
Universidade Federal de Santa Catarina

O presente trabalho é dedicado a meus filhos Camila e Gabriel e ao seu futuro.

AGRADECIMENTOS

Aos meus pais, Paulo Horbatiuk e Fahena Porto Horbatiuk, exemplos de vida, superação e dedicação abnegada a todos os Outros, seres plenos de sabedoria e amor.

Aos meus amados filhos, Gabriel Felipe Horbatiuk Dutra e Camila Horbatiuk Dutra, por inspirarem a minha vida e participarem junto comigo desse processo de construção teórica e pessoal que foi o período de estudos e redação da dissertação, ouvindo, questionando, e oferecendo carinho e apoio incondicionais.

Ao meu amado Cláudio José Dutra, pela compreensão, carinho e partilha de mais essa aventura.

À minha irmã Gígi Anne Horbatiuk Sedor, referência e confiança de saberes e de dúvidas, com a qual compartilhei as mais variadas angústias e alegrias no elaborar do presente trabalho.

Ao Professor Rogério Silva Portanova, que na qualidade de Orientador, posicionou-se com total abertura e liberdade, permitindo a construção dialógica dos argumentos que constituem o presente trabalho, e por instigar em mim um pensar ecologizado.

Ao Professor José Rubens Morato Leite, que me proporcionou a gratificante experiência de ensinar, por ser um exemplo de mestre, no exercício da liderança democrática e no compromisso com o conhecimento.

Aos queridos amigos André Soares de Oliveira e Bruna Silveira Roncato, colegas do Grupo de Pesquisa Direito Planetário, Meio Ambiente e Globalização, pela alegria e o carinho de aprender juntos.

Aos colegas e professores do Mestrado, companheiros desses anos que de tão gratificantes, passaram rápido demais, pela cumplicidade e convivência nessas trilhas de uma cartografia coletiva sempre em busca.

“A Terra deve comandar pela vida, o homem deve comandar pela consciência”.

(Edgar Morin, 2005)

RESUMO

A sociedade contemporânea, chamada de *sociedade de risco*, reclama por uma ética que oriente os seres humanos no sentido da proteção e valorização da vida, uma ética movida pela alteridade, aberta às diferenças, que faça emergir uma cidadania ecológica/planetária. Nesse sentido, o presente trabalho, uma dissertação de mestrado em Direito, no campo da Filosofia do Direito, objetiva refletir sobre a perspectiva de ser a alteridade a tônica ética para uma cidadania ecológica. A pesquisa utiliza-se do método complexo proposto por Morin, fazendo uso dos princípios: dialógico, recursivo e hologramático em sua elaboração. Inicia-se descrevendo a fase de transição de paradigma de conhecimento em que se encontra a sociedade contemporânea. São debatidos os movimentos filosóficos de ruptura com o pensamento moderno e o surgimento das teorias sistêmicas e de auto-organização, bem como as incompatibilidades da racionalidade moderna no trato da relação homem/natureza, especialmente no campo do Direito e da noção de justiça. As compreensões de homem, de ética e cidadania são historicamente resgatadas, e tendo por base as concepções de Sujeito e Subjetividade de Morin e Guattari, são confrontados o Sujeito solipsista individualista da modernidade, com o Sujeito pluriversal que contempla a alteridade. Tendo por premissa a ideia de que a mudança de paradigma altera a compreensão que o homem tem do mundo e de si mesmo, e que o paradigma ecológico ilustrado pelas teorias dos autores escolhidos sustentam uma nova concepção de Sujeito, a discussão volta-se à hipótese de construção de um novo tipo de cidadania. O fio condutor de toda a discussão é a ética. Sendo a ética o elemento que integra o homem aos compromissos coletivos e um conceito entrelaçado com o próprio conceito de Sujeito, a nova concepção de Sujeito sugere uma nova postura ética. Assim como a razão moderna gerou uma ética individualista o paradigma ecológico propõe uma ética altruísta, que tem por tônica a alteridade, por compreender o homem como um ser biológico e cultural em constante auto-co-elaboração com os Outros. Partindo dessa perspectiva, emergem possibilidades quanto à construção de uma cidadania ecológica/planetária e uma nova medida de justiça, um *justo-ético-ecológico*, pautada no propósito de preservar e estimular a Vida.

Palavras-chave: Ética. Alteridade. Sujeito. Cidadania Ecológica. Morin. Guattari.

ABSTRACT

Contemporary society, called the risk society, calls for an ethics to guide human beings towards the protection and enhancement of life, driven by an ethical alterity, open to differences that do emerge from an ecological/planetary citizenship. In this sense, it is, the present work, a dissertation in law, in the field of philosophy of law, whose purpose is to discuss the perspective of alterity being the ethics keynote for an ecological citizenship. The research makes use of the complex method proposed by Morin, making use of principles: dialogical, recursive and holographic in its elaboration. It begins by placing the transition of the knowledge's paradigm that is occurring in the contemporary society. Philosophical break movements with modern thinking and the emergence of systemic theories and self-organization are discussed as well as the incompatibility of the treatment by modern rationality of the relationship between man/nature, especially in the field of law and of the notion of justice. The understandings of man, ethics and citizenship are historically redeemed, and, based on the concepts of subject and subjectivity of Morin and Guattari, the solipsistic individualistic Subject of modernity is confronted with the pluriversal Subject that includes otherness. Having premised on the idea that the paradigm shift changes the understanding that man has the world and of himself, and that the ecological paradigm illustrated by the theories of the chosen authors support a new conception of the subject, the discussion turns to the hypothetical construction of a new type of citizenship. The leitmotif of the whole discussion is the ethics. As the ethical element which integrates man and collective commitments to a concept intertwined with the concept of subject, the new design of the Subject suggests a new ethical posture. Just as modern reason has generated an individualist ethics, the ecological paradigm proposes an altruistic ethics, whose tonic is the otherness, for understand the man as a biological and cultural being in permanent self-co-elaboration with the Others. From this perspective, possibilities emerge as to the construction of an ecological/planetary citizenship and a new measure of justice, a fair-ethical-ecological, based on the purpose of preserving and stimulating the life.

Keywords: Ethical. Alterity. Subject. Ecological Citizenship. Morin. Guattari.

LISTA DE SIGLAS

CNUMAD - Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente e o Desenvolvimento – ECO 92

CMI - Capitalismo Mundial Integrado

IPCC - *Intergovernmental Panel on Climate Change*

ONG - Organização Não Governamental

ONU - Organização das Nações Unidas

OMC - Organização Mundial do Comércio

PIB - Produto Interno Bruto

PNUD - Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento

PNUMA - Programa das Nações Unidas para o Meio Ambiente

UNEP - *United Nations Environment Programme*

UNESCO - *United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization*

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	21
2 MEIO AMBIENTE E DIREITO NA PÓS-MODERNIDADE	27
2.1 AS RUPTURAS COM O MODERNO NO SÉCULO XXI.....	27
2.1.1 Concepção e contextualização histórica das noções de pós-modernidade e pós-estruturalismo	28
2.1.2 Um paralelo entre os dois movimentos de ruptura e suas referências.....	30
2.1.3 Categorias em discussão: sujeito, alteridade e cidadania	37
2.2 A CRISE ECOLÓGICA.....	42
2.2.1 A sociedade de risco	44
2.2.2 O conhecimento e a crise ecológica	48
2.2.3 Sustentabilidade	55
2.2.4 Desenvolvimento sustentável	59
2.2.5 A urgência de respostas éticas	65
2.3 O MEIO AMBIENTE E O DIREITO	71
2.3.1 O Direito no Estado Moderno	72
2.3.2 A racionalidade jurídica e o meio ambiente.....	75
2.3.3 Positivismo e neoconstitucionalismo.....	80
2.3.4 O direito ambiental e os direitos fundamentais	85
2.3.5 As eras do Direito e o Estado de Direito Ambiental.....	88
2.3.6 A ética dos princípios no Estado de Direito Ambiental	91
3 A COMPREENSÃO DE SUJEITO E A RELAÇÃO DE ALTERIDADE DO PARADIGMA ECOLÓGICO NO PENSAMENTO DE MORIN E GUATTARI	97
3.1 O MÉTODO.....	97
3.1.1 A complexidade: o mundo e o conhecer	98
3.1.2 A humanidade da humanidade	104
3.1.3 Sujeito e racionalidade.....	110
3.1.4 Cômputo e cogito.....	114
3.1.5 A antropolítica	120
3.1.6 A antropética	127
3.2 AS TRÊS ECOLOGIAS	134
3.2.1 Sujeito e subjetividade	135
3.2.2 Os três registros ecológicos.....	140
3.2.3 Autopoiese e alteridade	146
3.2.4 Caosmose – um paradigma ético-estético.....	152
3.2.5 Ecosofia – uma micropolítica	156
3.3 SUBJETIVIDADE E ALTERIDADE NO PARADIGMA ECOLÓGICO.....	163

3.3.1 A concepção de homem na antropologia filosófica	164
3.3.2 A problematização da antropologia filosófica	168
3.3.3 A relação entre o sujeito e a ética no pensamento filosófico.	171
3.3.4 A relação do Eu com o Outro no paradigma da modernidade.....	176
3.3.5 O Outro no paradigma ecológico.....	181
3.3.6 Morin e Guattari – possíveis aproximações teóricas.....	187
4 A REPERCUSSÃO ÉTICO-POLÍTICA DO CONCEITO DE SUJEITO DO PARADIGMA ECOLÓGICO NA REDEFINIÇÃO DE CIDADANIA.....	191
4.1 ÉTICA E MEIO AMBIENTE – PRESSUPOSTOS RELACIONAIS	191
4.1.1 A origem da ética.....	191
4.1.2 Matrizes e princípios da ética contemporânea	195
4.1.3 A emergência da ética ecológica.....	200
4.1.4 Ética, Moral e Direito	205
4.2 CIDADANIA ECOLÓGICA/PLANETÁRIA	210
4.2.1 Cidadania – uma visão histórica.....	210
4.2.2 Totalitarismo e democracia.....	218
4.2.3 A Carta da Terra e a Cidadania Ecológica.....	225
4.2.4 O Direito e a cidadania ecológica - liberdade e responsabilidade.....	235
4.3 A CIDADANIA ECOLÓGICA ORIENTADA PELA “ALTERIDADE”.....	238
4.3.1 Alteridade e sustentabilidade.....	238
4.3.2 A ética ecológica e o compromisso com a Vida.....	245
4.3.3 O Sujeito da cidadania ecológica	249
4.3.4 Alteridade: a tônica ética para uma cidadania ecológica? ...	253
4.3.5 A formulação de um justo-ético-ecológico a partir das teorias ético-filosóficas que contemplam a alteridade	259
5 CONCLUSÃO	265
REFERÊNCIAS.....	271

1 INTRODUÇÃO

O século XXI traz consigo uma carga de conflitos de ordem política, econômica, social, ambiental e humana, que têm como pano de fundo o conhecimento científico e as suas verdades. Ao mesmo tempo, constata-se que os limites da natureza foram extrapolados pelo modelo civilizacional dominante, gerando um quadro de risco constante para a permanência da vida no planeta Terra. A relação do homem o meio ambiente tem se tornado crítica, e um dos principais motivos, conforme se pretende argumentar, é a tendência a ignorar as complexidades das interações do ser cultural e biológico que é o homem, com o meio ecológico que habita ao qual também pertence e com os que lhe são Outros.

O presente estudo desenvolvido em torno do tema subjetividade, ética e cidadania ecológica, tem o seguinte recorte: A alteridade como tônica ética para uma cidadania ambiental: uma reflexão a partir do conceito de Sujeito em Morin e Guattari. Dentro desse escopo, tendo como referência principal as obras *As três ecologias*, de Félix Guattari e *O método*, de Edgar Morin, se pretende investigar as possibilidades de uma cidadania ecológica eticamente orientada pela alteridade, que permita à humanidade fazer frente aos desafios pós-modernos e sintonizar-se em torno da Vida como um projeto planetário em comum.

Trata-se de uma pesquisa no campo da Filosofia do Direito, que busca refletir sobre as formulações possíveis no âmbito da cidadania, como instrumentalização de uma ética ecológica de alcance planetário. E dessa perspectiva ética que está intimamente relacionada à noção de justiça, pela prática política ecologizada, há de emergir um novo Direito.

Os desvios epistemológicos da era moderna, que propugna um conhecimento desencarnado, compartimentado e pautado pela eficiência têm gerado graves disfunções tanto no ambiente natural quanto no ambiente social. Exemplo claro são as atividades extrativistas e produtivistas adotadas pela civilização ocidental a partir da revolução industrial e potencializadas na era tecnológica, padrão de desenvolvimento para a economia globalizada do século XXI. Tais desvios geram riscos e esses riscos criados pelo homem têm uma potencialidade de dano inédita: a radiação por usinas nucleares e lixo atômico, a poluição química dos mares e atmosfera, o efeito estufa, a destruição de florestas reduzindo uma fonte básica de oxigênio renovável, e o desgaste e infertilidade das terras em face do intensivo uso de produtos agrotóxicos, por exemplo. Riscos que comprometem

seriamente o equilíbrio do ecossistema e o direito à vida das gerações futuras.

A gravidade e urgência da problemática ecológica exigem rever o paradigma de civilização sob o qual vivemos. Tal propósito implica avaliar, a partir das novas perspectivas do conhecimento, como conciliar a vida humana com suas características e exigências culturais com a vida no seu aspecto natural, da qual o homem faz parte.

Uma ecologia política voltada à preservação do ecossistema, integrando seres humanos e natureza, atuando nos níveis local e global, levando em conta os riscos envolvidos e sua implicação no tempo para as gerações futuras é a proposta alternativa para intervir na sociedade de risco¹. Nesse sentido surgem as discussões em torno de uma redefinição de cidadania, que se apresenta com contornos ecológicos e abrangência planetária.

Para conduzir uma reflexão sobre a ética e ecologia política, considerando a alteridade como eixo, será preciso considerar a interdisciplinaridade de tais questões e o uso de expressões e categorias como complexidade, explorado teoricamente por Morin, sociedade de risco, discutido por Beck, e a biologia do conhecer de Maturana e Varela, indispensáveis para comportar um pensamento sobre a ética e a política à altura dos desafios da sociedade contemporânea.

Ao mesmo tempo, há que se buscar as origens filosóficas das rupturas epistemológicas e da quebra de paradigmas que contribuíram com o contexto em seus aspectos problemáticos e podem propiciar alternativas para a superação dos mesmos, abrindo a possibilidade para um conhecimento complexo ou uma racionalidade ambiental.

Para viver em sociedade instituiu-se o Direito, estabeleceram-se regras de convívio, a política, a democracia, e o Estado; fez-se do indivíduo cidadão. A justificativa e o comprometimento para uma ação coerente a partir do indivíduo passam pelos fundamentos éticos da ação, que se estabelecem em valores. Estes é que vão produzir sentido existencial para o indivíduo e para o coletivo e permitir uma coesão social compatível. Tal raciocínio leva a crer, portanto, que é por meio desse Sujeito político, o cidadão, que as soluções para os problemas coletivos devem ser identificadas.

O Estado Moderno firmou-se como poder, amparado nas ciências, contrapondo a razão à fé, tendo por base, as teorias filosóficas de pensadores como Descartes e Kant. As descobertas da própria ciência

1 Vide Beck (2010).

no início do século XX, sobre as suas incertezas, deixaram o ser humano num vazio ético. Os sistemas de valores absolutos, amparados na religião e na razão pura, ambos foram refutados, instaurando angústia e niilismo.

A proposta ética que venha suprir as carências da pós-modernidade, convivendo com os riscos e a complexidade tendo em vista a sustentabilidade, deverá considerar a importância do Outro e o exercício da liberdade condizente com essa perspectiva. A alteridade, a partir da qual se constituem a subjetividade e a liberdade humana, diz respeito tanto ao outro humano, quanto à natureza, às ideias e as coisas. O contexto da sociedade de risco demonstra a urgência de se buscar uma forma justa e sustentável para o agir humano nessas relações.

Em face do quadro apresentado e considerando os fatores intrínsecos da discussão sobre a complexidade da pós-modernidade, surge a indagação: Pode-se afirmar que a cidadania ecológica que emerge do pensamento filosófico de autores como Morin e Guattari, a partir das respectivas concepções de antropolítica e ecosofia, teria como tônica ética a alteridade, em face da nova conceituação que tais autores oferecem, de Sujeito e Subjetividade?

As reflexões no âmbito da ética ecológica, a partir da literatura pesquisada, levam a crer que as questões ambientais estão inscritas na complexidade pós-moderna e têm como aspectos centrais: a mudança de paradigma do conhecimento, as novas compreensões na relação entre saber e poder e a necessidade de um fundamento ético voltado a viabilizar uma possibilidade de vida de qualidade para as futuras gerações dentro de padrões ecologicamente sustentáveis.

Considerando-se que uma nova relação de alteridade se faz presente a partir do conceito de Sujeito nos autores selecionados, levando-se em conta a ruptura com o a razão moderna e suas tendências totalizantes, essa nova relação ética deve fazer-se presente no conceito de cidadania ecológica como pressuposto e como orientação, como elemento conformador da sustentabilidade e de um justo-ético-ecológico.

Embora a cada dia fiquem mais evidentes os sinais da insustentabilidade ecológica do modelo civilizacional pautado no domínio da natureza pelo homem, e sejam adotadas diversas medidas de ordem política e jurídica no intuito de promover uma adequação do exercício das liberdades humanas aos limites da natureza sem prejudicar a continuidade do processo vital, os resultados têm sido pífios.

O quadro de risco de que fala Beck agrava-se na medida em que se desenvolve uma expansão cultural hegemônica, que afeta as

perspectivas de se construírem alternativas para a geração do novo, que está na essência do processo vital. O ser humano do século XXI requer uma ética que oriente e dê sentido em meio à complexidade que lhe é peculiar.

A pós-modernidade expôs os efeitos das críticas iluministas às verdades metafísicas e à verdade das ciências da modernidade: o vazio ético, a angústia e o *laissez faire*. Identificar o meio termo entre os interesses individuais e os propósitos coletivos carece de um sentido ético, e essa ética precisa ser coerente com o paradigma complexo que é o paradigma ecológico.

Surge a necessidade de uma ética orientada para a relação intersubjetiva com o Outro, o diferente, o diverso, seja ele um ente personalizado ou uma ideia ou cosmovisão. Ética que se constrói numa relação dialógica e não se estabelece como um rol fixo de valores. A pesquisa sobre ética, cidadania ambiental e alteridade, visa expor as inter-relações presentes entre esses elementos e contribuir para elucidar quais as possibilidades de efetivamente intervir-se no processo entrópico desencadeado na natureza e na sociedade.

Assim, o principal objetivo do presente trabalho é identificar a nova relação de alteridade em Morin e Guattari, representantes do pensamento filosófico que propõe um paradigma ecológico, a partir da sua concepção de Sujeito, e relacionar a compreensão de cidadania ecológica com a nova postura ética.

Para tanto, a elaboração dos argumentos e discussões trilhará o seguinte roteiro: Na primeira seção há que se contextualizar a crise ambiental na pós-modernidade, nos âmbitos do conhecimento, do Direito, das relações humanas e da ecologia; apresentar as críticas à modernidade pelos pós-modernistas e pelos pós-estruturalistas; posicionar o Direito na crise pós-moderna e apontar as urgências de uma ética ecológica.

Na seção seguinte proceder-se-á uma busca nas principais obras de Morin e Guattari, por elementos que apontem, a partir de sua concepção de Sujeito, para uma nova relação de alteridade. Serão revistas: a compreensão de ser humano na antropologia filosófica e a relação entre sujeito e ética no pensamento filosófico, e se pretende identificar as particularidades da constituição da relação entre o Eu e o Outro na modernidade, distinguindo-a da proposta do paradigma ecológico.

Ao final, na terceira seção pretende-se propor uma compreensão de cidadania ecológica, partindo da sua contextualização e construção histórica e indagar das perspectivas de que essa cidadania tenha como

tônica ética a alteridade. Há que se ponderar sobre as possibilidades de uma ecologia política ancorada e orientada pela alteridade e da formulação de uma concepção de um justo-ético-ecológico a partir das teorias ético-filosóficas que contemplam a alteridade.

Trata-se de um estudo realizado dentro da modalidade de pesquisa teórica, a partir de um vasto material bibliográfico tendo como escopo uma abordagem da ética, subjetividade e cidadania a partir do método complexo proposto por Edgar Morin.

A proposta metodológica do pensamento complexo requer uma nova forma de abordagem, holística e dinâmica, capaz de produzir conhecimento sem isolar os elementos. Desse modo pretende-se desenvolver o presente estudo sobre a alteridade, a partir de uma perspectiva que considere as interações e relações recíprocas entre o ser humano em sua subjetividade, o meio ambiente, e a política, tendo a ética como fio condutor, e os efeitos recursivos de cada um desses elementos, como é o caso do posicionamento ético na esfera coletiva, em face do contexto da sociedade de risco, que compõe o holograma.

Segundo Morin² os problemas envolvendo os seres humanos requerem uma visão complexa, que enfrente as incertezas e contradições, exigem rever paradigmas e conceitos. A complexidade estaria relacionada a uma mistura de ordem e desordem, que implica acatar imprecisões, incertezas, e permite conhecer fenômenos como a liberdade ou a criatividade.

É, portanto, dentro dessa compreensão de conhecimento que se pretende perscrutar a alteridade como tônica ética de uma cidadania ecológica, não para identificá-la como uma verdade inelutável ou valor absoluto, mas na condição de modo de realização, de posicionamento crítico e postura libertadora.

2 Vide Morn (2007a).

2 CAPÍTULO I - MEIO AMBIENTE E DIREITO NA PÓS-MODERNIDADE

2.1 AS RUPTURAS COM O MODERNO NO SÉCULO XXI

A história da humanidade, embora seja considerada em períodos para efeitos de abordagem científica, não apresenta claras delimitações entre suas eras ou idades, o que só passa a ser perceptível com o devido distanciamento no tempo. Assim, pode-se perceber que, da Idade Média para a Idade Moderna, há características que marcadamente diferenciam os respectivos costumes e estilos de vida em cada um desses períodos.³ Da mesma forma ocorre com a passagem da Idade Moderna para a chamada Pós-modernidade, que ainda carece de firmes parâmetros de definição.

Para alguns autores, é ainda prematuro configurar uma nova era civilizacional, tal é o entendimento de Giddens (1991, p. 13), segundo o qual a humanidade se ressentir dos efeitos radicalizados da própria modernidade. De toda forma, futuramente talvez possa dizer-se sobre os limiares que ao presente se ofuscam. Entre os filósofos e sociólogos que abordam o tema é comum encontrarem-se termos que buscam diferenciar o referido período como uma nova fase, sem, contudo, distinguir-lhe absolutamente da modernidade⁴.

Expressões como sociedade pós-industrial e era tecnológica, tornam-se familiares. Há uma necessidade de se destacar a presença de novos atributos que passam a caracterizar a sociedade contemporânea, os quais surgem destoando do paradigma moderno e desconcertando as tradicionais expectativas do homem sobre seus propósitos e desígnios.

É justamente esse período sobre o qual se estabelece tal polêmica, coincidente com o início do século XX, seguido das duas Grandes Guerras, em que se sobressaem as mudanças no âmbito das instituições, da organização social e do modo de produção, e tendo o conhecimento científico como aspecto central, que se torna relevante para o presente estudo.

3 Fica mais evidente a falta de nitidez dessa transição, quando retomando o início da Idade Média, observa-se a classificação gradativa em Alta e Baixa Idade Média.

4 Expressões como “segunda modernidade” (BECK, 2010), “modernidade reflexiva” (GIDDENS, 1991), são usadas para distinguir a nova fase que ainda se encontra de alguma forma vinculada à modernidade enquanto discurso filosófico.

2.1.1 Concepção e contextualização histórica das noções de pós-modernidade e pós-estruturalismo

O desenvolvimento humano como um projeto dotado de finalidades pré-determinadas acomodava-se bem ao pensamento da antiguidade, em que a religião se encarregava de significar a existência humana e oferecia uma ética que alcançava os limiares da vida do homem. Durante o Renascimento, as descobertas de Galileu Galilei, Isaac Newton, Nicolau Copérnico, Francis Bacon, no decorrer dos séculos XV e XVI, promovem uma verdadeira revolução científica, e, como num desvelamento dos segredos do mundo reposicionam as crenças humanas, contribuindo para a formulação do humanismo. O pensamento de René Descartes consolida o método científico racional que sustentaria o ideal humanista.

O Iluminismo, adotando um viés platônico no decorrer dos séculos XVII e XVIII, quando ganham proeminência as idéias de pensadores como Voltaire, John Locke e Thomas Hobbes, redireciona os postulados teóricos para uma concepção de sociedade humana capaz de organizar-se nos âmbitos da política e da economia como projeto coletivo. Por sua vez, a crítica kantiana foi determinante para a formulação da ética que embasou toda a modernidade.

A construção política dos Estados-nação, o surgimento dos burgos e as viagens intercontinentais complementam o cenário em que o projeto iluminista se desenrola num crescendo até o início do século XX, com as duas Grandes Guerras Mundiais. A magnitude da gravidade das ameaças que a própria humanidade fora capaz de desenvolver contra si mesma, como a bomba atômica e o totalitarismo fascista, exigem uma reflexão sobre os possíveis desígnios da humanidade e a efetiva capacidade do homem de prever e orientar-se individual e socialmente no sentido de um contínuo aperfeiçoamento.

Perfazem o pensamento moderno de transição, durante o século XX, as teorias revolucionárias de Marx, Freud e Saussure, produzidas no século anterior, às quais se soma a de Claude Levi-Strauss, então recente. É o surgimento da filosofia estruturalista, segundo a qual: “O estudo científico das estruturas da linguagem, do inconsciente, dos mitos ou das relações sociais prova, [...] a natureza ilusória da autonomia do ‘sujeito’: [...] este deve ser deposto do trono que ocupa desde Descartes”. (DELACAMPAGNE, 1997, p. 247). A postura estruturalista dá ensejo a um novo questionamento sobre o humanismo, a consciência, e mesmo sobre a ingerência humana na condução da

História da Humanidade, o que repercute nas expectativas sobre a ação política.

A corrente estruturalista, segundo Delacampagne (1997), parte de uma nova compreensão da formação do “significado”. Os primeiros estruturalistas, que desenvolvem seus estudos com base na estética e no positivismo, entendem que o significado é apenas um efeito do significante de modo que “o ‘sujeito’, não será mais do que o efeito das estruturas invisíveis – lingüísticas, inconscientes ou sociais – que o geram sem que ele saiba”. (DELACAMPAGNE, 1997, p. 237).

Postulados revolucionários despontam nas diversas áreas do conhecimento. Um tempo histórico de características culturais distintas, perceptível a partir do século XX, e um questionamento crítico aos fundamentos da modernidade na crença no progresso e nas estruturas determinantes, caracterizam a pós-modernidade, afirma Lyotard (2009).

Surge a partir da obra de Bachelard, a compreensão de que o progresso científico não ocorre linearmente, é descontínuo e se realiza por meio de rupturas, conforme explica Delacampagne (1997, p. 240): “Descontinuista e deliberadamente antipositivista, tal interpretação dos progressos do conhecimento exercerá, [...] uma influência decisiva sobre as primeiras pesquisas de Michel Foucault e Thomas Kuhn”.

Descobertas científicas no campo das ciências naturais que abalam as premissas de Descartes e Newton, como as de Einstein, Max Planck, Niels Bohr, Crick e Watson, inauguram o que Kuhn denomina o novo paradigma científico (VASCONCELLOS, 2009). Este seria, talvez, o elemento central para a compreensão de uma pós-modernidade, caracterizada pela ruptura com as certezas pretensamente oferecidas pela modernidade e uma compreensão sistêmica e interdependente da existência humana.⁵

Os pressupostos da simplicidade, da estabilidade e da objetividade, que orientavam o paradigma das ciências na modernidade, são substituídos. Vigoram, na pós-modernidade, os pressupostos da complexidade, da instabilidade do mundo, e da intersubjetividade na constituição do conhecimento do mundo (VASCONCELLOS, 2009).

A percepção do que Giddens (1991) denomina descontinuidades de um período histórico para outro, compreende afetações no ritmo das

5 Convém observar que as expressões “pós-modernidade” e “pós-estruturalismo” remetem a movimentos de ruptura. Há pensadores que desdobram essa compreensão filosófica no sentido da desmobilização social e da desconstrução do coletivo (não é este o enfoque que se pretende no presente trabalho). Compreendidas numa perspectiva crítica, tais rupturas foram cruciais para o surgimento de uma nova filosofia, o que torna relevante sua abordagem no presente estudo.

mudanças, no escopo das mudanças e nas instituições. Os aspectos que traduziriam a essência da modernidade radicalizada, também designada pós-modernidade, seriam: “a dissolução do evolucionismo, o desaparecimento da teleologia histórica, o reconhecimento da reflexividade meticulosa, constitutiva, junto com a evaporação da posição privilegiada do Ocidente”. (GIDDENS, 1991, p. 58).

A aproximação da concepção de pós-modernidade com a crise das teorias totalizantes, como a do projeto Iluminista de alcançar uma sociedade segura e feliz orientada pela racionalidade humana e a socialista, de equacionar os meios para uma justiça igualitária como projeto de humanização, sugerindo o fim da história, nos termos de que fala Fukuyama (1992), é o que permite relacionar a compreensão de pós-modernidade com o movimento filosófico conhecido como pós-estruturalismo.

A concepção de que a história da humanidade poderia ser entendida como uma progressiva apropriação “dos fundamentos racionais do conhecimento”, como explica Giddens (1991, p. 53), própria da modernidade, é veementemente contestada por filósofos como Nietzsche e Heidegger, que inauguram uma nova crítica. É dessa vertente que nasce o pós-estruturalismo, em meados do século XX.

2.1.2 Um paralelo entre os dois movimentos de ruptura e suas referências

Sociedade pós-moderna, segundo Lyotard (2009, p.xvi), “designa o estado da cultura após as transformações que afetaram as regras dos jogos da ciência, da literatura e das artes a partir do final do século XIX”. A pós-modernidade tratar-se-ia, portanto, do período que coincide com o ingresso das sociedades na era pós-industrial, a que ficou conhecida como era tecnológica.

Semelhante à concepção pós-estruturalista, conforme Lyotard (2009, xvii) “considera-se ‘pós-moderna’ a incredulidade em relação aos metarrelatos”, ou seja, à dialética do espírito, à hermenêutica do sentido, à emancipação do sujeito racional ou ao desenvolvimento da riqueza, relatos que perfizeram a era moderna.

O que primordialmente se pretende realçar no presente estudo é a expectativa sobre o saber pós-moderno, saber que, conforme afirma Lyotard (2009, xvii) “aguça nossa sensibilidade para as diferenças e reforça nossa capacidade de suportar o incomensurável”.

No contexto da pós-modernidade, o pós-estruturalismo é uma corrente de pensamento que consiste numa crítica ao estruturalismo. De

acordo com Sturrock (apud PETERS, 2000), o pós-estruturalismo é uma crítica que usa dos próprios argumentos estruturalistas, para identificar suas inconsistências metodológicas. Há uma ruptura, uma contestação dos pós-estruturalistas para com os conceitos Iluministas de universalidade e de uma razão humana unificada, de um padrão de racionalidade. O pós-estruturalismo se caracterizaria, nesse sentido, pelo ceticismo quanto à proposta Iluminista de razão e uma forma de reação ao “modelo hegeliano de consciência”, um Eu que é a negação do Outro (PETERS, 2000, p. 55).

A pós-modernidade e o pós-estruturalismo têm em comum a epistemologia como referência paradigmática e o questionamento da proposta Iluminista da fé absoluta na razão e nos metarrelatos. Mas é possível indicar algumas particularidades que as diferenciam:

a) A pós-modernidade implica o contexto temporal, as mudanças perceptíveis da descontinuidade. São significativos nesse quadro: o processo de globalização, a relação do homem com o tempo, com a matéria, as suas práticas, instituições e propósitos. A partir dessa concepção fala-se em *sociedade de risco, ambivalência e complexidade*.

b) O pós-estruturalismo é uma articulação no âmbito filosófico que põe em dúvida a possibilidade de formulação de uma História, o próprio antropocentrismo, as verdades científicas e morais. Revê o posicionamento do ser humano no mundo, sobretudo a sua condição de sujeito unitário, coerente no âmbito pessoal e estável no espaço político.

Compreender o contexto e características da pós-modernidade é indispensável para uma abordagem aprofundada da crise ambiental, cujo surgimento e agravamento demonstram-se intrinsecamente relacionados com o referido período. Da mesma forma, considerar as críticas pós-estruturalistas é essencial para se tratar da ética e da cidadania na pós-modernidade, em face das mudanças paradigmáticas no campo epistemológico que abalaram o sistema de legitimação para o agir ético.

De acordo com Peters (2000), o pós-estruturalismo marca a recepção de Nietzsche pelos filósofos franceses, de forma que o pensamento nietzschiano exerce uma forte influência nas novas ideias. A redescoberta de Nietzsche, Freud e Marx pelos franceses, no pós-guerra, permitiu aproximar e questionar as formulações desses autores sobre o poder e o desejo. A compreensão de sujeito e sua centralidade, explica Peters (2000), é um aspecto revisto pelo pós-estruturalismo que aponta problemas nos modelos de sujeito do humanismo, como o cartesiano-kantiano, o sujeito hegeliano-fenomenológico, o sujeito existencialista e o sujeito coletivo marxista.

A crítica feita por Nietzsche à verdade, suas concepções sobre pluralidade de interpretação, autossuperação e de *vontade de potência*, exercem, conforme Peters (2000), uma influência central nos pós-estruturalistas. Outro importante legado decorrente de Nietzsche, Saussure e Heidegger para o pós-estruturalismo, seria a noção de *difference*, que aparece com algumas variantes em Deleuze, Derrida e Lyotard (PETERS, 2000).

Heidegger igualmente exerce uma influência destacada no pensamento pós-estruturalista no que diz respeito à sua compreensão filosófica de tecnologia: “a essência da tecnologia consiste em uma *poesis* (ou um ‘produzir’)” reservas para o futuro consumo humano, explica Peters (2000, p. 41). Para o autor, a tecnologia da máquina torna-se capaz de alterar o modo de ser do homem, “distorcendo nossas ações e aspirações”. (PETERS, 2000, p. 41). É possível encontrar discussões a partir daí, especialmente em autores como Foucault ao tratar das *tecnologias do eu*; Derrida, Deleuze e Baudrillard na discussão sobre a reestruturação da subjetividade e da identidade na literatura e no cinema (PETERS, 2000).

Como desdobramentos das filosofias de Heidegger e Nietzsche, o pós-estruturalismo preocupa-se em questionar a autoconsciência do sujeito postulada pelas teorias que desconsideram fatores externos ao sujeito, nesse sentido, configura uma crítica direta aos processos de exclusão do Outro a partir de concepções universalistas. Salienta Peters (2000, p. 36), que essa nova corrente filosófica dá ênfase à “constituição discursiva do eu - sua corporeidade, sua temporalidade e sua finitude, suas energias inconscientes e libidinais – e a localização histórica e cultural do sujeito”.

O pós-estruturalismo adota o postulado estruturalista saussureano da operação reflexiva dos signos linguísticos, que dependem da diferença. No mesmo sentido as teorias de desconstrução, genealogia, desmantelamento, de cunho antirrealista, que adotam como pressuposto o fato de que a verdade não coincide exatamente com a realidade (PETERS, 2000).

A abordagem sobre o surgimento de um paradigma ecológico de cidadania cuja ética postula um acolhimento do Outro e inclui uma relação de alteridade com a pluralidade de pensamentos e com a própria natureza, merece ser cotejada com a teoria pós-estruturalista, pois, conforme Peters (2000), ela tem como características: a) ser uma crítica inédita à noção de democracia liberal moderna que, amparada nas clássicas dicotomias nós/eles, legítimo/ilegítimo, verdadeiro/falso, reforça e impõe exclusões culturais e sociais; b) questionar o

pensamento hegeliano de consciência-de-si que considera a definição do Eu como a negação do Outro; c) admitir a incerteza ao negar o sistema de estruturas universais comuns às culturas e mesmo à mente humana em geral; d) aproximar saber e poder, questionando onde se localizam e agem para oprimir ou libertar.

O paradigma ecológico tem justamente a característica de conviver epistemologicamente com situações e pensamentos paradoxais, o que permite a presença de mais de uma verdade, e abrir-se para uma atitude de inclusão e compreensão dos Outros.

As contribuições de Nietzsche para o pós-estruturalismo são inúmeras e estão presentes em grande parte dos autores pós-estruturalistas, tornando-o fonte primordial dessa corrente de pensamento. No que tange à compreensão da pós-modernidade, tem-se em Lyotard, um dos principais formuladores da concepção do termo, cuja linha de pensamento repercute nas questões impostas pela problemática ambiental.

A principal crítica formulada por Nietzsche se estabelece em torno do tema *verdade*, que se relaciona intrínseca e/ou genealógicamente, ao conhecimento e ao poder. Essa discussão, em Nietzsche, culmina com a construção de uma teoria sobre o niilismo. É em *Genealogia da Moral*, o autor expõe sua teoria sobre o niilismo, fundamental para a compreensão dos problemas da pós-modernidade e dos conflitos com relação à natureza.

Numa exposição sucinta, pode-se dizer que para Nietzsche não existem valores a-históricos, o questionamento que ele faz diz respeito ao estabelecimento das verdades conforme um determinado valor moral. Explica o Machado (1984) que para Nietzsche, tudo o que tem algum valor na natureza foi valorado pelo homem, o homem é quem define os valores morais. A moralidade teria sido utilizada para domesticar e acomodar os instintos, de modo que a civilização moderna tornou-se fraca, sem vitalidade (NIETZSCHE, 1988). A busca do homem por dar um sentido à sua existência por meio da metafísica, relutando contra sua própria natureza, sua felicidade e *devir*, é, segundo Nietzsche (1988, p. 185), uma “vontade de nada, uma aversão à vida”, mas mesmo essa vontade fraca é ainda uma vontade, a pura expressão do niilismo.

A civilização ocidental, segundo Nietzsche, tem uma modernidade *niilista*, que se manifesta por um ateísmo cientificista. Busca verdades no âmbito das idéias metafísicas, cujos valores são estabelecidos a partir da mesma moral cristã que refutava. Os cétricos, os que se alardeiam como *livres*, que buscam nas ciências sua verdade, eles também tem um *Deus*, segundo Nietzsche, o “Deus do ideal

ascético”, veneram um ponto de interrogação (NIETZSCHE, 1988, p. 177). Questiona o autor os pressupostos dessa verdade, de onde ela extrai o seu sentido, afirmando que ainda se trata de uma fé metafísica. Trata-se de uma verdade adequada à moral ascética, porque ela não cria valores, de modo que ela só é externamente crítica (NIETZSCHE, 1988).

O termo niilismo é usado pelo autor com mais de uma acepção, assim, Nietzsche também designa como niilista sua própria atitude de crítica à moral, neste caso um niilismo ativo, capaz de observar fora da moral e de buscar a superação à constatação da ausência de valor nos valores superiores (LEFRANC, 2003). Este estaria imbuído da capacidade de, por meio da negação dos valores, promover uma *transvaloração*, uma forma de compreender o mundo além do bem e do mal, capaz de orientar o homem, como um estímulo à vida e à felicidade, de acordo com sua compreensão de *eterno retorno*.

É possível afirmar que o período compreendido como pós-modernidade, vivencia, igualmente, um niilismo, uma vontade de nada, agravado pelo descrédito inclusive no campo das verdades das ciências. A angústia do homem está na sua total perda de referência valorativa, de ordem moral ou ética.

Além da concepção de verdade, outro conceito que se pretende levar em consideração no decorrer do trabalho é a concepção de conhecimento, em Nietzsche, no texto *Assim falava Zaratustra*. Fogel (2005), na obra *Conhecer é criar – um ensaio a partir de F. Nietzsche*, interpreta o poema *Do imaculado conhecimento*, escrito por Nietzsche sobre conhecimento e verdade, buscando explicitar o sentido do conhecimento segundo a concepção nietzschiana *perspectivística dos afetos*.

Sobre a narrativa poética em Zaratustra, esclarece Machado (1997, p. 21) que o objetivo de Nietzsche é “libertar a palavra da universalidade do conceito, construindo um pensamento filosófico através da palavra poética”. Para Nietzsche, as questões mais profundas da existência só são acessíveis por meio da arte trágica, que serve como antídoto contra a *metafísica racional*. Observa-se que Fogel, ao trabalhar com o texto poético de Nietzsche, também se utiliza de uma linguagem metafórica.

Para a concepção de conhecimento expressa no poema de Zaratustra, a própria existência é filosofia, ou diálogo dela (existência) com ela mesma, ou seja, conhecer é viver a vida em seu sentido maior, mais intenso (FOGEL, 2005). Nietzsche critica os modernos por buscarem verdades externas ao homem, partindo da premissa de que o

conhecer depende de sujeito e objeto separados. Essa contestação remete a uma nova compreensão do conhecimento do mundo pelo homem, que rompe com o pensamento de Descartes. Para a modernidade a definição de condições e limites do conhecer, e mesmo se é possível conhecer, vem antes do conhecimento. O critério de verdade, segundo os modernos, “é a certeza respectivamente o asseguramento e o auto-asseguramento”. (FOGEL, 2005, p. 25).

Na concepção de conhecimento como criação “viver, existir, ser – isto é, ser homem – é também conhecer.” O conhecimento seria uma “espécie de confraternização com as coisas, com o contorno, com o ‘mundo’”. (FOGEL, 2005, p. 16). A concepção de conhecimento de Nietzsche é revolucionária e chama a atenção pela abertura sensível às outras formas de percepção, às múltiplas inteligências humanas, reconhecidas no meio acadêmico-científico somente neste último século, e ainda pouco assimiladas. O pensamento do autor permite antever alguma possibilidade de se buscar numa *razão sensível*, critérios para orientar a ética ecológica.

Quanto a Lyotard, sua abordagem em *A condição pós-moderna* torna-se útil e esclarecedora, por dar subsídios para a compreensão do desenvolvimento científico na era pós-industrial, ou seja, a partir dos anos 50 do século XX. Essa nova era das ciências não somente provocou uma crise conceitual no que se refere à *verdade, progresso, razão, sujeito e totalidade*, ao invalidar os padrões metafísicos vigentes na ciência moderna, como gerou uma crise por novos conceitos e enquadramentos teóricos, explica Barbosa, no prefácio da obra (LYOTARD, 2009).

O elemento novo, a informática, destrona a concepção de ciência como *vida do espírito*. A compreensão de que a informação é a fonte científica por excelência e de que o seu tratamento eficiente passa a traduzir-se numa “tecnologia intelectual”, de uma certa forma, deslegitimariam o “dispositivo de emancipação” postulado pelos pensadores modernos, ensina Barbosa (LYOTARD, 2009, p. viii). O saber já não está comprometido com um propósito nobre e virtuoso, como pretensamente propalavam os metarrelatos, independentemente da capacidade de alcançá-los. O homem usufrui de uma *liberdade* que frustra suas expectativas, o homem é livre para tão somente resguardar sua própria sobrevivência.

Outros fatores que atuam concomitantemente, ressalta Barbosa no intróito à obra de Lyotard (2009), são as descobertas que fogem à forma tradicional de produção e compreensão da ciência tradicional, como a teoria dos quanta, o ressurgimento da cosmologia de observação, a

utilização da noção de acontecimento e acaso, no campo da física, biologia e história, que contribuem com a *desordem* e apontam para a inadequação da linguagem científica moderna.

Ao mesmo tempo, segue Barbosa (LYOTARD, 2009, p. x-xi) a aproximação cada vez mais acentuada das forças produtivas, dos centros científicos e de poder político demonstram o caráter estratégico de que está imbuído o conhecimento nesse novo modelo, ou seja, deter o conhecimento significa garantia de barganha em escala mundial, o que se reflete diretamente no exercício do poder econômico e político, pois “sem saber científico e técnico não se tem riqueza”.

O conhecimento científico, que é imprescindível na administração dos riscos ao meio ambiente, é frontalmente impactado no contexto da pós-modernidade. Os limites sustentáveis de toxinas, poluentes, organismos geneticamente modificados e outras incertezas científicas consumidas cotidianamente ao redor do mundo, passam a ser definidos a partir de novos padrões valorativos: a maior produção de riqueza e poder.

A exigência de um novo padrão de legitimação para a pós-modernidade aponta para a substituição do critério da *verdade* pelo da *eficácia*. Salienta Barbosa (LYOTARD, 2009, p. xiii) que é preocupante a posição do filósofo na pós-modernidade, pelo fato de que na aplicação da racionalidade voltada ao desempenho, o encantamento com o mundo e as utopias estão sendo abandonadas, num “divórcio entre inteligência e emoção”. Conclui Lyotard que a deslegitimação da *verdade* científica nos moldes modernos leva à especulação de que a ciência, seja moderna ou pós-moderna, não deveria ser usada para legitimar senão seu próprio jogo de linguagem (LYOTARD, 2009).

Como a noção de *verdade*, a noção de *justiça* também perde suas referências, o que leva à indagação sobre a possibilidade de legitimar-se o vínculo social numa sociedade justa nesse novo contexto de paradoxos em que as combinações da linguagem “não são necessariamente comunicáveis”. (LYOTARD, 2009, p. xvi). A carência de uma ética que considere as complexidades e as contradições envolvidas nesse novo tempo faz-se urgente para a preservação da própria sociedade enquanto instituição.

Para Lyotard a pós-modernidade tem como característica essencial a “transformação da natureza do saber” que perde seu caráter formativo, para adquirir características mercantilistas. O saber passa a ser considerada moeda: “conhecimentos de pagamento/conhecimentos de investimentos”, ou seja, alguns serão aplicados por decisores (não

necessariamente estatais ou políticos) e outros utilizados para a sobrevivência, como força de trabalho (LYOTARD, 2009, p. 7).

As antigas instituições como o Estado-nação, os partidos políticos, as identidades profissionais perdem espaço para o agente individual incumbido da própria vida e felicidade. A pós-modernidade coincide com a transição das coletividades sociais para uma sociedade atomizada (LYOTARD, 2009).

Os aspectos centrais que caracterizam a pós-modernidade estão intimamente relacionados com a crítica relação entre o homem e o meio ambiente: o processo de individualização, de mercantilização e a transferência do poder decisório para instâncias privadas, descompromissadas com a ética do *bem-comum*, refletem no grau de risco relacionado à gestão da sustentabilidade ambiental.

Justamente na pós-modernidade, tempo de autocrítica da idade moderna, em que a própria ética é “denegrada e escarnecida”, como afirma Bauman (1997, p. 6), é preciso trazer à luz as “fontes de poder moral”, pois apesar de um aparente esvaziamento, a essência das discussões éticas, como a justiça, os direitos humanos, a harmonia entre o comportamento individual e coletivo permanecem atuais, embora precisem ser considerados sob uma nova ótica e que lhes seja conferido tratamento adequado.

Ambas as perspectivas, pós-estruturalista e pós-moderna, descrevem sintomas sociológicos, políticos, econômicos e éticos da mudança paradigmática no campo das ciências, que alteram substancialmente a relação entre o conhecimento, a verdade, e o poder. Ao revelar as inseguranças e a incerteza, com o fim da era dos propósitos, vislumbram as múltiplas possibilidades que se abrem no campo do conhecimento e da ética, e que talvez possam sugerir os postulados de uma nova política.

2.1.3 Categorias em discussão: sujeito, alteridade e cidadania

Há que se buscar as origens filosóficas das rupturas epistemológicas e da quebra de paradigmas que contribuíram com o contexto em seus aspectos problemáticos, para indagar sobre as alternativas para a superação deles, abrindo a possibilidade para um *conhecimento complexo*, de que fala Morin (2008c) ou uma *racionalidade ambiental*, sugerida por Leff (2006b).

A sociedade de risco de que fala Beck (2010), a pós-modernidade de Lyotard (2009), e a civilização que padece de um mal-estar, conforme Freud (2010), afeta a saúde mental, a economia, e originam

inúmeros problemas que comprometem a sustentabilidade ecológica da permanência de vida humana no planeta Terra. Os âmbitos se interferem reciprocamente e provocam repercussões de toda ordem, como nos explica Morin (2005). A relação de conhecimento do homem com o mundo e o agir humano a partir dessa concepção promovem num contexto global, situações de risco e ameaça a toda forma de vida, especialmente, à dos seres humanos.

Portanto, conceber uma perspectiva de comportamento humano que seja compatível com a sua natureza de ser vivo, passa por uma compreensão que supere o antropocentrismo e toda a forma de pensamento homogeneizante. Trata-se de adotar, como um pressuposto metódico, a conduta de abertura à diferença.

Nesse sentido, percebe-se que uma nova relação de alteridade se faz presente no pensamento que representa o paradigma ecológico, a qual se pretende analisar a partir do conceito de Sujeito nas obras de Morin e Guattari. Concepção de Sujeito que emerge da ruptura com a razão moderna e suas tendências totalizantes. Supõe-se que essa relação ética se faz presente no conceito de cidadania ecológica, como pressuposto e como orientação, como elemento conformador da sustentabilidade e de um justo-ético-ecológico. É o que o se almeja investigar no decorrer desta pesquisa.

O presente estudo se estabelece em torno dos conceitos de sujeito, alteridade e cidadania ecológica, justamente sob a perspectiva de que são conceitos em transição. Assim como cada período histórico comporta suas próprias noções de Sujeito, Cidadão, e, mais recentemente, também, de Alteridade, que se ajustavam às demandas de respostas filosóficas de então, pretende-se identificar nas obras de Morin e Guattari, os elementos constitutivos do respectivo arcabouço conceitual que perfaz o paradigma ecológico.

O parâmetro de comparação da proposta ecológica é a modernidade, de modo que, para efeitos metodológicos, torna-se interessante mencionar, para cada um dos termos, o conceito refutado e o conceito pretendido:

A concepção de Sujeito para a modernidade implica a certeza da consciência que é em primeiro lugar consciência de si, a percepção por meio do pensamento no ato de intelecção, e o reconhecimento de uma essência espiritual, distinta do corpo e que pode ser pensada isoladamente dele (SIMHA, 2009). Descartes afirma: “Precisamente falando, sou, portanto, apenas uma coisa que pensa, isto é, um espírito, um entendimento ou uma razão, termos cuja significação me era antes desconhecida”. (DESCARTES apud SIMHA, 2009, p. 63).

O conceito de Sujeito do paradigma ecológico tem conotação inversa, baseia-se na corporeidade, nas suas qualidades biológicas, inscreve-se no real. Reconhece a condição do homem como *ser-no-mundo* imbuído de qualidades peculiares, como a consciência e o pensamento, sem, contudo, afastar as ingerências do acaso, do erro, das contradições. Rompendo com as premissas dualistas,

o sujeito reintegrado não é o Ego metafísico, fundamento e juiz supremo de todas as coisas. É o sujeito vivo [...], aleatório, insuficiente, vacilante, modesto, que menciona a sua própria finitude. Ele não é portador da consciência soberana que transcende os tempos e os espaços: introduz, ao contrário, a historicidade da consciência. (MORIN, 2008c, p. 30-31).

De acordo com Morin (2007c, p. 75), a noção de Sujeito, partindo de um conceito biológico, está intrinsecamente relacionada à de indivíduo, refere-se à autoafirmação do indivíduo vivo, “ser sujeito implica situar-se no centro do mundo para conhecer e agir”; o sujeito Eu diferencia-se do Outro, ao ocupar um espaço “egocêntrico [...] que unifica, integra, absorve e centraliza cerebral, mental e afetivamente as experiências de uma vida”.

Guattari (1991, p. 17) prefere substituir o termo Sujeito por *componentes de subjetivação*, partindo da premissa de que o “sujeito não é evidente: não basta pensar para ser, como o proclamava Descartes”. O caráter do que diz respeito ao Sujeito, o que lhe é próprio, é a subjetividade. De modo que, no entendimento de Guattari (1991, p. 11-44), a subjetividade pode ser compreendida como um: “conjunto de condições que torna possível que instâncias individuais e/ou coletivas [...] (possam) emergir como território existencial auto-referencial, em adjacência ou em relação de delimitação com uma alteridade ela mesma subjetiva”. Afirma Guattari, que a subjetividade está em constante elaboração, ela não decorre apenas “das fases psicogenéticas da psicanálise ou dos ‘matemas do Inconsciente’, mas também das máquinas sociais, mass-mediáticas, lingüísticas, que não podem ser qualificadas de humanas”. (GUATTARI, 1991, p. 11-44).

Quanto ao conceito de Alteridade, para o dicionário Houaiss (2001, p. 169), designa a “situação, estado ou qualidade que se constitui através de relações de contraste, distinção, diferença”⁶.

A Alteridade é considerada um pressuposto da construção do Sujeito. Hegel introduz o conceito na filosofia moderna, de acordo com a sua compreensão de Alteridade: “o eu é o conteúdo da relação e a relação mesma; defronta um outro e ao mesmo tempo o ultrapassa; e este outro, para ele, é apenas ele próprio”. (HEGEL, 1992, § 166, p. 119-120).

A Alteridade que propugna o paradigma ecológico é uma alteridade que não se confunde com o mesmo ou se estabelece em condição de exclusão de um para o reconhecimento do outro. Não ocorre uma assimilação ou uma síntese resultante de um processo dialético.

Para Morin (2007c, p. 79), “Outro significa, ao mesmo tempo, o semelhante e o dessemelhante; [...] comporta, efetivamente, a estranheza e a similitude”⁷. O Sujeito depende do Outro, afirma o autor: “o princípio de inclusão está na origem”, de modo que, concebendo o homem como um ser egocêntrico, que obedece aos princípios da exclusão e da inclusão, “o outro já se encontra no âmago do sujeito”. (MORIN, 2007c, p. 79).

A relação de alteridade é constitutiva dos sujeitos, é pela intersubjetividade que o indivíduo se faz presente no mundo. Ao reconhecer a si mesmo como um outro, como propõe Paul Ricoeur, explica Morin (2007c), é que o sujeito se torna seu próprio objeto de reflexão, assim como objetiva os outros, ao reconhecê-los como sujeitos⁸. Para o autor “o desenvolvimento de um conhecimento objetivo do mundo deve avançar junto com um conhecimento intersubjetivo do outro”. (MORIN, 2007c, p. 80).

A compreensão da alteridade para Guattari implica que “estamos aqui em um registro de coexistência, de cristalização de intensidade”.

6 A esta definição, acresce o verbete: “relegada ao plano de realidade não essencial pela metafísica antiga, a alteridade adquire centralidade e relevância ontológica na filosofia moderna (hegelianismo) e especialmente na contemporânea (pós-estruturalismo)” (HOUAISS, 2001, p. 169).

7 A alteridade, em Morin, é expressa sob a forma do paradoxal e do complexo.

8 Observa Morin (2007c) que esse é o momento em que pode ocorrer de desenvolver-se um conhecimento objetivo sem a correspondente compreensão subjetiva, o que se torna uma atitude “inumana”, pois o sujeito não mais enxerga a humanidade desses outros.

(GUATTARI, 2008, p. 58). Afirma o autor, que o ser “é antes de tudo autoconsistência, autoafirmação, existência para si desenvolvendo relações particulares de alteridade”. (GUATTARI, 2008, p. 139). Ele refuta uma subjetividade intrínseca, de acordo com sua teoria do inconsciente maquínico:

Não existe, para os diversos registros de máquina, uma subjetividade unívoca à base de cisão, de falta e de sutura, mas modos ontologicamente heterogêneos de subjetividade, constelações de universos de referência incorporais que assumem uma posição de enunciadores em domínios de alteridade múltiplos, que seriam melhor denominados domínios de alterificação. (GUATTARI, 2008, p. 58).

A terceira categoria central do presente trabalho é: Cidadania. Como bem esclarece Vieira (2006), a cidadania da antiguidade clássica compreendia a igualdade entre os cidadãos, detentores de direitos, e o acesso destes ao poder; por sua vez, na cidadania moderna, não só aos cidadãos se atribuem direitos, mas também ao homem, e os cidadãos já não exercem o poder diretamente, mas pelo sufrágio. Conforme a conceituação primeira de cidadania, segue Vieira (2006, p. 16): “Ser cidadão é portanto ser membro de pleno direito da cidade, seus direitos são plenamente direitos individuais. [...] é também ter acesso à decisão política, ser um possível governante [...]”. Para a modernidade, para a qual a nacionalidade estabelece o vínculo de cidadania, prevalece o conceito de Marshall, segundo o qual cidadania consiste no “direito a ter direitos”. (VIEIRA, 2006).

A preocupação com os efeitos e a compreensão de cidadania a partir do reconhecimento da problemática ambiental, em nível internacional, é recente. Por ocasião da Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente e o Desenvolvimento - Rio 92, essa preocupação veio à tona e foi expressa num documento extraoficial, denominado “Carta da Terra”, de tal modo sintonizado com as premissas ecológicas e a carência de uma política voltada às relações ecossistêmicas do Homem com o Planeta, que permite, a partir dos princípios nele estabelecidos, extrair-se um conceito de cidadania ecológica ou mesmo de uma cidadania ecológica/planetária. Trata-se de uma previsão de direitos e deveres envolvendo a comunidade terrestre.

Reside nessa inspiração uma das compreensões instigantes e visionárias de cidadania ecológica, como uma cidadania planetária, um compromisso maior, para além das fronteiras nacionais, um projeto que sugere um novo contrato, como o Contrato Natural de que fala Serres (1990).

A Carta da Terra tem por princípios: a) o respeito à comunidade de vida – que implica promover justiça social e práticas democráticas, e o respeito à terra e à vida em toda sua diversidade, resguardando a Terra em toda sua beleza e generosidade, para as próximas gerações; b) a integridade ecológica – que significa proteger os ecossistemas e a diversidade biológica, prevenir contra o dano ao meio ambiente, promover a sustentabilidade ecológica atrelada à sustentabilidade social e ao processo de democratização do saber; c) a justiça social e econômica; e d) a democracia, não violência e paz.

A Cidadania Ecológica, nesse sentido, pode ser conceituada como: a instância jurídico-política que suscita direitos e deveres para com a comunidade terrestre. Direitos e deveres relacionados à preservação da vida em si, e da vida humana em toda a sua dignidade, inclusive no aspecto econômico; à plenitude da realização dos direitos já plasmados à efetiva participação política democrática, às liberdades, à paz, e à plena realização em sintonia com o ecossistema do planeta.

Há intrínseco, nessa nova relação entre o ser humano e a natureza, traduzida politicamente como cidadania ecológica, um novo fundamento de justiça, que implica sopesar interesses próprios e de Outros, não compreendidos no modelo tradicional de cidadania. Questões como a qualidade de vida para as gerações futuras, a preservação da biodiversidade, a não violência e exploração animal, e novas relações econômicas, pedem uma formulação/compreensão de um *justo-ético-ecológico* que tem como pressuposto, direitos e deveres cidadãos reposicionados na conjuntura do paradigma ecológico.

2.2 A CRISE ECOLÓGICA

A aproximação entre a discussão em torno da pós-modernidade, seus conflitos relacionados ao saber/poder e a problemática ambiental, ocorre num momento de culminância dos riscos de ambas as vertentes, de que nos fala Beck (2010) em sua teoria da *sociedade de risco*. No entanto, remontando suas origens, é possível perceber que as bases da construção do processo civilizacional questionado, trazem em seu âmago uma desarticulação na relação entre economia e ecologia,

resultante de práticas sustentadas por um arcabouço filosófico antropocêntrico.

A biosfera é uma película de terra firme, água e ar que envolve o globo (ou globo virtual) de nosso planeta Terra. É o único habitat atual – e, tanto quanto podemos prever hoje, é também o único habitat jamais viável de todas as espécies de seres vivos que conhecemos, a humanidade inclusive. (TOYNBEE, 1987, p. 22).

O alerta de Toynbee sobre o cuidado do homem com seu habitat e quanto este é frágil e único, no entanto, só passa a ser uma preocupação real em termos políticos a partir de meados do século XX. Ao mesmo tempo em que os paradigmas da ciência pautada no método cartesiano vinham por terra, os efeitos sistêmicos de um conhecimento não plenamente dominável se evidenciavam.

Morin e Kern (2005) chamam a atenção para o fato de que a relação do homem com o meio ambiente tem se tornado crítica, por ignorar as complexidades das interações do ser cultural e biológico que é o homem, com o meio ecológico que habita e com o qual compartilha suas raízes cósmicas, segundo a *hipótese Gaia*, de Lovelock e Margulis.

Os desvios epistemológicos da era moderna, que propugna um conhecimento *desencarnado*, compartimentado e pautado pela eficiência, têm gerado graves disfunções, tanto no ambiente natural quanto no ambiente social. De acordo com Morin, o enfrentamento da crise ecológica passa pela compreensão de homem como um ser trino “indivíduo/sociedade/espécie”, pois “o ser humano é plenamente físico e metafísico, biológico e metabiológico” e como tal, deve estabelecer uma relação ecossistêmica com a natureza (MORIN, 2007c, p. 49).

Acontecimentos ímpares, como os acidentes nas Usinas Nucleares de Chernobyl⁹ e Fukushima, as investidas científicas no campo da nanotecnologia, da biogenética, e a constatação das consequências climatológicas do efeito estufa produzido por determinados gases, emitidos em decorrência do processo produtivo, dão o tom da problemática contemporânea, que Beck (2010) denomina

9 Recentemente, o acidente de Fukushima (2011) veio rememorar as ameaças que conformam a sociedade de risco, acrescidas, neste caso, pela congregação de fatores humanos e naturais que potencializaram os já temíveis riscos de contaminação e degeneração genética, comprometendo severamente não só a qualidade de vida, como a própria vida. Além disso, chama atenção o fato de que essa catástrofe tenha ocorrido apesar dos mais atualizados recursos tecnológicos e medidas de segurança aplicados.

sociedade de risco. Trata-se, em suma, de uma intrincada e complexa relação entre pensamento científico, economia e política, com o ecossistema e as comunidades humanas.

2.2.1 A sociedade de risco

Enquanto as ameaças provinham da natureza externa, ressalta Beck (2010, p. 9-10), os seres humanos se protegiam em cabanas e por meio do acúmulo de conhecimentos. Agora, “diante das ameaças da segunda natureza, absorvida no sistema industrial, vemo-nos praticamente indefesos”. A preocupação pelo todo, explica o autor, passa a ser, daqui em diante, uma *conditio* para a humanidade (2010). O que Beck identifica como sociedade mundial do risco, implica uma substancial mudança, que afeta a sociedade, a política e a própria história da humanidade.

No atual estágio das ciências e do desenvolvimento tecnológico, as decisões passam a ter consequências imprevisíveis. Denuncia Beck (2011): vivemos na “sociedade de risco [...] na qual a ideia que guia a modernidade, isto é, a ideia da controlabilidade dos efeitos colaterais e dos perigos produzidos pelas decisões tornou-se problemática.”

O autor menciona a intersecção entre a natureza do conhecimento na era da informação e a dificuldade no acompanhamento dos efeitos desse saber aplicado tecnológico em outros desdobramentos científicos, em produtos e serviços, na sua interação com os diversos meios, no tempo presente ou num futuro indeterminado. Diferente do que ocorria na modernidade, já não é possível controlar e conhecer, *ter ciência*, das inúmeras ideias e práticas científicas diuturnamente inauguradas, em todo o globo terrestre, muito menos a partir do senso comum. É preciso confiar nos diversos especialistas, e conviver com o fato de que cada um deles responde apenas uma pequena parte das questões, e nenhum por sua múltipla e ininterrupta inter-relação.

As questões ecológicas da era industrial, embora tratassem de situações efetivamente danosas ao meio ambiente natural e ao ser humano, não continham um potencial danoso do nível que atualmente apresentam. As imbricadas relações de comércio e produção distribuída ao redor do mundo, com o advento da globalização, só fizeram acentuar a circulação da informação e o aumento do risco, seja pelo trânsito de pessoas, seja pelo consumo de produtos. A globalização, entendida como um “entrelaçamento de eventos sociais e relações sociais que estão à distância de contextos locais”. (GIDDENS, 1991, p. 21), torna-se uma das características marcantes da *sociedade de risco*.

A demanda por uma produção cada vez maior de bens para manter aquecida a economia globalizada, reproduzindo hábitos de consumo do paradigma cultural hegemonicamente disseminado durante o século XX, exaure a natureza e desestabiliza seu equilíbrio ecossistêmico. Um dos sinais mais evidentes desse processo é o *efeito estufa*.

Quanto mais amplo o parque industrial nos moldes tradicionais, maior o consumo de energia, que para ser gerada requer imensos mananciais de água e combustíveis fósseis, como petróleo e carvão. Todas essas formas de geração e consumo de energia resultam na produção de gás carbônico, metano e outros tantos, que provocam o aquecimento terrestre e ameaçam definitivamente a pretensa estabilidade dessa estrutura civilizacional. A opção pela energia nuclear tampouco pode ser considerada segura, o destino incerto para os resíduos e a constante ameaça de vazamentos e acidentes, como o ocorrido em Fukushima no ano de 2011, condenam definitivamente essa via.

As práticas que seguem essa mesma matriz de dependência energética e de consumo indiscriminado de matéria-prima natural estão necessariamente implicadas no contexto da crise ambiental, na geração do risco. Trata-se de um risco, a princípio, inespecífico, indeterminado, não obstante, concretamente ameaçador, conforme relata o IPCC - Painel Intergovernamental sobre Mudanças Climáticas, instituído pela Organização das Nações Unidas, que prevê a possibilidade de escassez de água potável, de inundações e frequentes cataclismas, de fome e de guerra.

Estes novos riscos não acometem somente populações de determinados países ou regiões, atingem indiscriminadamente comunidades abastadas e empobrecidas, do sul e do norte. Certamente as condições de se resguardar de catástrofes ambientais será sempre maior nos países tecnológica e economicamente desenvolvidos, em que sistemas de alarmes e seguros atenuam o impacto dos eventos danosos. No entanto, numa perspectiva holística, há um ônus comum para toda a humanidade, com a convivência das práticas que estimulam ou ignoram o risco.

A relação entre a produção/reprodução do risco e o paradigma moderno da civilização ocidental, hoje predominante, está na postura de dominação que o ser humano adotou perante a natureza, o afastamento e a negação como valor e conhecimento de todos os saberes e percepções que não os oriundos do processo lógico-racional estabelecido na modernidade.

A geração da crise que envolve a pós-modernidade resulta do desconhecimento da complexidade do que compreende o humano, ou seja, decorre de não incluir o sujeito estudado no objeto, e englobar todas as suas dimensões: físicas, biológicas, sociais, mitológicas, econômicas, sociológicas e históricas, concebendo o homem em sua unidade e diversidade (MORIN, 2007c). A ciência fragmentadora, em sua vertente analítica, descuida da compreensão do todo: isola, classifica, propõe conclusões como verdades, construídas sobre bases metafísicas, como afirmava Nietzsche. Essa ciência não se sustenta, tampouco responde às questões que a realidade impõe.

Beck, Giddens e Lash (1997) descrevem a pós-modernidade como uma *modernidade reflexiva*. O segundo fator característico da *sociedade de risco* é justamente a *reflexividade*, compreendida como “a suscetibilidade da maior parte dos aspectos da atividade social, à revisão crônica à luz de novas informações ou conhecimentos”. (GIDDENS, 1991, p. 20). Nesse sentido, a *sociedade de risco*, assimilando essa categoria, teria entre suas principais características: a globalização, a individualização e a reflexividade.

Diferente do que ocorria na sociedade industrial, a ciência passa a ser causa e solução para as novas demandas, estimula mercados, produz desenvolvimento, ao mesmo tempo em que produz insegurança quanto aos efeitos de sua aplicação. Já não carrega consigo, incólumes, as promessas libertadoras. “Na práxis e no espaço público, as ciências são confrontadas tanto com o balanço de seus êxitos quanto com o balanço de seus fracassos, e, portanto, com o reflexo de suas promessas descumpridas”. (BECK, 2010, p. 236).

A necessidade de uma constante autocrítica se instaura em definitivo em todos os âmbitos do conhecimento. Superada a fase da cientificização primária, afirma Beck, em sua fase reflexiva, a ciência não serve para libertar de dependências preexistentes, mas para definir e distribuir erros e riscos *autoinflingidos* (BECK, 2010). “O portão capaz de encerrar e processar os riscos chama-se: crítica da ciência, crítica do progresso, crítica dos especialistas, crítica da tecnologia.” Forjam-se novas relações entre ciência, prática, e espaço público (BECK, 2010, p. 241).

A própria crítica ambientalista às premissas da industrialização é feita por meio de informações e esclarecimentos cientificamente obtidos, o que deixa transparecer a fragilidade das certezas e a precariedade do gerenciamento dos riscos. O controle já não é interno, metodológico, passa do âmbito interno, teórico, para o campo político e

da aceitação social (BECK, 2010). Eis o quadro da pós-modernidade, ou modernidade reflexiva.

A ciência tornou-se humana. Está repleta de falhas e enganosa. Mas também é possível fazer ciência sem a verdade, talvez até melhor, mais honesta, versátil, ousada, corajosa. A oposição estimula e sempre tem suas chances. A cena torna-se colorida. Quando três cientistas se encontram, chocam-se quinze opiniões diferentes. (BECK, 2010, p. 250).

A individualização, compreendida como multiplicidade e variedade de práticas e comportamentos individuais desarraigados da tradição, processo em que indivíduos socialmente desarticulados das antigas comunidades, atomizados num capitalismo sem classes, tornam-se os únicos responsáveis pela própria existência, é a terceira característica da sociedade de risco. Há múltiplos estilos de vida convivendo, essa variedade, ao mesmo tempo em que enriquece, cria novas incertezas e exige novas formas de agir no espaço coletivo.

Cada indivíduo é fadado a buscar adequar-se às demandas profissionais e a concorrer exaustiva e ininterruptamente por uma oportunidade de trabalho e sustento. Corre em paralelo a deterioração dos vínculos familiares e afetivos, que igualmente passam a ser instáveis e inseguros.

Já não há uma entidade a quem confiar a avaliação dos riscos, das ameaças, das verdades, “a crise da autoridade científica acaba por favorecer uma atomização generalizada dos riscos”. (BECK, 2010, p. 88). Esse processo gera certo grau de neurose, um receio difuso, o medo do invisível. Tudo passa a ser questionado e é causa para dúvidas e temores.

O mercado regula os interesses, desfazem-se os antigos elos relacionados ao convívio, às mesmas práticas e crenças, que davam estabilidade às comunidades tradicionais. A liberdade como autonomia para se autodeterminar é compreendida como liberdade para não responder por opiniões e comportamentos divergentes, liberdade que isola e descompromete. O interesse imediato, talvez a única certeza, é desejado com ardor, e para alcançá-lo não se medem esforços. Os resultados desse quadro para a relação homem/ambiente são avassaladores.

Com a globalização o Estado-nação já não tem controle sobre os investimentos de capital, a empregabilidade, ou o que represente um mínimo de condições para garantir qualidade de vida e estabilidade para sua população. Como os novos meios de produção e a competitividade a nível global exigem mobilidade e agilidade, os Estados estão sujeitos à influência da instabilidade do mercado nas suas políticas públicas. Ocorre que o capital não tem compromissos com a coletividade e com a segurança como os Estados, de modo que a aplicação de recursos e técnicas acaba sendo definida pelo capital volátil que entra e sai dos países conforme lhe seja favorável, e contrata mão-de-obra nos moldes que lhe proporcione melhor lucratividade. É o mercado quem dita, em última instância, a estabilidade de determinado grupo social, suas condições de existência, seu futuro. Para Beck (2010), a *sociedade de risco* é uma sociedade em que o estado de exceção arrisca tornar-se normalidade, constituindo-se em ameaça concreta à democracia.

É esse caráter indissociável entre sociedade e natureza, o caráter sistêmico que entrelaça aspectos sociais, econômicos e políticos, a configuração da sociedade de risco com a qual é preciso conviver daqui para frente. A sociedade e a natureza já não podem ser compreendidas isoladamente ou contrapostos: “a natureza não pode mais ser concebida sem a sociedade, a sociedade não mais sem a natureza”. (BECK, 2010, p. 98).

Em *Sociedade de Risco*, Beck empenha-se em mostrar o quão graves podem ser as consequências das práticas imediatistas do *laissez faire* econômico liberal. A globalização, a individualização e a reflexividade, fenômenos peculiares desse período pós-moderno, justificam a preocupação do autor, ora compartilhada, em identificar que desdobramentos e que perspectivas se apresentam para o homem naturalmente situado, a partir daí.

2.2.2 O conhecimento e a crise ecológica

A concepção de conhecimento e de desenvolvimento das ciências, é um problema central da pós-modernidade, como apontam as críticas de Lyotard sobre a transferência dos polos de poder, e refletem as ideias dos pós-estruturalistas, ao questionarem as verdades metafísicas produzidas pelo pensamento iluminista.

Ao mesmo tempo, a compreensão de racionalidade conferida pela modernidade está no âmago das discussões sobre ética ambiental, pois as escolhas entre certo e errado, próprios da ética, passam, nesse período, a ser criteriosamente calculadas, medidas e avaliadas. Desde o

momento em que o homem desvencilhou-se da tradição e das concepções religiosas sobre o cosmos, ele segue incessante na busca de uma ordenação racional para o convívio humano. Instaura-se o dilema: “A autonomia de indivíduos racionais e a heteronomia de administração racional não poderiam ir um sem o outro; mas também não poderiam coabitar pacificamente”. (BAUMAN, 1997, p. 11-12).

A transição da compreensão de mundo como criação divina para a gradativa apropriação de uma materialidade científica por meio dos raciocínios matemáticos foi um processo de deslumbramento que libertou a imaginação do homem para as suas próprias criações. A relação do homem com o conhecimento passa a ser de construção objetiva, opondo-se às características do saber tradicional. O homem do Iluminismo relega aspectos da complexidade que não pode materializar, como forma de garantir-se como ser autônomo, livre das idiossincrasias religiosas e tradicionais.

Esse movimento em direção à materialidade do conhecimento e à procedimentalização do saber é exacerbado, superando os limites que sustentam o equilíbrio ecossistêmico, afetando a própria compreensão humana de mundo e suas escolhas éticas. O contexto pós-moderno da sociedade de risco impõe ao homem por via da própria ciência, o enfrentamento do complexo, do incerto, e do indefinido.

Pelizzoli (2006, p. 111-113) relaciona os efeitos problemáticos do cartesianismo que sustenta a ciência moderna: a) o *metodologismo*; b) o *reduccionismo* e o *especialismo*; c) a perda da dimensão da complexidade; d) o *materialismo científico* que coloca os aspectos físico-químicos em primeiro plano; e) a quantificação e *matematização* em prejuízo das qualidades humanizantes; f) a adoção das ciências naturais e de sua epistemologia como referência para toda forma de conhecimento; g) o desencantamento do mundo com a expulsão do sagrado e do simbólico; h) a aplicação da concepção de saber como poder; i) o *mecanicismo* como metáfora para explicar o universo; j) o *presenteísmo* e o *futurismo*, como desvalorização da tradição; l) a “perda da dimensão orgânica da Natureza”; m) a “perda da dimensão psicossomática”; n) a *objetificação* das relações do homem com outros homens e com a natureza, na busca de seu aperfeiçoamento.

Ao cartesianismo somam-se os efeitos do positivismo e da ética kantiana que consagram a valorização do saber lógico como saber científico por excelência, capaz de conduzir o homem ao domínio dos segredos do universo, a um saber ilimitado.

Ocorre um processo que Morin denomina *falsa racionalidade*, em que “o homem progressivamente assume o lugar de Deus, uma vez

que Bacon, Descartes, Buffon, Marx lhe dão por missão dominar a natureza e reinar sobre o universo”. (MORIN; KERN, 2005, p. 54). O fato do conhecimento lógico-formal deixar de fora tudo o que é contraditório e complexo, as interdependências, o caráter interdisciplinar do saber holístico, faz com que aspectos essenciais do humano como o afeto, a subjetividade, o amor, as emoções, sejam ignorados. Trata-se, afirma Morin, de um modelo que não é racional, é um modelo racionalizador (MORIN; KERN, 2005).

Já dizia Bachelard (1988, p. 88), em *O novo espírito científico* que “a ação científica é por essência complexa”, e que:

a base do pensamento objetivo em Descartes é estreita demais para explicar os fenômenos físicos. Tal redução falseia análise e entrava o desenvolvimento extensivo do pensamento objetivo [...] o método cartesiano que consegue explicar tão bem o Mundo, não chega a complicar a experiência, o que é a verdadeira função da pesquisa objetiva. (BACHELARD, 1988, p. 71).

A crise da pós-modernidade tem, portanto, raízes epistemológicas. Com as novas descobertas da física quântica, da teoria da relatividade, e o pensamento sistêmico compreendido a partir da biologia, acontecem rupturas no paradigma científico moderno que dão margem às perspectivas interdisciplinares complexas. Tem início a nova revolução no campo das ciências, que vai confluir no contexto pós-moderno.

A aplicação do processo de *racionalização* à produção de bens de consumo implica, na opinião de Castoriadis compartilhada por Lyotard (2009), Morin (2005), Beck (2010) e outros críticos, a um “impulso para a dominação”, que parte da produção econômica e atinge a educação, o direito e a vida política (CASTORIADIS, 2004, p. 99). Essa pretensa racionalidade induz a civilização ocidental a entender-se proprietária da capacidade racional e com legitimidade para julgar qualquer expressão da cultura, por suas medidas tecnológicas (MORIN; KERN, 2005).

Ao romper com toda a complexidade, o pensamento moderno perdeu a capacidade de reflexão e compreensão do todo em que está inserido o aspecto ecológico. A metodologia de abordagem fragmentária e reducionista não é capaz de obter respostas compatíveis com a organicidade e o caráter sistêmico relacionados à “totalidade complexa física/biológica/antropológica” de que se constitui a Terra, na

qual a vida é apenas uma emergência, como o homem é apenas “uma emergência da história da vida – terrestre”. (MORIN; KERN, 2005, p. 158).

Sociólogos como Bauman (1997), Leff (2006a) e Morin (2005), pensando a pós-modernidade sob o aspecto da crise ambiental, acentuam o fato de que a mudança no paradigma das ciências, que culmina na era tecnológica, provoca uma necessidade ímpar de uma nova forma de pensar, uma racionalidade que leve em consideração a integridade do homem como ser dotado de corpo e mente e sua interação holística com o ecossistema.

As abordagens e propostas ora mencionadas, pautadas, de um modo geral, em concepções com viés crítico da ideologia liberal capitalista, são unânimes na compreensão de que a ciência se estabelece como um arcabouço para o domínio econômico exploratório, o que repercute na degradação do meio ambiente e na política. Tal leva a crer que a reversão da crise ecológica que desponta, demanda uma imersão nas questões das bases científicas e do saber como um todo, bem como de uma distribuição equitativa do poder político/científico.

A proposta de Morin e Kern (2005) é de incorporação do contexto. Segundo o autor, é necessário considerar economia, ecologia e aspectos relacionados, como demografia, cultura, biodiversidade, em dimensão planetária. Para tanto, é preciso um pensar diferente, em termos de relação e *inter-retro-ação* entre os fenômenos, seus contextos e do contexto geral com o contexto global.

Trata-se do pensamento complexo, que é radical, indo à raiz dos problemas; multidimensional e sistêmico; um pensamento ecologizado, que integra o objeto ao ambiente cultural, social, econômico, político e natural de forma auto-eco-organizadora; que compreende a ecologia da ação e a dialética da ação e que convive com a incerteza, principalmente no agir. Um pensamento que considera a complexidade das inter-retro-ações bem como o caráter hologramático, ou seja, que o todo está nas partes e cada parte está no todo planetário (MORIN; KERN, 2005).

Para Leff (2006a), a premência de uma nova racionalidade, que considere a incorporação de valores do ambiente, envolve necessariamente a revisão dos processos sociais, como a aplicação das normas jurídicas, a recomposição da ética pela inclusão de valores ecológicos na ética individual. Requer socializar e democratizar o acesso aos bens que provêm da natureza, promover sérias mudanças de ordem institucional, de modo a dar novas coordenadas ao desenvolvimento (LEFF, 2006a).

A questão ambiental, segue Leff (2006a), pede uma nova racionalidade, capaz de emergir do conflito entre oposições, requer rever as práticas e diretrizes, pelo rompimento dos empecilhos que a ciência do conhecimento impõe, bem como pela proposição e construção de alternativas às formas de produção, de fazer ciência e de compreender o conhecimento, produzindo um novo saber. Essa nova racionalidade exige o confronto entre a produtividade economicamente eficiente e os valores que são preciosos à humanidade, por guardarem relação com sua própria dignidade. Ela demanda desconstruir o processo instaurado pela racionalidade econômica, ao mesmo tempo em que impõe profundas mudanças institucionais, de modo a viabilizar uma economia ecológica que tenha por base um conhecimento consciente, ecológico, que contemple toda a complexidade possível pela interdisciplinaridade (LEFF, 2006a).

De acordo com Leff (2006,a), o saber que resulta da racionalidade ambiental tem um caráter construtivista, permite transpor a condição atual da técnica e das ideias para um novo padrão de desenvolvimento, baseado na equidade, considerando a complexidade do tecido social. Não se trata apenas de traduzir a forma de produção e as relações sociais para uma forma ecológica. É necessário, também, atingir as mentalidades e a concretização de uma política democrática, que implica rever e dar novos rumos à gestão do interesse público e do conhecimento, afirma Leff (2006a). Nesse sentido, a racionalidade ambiental:

[...] não é a expressão de uma lógica, mas o efeito de um conjunto de práticas sociais e culturais diversas e heterogêneas, que dão sentido e organizam os processos sociais por intermédio de certas regras, meios e fins socialmente construídos, que ultrapassam as leis derivadas da estrutura de um modo de produção. (LEFF, 2006a, p. 125).

A crise do sistema dominante de saber tem muitas facetas: é fonte de perigo e ameaças à vida humana; gera implicações políticas incompatíveis com a igualdade e a justiça; o saber dominante cria uma alienação entre saber e conhecimento, dispensando o primeiro; é inerentemente colonizador e mistificador; desqualifica o saber local e prático; impede o acesso e a participação de uma pluralidade de sujeitos; e descarta uma pluralidade de caminhos que levam ao conhecimento da

natureza e do universo. “É uma monocultura mental.” (SHIVA, 2003, p.79 e 80). “A destruição da diversidade e a criação da uniformidade envolvem simultaneamente a destruição da estabilidade a criação da vulnerabilidade”. (VATICINA SHIVA, 2003, p. 66).

Todos os autores que trabalham a questão pós-moderna entrelaçada à ecologia política, acentuam os riscos que Shiva claramente pontua em *Monocultura da Mente*. A perda da diversidade cultural, dos saberes de origens e percepções outras, acarreta a concentração de todas as expectativas da vida humana e do planeta numa única via. Todos os caminhos conduzem ao *mesmo*.

Desenvolvimento, emancipação, liberdade, progresso, realização, felicidade, todos esses termos tornam-se meramente expressões das práticas de produção e consumo homogêneo e ilimitado de bens extraídos da natureza. A vida é planificada pela monocultura da mente produzida pelo processo de homogeneização cultural, e da hegemonia do pensamento científico ocidental sobre todos os demais saberes possíveis.

O processo de individualização e globalização a que estão submetidos os seres humanos na *sociedade de risco* pós-moderna provoca um afastamento dos núcleos originários que resguardavam a sensibilidade para com o Outro. O homem pós-moderno ressentido de vazio e solidão, e fica sujeito ao fenômeno do distanciamento racional que desarma a exigência do *eu moral*, passando este a exigir argumentos racionais para atender aos apelos ao agir ético (BAUMAN, 2003)¹⁰.

O conhecimento deve ser abordado por outras óticas. Talvez compreender o ato de conhecer como parte inseparável e constante da própria existência, como propõe Nietzsche, não como uma teoria do conhecimento, mas uma *doutrina perspectivística dos afetos*:

o conhecimento, no âmbito de uma ‘doutrina perspectivística dos afetos’- isto é, num horizonte em que se reconhece ‘sentido ontológico’ ou a necessidade de compreensão e determinação do real a partir de uma experiência possível, então necessária – enfim, nesse âmbito, o conhecimento caminha junto com o ‘real’, quer dizer, com a experiência, à medida que esta (ou este), em sendo a própria dinâmica de vida, é criação.[...] O conhecimento visto como a articulação e a

10 Para Bauman, tal ocorre justamente porque essa suscetibilidade ética antecede à racionalização.

concretização da vida, enquanto a dinâmica interpretação-apropriação-criação – isto é, enquanto e como o fazer-se, o concretizar-se de liberdade. (FOGEL, 2005, p. 61).

Consoante essa concepção de cunho fenomenológico, não há como prever antecipadamente como chegar ao conhecimento, à verdade; e tampouco o conhecimento está fora do ser. Conforme explica Fogel, de acordo com a *perspectivística dos afetos*, no *começo*, *súbito*, *imediatamente*, nele não se entra, se cai, nos vemos por isso, perpassados, afetados. Esse atravessar que dá o caráter de *pathos*, *afecção*, de ser *tocado* e *tomado por*, é também denominado *experiência*. A determinação, a cor, o tom a entonação que atravessa e perdura assim perfaz *o que é e há*, tornando isso tal como *há e é*. Experiência, *empeiria*, tanto em grego como em latim *vive da raiz p e r*, “experiência é viagem (verbo)”, “é estar a caminho”. (FOGEL, 2005, p. 47).

Uma *doutrina perspectivística dos afetos*, explica Fogel (2005) é uma doutrina que articula uma compreensão de realidade, da dinâmica de realização de realidade, enquanto e como *perspectiva-afeto* ou *afeto-perspectiva*. *Experiência é afeto*, assim “conhecimento é também e principalmente *simpatia*”, pois conhecer é “fazer a mesma viagem [...] um andar junto, que é ‘com-crescer’, ‘com-nascer’”. (FOGEL, 2005, p. 49).

A realidade é a dinâmica de transfiguração, alteração e diferenciação do afeto, do humor – da experiência. É ela que é o mesmo que se altera, perfazendo, assim, o múltiplo. É ela o sentido, a força instauradora de todo o real. Os verbos que conjugam o viver, o existir, são experiências, afetos e, por sua vez, cada um é diferenciação e alteração de si mesmo (FOGEL, 2005).

A proposta nietzschiana dialoga com a *ontologia da cognição* de Maturana (1999, p. 292-294), que, numa concepção sistêmica usa o conceito de *objetividade entre parênteses*, de acordo com o qual:

o observador e o observar, portanto, surgem num fluir de mudanças estruturais que ocorrem entre os membros de uma comunidade de observadores na medida em que eles coordenam suas ações consensuais através de suas interações estruturais recorrentes, no domínio das coerências operacionais no qual realizam suas práxis conjuntas de viver. [...] movemo-nos como observadores de um domínio de linguajar a outro

no entrelaçamento de nosso linguajar e emocionar, como um resultado do fluir de nossas mudanças estruturais enquanto operamos como observadores na realização de nossa práxis de viver em congruência estrutural com o meio.

O caminho da *objetividade entre parênteses* se apresenta como um espaço em que convivem as diferenças num ambiente de respeito, o que leva, diz o autor, à responsabilidade pelas emoções frente ao Outro, sem negação do Outro. Implica assumir a corporalidade humana, porque faz parte da biologia do ser humano, e porque o psíquico está intrinsecamente ligado ao fenômeno biológico (MATURANA, 2001). O outro caminho, da ciência moderna, o da *objetividade sem parênteses*, apresenta uma referência a uma realidade que obriga o Outro ou no máximo se opera a tolerância, que, mesmo assim, guarda um caráter de negação do Outro (MATURANA, 2001).

Segundo Maturana (2001), a emoção mudando, muda também o sistema racional, porque a preocupação e as atitudes para com o outro mudam. Dessa compreensão resulta a conclusão de que não seria a razão o que nos faria responsáveis e éticos para com os outros, mas a emoção que nos liga aos outros.¹¹

A importância de se estabelecer uma perspectiva *outra*, alternativa ao quadro crítico envolvendo o conhecimento, o poder político e o equilíbrio ecológico, ampara-se na premência de resguardar e multiplicar as inúmeras possibilidades de pensar e agir humanos. Daí a carência de uma *cidadania ecológica*, que articule ações e emoções do ser humano integral, inserido no ambiente, ao qual sua vida está vinculada.

2.2.3 Sustentabilidade

A insustentabilidade está posta, traduz-se na *monocultura da mente* que a humanidade vem eficientemente estabelecendo nos últimos séculos. Trata-se do limite intransponível do que se compreende por *humano*. Hans Jonas (2006), Edgar Morin (2005), Bauman (1998) entre outros filósofos e sociólogos que pensam a pós-modernidade, alertam sobre essa fronteira.

11 Explica Maturana que dada a sua natureza essa relação de compromisso se arrefece com o distanciamento.

A eficácia produtivista da civilização tecnológica, alerta Bauman (1998), foi determinante para permitir que o horror nazista fosse praticado. Num gradativo processo de atomização, isolamento, os judeus foram lançados a uma condição pretensamente livre, em que a liberdade consistia em escolher entre o menor dos sacrifícios/crueldades possíveis naquele dia, para talvez continuar sobrevivendo por mais um dia. Lançados uns contra os outros, organizados por seus próprios líderes, definhavam em corpo e espírito, esperançosos, ainda assim, na *liberdade*.

No mesmo contexto, o povo alemão era levado a acreditar que suas práticas cotidianas, técnica e perfeitamente realizadas, mesmo que em campos de concentração, não tinham nenhum componente ético comprometido, ao contrário, eram louváveis por demonstrar a autodisciplina e capacidade de perfeição.

A verdade é que todos os 'ingredientes' do Holocausto – todas as inúmeras coisas que o tornaram possível – foram normais; 'normais' não no sentido do que é familiar [...] mas no sentido de plenamente acompanhar tudo o que sabemos sobre nossa civilização, seu espírito condutor, suas prioridades, sua visão imanente do mundo – e dos caminhos adequados para buscar a felicidade humana e uma sociedade perfeita (BAUMAN, 1998, p. 27).

Henry Feingold (apud BAUMAN, 1998, p. 26), afirma com todas as letras: “A Solução Final marca o momento crítico em que o sistema industrial saiu errado em vez de favorecer a vida, o que era a esperança original do Iluminismo, começou a consumi-la”. O processo de dominação inerente ao padrão moderno de civilização ocidental não deixa dúvidas quanto à agressividade potencial nele contida. Não se trata, na maioria das vezes, de uma agressão brutal direta, mas de uma violência dissimulada, algo como um *esperado banho*, numa câmara de gás em Auschwitz.

Esse quadro retrata suficientemente bem a insustentabilidade que ameaça a humanidade, como espécie *sui generis*. Além dessa ameaça, outras tantas oriundas da mesma matriz, são gradativamente reconhecidas nos debates envolvendo intelectuais, governantes e instituições de toda ordem. São as insustentabilidades ecossistêmicas que ameaçam a vida humana no ambiente que lhe é próprio, o planeta Terra.

Precisamos nos certificar se a nossa ação é sustentável, isto é, se não implica demolição dos suportes da Vida no planeta, e se está orientada para a justiça social, se não pisa muita gente. Eu não gostaria de ver a humanidade desaparecer, e

dentro da humanidade eu gostaria de ver mais equilíbrio. Eu não posso considerar progresso aquilo que não prevê a manutenção da integridade da Vida e o aumento da soma da felicidade humana. (LUTZENBERGER, 2006, p. 9).

No sentido ecológico propriamente dito, o primeiro significado de sustentabilidade diz respeito à capacidade de manutenção dos processos ecológicos vitais pelo equilíbrio ecossistêmico e a biodiversidade. Significa a capacidade de que os ciclos de vida sejam mantidos, e preservadas as qualidades essenciais dos elementos constitutivos da natureza. A biodiversidade, explica Hannigan (2009, p. 178), envolve a diversidade do ecossistema, relativa à “variedade dos habitats que acomodam os organismos vivos numa região geográfica em particular”; das espécies, que diz respeito “à variedade de espécies que são encontradas num ecossistema”; e genética, que concerne “ao leque de informação genética codificada no DNA de uma única população de espécie”. A biodiversidade, segundo os biólogos, é o fator que permite a adaptação dos organismos às mudanças ambientais.

As primeiras mobilizações ambientalistas registradas foram no sentido de denunciar o prejuízo que as atividades humanas estavam provocando, na fauna e na cadeia alimentar relacionada. Em 1902, é assinada a Convenção Europeia para a Proteção dos Pássaros úteis à Agricultura; em 1916, o Tratado sobre os Pássaros Migrantes; em 1923, a Convenção para Proteção dos Cardumes de Bacalhau do Pacífico Norte e Mar de Bering (PRESTRE, 2000).

Já o termo *biodiversidade* foi introduzido nos debates internacionais sobre o meio ambiente por Rosen, um dos organizadores do Fórum Nacional sobre Biodiversidade em Washington DC, em setembro de 1986. A preocupação com o tema decorre da convergência, no período, entre as pesquisas sobre florestamento, biologia tropical e extinção das espécies e da conscientização sobre sua condição de problema sociopolítico, intrinsecamente relacionado com o desenvolvimento econômico, segundo Hannigan (2009, p. 183-184). Foram considerados, nesse escopo, a dependência econômica da manutenção dos ecossistemas tradicionais pelos países do sul e a riqueza que representavam como reserva valiosa de espécies, as florestas tropicais e outros *habitats* ainda inexplorados à época, nos países de *Terceiro Mundo*, fosse como alimentos, remédios e diversos outros produtos (HANNIGAN, 2009).

O segundo aspecto ecológico da sustentabilidade diz respeito ao caráter de matriz de produção, da natureza. A compreensão do termo *sustentabilidade*, que é um conceito aberto, passa pelo significado de outras expressões das ciências naturais, como *resiliência* e *entropia*. O primeiro, significando a capacidade de absorver tensões ambientais, sem alterar perceptivelmente seu estado ecológico (VEIGA, 2010), mantendo seu equilíbrio sistêmico; o segundo, relacionado ao aumento da desordem de um sistema, oriundo da relação entre a energia despendida em trabalho mecânico e o calor produzido comunicado a outros corpos (AURÉLIO, 1988).

No aspecto da subsistência civilizacional, pode-se entender sustentabilidade como noção comparativa entre a “biocapacidade de um território e as pressões a que são submetidos seus ecossistemas”, em face dos processos poluentes e de consumo de energia (VEIGA, 2010, p. 18). A questão da sustentabilidade ambiental está implicada diretamente na disponibilização da natureza e transformação em riqueza pelo homem e na *herança* para as futuras gerações. Situa-se a sustentabilidade na ponderação complexa dos cuidados com a casa (*oikos*), entre a economia e a ecologia.

Após a Conferência da UNESCO – Organização das Nações Unidas para a educação, a ciência e a cultura, em Paris, em 1968, que reuniu peritos para discutir sobre a utilização, fundamentos e métodos de conservação dos recursos da biosfera, a partir de uma compreensão sistêmica e em termos globais, foram propostas resoluções sobre o tema. Em Estocolmo, em 1972, as resoluções são retomadas e outras são definidas, no sentido de estabelecer uma estrutura e organização em âmbito internacional e escala global, para a gestão das questões relacionadas ao meio ambiente. Resultaram de 1968, além da Declaração de Estocolmo, em 1972, o programa *O homem e a biosfera*, a partir do qual foram organizados dois grupos: o *Programa Biológico Internacional*, formado por especialistas em ciências naturais, e, convocada pela UNESCO, uma rede de especialistas em ciências sociais passou a pensar uma nova estratégia de desenvolvimento (PRESTRE, 2000).

Maurice Strong foi o secretário-geral da Conferência de Estocolmo, e dele partiu o termo *ecodesenvolvimento*, que na sua origem significava “o desenvolvimento de um país ou região, baseado em suas próprias potencialidades”, explica Montibeller (2004, p. 47). Esse *ecodesenvolvimento* buscava um modelo capaz de harmonizar os objetivos sociais e econômicos do desenvolvimento com uma “gestão ecologicamente prudente dos recursos e do meio”, como afirma Ignacy

Sachs, um verdadeiro projeto de civilização (MONTIBELLER, 2004, p. 47- 48).

A partir daí se estabelece uma *solidariedade sincrônica*, com as gerações atuais, voltada às carências fundamentais da população; e uma *solidariedade diacrônica*, relacionada à gestão de recursos ecológicos para permitir qualidade de vida às gerações futuras. Estariam contidas nesse escopo de *ecodesenvolvimento* cinco dimensões da sustentabilidade: a *social*, no sentido de reduzir as desigualdades e promover o desenvolvimento multidimensional, material e não material; a *econômica*, baseada na eficiência, utilizando critérios macrossociais; *ecológica*, que implica usar dos ecossistemas com a mínima deterioração, promover e permitir o reequilíbrio e novos equilíbrios cíclicos e preservar fontes naturais e de energia; *espacial/geográfica*, para promover equilíbrio na relação cidade/campo, evitando as concentrações populacionais; e, por fim, a *cultural*, para propiciar que o ecodesenvolvimento, fosse desenvolvido por uma pluralidade de soluções adequadas a cada ecossistema e às culturas locais (MONTIBELLER, 2004).

2.2.4 Desenvolvimento sustentável

A expressão *desenvolvimento sustentável* passou a ser utilizada a partir de 1986, por ocasião da Conferência Mundial sobre a Conservação e o Desenvolvimento. Conforme Montibeller (2004), adotam-se os princípios: integrar e conservar a natureza e promover o desenvolvimento; atender às necessidades humanas fundamentais; buscar a equidade e a justiça social; ter como meta a autodeterminação social e respeitar a diversidade cultural; e manter a integridade ecológica. Há, segundo o autor, quase total identidade entre o novo conceito e o antigo, a grande diferença está no aspecto da autossustentabilidade prevista no conceito originário. De acordo com o Relatório Brundtland, de 1987, desenvolvimento sustentável é: “desenvolvimento que responde às necessidades do presente sem comprometer as possibilidades das gerações futuras de satisfazer suas próprias necessidades”. (MONTIBELLER, 2004, p. 50).

Os componentes holísticos e sistêmicos estão presentes em ambas as propostas, compreendem o conjunto de aspectos: econômico, ecológico, cultural, social, político, e outros pertinentes. A *ideia-força*, de acordo com Montibeller (2004, p. 50), é a ecologia, há uma perspectiva biocêntrica inovadora “a natureza com os próprios valores

de ordem, padrão, ciclos a serem respeitados para não esgotar suas potencialidades e fontes de energia”.

Os pontos refutados na expressão *desenvolvimento sustentável*, decorrem da proposta centrar-se na produção. Embora mais eficiente, alegam os críticos, não alteraria o círculo vicioso capitalista consumista e dificilmente resultaria num equilíbrio entre as necessidades das gerações presentes e a preservação da qualidade de vida para as gerações futuras.

Leff é um dos críticos severos dessa formulação, que apresenta como proposta uma produtividade ecotecnológica, que envolveria três níveis de produtividades: o tecnológico, o ecológico e o cultural. Para o autor, o discurso do desenvolvimento sustentável “prossegue um movimento cego rumo ao futuro, sem uma perspectiva sobre as possibilidades de desconstruir a ordem econômica antiecológica [...]”. (LEFF, 2009, p. 240).

De acordo com o proposto, as sustentabilidades necessárias poderiam ser compreendidas como eficiência econômica e eficácia ambiental e social. O termo desenvolvimento foi acolhido, por ancorar toda uma compreensão de melhoria e progresso, de modo que, embora polissêmico transmite uma noção universalizada. Assim como *desenvolvimento*, *sustentabilidade* igualmente abarca várias compreensões, e é justamente esse caráter, explica Montibeller (2004), que faz com que sejam expressões de ampla aceitação. Há concepções de sustentabilidade para vertentes economicistas que a relacionam à eficiência empresarial e sustentabilidade para ambientalistas, para radicais e moderados.

Nesse sentido, há estudos realizados voltados à economia ecológica que consideram como aspecto central a entropia relacionada ao processo econômico. São reconhecidos os trabalhos de Georgescu-Roegen, Martínez-Alier e Schlüpmann, que indicam, de acordo com Sterling (1995, apud MONTIBELLER, 2004), como critérios para uma política econômico-ecológica os seguintes: a) considerar a natureza uma riqueza real primária, independente do valor imputado, riqueza presente na capacidade de resiliência e na biodiversidade; b) manter um nível de uso dos recursos naturais, em taxas que não afetem os sistemas naturais; c) reduzir ao mínimo o uso energético e os níveis de poluição e produção de resíduos; d) internalizar os custos ambientais de produção consumo e disposição de materiais; e) introduzir novas práticas voltadas à máxima durabilidade; reutilização; conserto e reciclagem; f) minimizar os contingentes de lixos tóxicos e reciclá-los em sistemas fechados; e g) dar prioridade para o uso de recursos locais para as demandas locais.

Todas as diretrizes orientam para a redução da entropia, produzir consumindo menos energia, substituindo as fontes por renováveis, reciclando e especialmente, combatendo práticas como a obsolescência programada, que confronta todos os princípios de sustentabilidade.

As contestações da economia ecológica à economia neoclássica têm, portanto, dois aspectos centrais. O primeiro diz respeito à entropia (MONTIBELLER, 2004) que no *desenvolvimento sustentável* não seria devidamente solucionada por não buscar um equilíbrio de bem-estar e distribuição de riqueza e do uso dessa energia produzida por toda a população global, cujo contingente deveria tender à estabilização. Não havendo medidas para redistribuição da riqueza, seja por meio da democratização do acesso às tecnologias (limpas) de produção de bem-estar para a população mundial, seja por medidas para a estabilização numérica dessa população, o *desenvolvimento sustentável* não lograria promover efetiva sustentabilidade para presente e muito menos para o futuro.

O segundo seria a *troca desigual* no que tange aos valores considerados na elaboração dos custos, entre a valorização dos recursos naturais e da força de trabalho, e o sistema adotado pela economia de mercado tradicional, agravado com o intercâmbio internacional (MONTIBELLER, 2004).

Os prejuízos ao meio ambiente com o desgaste contínuo e cumulativo são as chamadas *externalidades*, porque estão fora do valor do produto. Externalidades seriam os custos sociais incertos, transferidos para outros grupos sociais ou para o futuro e às gerações posteriores. O mercado não costuma levar em conta a degradação ambiental e o tempo e condições necessárias para recompor-se a natureza consumida. Daí a proposta da economia ecológica de Martinez-Alier e Altvater, de *internalizar* esses custos, pois “a transferência da sintropia e da entropia depende das relações monetárias de troca entre economias extrativistas e industrializadas”, o que implica o fato de que a queda da matéria-prima exportada faz aumentar o extrativismo e amplia cada vez mais os prejuízos ecológicos e sociais para aquela população (MONTIBELLER, 2004, p. 131-133).

Em discussões dessa ordem é que a ética ecológica é demandada como expressão de alteridade. A desigualdade econômico-social que afeta a entropia e compromete a sustentabilidade ecológica para o futuro, bem como a produção de externalidades, são escolhas éticas que produzem resultados individualistas, egocêntricos e imediatistas. O Outro recebe, segundo esse modelo, a miséria, a carência de recursos para autossustentação e desenvolvimento. A *herança* para as gerações

futuras é a incerteza, a acentuação do risco ambiental, e todo um quadro de gravames e dificuldades já diagnosticado pelo IPCC - Painel Intergovernamental sobre Mudanças Climáticas.

O *desenvolvimento sustentável* que não considerasse os aspectos que são denunciados pelos economistas ecológicos tenderia à insustentabilidade. Trata-se, afirma Veiga (2010), de uma economia baseada exatamente na mesma ética econômica convencional, pois visa ao máximo bem-estar atual sem preocupar-se com as gerações futuras. É preciso romper com a lógica do consumismo para ser sustentável, justamente porque produzir com eficiência energética não é sinônimo de equilíbrio ecossistêmico.

Diante da inadequação do PIB – Produto Interno Bruto, outros critérios para averiguar a sustentabilidade estão sendo estudados, apesar de enfrentar uma série de dificuldades em função do crescimento e da valoração dos bens ecologicamente considerados. Intervenções políticas no sentido de incentivar o uso de energias renováveis e redução de poluentes e da cooperação técnica entre países apresentam boas expectativas de resultados, embora ainda sejam adotadas como medidas esparsas. Toda uma nova economia tende a se constituir em torno da eficiência energética e das novas tecnologias, mesmo com as restrições dos defensores de uma sustentabilidade forte. Nesse sentido, foram firmados os instrumentos internacionais a partir de Estocolmo, entre eles o Protocolo de Kyoto, voltado à constituição de um mercado de carbono para redução das emissões geradoras do aquecimento global.

As tratativas relacionadas ao meio ambiente em termos internacionais enfrentam uma série de dificuldades, especialmente as decorrentes da baixa presença política e representatividade dos países mais pobres nos órgãos decisórios da Organização das Nações Unidas e da forte influência dos interesses econômicos nas deliberações multilaterais.

Transparecem diante dos elementos computados, os aspectos da complexidade em se acolher a expressão *sustentabilidade*, como parâmetro de avaliação e meta voltada para a concretização das promessas de vida, felicidade e equilíbrio ecossistêmico para as futuras gerações, como falava Lutzenberger. Não menos espinhoso é discutir *desenvolvimento*.

Alerta Sachs (2000) que o conceito de desenvolvimento, que com Darwin, no âmbito das ciências, ganhou o significado de evolução, passa, após o famoso discurso de Truman em 1949, a ser aceito e difundido como sinônimo de crescimento econômico. Nesse sentido, há uma série de conceitos inter-relacionados com o termo

desenvolvimento, tais como produção, Estado, pobreza e igualdade. Truman inaugura o subdesenvolvimento:

naquele dia, dois bilhões de pessoas passaram a ser subdesenvolvidas, daquele momento em diante, deixaram de ser o que eram antes, em toda sua diversidade, e foram transformados magicamente em uma imagem inversa da realidade alheia: uma imagem que os diminui e os envia para o fim da fila uma imagem que simplesmente define sua identidade, uma identidade que é, na realidade, a de uma maioria heterogênea e diferente, nos termos de uma minoria homogeneizante e limitada. (SACHS, 2000, p. 60).

Na sua compreensão originária, desenvolvimento remete a uma mudança para melhor, no sentido do simples para o complexo, um avanço na direção da meta pretendida. Assim, guarda o significado dado há um século, por Haeckel (apud SACHS, 2000, p. 65), reconhecido como o criador da ecologia, segundo o qual: “A partir deste momento, o desenvolvimento é a palavra mágica que irá solucionar todos os mistérios que nos rodeiam ou, pelo menos, que nos irá guiar até essas soluções”.

Flores (2009), partindo da ótica da teoria crítica, salienta que a dificuldade em falar em desenvolvimento está na ideia econômica implícita de um continuado crescimento da produção e do PIB. Propõe o autor uma nova definição compatível com a dignidade e o respeito aos direitos humanos tão propalados, nos seguintes termos: “condições econômicas, sociais, culturais e políticas que permitam um desdobramento integral, equitativo, planejado e qualitativo das atitudes e aptidões humanas na hora de lutar por sua dignidade”. (FLORES, 2009, p. 142).

Em termos semelhantes, embora partindo de uma linha política liberal, Amartya Sen, prêmio Nobel de economia, em 1988, trabalha uma concepção nova, de *desenvolvimento como liberdade*. Segundo sua análise, as liberdades não só devem ser vistas como fins do desenvolvimento, mas como meio para alcançá-lo. As diferentes liberdades estão inter-relacionadas, de modo que a existência ou não de uma interfere nas outras. O foco do desenvolvimento que tem a liberdade como critério base, está em dar oportunidades para que os

indivíduos se tornem agentes e possam “efetivamente moldar seu próprio destino e ajudar uns aos outros”. (SEN, 1999, p. 26).

O autor trata a liberdade como processo e como oportunidades reais e ressalta que ambos os aspectos são relevantes e conciliáveis, que devem ser considerados conjuntamente. A liberdade expande a capacidade das pessoas de exercer sua participação social, e, por sua vez, as políticas públicas podem ser influenciadas positivamente por essa participação cidadã. Defende critérios de avaliação do êxito de uma sociedade, superando a análise comum restrita à renda e riqueza, sob uma base factual diferente, tendo como base as liberdades substantivas (SEN, 1999).

O exercício da democracia é essencial para o processo de desenvolvimento, segue o autor, em face de três virtudes distintas. Destaca ele: sua importância intrínseca, suas contribuições instrumentais e seu papel construtivo na criação de valores e normas. A democracia é eficaz em situações de penúria econômica e também influencia na formação de valores, na identificação de prioridades e na compreensão macro, como questões ambientais (SEN, 1999). O autor salienta a importância da responsabilidade de cada um pelo todo da sociedade, em decorrência de nosso destino comum, de nossa vivência comum. Ao mesmo tempo, salienta que (SEN, 1999, p. 321): “Qualquer afirmação de responsabilidade social que substitua a responsabilidade individual só pode ser, em graus variados, contraproducente. Não existe substituto para a responsabilidade individual”.

Sen vê entre a liberdade e a responsabilidade um caminho de mão dupla, pois diante da ausência de liberdade substantiva e capacidade para realizar, a pessoa não pode ser responsável. Ter liberdade efetiva e capacidade para realizar impõe à pessoa o dever de refletir sobre fazer ou não, envolve, portanto, a responsabilidade individual. A liberdade, nesse sentido, é necessária e suficiente para a responsabilidade. No entanto, não é possível cobrar responsabilidades de quem não tem condições de avaliar ou de ser um agente no contexto social, o que requer práticas de liberdade, seja como processo, seja como oportunidade (SEN, 1999).

De acordo com Sen (1999), o desenvolvimento deve ser visto sob diferentes aspectos, os quais dependem da atuação de diferentes instituições e agentes, sendo que a formação de valores e a evolução da ética social são partes essenciais desse processo de desenvolvimento, que atuam e são influenciados mutuamente. A compreensão de liberdade adotada pelo autor, embora liberal, é distinta da preconizada pelo liberalismo econômico. Traduz-se num liberalismo humanista.

Os caminhos da ecologia política são entremeados de termos polissêmicos, paradoxos e complexidades, como diria Morin. A dificuldade com as palavras assemelha-se à de se definir ou apontar certezas em meio ao contexto crítico, em confronto com as premissas ecossistêmicas que exigem uma compreensão holística e aberta às novas construções e aos novos saberes.

Não basta adotar uma linha de pensamento nos moldes tradicionais: capitalismo ou o socialismo, idealismo ou ceticismo, crença ou agnosticismo; buscar aplicar conceitos matemáticos e esperar exatidão nos resultados. É preciso muito mais *resiliência* do paradigma mental, no sentido ecológico, para penetrar nos descaminhos do pensamento padrão e vislumbrar as alternativas que venham sintonizar o homem à sua origem e *ecologizar* a vida e a cultura.

A discussão ambiental exige a retomada dos grandes temas desde a filosofia antiga. Os fundamentos éticos voltam ao centro da problemática: Em que consiste a Vida, afinal? O homem deve ocupar o centro do universo? O que ampara e motiva a existência humana? Por que preservar ecologicamente o planeta?

2.2.5 A urgência de respostas éticas

A ética acompanha o homem desde os primórdios da civilização, e vem-se moldando com a história da humanidade. Conceber, racional e emocionalmente, finalidades para o agir humano, a partir de um quadro de incerteza e de uma crise ambiental sem precedentes, que expõe as fragilidades do conhecimento humano e de sua capacidade de interagir ecologicamente, é um desafio que compete à economia, à sociologia, ao direito, mas, sobretudo, à ética.

Desde o despertar da preocupação com o meio ambiente, especialmente, após a Conferência de Estocolmo, em 1972, e a constituição dos primeiros órgãos ligados à Organização das Nações Unidas, orientados à pesquisa e ao desenvolvimento de políticas ambientais, como o PNUMA – Programa das Nações Unidas para o Meio Ambiente, são colecionados exemplos estarrecedores de danos ambientais.

Desastres que ficaram para a História, como o acidente com gases químicos em Bophal, na Índia, em 1984; a chuva ácida na Vila Parisi, em São Paulo, em 1985; os vazamentos de petróleo no Alasca, em 1989, no Rio de Janeiro, em 2000, e no Golfo do México, em 2010. Eventos que provocaram devastação na fauna, na flora, poluíram águas, mataram pessoas e que prejudicaram definitivamente sua saúde e, com grandes

probabilidades, afetarão as próximas gerações de seres vivos que venham a habitar o mesmo ecossistema.

Outro importante fator que constitui ameaça, neste início de século, é o aquecimento global, objeto de atenção do IPCC - Painel Intergovernamental sobre Mudanças Climáticas, instituído pela Organização das Nações Unidas, em 1988, composto por cientistas de todo o mundo, que investiga o fenômeno “efeito estufa”, suas causas e efeitos. De acordo com os relatórios emitidos pelo IPCC, grande parte das catástrofes climáticas provocadas por enchentes, ciclones, desertificação, degelo nos polos, decorre do processo econômico produtivo, que emite gases poluentes na atmosfera e interfere no equilíbrio do clima.

No âmago da problemática ambiental se encontra a política. Os valores podem ser revistos, e adotadas diretrizes compatíveis com a preservação ambiental e da qualidade de vida, por meio da política, que por sua vez orienta a economia de acordo com seus interesses: “O grande desafio do século XXI é da mudança do sistema de valores que está por trás da economia global, de modo a torná-lo compatível com as exigências da dignidade humana e da sustentabilidade ecológica” (CAPRA, 2002, p. 268).

Nesse sentido, afirma Leis (1996) que a política contemporânea pode adotar duas alternativas, as quais não são necessariamente excludentes: a) repensar/rever a sua relação com a ética; e b) proceder reformas nas suas concepções e nas instituições, que impeçam que sejam extrapolados os limites de sua perigosa *paixão instrumental*.

A massificação cultural que uniformiza o consumo e insufla a produção em larga escala provoca o empobrecimento e a desarticulação das práticas, muitas vezes, ecologicamente adequadas, de determinados grupos antropológicos¹². Desestimula a prática criativa e alternativa de subsistência. Em sentido oposto, reforços positivos às monoculturas e à adoção de máquinas e tecnologias, para ampliar a produção, afastam os indivíduos de suas origens, provocam desemprego, miséria, habitação em lugares impróprios que, muitas vezes, culminam em tragédias.

Casos como o do plano de cultivo industrial de camarões, na África Oriental, Tailândia, Filipinas e na Malásia, que foram implementados, resultando em devastação dos mangues, estuários, leitos de algas marinhas, recifes de coral e lagunas, geram um alto contingente de excluídos, desarticulando organizações comunitárias, pauperizando

12 Vide a respeito o que fala Morin em *Culturas de Massas no século XX – 1 e 2* (2006; 2007a).

corpos e mentes (ALIER, 2007). Outro exemplo de interferência grave na cultura local, por fins econômicos, é o caso da extração de ouro nas minas de Papua Nova-Guiné, que se contrapôs aos costumes e religiosidade da população, afetando suas montanhas sagradas, devastando matas e rios (ALIER, 2007).

O dano ambiental afeta profundamente a preservação de valores e a identidade do povo, das diversidades biológicas e culturais. Os danos provocados pela massificação cultural, originados por um processo escatológico de produção e devastação orientada para o interesse de alguns poucos, pautados pelo utilitarismo e pelo individualismo, são tão ou mais devastadores para a vida humana quanto os danos diretos ao ambiente.

À ética cabe indagar sobre os fundamentos dos valores que indicam o bem e o mal (MARCONDES, 2007). “[...] ela se pretende, pois, desconstrutora e fundadora, enunciadora de princípios ou de fundamentos últimos” (RUSS, 2003, p. 8). A reflexão ética se impõe sempre que nos deparamos com situações em que diferentes valores estão em jogo, exigindo uma decisão. É por essa razão que o século XXI reclama, constantemente, respostas da ética para dilemas que há poucos anos seriam impensáveis, como a clonagem de seres humanos, critérios para a fertilização artificial, a eutanásia, e muitos outros. Tradicionalmente, à ética¹³ cabe a pergunta: por que devo fazer? Significa a necessidade de justificar, por meio do pensamento racional determinada moralidade, indica Cortina:

Essa legitimação racional da moralidade não implica, porém, que a própria razão constitua o fundamento da moralidade. Talvez o racional seja indicar os fatos psíquicos, o querer, as relações socioeconômicas ou a revelação como fundamentos possíveis, entre outros. Talvez o razoável consista exatamente em não prescindir de nenhum desses fatores. (CORTINA, 2009, p. 83).

É justamente nesse momento, em que inúmeros perigos cercam a sociedade do risco, que nos encontramos. Nesse estado *niilista* de que falava Nietzsche, acusa Russ (2003, p. 10), um estado em que “todas as

13 O uso da terminologia nesse aspecto não é unânime, há autores como Rolnik (1994) para quem a ética está relacionada não às decisões racionais, mas às decisões que envolvem as emoções e os reflexos do inconsciente. À moral caberiam as decisões conforme a racionalidade padrão.

referências ou normas da obrigação se dissipam, que os valores superiores se depreciam [...] O crepúsculo do sentido põe em questão o ‘dever-ser’, o imperativo e a própria obrigação”.

A reflexão ética ecológica exige que sejam repensados os fundamentos e finalidades do saber, da política, da economia, do direito. Requer formulações que permitam um diálogo multicultural em torno de um bem maior. É preciso, com urgência, compreender que “enfrentar os riscos ambientais significa transformar o modelo de desenvolvimento, as estruturas de poder, os valores e intenções que produzem decisões e ações e, em última instância, a consciência humana”. (PORTO, 2007, p. 187).

A ética promove uma reflexão sobre a escolha dos valores em uma determinada sociedade. É a partir dos valores exsurgentes com a crise ecológica que vive a sociedade de risco, que os danos próprios dessa sociedade, como os danos ambientais, podem vir a ser evitados. Valores como dignidade, justiça, democracia, são os valores cujos fundamentos a nova ética deve conformar. Que justiça é pertinente à sociedade pós-moderna, ela implica pensar no futuro? Que compromisso essa compreensão de justiça coloca para os homens do nosso tempo? Reflexões dessa ordem servirão para nortear o futuro da humanidade e, eventualmente, afastá-la das contundentes ameaças que a acodem neste início de século. A ética ecológica é, sobretudo, e independentemente das concepções antropocêntricas ou biocêntricas, a ética que tem por finalidade a preservação da Vida.

A ética e a política interferem e repercutem diretamente no direito. Os princípios que norteiam o arcabouço jurídico que sustenta as relações internacionais, e as constituições de cada Estado-nação, são ditados por uma ética. A interpretação desses princípios, igualmente. A postulação de direitos e a participação cidadã estão inscritas em um contexto em que os valores têm proeminência. A defesa do meio ambiente e as garantias que asseguram práticas preventivas e precaucionais, em matéria ambiental, provêm da ética.

Desde sua origem remota, diz respeito à ética a discussão sobre as virtudes, o bem e o mal, a justiça, a sabedoria, a felicidade, o livre-arbítrio e a fé. A nova ética requer retomar a reflexão sobre a responsabilidade, a autonomia, diferenças e convivência, e buscar novas compreensões para a liberdade e a igualdade. Essa nova ética enfrenta, após a superação das grandes narrativas, o desafio de pensar no todo, e não em partes; de pensar em uma perspectiva voltada para o outro, enfrentando a *morte do sujeito*, e o individualismo; de valorizar a diversidade cultural contra o processo de massificação e

homogeneização; de propor uma nova relação de valor entre economia e ecologia, e, sobretudo, de adotar uma compreensão ampla de vida e de reconhecer que o homem não é um ser absoluto, mas um integrante da vida natural que a ele cabe preservar.

Além dos limites do conhecimento humano, descortinados pela ciência do século XX; da incerteza sobre seus atos, decorrente das características que resultam da complexidade e da natureza sistêmica do mundo natural com a qual o homem passa a conviver, especialmente, diante das novas tecnologias e da civilização globalizada; das limitações da ética utilitarista e do sistema de complementaridade vigentes, que conduzem a um verdadeiro *laissez-faire*; enfim, da queda dos velhos paradigmas de verdade absoluta da ciência e da fé; o argumento final para a necessidade de uma nova ética provém da ameaça concreta de uma catástrofe ecológica absoluta.

Propostas para uma nova ética, originárias das diferentes correntes de pensamento expressivas do século XX, partem da necessidade de manter a vida e preservá-la para além do tempo presente, compreendendo um compromisso inarredável para com as futuras gerações.

A primeira corrente, apontada por Pelizzoli (2003), é a ética *da ecologia democrática*, identificada pelo projeto de desenvolvimento sustentável, de cunho reformista e liberal, que teria como representante o filósofo francês Luc Ferry. É a que vem sendo acolhida nas instâncias governamentais e pelas lideranças internacionais, nas convenções que tratam de política ambiental.

A segunda corrente seria a da *ética ecossocialista*, que adota uma visão antropocêntrica e mantém a preocupação de tradição marxista, com a liberdade e a autonomia do sujeito com relação aos meios de produção (PELIZZOLI, 2003). A chamada política verde tem essas características, adota os princípios da “ecologia, responsabilidade ou justiça social, democracia participativa ou mais direta e a não-violência”. (PELIZZOLI, 2003, p. 36). A ética da libertação, de Enrique Dussel, é um exemplo dessa corrente. Essa também é a proposta esposada pelos formuladores do Fórum Social Mundial.

Uma terceira corrente é a da *ética holística*, cujos autores propõem uma “re-ligação da harmonia humana em conjunção com o ambiente vivo”, a partir da discussão sobre uma mudança de paradigma”. (PELIZZOLI, 2003, p. 45). A *deep ecology*, ecologia profunda, é a principal referência, formulada por Arne Naess, filósofo norueguês. Fritjof Capra, físico e ecologista, Michel Serres, filósofo

francês, opositor de Luc Ferry, e o filósofo e teólogo brasileiro Leonardo Boff, também têm suas teorias desenvolvidas nesse sentido.

Para o pensamento ético-ecológico também convergem algumas religiões. As éticas do cristianismo e do budismo têm sua particular contribuição, apesar dos posicionamentos controversos no decorrer da História. Figuras como Francisco de Assis, *Patrono da Ecologia*, e a própria mística cristã, ao incentivar a “interação de respeito grandioso para com todas as formas de vida” salientam a importância da solidariedade, do “equilíbrio dinâmico do mundo” e do valor da vida (PELIZZOLI, 2003, p. 77-78). O budismo, que fomenta a ética da compaixão e da co-responsabilidade, fala de um sentimento de “intimidade com os seres sensíveis” e que “cada um de nossos atos tem uma dimensão universal”. (PELIZZOLI, 2003, p. 86).

Do hinduísmo, destaca-se a “empatia e a compaixão para com todos os seres vivos, bem como o sentimento de harmonia com o meio ambiente”. Conforme o pensamento hindu, o conhecimento não é meramente objetivo, conhece-se ao viver: “se ‘conhece’(se ‘vive’) a natureza de todas as coisas”. (PELIZZOLI, 2003, p. 89). O zenbudismo, como o taoísmo, têm como referência o equilíbrio universal, o desenvolvimento “ordenado e harmônico dos fenômenos”, do “respeito e interação” entre os seres em desenvolvimento, para alcançarem a plenitude da perfeição natural (PELIZZOLI, 2003, p. 90). No islamismo, vigora um antropocentrismo que valoriza o meio ambiente, por ser este uma obra divina, desde que “consagrado às mãos do homem e a serviço deste”. (PELIZZOLI, 2003, p. 92).

Uma compreensão holística do homem não é, portanto, um dado novo a ser considerado. Constitui e perfaz o pensamento humanístico, desde as suas remotas origens culturais, embora preterido em determinado momento da História. Há que se resgatar essas perspectivas filosófico-teológicas, bem como as crítico-políticas, para compor o quadro complexo da pós-modernidade e suprir suas carências éticas.

O Estado Moderno se estabeleceu como poder amparado nas ciências, contrapondo a razão à fé, tendo por base, pensadores como Descartes e Kant. As descobertas da própria ciência no início do século XX, sobre as suas incertezas, deixaram o ser humano num vazio ético. Os sistemas de valores absolutos que conhecia, baseados na religião e na razão pura, ambos foram refutados, instaurando angústia e niilismo. “A ênfase quase que exclusiva na autonomia do sujeito, [...] enuncia a fragilidade de um sujeito que para se constituir livre parece ignorar a

importância da alteridade do outro na sua vida”, afirma Ruiz (2006, p. 14).

A justificativa e o comprometimento para uma ação coerente a partir do indivíduo, passa pelos fundamentos éticos da ação, que se estabelecem em valores. Estes é que vão produzir sentido existencial para o indivíduo e para o coletivo e permitir uma coesão social compatível. Explica Ruiz (2006, p. 14): “Todo sujeito, ao se instituir historicamente, o faz valorando, isto é, dando sentido para suas práticas [...]. Essa prática valorativa é sempre uma prática ética”.

Diante da crise ética em que se encontra a pós-modernidade, merece atenção a observação de Paul Ricoeur (1990, apud DUSSEL, 2005, p. 20): “Falta-nos conceber aqui um conceito cruzado de alteridade que faça justiça alternadamente à primazia da estima do eu e aquela da convocação pelo outro à justiça”.

É preciso compreender o homem em sua intermitente constituição subjetiva e valorativa, como um ser dotado de vontade e liberdade, como um ser inscrito na realidade ecológica e compromissado com o devir. Nesse sentido, “a ética ambiental é uma ética da emancipação [...] É a atualização da vontade de poder.” (LEFF, 2006b, p. 336). A percepção do sentido ético que se estabelece como vontade, nesse novo paradigma, não advém da razão pura, mas da relação com o *Outro*, que faz ressurgir o *Ser* sob os escombros da razão firmada pelo *Mundo Objeto*, diz Leff (2006b).

A ética ambiental emancipatória de que fala Leff, no entanto, não encontra eco numa estrutura jurídico-política calcada nos pilares da modernidade. Embora nas últimas décadas tenham se multiplicado as normas jurídicas expressamente voltadas à proteção do meio ambiente, a realidade indica uma distância abismal entre as respostas que o Direito tem oferecido e as necessidades concretas provenientes da problemática ecológica, tal como se apresenta.

2.3 O MEIO AMBIENTE E O DIREITO

Éticas e ideologias informaram o Direito, nos diferentes períodos da história, nas diversas conformações, de acordo com as forças prevalentes da época. Os critérios de realização da Justiça herdados dessa construção epistemológica do Direito já não satisfazem à complexidade do mundo atual, que requer uma visão integradora da vida, que parte de uma nova forma de interagir dos homens entre si e com a natureza.

Sobre o processo de mudança que o Direito contemporâneo vem sofrendo, no sentido de enfrentar os desafios da crise ecológica, observa Portanova (2004, p. 623): “estamos atravessando o auge do Direito Ambiental para uma transformação de abordagem qualitativa, redefinindo os valores e princípios epistemológicos do Direito”. A nova ótica, indica o autor, não se limita a um campo do Direito, permeia e interfere o Direito em si e vai além, obriga uma revisão do próprio modo de civilização, a busca por um “conjunto ainda nebuloso de valores, atitudes e ações”, ao qual o autor denomina “ecologia jurídica”. (PORTANOVA, 2004, p. 623).

2.3.1 O Direito no Estado Moderno

O Estado Moderno, a partir do século XVIII, é compreendido como um corpo social organizado, que se traduz em direitos e deveres, tendo por base suas leis fundamentais estabelecidas numa Constituição. Tem entre seus elementos característicos, a soberania estabelecida sobre bases contratualistas, como categoria clara e definida de autogoverno, relacionada a um determinado povo e território.

A construção do Estado é fruto de um intenso processo de reformas e revoluções que resultou no fim dos estamentos e na consequente planificação social, estabelecendo uma condição ideal de igualdade; da estruturação de um sistema de tributação para sustento do Estado; e entre outras razões, de uma economia em expansão impulsionada pelo comércio marítimo. Este último quesito teve especial influência como motivador da elaboração de um direito que valesse para todos, independente dos costumes ou religião, considerando para tanto, a razão como seu fundamento.

A crise político-religiosa provocada pelo questionamento sobre o poder da Igreja, seus dogmas e sua íntima ligação com o poder dos monarcas, gerou a necessidade de argumentos para a unificação do Estado, com autonomia em relação ao pensamento religioso, mudança que, ao mesmo tempo, interferia diretamente na estrutura social, eliminando as múltiplas instâncias de poder.

Já na Renascença ocorre uma ruptura com os valores medievais. Nicolau Copérnico, Kepler, Giordano Bruno, Leonardo Da Vinci, são representantes do avanço no pensamento científico, em oposição às concepções da Igreja Católica (NAY, 2004). Buscando respostas sob novas bases científicas, figuras como Galileu e Descartes dão ensejo à aplicação do método dedutivo e do modelo geométrico, no processo de descoberta das leis do Direito.

O pensamento racionalista, que dispensava a ingerência da Igreja nas questões de Estado, afastando assim a política das polêmicas entre católicos e protestantes, teve influência direta na construção da ideia de um *Contrato Social* que, por sua vez, resultou na concepção do Estado Moderno.

Destacam-se, portanto, como aspectos relevantes relacionados ao surgimento do Estado Moderno: o enfraquecimento do poder real devido às questões religiosas que provocaram cisões e alianças novas entre as famílias nobres dos principais reinos; o pluralismo de fontes normativas; o alto custo para manter os exércitos necessários para as guerras provocadas por essas disputas; a necessidade de expansão do comércio marítimo; a influência das descobertas no campo das ciências naturais e do pensamento iluminista.

O jusnaturalismo antigo fundamentava-se nas leis da natureza direta ou indiretamente relacionadas à razão divina, mediadas pela compreensão humana. A essa fase do jusnaturalismo reputa Wieacker a transformação do antigo dualismo entre direito natural e legislado por uma tricotomia “*ius positivum, ius naturale humanum e ius divinum voluntarium*”, tendo a vontade do Criador como última instância do direito humano (WIEACKER, 2004, p. 294).

Com os acontecimentos históricos da Reforma e Contrarreforma, nasce na Espanha a chamada *Escola Ibérica de Direito Natural*, com raízes na escolástica de São Tomás. Dessa Escola algumas características ficariam destacadas no desenvolvimento do direito: a *laicização* do direito, que se baseava na compreensão do direito a partir da premissa da natureza autorregulada; a *radicação* do direito na razão individual, ou seja, a boa razão do homem ou razão reta, seria suficiente para identificar o direito e portanto servir de fonte deste; e a terceira, a *logicização* do direito. Segundo Hespanha, Suarez inaugura o método dedutivo no direito ao buscar regras jurídicas a partir de princípios racionais do direito (HESPANHA, 2005).

O direito natural no século XVII passa a ser fortemente influenciado pelo idealismo cartesiano. O método concebido por Descartes inspirou os juristas da época a buscar o justo e a formulação das normas jurídicas, com bases sólidas como as obtidas na matemática, por meio dos princípios da evidência racional, da análise e da síntese (HESPANHA, 2005). A ordem natural e a boa razão estariam ao alcance de todos, logo, o direito poderia ser estabelecido pelos próprios homens, a partir de uma nova relação jurídica, eliminando as complexas composições e alianças políticas em que se enredavam os soberanos, para viabilizar as estruturas do governo e o próprio reino.

O processo de cientificização do Direito, por sua vez, decorre da carência de certezas nas questões jurídicas e da necessidade de estender o comércio além das fronteiras culturais de cada povo. Ensina Hespanha (2005), que uma das fontes do cientificismo foi o estoicismo, o qual tinha como referência a observação das leis do cosmos, assim, usando do método dedutivo cartesiano e da geometria, o direito passa a identificar princípios e axiomas e construir regras de convivência. Exemplos claros dessa aplicação, nesse período, são encontrados nos textos de Hobbes e Pufendorf (HESPANHA, 2005).

A corrente *objetivista* do novo Jusnaturalismo entende que o direito passa a ser embasado em princípios jurídicos válidos, segundo os critérios da ciência, da natureza ou da razão, mas não amparados ou dependentes da legitimação pela vontade, explica Hespanha (2005), configura, ainda, uma reação ao *subjetivismo*. Segundo o autor, são adeptos desse pensamento, filósofos como Kant, para quem a vontade fica subordinada à razão, e Montesquieu que ampara o direito em fatores objetivos, de ordem moral, física, geográfica, histórica ou social. Mesmo Rousseau utiliza-se do objetivismo, ao embasar sua teoria política concebendo a hipótese de uma ciência certa e *matematizável* do poder (HESPANHA, 2005).

Na trajetória do pensamento jusnaturalista, percebe-se uma transição gradual da compreensão do direito natural que de início tem origem na obra divina, para um direito natural do homem, então concebido como ser racional. Ser racional, graças à influência do pensamento Iluminista, passa a ser considerado *da natureza do homem*.

O interesse pelo indivíduo e pela sua racionalidade é, segundo Nay, o traço central do pensamento moderno, forjando-se assim a ideia de liberdade. A história do pensamento moderno é a história do novo universalismo, centrado no indivíduo e em seus direitos, em substituição ao universalismo da criação divina (NAY, 2004). Partindo dessa nova formulação, tornou-se possível o desencadear de um processo de completa abstração e a consequente construção de um direito objetivo. Um direito como conjunto de leis positivadas, estabelecidas pelo poder soberano seja este o povo, seja o Estado, seja o governante.

Pode-se concluir que a *razão natural*, conceito surgido no seio do pensamento jusnaturalista, conduziu à concepção de um Contrato Social, e com este as bases para o surgimento do Estado Moderno. O novo paradigma, colaborando para a formulação de uma “ética social mundana e autônoma” (WIEAKER, 2004, p. 300), por fim independente das flutuações do quadro político-religioso, vem descortinar o futuro da civilização ocidental e da história das instituições modernas.

O Direito utiliza-se de conceitos e contornos definidos pela ética vigente a cada período, para atribuir obrigações, definir direitos e deveres no tempo e espaço. Nesse sentido, confronta-se com as exigências da ecologia, que requer concepções “englobantes e condições evolutivas”; pois o tempo do direito é o das “previsões humanas”, e não se adapta ao tempo da natureza, com seus ciclos próprios (OST, 1997, p. 111).

2.3.2 A racionalidade jurídica e o meio ambiente

As dificuldades encontradas no Direito para atender às questões ambientais dizem respeito à ruptura com o próprio paradigma do Direito tradicional, que tem fundamento em uma racionalidade antropocentrista, individualista e normativista, afirma Carvalho (2008). No sentido oposto, temos a ecologia que requer uma compreensão holística, uma epistemologia da complexidade e um antropocentrismo alargado. Segue o autor:

Constata-se, assim, um abismo epistemológico e teórico nas relações desenvolvidas entre o ‘mundo jurídico’ e o ‘mundo da vida’ na sociedade contemporânea e suas conseqüências ecológicas. Este é o choque paradigmático (conflitos intra-sistêmicos) que vive o direito: sua estruturação fundada em uma dogmática tradicional em face dos novos problemas sociais. (CARVALHO, 2008, p. 30).

O modelo cientificista, analítico, segmentado e pretensamente isento, do Direito, gera problemas de diversas ordens: de ordem política - quanto à concepção das normas e da representatividade; de ordem processual - quanto à burocracia e à manipulação dos instrumentos jurídicos; e de ordem prática - quanto à realização da justiça e ao convívio harmônico dos homens em seu meio.

Entre as muitas limitações do Direito, quando tratamos de seu caráter científico e analisado conforme os propósitos e compromissos exigidos pela problemática ambiental, merece destaque a sua abstração da realidade e dos valores éticos, e sua intenção de realizar a Justiça, segundo critérios formais de verdade, igualdade e imparcialidade. A Justiça resultante do sistema racional positivista do Direito, porque desvinculada da realidade social e da sensibilidade humana, é

frequentemente falaciosa, inconsistente, permitindo conclusões distorcidas, frias, parciais, e, portanto, prejudiciais ou, na melhor das hipóteses, inócuas na defesa da grave e complexa questão ambiental.

Diante desse quadro, o Direito Ambiental torna-se, por conseguinte, um dos âmbitos de discussão e revisão do modelo da epistemologia científica do Direito, visto que as questões que lhe são atinentes requerem uma percepção de contexto e de valores não compreendidos no racionalismo-cientificista da modernidade.

A diversidade e complexidade da própria natureza humana, precisa ser contemplada no Direito, para que permita ao homem compreender as normas e acatar a Justiça dela resultante, por pertencerem ao seu mundo. Os seres humanos, embora tenham desenvolvido uma racionalidade abstrata e um tecnicismo exacerbado, não são máquinas as que se comportam conforme programação prévia e não têm finalidades por si mesmas. O caráter de *sujeito de direito* do ser humano, e talvez da própria natureza, não se ajustam ao perfil mecanicista aplicado ao Direito, porque o homem, em sua natureza, é um ser complexo e existe em relação de interdependência e constante elaboração com o meio em que habita.

Fica claro que o Direito depende de valores que preencham suas normas. Quando se diz que o Direito racional positivista está esvaziado de valores, na verdade, está-se indicando que os valores que o preenchem não são ecologicamente éticos ou humanitários, as normas são preenchidas pelos valores que o poder político e econômico orientam, os quais não satisfazem às necessidades da sociedade e do meio ambiente. Os valores resguardados com prioridade na legislação são notadamente de natureza individualista, enaltecem e protegem o capital e o patrimônio.

O Direito Ambiental requer uma percepção de mundo, uma sensibilidade e condutas que sejam capazes de respeitar o Outro, seja este um homem, um animal ou a natureza em geral, capaz de compreender a complexidade das questões e sua constante mutação; logo, o parâmetro de igualdade da concepção tradicional do Direito mostra-se duplamente inadequado. Primeiro, porque se restringe aos interesses humanos, dentro de uma lógica antropocêntrica; segundo, porque ignora as *diferenças* reais, conformando-se com presunções de Verdade e Justiça.

Ainda sobre a igualdade, contribui o pensamento de Boaventura de Souza Santos, no sentido de que o Direito colaborou para estabelecer a dicotomia entre Estado e sociedade civil, ocultando a natureza das relações de poder na sociedade. O Direito foi instrumento do Estado,

utilizado para ocultar as desigualdades sociais e ignorar as dissidências (SANTOS, 2007).

A igualdade que a pós-modernidade requer deve ser calcada sobre novas bases, como afirma Wolkmer (2008). É preciso reformular os paradigmas, rever as condições epistemológicas e político-ideológicas para uma justiça material efetiva, que contemple “uma nova hegemonia, síntese da ‘vontade geral’ coexistindo com a pluralidade dos interesses particulares, numa igualdade fundada nas diversidades e nas diferenças”. (WOLKMER, 2008, p. 120).

As questões ambientais que afligem e afetam a todos os seres humanos neste início de século, diante de suas características transdisciplinares, transfronteiriças, transindividuais e intergeracionais, reclamam soluções e compromissos efetivos. À semelhança dos Direitos Fundamentais à vida e à liberdade, os direitos ao meio ambiente que com aqueles muitas vezes se confundem, reclamam garantias em nível mundial.

O fenômeno da globalização econômica, que desenha seus contornos a partir das décadas de 1970 e 1980, e se consolida na década de 1990, teve como fatores diretos de deflagração, a flutuação do câmbio norte-americano com a perda da paridade ouro-dólar, e os dois *choques do petróleo* na década de 1970, cujo efeito de sobrevalorização desencadeou uma crise de lucratividade e alterou os fluxos do sistema financeiro (FARIA, 2002).

As necessidades impostas pelo novo quadro econômico, aliadas às novas tecnologias da informação provocaram, segundo Faria, uma profunda reorganização da divisão internacional do trabalho. Tal conjuntura implicou a abertura dos mercados e a aquisição, pelas potências econômicas, de produtos industrializados pelos países em desenvolvimento, e o surgimento das corporações transnacionais. Um novo sistema financeiro internacional, caracterizado pela desmaterialização da moeda, substituída por mera informação eletrônica e pelas estratégias de capitalização que têm na flexibilidade e liquidez sua melhor expressão, passa e influenciar direta e indiretamente na desregulamentação da economia (FARIA, 2002).

Com a volatilidade do capital desterritorializado, instala-se a sistemática de uma concorrência desenfreada pelos investimentos transnacionais. A economia globalizada é regida pelas Bolsas de Valores, cujas oscilações repercutem, como batimentos cardíacos descompassados, nas sociedades contemporâneas. A economia interna dos países torna-se instável, os investidores impõem requisitos e são volúveis, ditam o destino comum, apostando neste ou naquele país,

tendo como parâmetro de escolha a maior lucratividade. Assim, o mercado passa a orientar também os rumos das políticas internas, estabelecendo padrões, impondo requisitos materiais e formais, redefinindo valores (VIEIRA, 1998).

A concorrência sem precedentes que se estabelece no mercado globalizado não se furta de recorrer a medidas desleais, como o chamado *dumping social*. Em prejuízo da dignidade e dos direitos trabalhistas, as empresas migram suas linhas de produção, buscando produzir em países com o menor custo trabalhista (FARIA, 2002). No quadro de conflitos internacionais, questões étnicas e culturais são fomentadas como elementos de desagregação, implicando uma *balcanização*, usando o termo de Morin (2005), constituindo uma miríade de novos pequenos Estados-nação, de cuja fragilidade política e econômica se beneficiam os interesses capitalistas (BAUMAN, 2000).

A globalização econômica também produz refugiados, frutos da desestruturação da ordem econômica interna, que reforçou as contrastantes diferenças entre países pobres e países ricos, e da repercussão dessas diferenças no meio ambiente. Esses refugiados são a expressão autêntica dos não cidadãos, os sem direito, colocando em xeque o sistema internacional de proteção dos direitos humanos. Vivencia-se o nefasto fenômeno que Faria (2002) denomina *darwinismo social*, bem como o da aplicação da dura e fria lei do mais forte, que remete à idéia de estado de natureza de Hobbes (BAUMAN, 2000).

A submissão às diretrizes das entidades financiadoras, fundos internacionais de fomento e bancos privados, produziu nas últimas décadas do século XX, o exaurir das chances de autoestruturação e sustentação das economias dos países então denominados subdesenvolvidos e em desenvolvimento. A partir daí, quem determina a prioridade de investimento interna passa a ser a força diretiva externa do mercado. Ao Estado cumpre apenas regulamentar internamente conforme tais diretrizes.

Para o meio ambiente, que já não obedece a fronteiras, pelas características que lhe são próprias, a globalização da economia acelerou e tornou mais agudos os problemas. Assim como ocorre o *dumping social*, também acontece um fenômeno semelhante no aspecto ambiental, com a transferência para países pobres de atividades poluentes e agressivas ao meio ambiente. A exploração de recursos naturais em larga escala e a aplicação de tecnologias de segurança duvidosa como a dos organismos geneticamente modificados (OGM), tornam-se agravantes à fragilidade dos ecossistemas.

“A nova ordem financeira internacional parece nutrir-se de exclusão social e degradação ambiental”. (VIEIRA, 1998, p. 87). Superar as graves ameaças que recaem sobre a humanidade, sob os auspícios do governo da economia, requer que se estabeleçam novos espaços políticos e formas de articulação na defesa dos direitos fundamentais, extrapolando os limites dos Estados-nação. No cerne dessa discussão, encontra-se a questão da soberania estatal.

O âmago da questão relativa à soberania estatal e ao direito internacional diz respeito ao fato de que, muito embora o texto da Declaração Universal dos Direitos Humanos formalmente torne tanto indivíduos quanto povos sujeitos de direitos, subsiste a carência de instrumentos para dar eficácia a esses direitos.

A característica comum de eventos como conflitos étnicos e catástrofes ambientais é que, diante do fenômeno da globalização, soluções parciais não logram obter resultados eficazes e definitivos. A repercussão dos acontecimentos locais no equilíbrio tênue estabelecido a partir do novo contexto de relações internacionais, e a ingerência de poderes para além do Estado, como o das corporações transnacionais, requerem respostas para as quais se revelam insuficientes os Estados.

A compreensão de que as fronteiras e regulações da modernidade já não resguardam a vida e inspiram um constante estado de alerta, torna-se irrefutável no campo da ecologia. Não é possível isolar os efeitos da poluição das águas, tampouco as consequências do desmatamento e do desequilíbrio nos ecossistemas com práticas predatórias. As frequentes catástrofes naturais em relação à discussão sobre as mudanças climáticas dão conta das incertezas e dos riscos. A humanidade desperta para sua condição de sujeição às contingências e à complexidade das múltiplas relações e interesses que afetam as condições elementares de vida, em face da manipulação dos recursos naturais e da agressão ao meio ambiente comum.

O século XXI traz consigo características de todo novas, conjuga riscos e possibilidades concretas de uma ordem mundial renovada. No cenário de contornos incertos que se oferece, novos atores sociais, sobretudo ambientalistas, em meio aos complexos desafios de uma era revolucionária, promovem uma saudável tensão entre o novo e o antigo, realismos e idealismos.

Inaugura-se um novo tempo para a humanidade, em que o singular e o plural constroem possibilidades de convivência, em que a justiça e o direito são ansiosamente postulados, em que emerge uma proposta de *Cidadania Planetária* ecologicamente fundamentada.

2.3.3 Positivismo e neoconstitucionalismo

A contribuição de Kant, bem como de outros pensadores do Iluminismo, resultou, como conclui Wolkmer, num Direito marcadamente racionalista que, no século XIX, com a Revolução Industrial, culmina no positivismo jurídico. Para essa nova doutrina, o Direito se explicaria pelas suas características de materialidade coercitiva, segurança e previsibilidade. O positivismo jurídico, seguindo a doutrina de Comte, tinha a intenção de “banir todas as considerações de teor metafísico-valorativas do direito, reduzindo tudo à análise de categorias empíricas na funcionalidade de estruturas legais em vigência”. (WOLKMER, 2006, p. 187-191).

August Comte, mentor do positivismo, defendia a orientação científica como a única apta para conduzir a sociedade à ordem e ao progresso. De modo que aos cientistas atribuía o poder espiritual. Este, por sua vez, no âmbito do Estado, reuniria o poder intelectual e o poder moral, por serem os cientistas considerados capazes dessa tarefa, na qualidade de homens cultos e intelectualizados, habilitados nos estudos de observação.

A neutralidade científica e a confiança nos princípios científicos são premissas do positivismo. “A admiração e a censura dos fenômenos devem ser afastadas, com igual severidade, de toda ciência científica, porque qualquer preocupação desse gênero tem por efeito direto e inevitável obstar ou alterar o exame”. (COMTE, 1972, p. 116).

A concepção de que é possível isolar o cientista nas suas análises cai por terra com o pensamento sistêmico das ciências, no início do século XX. Da mesma forma, o fim da era das certezas científicas se contrapõe aos ditames positivistas que afirmavam: “Não há liberdade de consciência em astronomia, física, química, fisiologia, portanto cada indivíduo consideraria absurdo não aceitar, em confiança, os princípios estabelecidos pelas ciências, pelos homens competentes”. (COMTE, 1972, p. 61).

Com o positivismo jurídico, pretendia-se uma organização jurídica tal que “a justiça pudesse ser administrada por um autômato”, transformando o julgador em um mero subsunor do ordenamento jurídico ao caso concreto, como se a interpretação fosse apenas um ato lógico-formal extraído do próprio ordenamento, obtido pela aplicação de métodos científicos, esclarece Castro (2002, p. 92-93).

O Direito de origem latina foi construído sobre normas instituídas e positivadas, dogmáticas, seguindo o modelo precursor do Código de Napoleão, o que contribuiu para seu caráter formal e abstrato, afastado

da realidade, distanciado das práticas e sentimentos comuns. À proposta kantiana agrega-se o normativismo de Kelsen, que preconiza a teoria pura do Direito. Kelsen *purifica* o Direito, em busca da objetividade do pensamento científico, extraindo dele os traços ideológicos e princípios transcendentais próprios dos conceitos de direito natural, justiça, moral, e sustentando-o sobre a lógica formal (WOLKMER, 2006).

A utilização das idéias de Kelsen conduziu a uma visão do Direito como um sistema autônomo, como se não houvesse interdependência entre o Direito e as outras áreas do conhecimento. Esse posicionamento provocou o isolamento do Direito, afastando-o da ética (FAGÚNDEZ, 2000). Diversos são os problemas identificados na ciência do Direito, pelos críticos do positivismo jurídico e do normativismo. As críticas apontam para uma Justiça *pasteurizada*, fabricada, destituída de ética, e desencontrada da realidade. A substituição do *justo* pelo *lícito* teria transformado o Direito no *império da razão tecnicista*, em que a Justiça é meramente retórica.

“O Direito é explicado pela sua própria materialidade coercitiva e concreta. Toda a sua validade e imputação fundamentam-se na própria existência de uma organização normativa e hierarquizada”. (WOLKMER, 1995, p. 5). Com o positivismo e o normativismo, perde-se o caráter legitimador da norma. Contrapondo essa concepção, afirma Wolkmer (2008, p. 112-113) que o Direito como fenômeno jurídico só se efetiva “a partir de sua essencialidade sociopolítica e de seu dinamismo em constante superação”, que o Direito frequentemente divorcia-se da lei, para poder melhor acompanhar a justiça.

No juspositivismo, Direito e Estado se identificam. Logo, não poderia haver um direito fora do Estado, daí decorrendo, segundo Ferrajoli, a própria vinculação dos direitos do homem aos direitos do cidadão. Apenas o Estado deteria o monopólio do uso da força, convivendo com outros Estados com as mesmas características, segundo a regra do “domínio do mais forte”. (FERRAJOLI, 2007, p. 36).

A atuação positivista do Direito, conforme Boaventura de Sousa Santos, contribuiu com a gestão da problemática da modernidade à medida que:

a gestão científica da sociedade teve de ser protegida contra eventuais oposições através da integração normativa e da força coercitiva fornecida pelo direito. Por outras palavras, a despolitização científica da vida social foi conseguida através da despolitização jurídica do

conflito social e da revolta social. (SANTOS, 2007, p. 52).

Essas características que perfazem a *Ciência do Direito* afetam sensivelmente sua eficácia, especialmente quanto às questões ambientais, demonstram que o Direito tem usado da *racionalização* e não da razão.

A partir da Segunda Guerra Mundial, a própria compreensão do Estado é revista. O Estado passa a ser exigido como instrumento de políticas que implementem e viabilizem os direitos constitucionalmente estabelecidos. Trata-se do advento do *neoconstitucionalismo*, que é um *pós-positivismo*. Esse novo modelo se contrapõe ao positivismo normativista, para o qual o direito não pode ser requerido sem uma norma legal expressa, que o delimite para o caso concreto.

Conforme a concepção liberal clássica, a Constituição está para limitar o poder político do Estado, regular a organização do Estado e as relações entre cidadãos e o Estado. No constitucionalismo contemporâneo ocorre o contrário, a constitucionalização do ordenamento jurídico é “um processo de transformação de um ordenamento, ao término do qual o ordenamento em questão resulta totalmente ‘impregnado pelas normas constitucionais’”. (GUASTINI, In: CARBONELL, 2003, p. 49).

Para o neoconstitucionalismo, a Constituição está para moldar as relações sociais. Em decorrência, entende-se que as leis constitucionais podem e devem ser aplicadas, produzindo efeitos diretos. O neoconstitucionalismo defende o desenvolvimento dos princípios constitucionais, e a execução dos programas de reforma traçados pela Constituição, explica Guastini (2003).

As limitações do juspositivismo para o trato da problemática ambiental são evidentes. Tal como as ciências exatas que pretendem seguir o método cartesiano, quando o Direito pretende buscar as respostas em demandas envolvendo o meio ambiente, depara com conteúdos e formulações inusitadas, que não se enquadram no grau de certeza e verdade almejados. Termos como *qualidade de vida*, *ar puro*, *poluidor*, compreendem uma série de conteúdos que nem sempre estão previstos na lei, materializados formalmente, numa norma positivada. A tendência, então, é que a legalidade estrita prevaleça em prejuízo do aspecto ambiental, que é de interesse difuso, coletivo e tem compromissos com o futuro.

Na seara ambiental, em pleno século XXI, “difícilmente se encontram soluções justas num sistema fechado de normas, cada vez

mais apartado da vida e do seu pulular”. (GARCIA, 2007, p. 32). A autora alerta, contudo, para os riscos de transmutar o direito em simples meio de obter soluções para os problemas, instrumentalizando o Direito diante da urgência que as questões ambientais lhe são postas.

Para as questões jurídicas relacionadas ao meio ambiente, o neoconstitucionalismo mostra-se pertinente, consegue abarcar com mais propriedade a complexidade e a interdisciplinaridade envolvidas. Uma das características principais desse novo modelo é a interpretação conforme, ou seja, a norma inferior deve ser interpretada de modo a não contrariar a Constituição, que expressa sua orientação por meio dos princípios. Havendo conflito entre princípios, a hermenêutica jurídica indica a aplicação da razoabilidade e da proporcionalidade, de modo a identificar o valor prioritário a ser resguardado, conforme o caso concreto.

O Direito Ambiental logrou notáveis avanços com a constitucionalização do ordenamento jurídico, possibilitando a formulação da proposta de um *Estado de Direito Ambiental*. Não há, no entanto, como afirmar que esse modelo seja suficiente para que as causas ambientais cheguem a um bom termo, nos quesitos *sustentabilidade e justiça ambiental*.

As críticas à transferência de poder político das instâncias propriamente representativas, que formulam as leis, para o Judiciário, que por atribuição acaba por manifestar-se, em última instância, sobre as questões em que as dúvidas e incertezas se estabelecem, requerem aprofundada reflexão. O neoconstitucionalismo é colocado na berlinda por vários teóricos da atualidade, que debatem sobre seus prós e contras, especialmente na Itália e Espanha, entre os quais Ferrajoli, Alexy, Guastini, Comanducci, Moreso, Pozzolo, Sanchís (CARBONELL, 2003). Considerando que os julgadores são indivíduos inseridos na realidade a que são chamados a se posicionar, e que a sua idealizada neutralidade e isolamento não se configura, há receio de que ingerências externas, não legitimadas pelo processo político, possam influenciar o resultado dos litígios.

Críticos como Bauman (2000) e Faria (2002) alertam sobre as intervenções da política externa e de interesses macroeconômicos na orientação do Judiciário, a partir da globalização, outro aspecto relacionado ao enfraquecimento da soberania estatal. Diretrizes relacionadas à eficiência e produtividade, à flexibilização na interpretação dos direitos trabalhistas, ou ainda à limitação de instância de julgamento para casos semelhantes, seriam reveladoras nesse sentido.

Alerta Ost: “É contra esta aliança moderna do artifício e do mercado [...] que o direito é chamado a estabelecer limites, em nome dos símbolos que conferem um sentido à nossa existência”. (OST, 1997, p. 100).

Há que se considerar, ainda, no atual quadro pós-positivista, que a mentalidade e o paradigma dos envolvidos nas demandas relacionadas ao meio ambiente, como frequentemente se revela, não se afastou definitivamente do modelo positivista. A compreensão dos operadores jurídicos quanto à amplitude e à complexidade das questões ambientais e socioambientais é limitada, produzindo reiteradas interpretações restritas e intransigentes, que não respondem à altura das necessidades e dos propósitos de uma sustentabilidade ecológica.

São graves as limitações do Direito, tanto no tangente aos conteúdos tradicionalmente patrimonialistas, que enfrentam inúmeras dificuldades ao tratar de bens ambientais que exigem uma compreensão extensiva dos beneficiários e responsáveis, como na falta de aderência do discurso ético ecológico às práticas jurídicas. Abre-se aí um amplo espectro de discussão sobre a juridicidade ambiental a que o escopo do presente trabalho não permite aprofundar.

Impõe-se a reflexão sobre o lugar do Direito: “a pretensão de realização que o acompanha circunscreve-se ao lugar que é o seu, sem procurar ocupar o de outros saberes e actividades, igualmente indispensáveis [...] Esta é a força e, simultaneamente, a fraqueza do direito”, sentencia Garcia (2007, p. 35). Há, no entanto, uma força renovada que em pleno século XXI busca nas diferenças a complementaridade, reconhecendo que o caminho da humanidade implica a incerteza e que a justiça e o Direito estão para amparar e sustentar a liberdade, sem garantia de felicidade (GARCIA, 2007).

Alguns avanços são perceptíveis nesse sentido, com o advento do neoconstitucionalismo. Trata-se do reconhecimento de características do Direito como um *devoir*, como a perspectiva de defesa dos direitos ao meio ambiente equilibrado e à qualidade de vida para as presentes e futuras gerações, a partir da inserção de tais direitos no âmbito dos direitos humanos fundamentais. Tal enquadramento, no entanto, não deixa de ser, igualmente, objeto de polêmica.

2.3.4 O direito ambiental e os direitos fundamentais

Com o processo de constitucionalização dos ordenamentos jurídicos dos Estados-nação, a partir de meados do século XX, e a intensificação da problemática ambiental, especialmente, após a Conferência de Estocolmo, seguida dos tratados e acordos internacionais relacionados ao clima, à biodiversidade e à sustentabilidade, o direito a um ambiente equilibrado passa a ser reconhecido como um direito humano fundamental. Fensterseifer e Sarlet (2010), destacam, nesse período, a presença, em várias Constituições, da consagração de um direito *equilibrado e saudável*, como reconhecimento do caráter vital que a qualidade ambiental exerce no desenvolvimento humano.

Já no Estado do bem-estar social, de acordo com Leite (2007, p. 192), superou-se a compreensão restritiva de que os direitos fundamentais estariam voltados a uma única finalidade: garantir uma defesa individual contra o Estado. Adota-se, a partir de então, explica o autor, a compreensão de que “os direitos fundamentais, além disso, servem à proteção e à materialização de bens considerados importantes para a comunidade”. Nesse sentido, Ferrajoli (2003) trata do neoconstitucionalismo como uma refundação do Estado social.

A proposta de proteger, simultaneamente, direitos sociais, econômicos, culturais e ecológico, presente no Estado pós-social, implica intervir nas desigualdades sociais e, ao mesmo tempo, promover uma intensa proteção contra a degradação ambiental, tendo em vista a segurança ambiental (FENSTERSEIFER; SARLET, 2010). Trata-se de acobertar o direito em um ambiente de qualidade sob o manto dos direitos humanos fundamentais. De acordo com Häberle (apud FEINSTERSEIFER; SARLET, 2010, p. 18), esse novo modelo estatal tem por objetivo “uma salvaguarda cada vez maior da dignidade humana e de todos os direitos fundamentais (de todas as dimensões), em vista de uma (re)construção histórica permanente dos seus conteúdos normativos”.

Há uma aproximação inevitável entre a proteção do direito à vida e o contexto dos riscos ambientais, o que pode ser compreendido como o embrião de um “direito-garantia do mínimo existencial socioambiental”, de que falam Fensterseifer e Sarlet (2010, p. 27). Pois, dizem os autores, embora seja a vida a condição para falar-se em dignidade humana, ela envolve, necessariamente, além dos aspectos físicos e biológicos, outros, como o psíquico, o social, o cultural e o ecológico.

Na ausência de uma proteção constitucional específica, os tribunais costumavam buscar justamente no direito à vida e à saúde, argumentos para amparar o direito a um meio ambiente equilibrado. A esse respeito comenta Leite (2007, p. 88): os magistrados “exercitavam sua criatividade e identificavam, na penumbra de outros direitos, garantias ambientais”. Esse modelo evidenciava uma carência de um viés não antropocêntrico, pois somente os interesses dos seres humanos, em geral de ordem econômico-utilitarista, estariam amparados, mostrando-se ética e dogmaticamente insatisfatórios (LEITE, 2007).

A presença de uma garantia ao meio ambiente como um valor intrínseco, afirma Leite (2007), é um dos aspectos mais relevantes da constitucionalização do direito ao meio ambiente, numa instância de direito fundamental. Inobstante, conclui o autor, é benéfica a conexão desse direito específico com os direitos de proteção à saúde e à segurança, por exemplo.

A perspectiva de uma abertura às questões que aproximam a dignidade humana e o meio ambiente ecologicamente equilibrado é promissora, apesar de contemplar algumas discordâncias internas, no que diz respeito ao teor da expressão desenvolvimento sustentável, conforme anteriormente abordado. Nesse sentido, Bessa Antunes (2005, apud FEINSTERSEIFER; SARLET, 2010, p. 21) alerta que não se pode cair no erro de privilegiar as atividades produtivas, em prejuízo de um mínimo de qualidade de vida, mas deve-se ter em conta, ainda que essa qualidade deva ser permanentemente aperfeiçoada, “a preservação e a utilização sustentável e racional dos recursos ambientais devem [...] assegurar um padrão constante de elevação da qualidade de vida”, de modo que o fator econômico seja encarado não como crescimento econômico e, sim, como verdadeiro desenvolvimento.

Haveria, na compreensão de Fensterseifer e Sarlet (2010), a possibilidade de entender o *Estado Socioambiental de Direito* como um limitador, um regulador da economia, no sentido de orientá-la para que adquira contornos sustentáveis, promovendo o desenvolvimento humano e social. Essa concepção estaria centrada na solidariedade entre a presente e as futuras gerações.

Outro caráter peculiar da proteção ambiental entre os direitos fundamentais é a pretensão de conteúdo negativo que o direito do ambiente consubstancia, conforme Rangel (1994, apud LEITE, 2007). Essa característica exige do Estado e dos cidadãos que se abstenham de atitudes lesivas ao meio ambiente e prejudiciais ao equilíbrio ecossistêmico.

Leite (2007) aponta os benefícios substantivos e formais da constitucionalização do direito ao meio ambiente de qualidade, os quais seriam quanto à substância: o dever genérico de não degradar; dar um teor ecológico à propriedade e à sua função social; nivelar-se como direito fundamental no ápice do ordenamento a outros direitos fundamentais como a propriedade; legitimar a função reguladora estatal nas questões ambientais; limitar a discricionariedade administrativa; e ampliar a participação pública. Os benefícios formais seriam: superioridade no ordenamento jurídico; segurança normativa; a substituição do paradigma da legalidade pelo *paradigma da constitucionalidade ambiental*, no sentido de resguardar valores primordiais; controle da constitucionalidade da lei; e como *ferramenta exegética*, para a interpretação das normas.

Contudo, a postulação de uma solidariedade intergeracional, como um direito fundamental constitucionalmente amparado, não garante efetividade por si só. Essa crítica acompanha o contundente questionamento feito por Flores (2009), no que se refere aos Direitos Humanos em geral. A eloquência de instrumentos como a Declaração Universal dos Direitos Humanos, e mesmo das Convenções e Tratados que declinam os direitos a uma qualidade de vida e à sustentabilidade ecológica garantida para presentes e futuras gerações, não correspondem, de um modo geral, às políticas implementadas na prática.

O teor crítico da proposta de Flores (2009) volta-se a uma perspectiva nova, integradora, crítica, contextualizada em práticas sociais emancipadoras, no sentido de contribuir para a construção de uma outra via para os direitos humanos, formulada a partir de um pensamento complexo, *uma filosofia impura dos direitos*, que possa recuperar a ação política e redefinir os direitos humanos, conforme uma concepção material e concreta de dignidade humana. Propõe a (re)invenção dos direitos humanos.

Flores chama atenção para a centralidade da dignidade no contexto dos direitos humanos, na sua perspectiva integradora. “A luta pela dignidade é o componente ‘universal’ que nos propomos [...] A dignidade é, por conseguinte, o objetivo global pelo qual se luta, utilizando, entre outros meios, o direito” (2009, p. 75). O autor salienta que é preciso considerar e exigir todos os direitos humanos, de modo interdependente e indivisível, porque as condições de exercer os direitos é tão relevante quanto a garantia dos próprios direitos. Os direitos humanos, segundo Flores (2009, p. 44), não são dados, é preciso obtê-los: “O direito nunca afirma o que é. Sua lógica é de natureza deontológica, quer dizer, de ‘dever ser’. De fato, quando nos diz que ‘somos’ iguais

perante a lei, o que em realidade está dizendo é que ‘devemos’ ser iguais perante a lei”.

Não haverá direitos humanos se não se potencializam políticas de desenvolvimento integral, comunitário, local e, logicamente, controlável pelos próprios afetados, inseridos no mesmo processo de respeito e consolidação dos direitos. (FLORES, 2009, p. 77).

Pondera ainda esse autor sobre a origem ocidental dos Direitos Humanos que constam da Declaração de 1948: haveria uma carga ideológica e filosófica impregnada nesse instrumento, embora não se possa negar sua relevância no processo de *humanização da humanidade*. A dificuldade na realização concreta de tão sublimes objetivos como a garantia à liberdade, à igualdade, à vida, decorrem muitas vezes de um desajuste cultural e linguístico do proposto, afetando sua plena compreensão e consubstanciação (FLORES, 2009).

As postulações relacionadas ao meio ambiente, tal como os direitos sociais, vão de encontro ao *laissez-faire* econômico, de modo que se aplica aos direitos ambientais a mesma preocupação de que fala Flores (2009, p.59), no tocante ao mercado, citando Polanyi “em termos de desejos e necessidades, somente eram consideradas as escalas de valores utilitárias de indivíduos isolados que atuavam nos mercados”. Satisfazer desejos materiais pela apropriação de recursos de toda ordem, especialmente os da natureza e aplicando-os com a máxima racionalidade, torna-se o único objetivo da sociedade de consumo, relegando outras carências de ordem ambiental e social a planos inferiores.

2.3.5 As eras do Direito e o Estado de Direito Ambiental

O Direito vem sendo questionado em suas formulações intrínsecas e extrínsecas, a presença de uma realidade multifacetada, acelerada e aparentemente repleta de antagonismos, desperta a discussão sobre como devem ser encarados os novos sujeitos e suas demandas jurídicas, que fogem aos padrões conhecidos, especialmente, na área ambiental (NOLETO, 1998).

As complexidades dos novos tempos requerem a superação do modelo homocêntrico de direito, para poder alcançar a harmonia entre o homem e a natureza. É nesse sentido que surge a postulação de um

Estado de Direito Ambiental, amparado em princípios valorativos constitucionalmente estabelecidos, que conferem uma compreensão de antropocentrismo alargado ao considerar o homem como parte integrante da comunidade biota (LEITE, 2003).

Canotilho (2007) ressalta a necessidade de uma sensibilidade ecológica e um pluralismo legal global referente ao meio ambiente, para tratar com os problemas ambientais de segunda dimensão de natureza reflexiva, os quais resultam de uma combinação de fatores que fogem ao domínio humano.

O Estado de democracia ambiental, afirma Leite (2003, p. 32-33) precisa incorporar novos direitos e valores ambientais “como um interesse social tão relevante quanto quaisquer outros interesses coletivos já consagrados”. O desejado Estado de Direito Ambiental, segue o autor (2003), depende da *tomada de consciência da crise global*, e do exercício efetivo da cidadania, mediante envolvimento do Estado e cidadãos, em atitude solidária, em torno dos ideais da preservação ecológica.

A ecologização do Direito passa, portanto, por uma série de alterações profundas em suas estruturas internas com o intento de suprir as demandas da sociedade de risco. É um processo que requer, conforme Carvalho (2008), a assimilação de um direito ambiental, com as seguintes características: comprometimento com o futuro; de direito fundamental de *terceira geração*, usando a categoria de Bobbio; a transdisciplinaridade e o alargamento do antropocentrismo.

O Estado Moderno independente da Igreja e estruturado sob um conceito de soberania do povo, nos termos do Contrato Social de Rousseau, se estabelece de acordo com as balizas da liberdade e da igualdade, estatuídos na Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789. A liberdade e a igualdade que então se almejava, guarda distinção dos valores da antiguidade clássica, como abarca uma compreensão diferente nos dias de hoje. Em momento distinto, por uma necessidade política específica, foi aprovada na Assembleia Geral das Nações Unidas – ONU, em dezembro de 1948 uma nova Declaração.

“A Declaração Universal representa a consciência histórica que a humanidade tem dos próprios valores fundamentais na segunda metade do século XX. É uma síntese do passado e uma inspiração para o futuro”. (BOBBIO, 2004, p. 33).

A consolidação de alguns direitos logo após a Segunda Guerra Mundial implica no reconhecimento de certa orientação ética naquele período determinado. Deve-se sempre ter em mente que a realidade constrói situações novas, imprevisíveis ou imprevisíveis e que outros

direitos devem surgir, exigindo outros poderes e liberdades. Bobbio cita, nesse sentido, o *Pacto sobre os direitos civis e políticos* de 1966, que previa no seu art. 47 “um direito inerente a todos os povos de desfrutar e de dispor plenamente de suas riquezas e recursos naturais”. (BOBBIO, 2004, p. 36), o qual confronta diretamente a ambição deste século quanto à sustentabilidade ecológica.

Segundo Bobbio (2004, p. 26-27), os valores estabelecidos nesses instrumentos decorrem de um processo de fundamentação, ou seja, uma ética do consenso. “Trata-se, certamente, de um fundamento histórico e, como tal, não absoluto: mas esse fundamento histórico do consenso é o único que pode ser factualmente comprovado”, observa o autor.

Norberto Bobbio, na obra *A Era dos Direitos* (2004), analisa o processo de positivação dos direitos fundamentais nas cartas constitucionais, com base na evolução social, entabulando a teoria que chama de *gerações de direito*. Conforme essa categorização dos direitos a cada período histórico, impõe-se a discussão de conquistas de novos direitos civis, foi assim que marcaram o período logo após as revoluções burguesas, no século XVIII, os direitos civis relacionados à liberdade, garantindo o direito privado e a não intervenção do Estado, considerados direitos da primeira geração. A partir do momento em que as liberdades não davam conta da harmonia social, com a crescente desigualdade material entre os cidadãos, surge a necessidade de uma maior intervenção do Estado, que viesse a oferecer a todos, condições de acesso aos direitos básicos, como saúde, educação, trabalho, moradia. É o período do Estado de bem-estar social. A igualdade é o valor em destaque da segunda geração de direitos (CARVALHO, 2008).

Estaríamos, segundo Bobbio, na terceira geração de direitos, em que os titulares dos direitos são sujeitos coletivos, resultados da democratização da sociedade contemporânea, em que novos atores reivindicam direitos antes inexistentes. Assim surgem os direitos transindividuais, que atingem o gênero humano como um todo, compreendendo inclusive as futuras gerações. São exemplos dos direitos de terceira geração: a paz, o meio ambiente, o patrimônio comum da humanidade. O que caracteriza esse período é o valor da solidariedade (CARVALHO, 2008).

Nesse sentido, afirma Portanova (2004, p. 639), que o processo de conquista dos direitos humanos é resultante de redefinições promovidas por exigências sociais em dados momentos históricos, de modo que “o Direito Ambiental é o novo marco jurídico de emancipação que permitirá a ampliação da cidadania no século XXI”.

O direito ambiental destaca-se entre os direitos da era da solidariedade, por sua imprescindibilidade e alcance, a conduta que requer perante o futuro da humanidade. O direito ambiental é concebido como um direito intergeracional, relacionado às gerações passadas, presentes e futuras, e, ao mesmo tempo intrageracional, entre os membros da geração presente. A responsabilidade pelo futuro seria, de certa forma, uma retribuição às gerações passadas pela manutenção das condições de vida do planeta, que recebe a designação de *equidade intergeracional*.

A nova compreensão do Direito, ancorado na solidariedade, extensivo às futuras gerações e à vida sensível, requer um processo de conscientização. Conforme Leite (2003, p.152-154): “É impossível o exercício da responsabilidade compartilhada e da participação popular como forma de gestão de riscos sem que haja profunda consciência ambiental”, conscientização que conduz à responsabilidade do homem na condição de guardião da biosfera.

O propósito de se promover uma conscientização a partir do Estado de Direito Ambiental é amparado em princípios jurídicos de cunho ambiental, que passam a nortear a compreensão de justiça voltada à sustentabilidade ecológica. O novo direito demanda da *Ciência do Direito* uma flexibilização inédita, que repercute em toda a estrutura social, exigindo participação política, reformulações na economia e uma nova relação com o conhecimento científico.

2.3.6 A ética dos princípios no Estado de Direito Ambiental

A ética comporta três dimensões¹⁴, o que esclarece o uso por vezes confuso do termo: a primeira é a que a aproxima do conceito de moral, é o seu *sentido básico*, os costumes, hábitos e práticas de um determinado povo, que indica o que é adequado ou não; o segundo sentido é o *sentido prescritivo ou normativo*, que constitui um conjunto de preceitos, nesse sentido diz-se que há uma *ética cristã*, por exemplo; o terceiro sentido, é o *sentido reflexivo ou filosófico*, e é nesse âmbito que se formulam e discutem os fundamentos dos sistemas e das práticas, daí decorrem as teorias éticas, como a ética da responsabilidade, e a ética utilitarista, por exemplo. Para Marcondes que expõe tal classificação, esse último sentido poderia ser designado de *metaética* (MARCONDES, 2007).

14 É nessa expressão complexa, composta, que o termo é adotado no decorrer do presente trabalho.

Embora seja um riquíssimo campo teórico para a filosofia, a ética sempre tem como ponto de partida a realidade concreta e “deve ser útil para nossa vida prática”. (MARCONDES, 2007, p. 12). A problemática ecológica é um dos elementos centrais colocados à pós-modernidade para ponderação ética. A ameaça de perda de vitalidade do ecossistema do planeta em função da utilização da natureza pelo homem e das situações concretas de poluição, doenças, desequilíbrio climático, escassez de água e alimentos, vivenciados nas últimas décadas, aponta para o caráter primordial da formulação de uma ética ecológica.

A desadequação do sistema normativo para lidar com a incerteza do controle da *questão ecológica* não significa não haver lugar para o direito na proteção ambiental [...] o direito tem de encontrar o lugar que lhe pertence neste tempo que já foi apelidado de estado de guerra permanente [...] (GARCIA, 2007, p. 434).

Um dos principais dilemas éticos que o Estado de Direito Ambiental enfrenta é a discussão envolvendo o antropocentrismo e a ecologia profunda, compreendendo entre os dois parâmetros o economicismo e o antropocentrismo alargado (LEITE, 2007). A opção por esta última categoria, segundo Leite (2007), permite ao Estado de Direito Ambiental considerar o bem ambiental como um valor autônomo e com base na dignidade do ser humano resguardar o direito a uma qualidade ambiental para as futuras gerações, como garantia de sobrevivência da própria espécie humana.

A concepção de Estado de Direito Ambiental introduzida nos ordenamentos dos Estados-nação por intermédio do Direito Internacional, com a adesão às Convenções e Acordos estabelecidos, a partir da segunda metade do século XX, recebe desses instrumentos sua orientação prescritiva e normativa. Assim, a adoção de concepções principiológicas que orientam à *precaução*, à *responsabilização*, à ideia de *poluidor-pagador*, por exemplo, encontram aí suas raízes.

Os princípios jurídicos que normativamente orientam determinada sociedade para uma escolha de valores éticos, requerem uma *ética* ou *metaética*, usando a categoria exposta por Marcondes, que os embasa. Por si só, os princípios jurídicos que indicam a participação democrática, a cooperação entre Estados-nação, precaução e prevenção, ao tratar com a sociedade de risco, e a responsabilização jurídica, desempenham uma função instrumental e educativa no âmbito social. Operam uma lenta transformação que atua nos indivíduos de forma exógena.

A exigência de uma postura ecologicamente responsável por vias normativas promove alterações de comportamento, ajustes tecnológicos

e mesmo um reposicionamento político, instigando para procedimentos de ações coletivas, mobilizando a participação democrática com o apoio de organizações não governamentais. Não obstante esse posicionamento social por vias normativas não é suficiente para contrapor uma mentalidade economicista construída por séculos, com base no paradigma da modernidade. Afirma Leite (2007, p. 139) que “o homem ainda acha que detém o poder de transformar e entender a natureza, mas essa posição de superioridade constitui-se num enorme e ledó engano”.

A nova política postulada pelo Estado de Direito Ambiental pretende a recuperação do *espaço público*, com os ajustes que a sociedade contemporânea requer. Habermas é o filósofo que ampara essa linha de pensamento a partir da teoria da ação comunicativa. Sua proposta passa pela revisão da *razão centralizada no sujeito*, para uma *razão comunicativa*.

Os filósofos da Escola de Frankfurt, da qual Habermas provém, adotam uma postura crítica que se opõe à hegemonia cultural e questiona a mistificação da razão e da técnica pela civilização moderna, no que encontra confluência com as carências da problemática ambiental (PELIZZOLI, 2003). Há na Teoria Crítica um forte questionamento da racionalidade cartesiana, de sua falsa neutralidade e da condição de domínio a que o homem submete a natureza, quando “dominação da natureza exterior e da natureza interior são um único e mesmo projeto”. (PELIZZOLI, 2003, p. 126).

A responsabilidade para com a preservação da espécie humana, defendida pelo antropocentrismo alargado, encontra respaldo nos posicionamentos filosóficos de Hans Jonas e Paul Ricoeur. A *Ética da Responsabilidade*, formulada por Hans Jonas, parte da crítica da civilização tecnológica e tem como característica a preocupação com um *sentido novo de dever*, que compreenda a responsabilidade pelas ações humanas, a partir da técnica e do conhecimento, para com todos os seres vivos ao longo do tempo (GARCIA, 2007).

A proposta de Hans Jonas é centrada na manutenção da “integridade do Homem”, para as próximas gerações (GARCIA, 2007, p. 77). Remetendo à teoria kantiana, Jonas demonstra que a sociedade pós-moderna requer um novo imperativo ético, com o seguinte teor: “Obra de tal modo que os efeitos de tua ação sejam compatíveis com a permanência de uma vida humana autêntica na Terra”, ou, “não ponhas em perigo as condições de continuidade indefinida da humanidade na Terra [...]”. (PELIZZOLI, 2003, p. 111).

Estão presentes no pensamento de Jonas, como elementos centrais, a *heurística do medo* quanto à desfiguração da humanidade do

homem e o caráter não recíproco entre os seres humanos, no campo da ética. “O homem é o que foi. É ainda o que é. E é também a possibilidade de ser. Por isso conclui que o não ser do homem corresponde à destruição apocalíptica da integridade da essência da vida”. (GARCIA, 2007, p. 78).

A responsabilidade ética para com as gerações futuras, com uma qualidade de vida que só se concretiza com a preservação do equilíbrio ecológico, é o cerne da ética de Jonas (GARCIA, 2007). A ética da responsabilidade compreende a cumulatividade das ações humanas e tem a preocupação em resguardar a humanidade futura dos efeitos cumulativos da tecnologia. Sua proposta requer ação coletiva e tem um apelo a uma cidadania planetária, na medida em que deve estar presente na prática cotidiana de cada indivíduo e das políticas públicas promovidas pelos Estados, bem como na das organizações supranacionais (GARCIA, 2007).

Cultura, ciência e política são determinantes para uma civilização. As razões e finalidades, as virtudes e princípios de uma determinada ética são essenciais para que as culturas se enraízem, o conhecimento seja orientado e a política exerça sua função de organização e equilíbrio social. Ao identificar as raízes das atitudes lesivas ao meio ambiente, nesse contexto sociocultural, percebe-se que o dano pode ser evitado, o risco amenizado, a Vida preservada. Os valores éticos erigidos têm o condão de nortear as questões vitais pelas quais passa a humanidade, graças à influência da ética nas ciências, no Direito, na política e em seus desdobramentos.

O ambientalismo emerge num quadro complexo em que aparentes antagonismos precisam conviver e as certezas não passam de uma breve compreensão, no *mundo líquido* a que se refere Bauman (2001). Os fundamentos da ética do Estado de Direito Ambiental, como explanado, estão permeados de argumentos teóricos originários de teorias historicamente contrapostas.

Embora reconheça o potencial da teoria da ação comunicativa proposta por Habermas para pensar o ambientalismo como agente em favor do *mundo da vida*, critica Leis (1999, p. 210) “sua visão implica o recurso a um universalismo abstrato que acaba a longo prazo esterilizando-a, à medida que se compadece pouco com a realidade existente no mundo”. Observa o autor que a teoria habermasiana não pode ser *ontologicamente* bem utilizada pelo ambientalismo, mas apenas

sociologicamente, por seu caráter antropocêntrico¹⁵ (LEIS, 1999). De acordo com Leis (1999, p. 211) Marcuse¹⁶, teria condições de oferecer melhores respostas à questão ambiental, propondo uma “relação mais expressiva e empática dos homens com a natureza”, a partir da valorização das dimensões estética e afetiva, que permitiriam um acesso à natureza, sem os filtros do consumismo moderno.

Para amparar a crítica ao cientificismo, há um resgate das práticas comunitárias e da linguagem em comum, do consenso, buscando uma nova compreensão de *verdade*, sem, contudo, afastar-se do antropocentrismo. A ética da responsabilidade que satisfaz à normatividade jurídica vigente não abandona certas premissas kantianas, mas amplia consideravelmente seus horizontes. Ao mesmo tempo a macroeconomia conduzida no âmbito internacional permanece orientada pelo modelo desenvolvimentista, gerando os impasses já discutidos, na condução das políticas de *desenvolvimento sustentável*.

Resta ponderar se as éticas fundadoras do Estado de Direito Ambiental, de caráter reformista, amparadas em concepções humanistas modernas podem, de fato, conduzir a sociedade pós-moderna à desejada *sustentabilidade* e a uma compreensão de um *justo-ético-ecológico*. Pois há que se ter em vista que um discurso normativo de *alteridade*, de *alternativa* e de *alteração*, como salienta Flores (2009, p. 114), implica “resistência aos essencialismos e formalismos”.

Essa dúvida conduz à reflexão sobre a autonomia do indivíduo, à construção subjetiva, à regulação ética por valores externamente determinados e à noção de cidadania ecológica ora postulada. A relação homem/natureza vem sendo conflituosa nos últimos séculos, e tornou-se insustentável na sociedade pós-moderna.

Entre os principais elementos que compõem o quadro da crise contemporânea, estão: as revoluções científicas aliadas à desestabilização das instituições, o enfraquecimento do Estado, a globalização e os riscos ecológicos potencializados. Constata-se a íntima relação entre a crise do conhecimento e a crise ecológica, que constitui uma relação da problemática também no âmbito do Direito.

A profundidade e complexidade da crise demanda respostas condizentes com a transição paradigmática. É o momento de se indagar

15 Haveria, mesmo um retrocesso em relação a Horkheimer e Adorno, no sentido da aproximação entre homem e natureza (LEIS, 1999, p. 211).

16 Essa compreensão, argumenta Leis (1999, p. 211), busca estabelecer novas bases epistemológicas para superar a “unidimensionalidade da razão instrumental”.

sobre uma transição paradigmática, que considere os pontos críticos do saber moderno e aponte como emerge, a partir de uma racionalidade ambiental, uma ética com ela compatível.

Para tanto, a incursão pelas principais ideias dentro do arcabouço teórico dos filósofos Morin e Guattari, representantes do paradigma ecológico, a ser desenvolvida no capítulo seguinte, tem a intenção de buscar pela via da análise da concepção de Sujeito e do conceito de Subjetividade, perspectivas para a ética e a política, as bases para uma nova cidadania.

3 A COMPREENSÃO DE SUJEITO E A RELAÇÃO DE ALTERIDADE DO PARADIGMA ECOLÓGICO NO PENSAMENTO DE MORIN E GUATTARI

3.1 O MÉTODO

No âmbito da problemática ambiental, acusam filósofos, sociólogos e cientistas, encontra-se a incompatibilidade metodológica da racionalidade moderna e as peculiaridades sistêmicas da natureza. Segundo esses adeptos da crítica ao pensamento cartesiano, a compreensão de mundo, de natureza e de homem, acolhidos na modernidade, afetou profundamente a condição humana, colocando em ameaça a própria Vida.

Embora o enfrentamento da crise seja debatido intensamente nos diversos âmbitos da sociedade globalizada, de modo a reconhecer-se que há uma mobilização política e regulatória, incentivos e novas tecnologias para produzir e habitar no planeta, com a menor agressão possível, essas medidas têm-se mostrado insuficientes. Esse descompasso decorre do problema mais profundo, que se situa no paradigma do conhecimento moderno, entende Morin e Kern (2005). A interação cotidiana do homem com o meio ambiente continua a realizar-se dentro do paradigma disjuntivo forjado na modernidade, que é, sobretudo, incompatível com a natureza do próprio homem. Um padrão de pensamento e de prática científica que separa, isola, desvincula e ignora as interdependências e influências recíprocas, que se pretende neutro, objetivo e linear.

Desponta a necessidade de um pensamento ecologizado, que considere todos os aspectos do sistema vivo, incluindo o humano e o social, ligados ao ambiente (MORIN; KERN, 2005). Para Morin, o desenvolvimento demonstrou-se um mito, em função do qual, muitos sacrifícios foram exigidos até que o homem constatasse que não há um progresso assegurado de forma automática por nenhuma lei da história. “O devir não é necessariamente desenvolvimento. O futuro chama-se doravante incerteza”. (MORIN; KERN, 2005, p. 78).

Entre os críticos que argumentam e apresentam alternativas a essa limitação, Edgar Morin ocupa lugar de destaque. Filósofo e sociólogo francês de origem judaica, ativista político, fez parte da Resistência francesa, do movimento de maio 68, e do Partido Comunista, do qual acabou expulso em função de seus escritos. São expressivas suas contribuições na pesquisa acadêmica, com destaque para a constituição, em 1973, do Centro de Estudos Transdisciplinares na Escola de Altos

Estudos em Paris, onde deu início à formulação de seu pensamento sociológico-filosófico (PENA-VEGA; NASCIMENTO, 1999). Sua teoria ganha proeminência com o advento das incertezas no âmbito das ciências naturais. Trata-se do paradigma da complexidade, que propõe um novo método para pensar a vida e o homem, a ser exposto e discutido no decorrer do presente capítulo.

Morin credits a crisis that befalls Western societies from the mid-20th century to the understanding of the world and of the human being, and proposes that we understand the human being as a bio-antropo-social, which would allow for the apprehension of the complexity of the human. Reaffirms the specificities of the rational capacity of the human being, without relegating the other peculiar and essential capacities related to the imaginary, making (LAPIERRE; PENA-VEGA, 2008) a bridge between the primate and the human, proposing the acceptance of the human with its characteristics of *homo sapiens* and *homo demens*. Pretends to overcome the restrictive cosmology that isolates and stratifies in hierarchies the universes and to recover “the lost paradigm: the human nature” (LAPIERRE; PENA-VEGA, 2008, p. 13). Inconform with the modern conception of society, the author launches himself to the task of a proposition epistemological: “the anthroposocial society needs to articulate with the science of nature and that such articulation requires a reorganization of its own structure of knowledge”. (MORIN, 2008b, p. 22).

O Método, written between 1977 and 2004, contemplates, from a theory of self-organization, the spheres physical/chemical/biological and anthroposociological of the human. The author reunites in six volumes, elements critical ethical-political and scientific about nature, life, knowledge, ideas of humanity and ethics, themes that permeate his entire work composed of more than forty books.

3.1.1 A complexidade: o mundo e o conhecer

Como nas demais teorias de auto-organização¹⁷, na teoria da complexidade o objeto deixa de ser considerado algo certo e definitivo, para ser compreendido como algo que se autoconfigura dinamicamente e constantemente (FLICKINGEL; NEUSER, 1994). As teorias de auto-organização permitem pensar as ideias simples dentro das ideias compostas, superando a relação linear-causal, de modo que a própria organização dos componentes do objeto investigado torna-se objeto de

17 Entre as teorias da auto-organização destacam-se as de Maturana, Luhmann e Weizsäcker (FLICKINGEL; NEUSER, 1994).

investigação, assim, ao alterar a perspectiva do objeto, essas teorias exigem um novo método (FLICKINGEL; NEUSER, 1994).

A mudança de perspectiva a que se referem as teorias da auto-organização é um dos aspectos pertinentes a um processo mais amplo, relacionado ao paradigma científico. Para Kuhn, a expressão *paradigma científico* pode ser compreendida como: a) estrutura conceitual partilhada por uma comunidade de cientistas, que poderia ser designada teoria, um conceito de uso intradisciplinar; e b) “conjunto de crenças e valores subjacentes à prática científica” – nesse caso de uso transdisciplinar (VASCONCELLOS, 2009, p. 27-48).

Um paradigma é uma revolução científica que provoca uma nova forma coletiva de pensar. A crise de um paradigma torna-se evidente quando, a partir dele, já não é possível apresentar respostas científicas satisfatórias e coerentes para os desafios da realidade. A comunidade científica perde a crença em seu próprio poder explicativo, dando margem a novas explicações epistemológicas (ALTVATER, 1999). Esse tem sido o caso da questão ecológica, que se coloca a partir da identificação do limite da capacidade de renovação dos ecossistemas terrestres, limite que passa a ser reconhecido como a crise ambiental global.

Morin (2005b,) observa que o paradigmático constitui, na profundidade a organização cognitiva dos *espíritos/cérebros* do homem, como na organização noológica, seus processos lógicos, linguísticos e culturais e, sobretudo, na organização da própria sociedade, determinando-a e sendo determinado por ela (MORIN, 2005b). A mudança paradigmática como proposta por Morin é, portanto, revolucionária. Seu intento envolve mudar a lógica da compreensão do mundo, das coisas, das ideias e do ser humano sobre si mesmo, de modo a re-sintonizar o mundo da cultura com o mundo natural.

O pensamento auto-organizador ou pensamento sistêmico surge com o caráter de um novo paradigma, diante da impossibilidade de o pensamento cartesiano responder aos desafios que a realidade impõe, cujo problema de maior representatividade é justamente o ecológico. Falar em pensamento sistêmico, explica Vasconcellos (2009), significa assumir os novos pressupostos: complexidade, instabilidade e intersubjetividade, cada um dos três atuando recursivamente¹⁸.

¹⁸ Nas diferentes áreas do conhecimento surgem teorias relacionadas ao novo paradigma, com destaque para: Morin com “o paradigma da complexidade”, Prigogine com as “estruturas dissipativas”, Foerster com o “paradigma do construtivismo”, Berguer e Luckmann com o “paradigma da construção social da realidade, e Gergen com o “paradigma do construcionismo social” (VASCONCELLOS, 2009, p. 247 – 154).

O novo paradigma científico vem contrapor-se ao paradigma dominante na modernidade. Descartes é o filósofo que simboliza o conhecimento e a consciência modernos, que, como salientam Flickingel e Neuser (1994), fundamenta-se sobre a autocerteza e a autofundamentação da razão humana. A ciência moderna tem como característica a crença absoluta na verdade científica e gera um saber especialista e compartimentado, usa a indução como método de apreender a partir da realidade. A inadequação dessa concepção de conhecimento especializado, compartimentado, gera, segundo Morin (2008c), um novo obscurantismo, fazendo com que a potência que configura o saber fuja ao controle, transformando-se em ameaça. Instaura-se a sociedade de risco, de que fala Beck (2010), provocando a deslegitimação do saber a que se refere Lyotard (2009).

Diante do desconhecido, o conhecimento humano baseado na lógica linear vê-se desafiado. Para Morin (2008c, p.23), a crise dos fundamentos do conhecimento científico, aliada à crise filosófica em curso, provoca uma “crise ontológica do Real” [...] “Nada de base de certeza. Nada de verdade fundadora”. No entanto, essa mesma crise pode configurar-se em estímulo, de modo que se não há um fundamento para o saber, o entendimento mesmo dessa ausência pode ser considerado um conhecimento fundamental (MORIN, 2008c, p. 23). A partir daí, propõe-se o desafio de compreender o conhecimento como um processo intermitente que abrange seus próprios elementos. Esse é o desafio que o autor assume em *O Método*.

Aceitando o princípio da incerteza, Morin antevê a necessidade de uma nova consciência planetária, partindo da compreensão de que habitamos um universo “em que o caos funciona, e que obedece a uma dialógica na qual ordem e desordem não são apenas inimigas, mas cúmplices para que nasçam suas organizações galáxicas, estelares, nucleares, atômicas” e que, afinal, é nesse cosmos que se situa o planeta Terra e, com ela, nosso destino (MORIN; KERN, 2005, p. 46). As descobertas de Watson e Crick no campo da termodinâmica, na década de 50, revelaram que o código genético dos seres vivos tem os mesmos componentes físico-químicos da natureza terrestre, tendo como peculiaridade diferenciadora, sua organização complexa (MORIN; KERN, 2005). Essa origem comum se traduz numa nova perspectiva diante da vida: “A descoberta da solidariedade ecológica é uma grande e

recente descoberta. Nenhum ser vivo, mesmo humano, pode libertar-se da biosfera”. (MORIN; KERN, 2005, p. 53)¹⁹.

O autor apresenta o mundo como um sistema complexo, o homem e todos os seres vivos partilham a mesma origem cosmogênica complexa. Essa compreensão só se torna acessível às ciências no início do século XX, de tal modo que, segundo Morin (2005b), hoje é possível afirmar que a complexidade física reside nas seguintes características: a) acaso e desordem elimináveis na observação astrofísica; b) toda organização tem caracteres de complexidade lógica; c) o ambiente está compreendido na definição interna de um objeto ou sistema; d) a causalidade é complexa; e) a autoprodução obedece a um princípio de natureza recorrente, contribuindo para a própria regeneração; f) na explicação do fenômeno, o observador precisa integrar o processo; g) fenômenos complexos comportam também processos antagônicos e concorrentes, e fenômenos concorrentes e antagônicos podem compor uma unidade complexa; h) emerge da complexidade uma nova ignorância; i) o pensamento complexo não elimina o paradoxo e a incerteza, trabalha com elas e reorganiza os princípios do conhecimento; por fim, j) a complexidade é pertinente aos fenômenos, aos princípios que os regem e aos princípios lógicos, metodológicos e epistemológicos que orientam e controlam o pensar.

A biologia igualmente promove essa compreensão da complexidade: a) inaugura uma relação complexa entre ordem e organização; b) a causalidade exterior geral é substituída pela causalidade ambiental *hic et nunc* (aqui e agora) e nega a causalidade autônoma anterior; c) incorpora a noção de acaso, nas leis e princípios de reprodução, evolução e individualização; d) desenvolve no campo genético e fenomênico, as ideias de originalidade e singularidade, aproximando-se na noção de indivíduo (MORIN, 2005b).

A complexidade é característica do mundo, ela é própria da vida. O sistema da vida, que engloba o ecossistema e a biosfera, segue Morin

19 As implicações éticas do novo paradigma se evidenciam. Há uma comunhão de destino entre os humanos e a natureza, e a fragilidade que acomete a delicada composição que possibilita a vida humana vê-se ameaçada pelas ações predadoras e possessivas que vêm sendo abusiva e irresponsavelmente praticadas pelo homem. A mudança paradigmática que leva à compreensão da efemeridade da vida é um elemento de forte impacto nas perspectivas sobre o existir humano. A humanidade, afirma Morin (MORIN; KERN, 2005, p. 64), por fim tem acesso às suas origens, sua “carteira de identidade terrestre”. Essa constatação remete à compreensão de que a existência humana fez-se e faz-se possível no limite “a vida se organiza à temperatura de sua destruição [...] Tudo o que vive deve se regenerar permanentemente”. O que parece uma constante ameaça, segundo o autor, é também graça e privilégio (MORIN; KERN, 2005, p. 64).

(2005a, p. 402), oferece ao termo seu sentido pleno, o complexo, é “aquilo que está entrelaçado em conjunto – constitui um tecido estreitamente unido, embora os fios que o constituam sejam extremamente diversos.”

A complexidade viva se apresenta como uma diversidade organizada. Ela se confronta e é refutada pelo paradigma simplificador, cujas características são de: a) um determinismo simples e justaposição; b) a adoção de uma concepção de causalidade linear; c) redução à cibernética da máquina artificial; d) redução físico-química do biológico; e) redução da diversidade e realidade dos fenômenos ao algoritmo genético; f) redução à quantificação estatística lógica; g) dissolução do individual no genérico; h) e redução da complexidade à complicação empírica (MORIN, 2005b).

Os sistemas vivos estão sujeitos à desordem ao acaso e ao erro. O acaso se faz presente nas organizações vivas: na origem da própria vida; na evolução; na organização sexual que gera indivíduos singulares; nas atividades neurocerebrais; na criatividade e na liberdade. “O acaso salpica, alimenta e, finalmente, mata a vida”. (MORIN, 2005b, p. 408). A organização viva é capaz de conviver com o erro e, mesmo, de transformá-lo em virtude, embora nele resida a maior fragilidade do sistema vivo. Ao mesmo tempo, o tetragrama ordem/desordem/interações/organização, é o paradigma adequado à compreensão do universo físico, diz Morin (2005b). A vida se alimenta da desordem e com a morte, seus subprodutos são aproveitados e reciclados pela vida (MORIN, 2005b). Como a ordem e a desordem, o erro e os demais antagonismos, “a vida é a união da união e da não-união”, segundo Morin (2005b, p. 413).

A teoria da complexidade não tem como objetivo a verdade. Ela compreende a harmonia e a desarmonia, ou seja, a desarmonia da harmonia, sem conciliação “aquilo que opõe, une”. (MORIN, 2005b, p. 407). Destaca-se no pensamento de Morin a necessidade do heterogêneo, que faz com suas incompatibilidades e opostos emergir o ser vivo, adaptar-se, transformar-se e gerar o novo. Para que o conhecimento dessa complexidade se faça profícuo e não seja tolhido pelos limites da linearidade cartesiana, o autor esboça o pensamento complexo.

A compreensão da complexidade do real requer a aplicação de três princípios: a) o princípio dialógico, com o qual se mantém a dualidade no seio da unidade e associar termos complementares e antagonicos; b) o princípio da recursão organizacional, para o qual cada elemento é, ao mesmo tempo, produto e produtor; c) e o princípio

hologramático, segundo o qual não apenas a parte está no todo, mas o todo está na parte (MORIN, 2007b). Assim, diz Morin, a própria ideia hologramática está ligada à ideia recursiva, que está ligada em parte, à ideia dialógica (MORIN, 2007b).²⁰

O complexo de auto-(geno-feno-ego)-eco-re-organização realiza-se num processo que envolve repetição, retroação, reorganização, reprodução, regeneração, rememoração, reflexão e recursão, que incide nos diferentes âmbitos da existência: intraorganísmico, intraespecífico e intrassocial (MORIN, 2005b, p. 373-380).²¹

O pensamento complexo não dispensa a clareza, a ordem e o determinismo, mas sabe que esses elementos não são suficientes, e prepara para enfrentar as incertezas, indicando prudência. Permite uma ação menos simplificadora e mutiladora (MORIN, 2007b). É preciso ter em mente que “um todo é mais do que a soma das partes que o constituem”, e que “o todo é então menor do que a soma das partes” e, ainda, que “o todo é ao mesmo tempo mais e menos do que a soma das partes” (MORIN, 2007b, p. 85-86). A teoria da complexidade não pretende a complexidade perfeita. É seu pressuposto a impossibilidade de unificar, em uma conclusão, o que não significa um relativismo absoluto ou cético. Propõe-se uma articulação dos saberes dispersos, com o esforço de reunificação e, ao mesmo tempo o movimento oposto (MORIN, 2007b). O conhecer pertinente, ecológico, é aquele que percorre o método complexo, acatando as incertezas. O conhecimento precisa ser além de mais científico e filosófico, também poético. Por

20 De acordo com Roggero (2008, p. 196), a dialógica foi descoberta por Morin, ao perceber o “ardil da razão” e a inerente contradição das lógicas dos fenômenos sociais, quando militante da Resistência Francesa. Enquanto a dialética supera a contradição, a dialógica requer a consideração das lógicas antagônicas, concorrentes e complementares, exige uma articulação entre as dicotomias, recursivamente. A referência ao princípio recursivo, por sua vez, segue Roggero (2008, p. 198), Morin buscou na noção de *feedback* da primeira cibernética de Wiener de modo que o efeito é também considerado sua própria causa, anulando a separação cartesiana. Por fim, o terceiro princípio do método, o princípio hologramático, decorre de uma analogia ao que acontece na informação genética comum às células de um organismo vivo, resultando, no campo sociológico, que o indivíduo está na sociedade como a sociedade está no indivíduo (ROGGERO, 2008, p. 199).

21 “*Autos* significa organização do mesmo pelo mesmo, de si mesmo por si mesmo, de um outro si mesmo por si mesmo”, nesse sentido *Autos* e RE “são as duas faces do mesmo” (MORIN, 2005a, p. 380), o *autos* é sinônimo de RE e de SE (circuito de si a si), e quando se trata de um indivíduo-sujeito, passa a conter a figura do ME (mim), de modo que a complementaridade desses aspectos pode ser apresentada no circuito: RE – SE – ME, no sentido do primeiro para o segundo e deste para o terceiro, que se faz presente no segundo que constitui o primeiro.

fim, a complexidade conduz para a hipercomplexidade, implica compreender que “nosso mundo comporta harmonia, mas esta harmonia está ligada à desarmonia”. (MORIN, 2007b, p. 64).

Para compreender o homem e sua construção social, como um ser cultural, é preciso que haja compreensão de seu contexto, o meio ambiente do qual ele depende. Deve-se reconhecer as singularidades de cada indivíduo, cada um é um sujeito e ser sujeito é ocupar o lugar do seu eu, é ser autônomo e dependente, provisório e aberto. A autonomia do sujeito, segundo Morin, alimenta-se de dependência de uma linguagem, de uma cultura, de um cérebro, da genética, daquilo que faz da humanidade a humanidade. Só a complexidade “permite conceber o viver”, o paradigma da complexidade pretende-se compatível com a vida porque utiliza do conhecimento biológico, sem optar pela exclusão entre o vitalismo místico-tautológico e o reducionismo à físico-química (MORIN, 2005c, p. 457).²²

A teoria de Morin trata da vida e do homem com a complexidade que lhes são próprias, partindo do princípio da auto-organização dos sistemas vivos e englobando os diversos âmbitos existenciais, permitindo que as confluências se realizem de modo a permitir sua plenitude como comunidade de destino terrestre. Nesse sentido, ela oferece perspectiva à superação da crise ambiental e das demais crises que acometem à humanidade, a crise de identidade do humano e do saber.

3.1.2 A humanidade da humanidade

O pensamento reducionista alcança seu limite na modernidade. Percorrendo raciocínios a partir de métodos próprios: os métodos naturalistas baseados na evolução biológica, para o polo naturalista; os métodos dialético e fenomenológico, para o polo do sujeito; e os métodos baseados nos símbolos criados pelo homem, para o polo culturalista; demonstram-se frustradas as tentativas de explicar o homem, dando ênfase a apenas um desses dos aspectos em detrimento

22 “A noção de vida deve ser concebida intensivamente – no seu foco, o indivíduo vivo – e extensivamente – na sua totalidade de biosfera -, na sua organização primeira e fundamental – a célula – e em todas as formas meta-celulares de organização (policelulares, sociedades, ecossistemas. A noção de vida deve ser respeitada nos seus aspectos versáteis, multidimensionais, metamórficos, incertos, ambíguos e até contraditórios: são justamente para nós os sinais da sua complexidade” (MORIN, 2005b, p. 392). Conceito de vida proposto por Morin que foi adotado como referência quando do uso do termo no decorrer do presente trabalho.

dos demais (VAZ, 2009). A compreensão antropológica reclama, portanto, a reintegração ao conceito de homem, de toda a sua complexidade, justamente o que propõe Morin com seu *Método*, que pretende abarcar os três polos e mesmo expor e assumir as contradições propondo uma unidade possível.

A humanidade resulta de uma justaposição de trindades plurais, afirma o autor, as quais se relacionam dialógica e recursivamente: a trindade indivíduo/sociedade/espécie; a trindade cérebro/cultura/espírito; e a trindade razão/afetividade/pulsão (MORIN, 2007c). No centro do holograma situa-se o indivíduo, integrando a ordem biológica e a social. Nessa condição o indivíduo, em si mesmo, contém espécie e sociedade, sem perder sua singularidade (MORIN, 2007c). Uma antropologia complexa demanda uma aproximação urgente entre as ciências biológicas e as humanas, para que passe a trabalhar dentro de uma concepção de auto-eco-re-organização (MORIN, 2007c).

Assim como a vida para o autor é obra do acaso, os seres humanos, como o planeta Terra, têm origens cósmicas e uma base físico-química em comum.²³ As convulsões solares que haveriam de ter propiciado o surgimento dos planetas e no planeta Terra a vida, guardam, conforme a teoria da complexidade, as mesmas características de criação e destruição que se faz presente na natureza humana. Essa condição que lhe é própria é a que faz do homem um ser ao mesmo tempo racional, sensato, destrutivo e delirante.

Seguindo sua compreensão de auto-organização, o autor considera que a Terra se autoproduziu e se auto-organizou a partir de sua condição de dependência do sol, tornando-se biofísica complexa com o surgimento da biosfera. A vida originada da Terra, entre os seres pluricelulares, permitiu o surgimento do homem. Portanto “nossa vida é terrestre e somos seres vivos”. (MORIN, 2007c, p. 29). Com essa apresentação gradual das diferentes fontes constitutivas do homem, Morin pretende salientar a impossibilidade da simplificação da complexidade humana. Aquilo que faz do homem um ser especialmente dotado de habilidades e capaz de atos generosos, mas também de cometer atrocidades, deve-se a essa diversificação das influências em

23 A vida é solar, todos os seus ingredientes foram forjados num sol e depois reunidos num planeta cujos componentes foram cuspidos por uma explosiva agonia solar [...] Nós, seres vivos, por consequência os humanos, filhos das águas, da Terra e do Sol, somos uma formiga, talvez um feto, da diáspora cósmica, algumas migalhas da existência solar, um frágil broto da existência terrestre (MORIN, 2007c, p. 26).

sua conformação. Ignorar ou abstrair essas características prejudica o entendimento humano e sua realização como humanidade.

O homem guarda em si as informações genéticas em comum com toda organização viva, não obstante, o homem não é apenas um ser vivo, ele é um *hipervivo*, *hiperdinâmico*, *metavivo*, *hipermamífero*, *hipersexuado*, *superprimata*, cujo processo de diferenciação, a hominização, teve início há seis milhões de anos (MORIN, 2007c).

Assim como Maturana e Varela (1995) compreendem o surgimento da cultura como decorrente das práticas reiteradas e recursivas de comportamentos colaborativos e afetuosos, voltados à preservação e à reprodução, Morin (2007c) entende que o desenvolvimento biológico do ser humano foi tão necessário para a cultura quanto a emergência desta foi necessária para sua evolução. A linguagem está no centro do processo de hominização, foi o que propiciou o desenvolvimento dos fenômenos culturais. Para Maturana e Varela (1995), a contínua troca interativa de natureza linguística, baseada numa trama recursiva de descrições, teria permitido à coordenação do comportamento ontogênico adotar um caráter de fenômeno cultural.²⁴ O ser humano situa-se e se realiza na linguagem, afirma Morin, ela é que possibilita a abertura comunicativa ao outro ou mesmo o fechamento. Da linguagem emerge o espírito humano e suas peculiares capacidades cognitivas e práticas. O autor sintetiza o surgimento do espírito, pelo seguinte desencadeamento lógico: cérebro, linguagem, cultura, espírito, nessa ordem, e este último retroage sobre o funcionamento dos anteriores²⁵ (MORIN, 2007c).

O autor claramente adota uma compreensão antropológica que busca retomar a corporeidade como elemento constitutivo do humano e apresentar o homem como um ser uno. Ele vai mesmo além de assumir essa unidade, ele a apresenta como único complexo e sugere que a identidade humana é *unitas multiplex*, “unidade múltipla, tanto do ponto de vista biológico quanto cultural e individual”. (MORIN;KERN, 2005, p. 59).²⁶ A retomada e a realização da unidade do homem atuariam no

24 A cooperação e coordenação comportamental teriam sido, portanto, essenciais para a linguagem tornar-se possível. A biologia do conhecer demonstra que somos racionais por vivermos “o entrelaçamento cotidiano entre razão e emoção”, de modo que o sistema racional está baseado na capacidade emocional do ser humano (MATURANA, 2001, p. 15).

25 Quando fala em espírito, o autor se refere à capacidade mental do homem, que amplia a inteligência pré-existente (MORIN, 2007c, p. 38).

26 Nesse aspecto há uma confluência com a perspectiva de Cassirer (2001, p. 362-363), que defende a unidade do homem “uma unidade dialética, uma coexistência de contrários”.

sentido de tornar concreta para todos a identidade comum, o que atua como causa e consequência da mudança paradigmática de conhecimento e da ética (MORIN; KERN, 2005). A compreensão de mundo e de humanidade é situada na condição de fator determinante para o reconhecimento do outro humano e da humanidade.

No espírito ou mente, o ser humano teria desenvolvido variadas formas de inteligência para além daquela arte estratégica que é comum a outros animais. A aplicação da inteligência permite aos humanos realizar atividades transformadoras, na práxis; de produção de artefatos, na técnica; e os conhecimentos: especulativo e contemplativo, na teoria. Com o desenvolvimento do pensamento, o homem questiona, encontra caminhos, cria, inventa (MORIN, 2007c).

Por fim, o homem alcança a consciência de si pela capacidade autorreflexiva de tornar-se objeto, sem abandonar a condição de sujeito. Há indícios de que a técnica é anterior ao *homo sapiens*, e mesmo a descoberta do fogo dever-se-ia ao *homo erectus* (MORIN, 2007c). A racionalidade igualmente já estaria presente nos animais, como demonstram a habilidade de fugir do perigo, obter alimentos e se reproduzir. A originalidade humana residiria, então, na capacidade imaginativa e no mito: “tão importantes quanto a técnica para a humanidade são a criação de um universo imaginário e a multiplicação fabulosa dos mitos, crenças, religiões”. (MORIN, 2007c, p. 42).

O mito não se limita à sua expressão pelas sociedades arcaicas, a modernidade conheceu o “mito do Estado nacional”, e mesmo a ideia de Razão “tornou-se um mito quando um formidável animismo deu-se vida e poder; fazendo dela uma entidade onisciente e providencial”. (MORIN, 2007c, p.42). A magia, a ritualística e o sacrifício, são outros, mas continuam presentes na vida do homem contemporâneo. Morin (2007c) explica essa inteligência humana do espírito, usando o conceito de noosfera. Os seres humanos fazem dessa noosfera um elo comunicativo que liga a cultura humana ao mundo, ela concentra as coisas do espírito, como as crenças, lendas, mitos, ideias, que ganham vida por meio da crença.

A noosfera que tem características diferentes em cada sociedade, atua reflexivamente no circuito auto-organizador, tanto da sociedade quanto do indivíduo, e as suas entidades (deuses, mitos ou ideias) são reproduzidas dentro da sociedade. Morin destaca a capacidade dos seres

Conforme essa visão, o homem depende da vida social para reconhecer sua própria individualidade e, nessa sociedade de pensamento e sentimento, constitui as peculiaridades da sua humanidade.

humanos, não apenas gestarem e produzirem essas entidades, mas de serem possuídos por elas²⁷ (MORIN, 2007c). Assim, tanto nas manifestações religiosas quanto na política, ocorre uma reflexividade da noosfera. O homem se sacrifica, morre e mata por suas ideias, como exigiriam os deuses das antigas religiões. Inclusive a morte é também um elemento que se faz presente e se articula nos âmbitos biológico e espiritual. Para a antropologia complexa, é pela morte que os homens participam da tragédia cósmica, assim como pelo nascimento, de uma aventura biológica e pela existência, do próprio destino humano, assim como os demais seres do universo (MORIN, 2007c).

Para Morin (2007c), a civilização ocidental pretendeu mascarar a identidade animal dos seres humanos, negando a origem do homem no mundo vivo e animal. As práticas de submissão e dominação da natureza animal e vegetal, a atitude de desbravador e conquistador do cosmos, são postas em xeque diante da descoberta de “nosso laço matricial com a biosfera, sem a qual não poderíamos viver”. A humanidade da humanidade, afinal, constitui-se na sua natureza plural e complexa²⁸ (MORIN, 2007c, p. 49).

Cada ser humano é partícipe da humanidade e, ao mesmo tempo, essa mesma humanidade é constituída por uma diversidade incontável em toda a face da Terra. Multiplicam-se as culturas com suas línguas, hábitos, mitos, deuses, práticas, tabus, doenças, ideias e crenças. Os homens apresentam características físicas morfológicas, somáticas e psicológicas diferentes, a própria consciência é múltipla (MORIN, 2007c). Há unidade e diversidade concomitantes no humano, o que torna a humanidade “*unitas multiplex*”. No entanto, a “individualidade e uma inteligência de novo tipo, uma qualidade cerebral que permite o surgimento do espírito, o qual permite o surgimento da consciência”, que caracteriza a humanidade, está presente em todos os seres humanos (MORIN, 2007c, p. 59).

27 “De fato, a relação com as entidades da noosfera é de posseção recíproca: pedimos às nossas idéias, quando elas se tornam mitos, segurança e salvação”. (MORIN, 2007c, p. 45).

28 “Somos duplicações enraizadas, ao mesmo tempo, no cosmo físico e na esfera viva; continuamos na aventura humana a dialógica entre ordem, desordem, interações, organização. Somos produtos/produtores de uma auto-eco-organização viva da qual emergiu e desenvolveu-se a trindade humana na qual somos, enquanto indivíduos, produtos e produtores. Como um ponto num holograma, carregamos em nossa singularidade, não apenas toda a humanidade, toda a vida, mas também quase todo o cosmo, inclusive seu mistério que jaz no fundo de nossos seres” (MORIN, 2007c, p. 49).

Embora expressas de diferentes maneiras nas diversas culturas, há elementos em comum, como a presença da afetividade, de uma mística que ofereça um conforto para a morte, da cultura, das tendências associativas, e práticas produtivas (MORIN, 2007c). Essas características humanas da racionalidade, da afetividade, da cultura, não são garantias de uma única e boa forma de viver. A natureza humana está sujeita ao erro, de modo que “cada ser humano carrega, em potencial, o pior e o melhor do humano, que a desumanidade faz parte da humanidade”. Essa é a particularidade do humano que o faz *sapiens* e *demens*, diz Morin (2007c, p. 63). É aí que reside a complexidade da humanidade. Ela comporta paradoxos: “o tesouro da humanidade está na diversidade criadora, mas a fonte de sua criatividade está na sua unidade geradora”. (MORIN, 2007c, p. 66).

Reconhece Morin, na tradição filosófica ocidental, autores que enfrentam a contradição, entre os quais aponta Heráclito, Pascal, Kant e Hegel, e Spinoza²⁹ (MORIN, 1999). A leitura desses críticos, certamente, contribuiu para sua elaboração teórica. Além dessas referências, conforme o próprio autor (MORIN, 1999), sua teoria tem como premissas as duas revoluções científicas: a primeira que reconhece a desordem e a incerteza; e a segunda, que é a sistêmica.

Destaca-se, no conjunto do pensamento complexo, a elaboração do princípio dialógico, que se posiciona como uma superação da dialética proposta por Hegel, que lhe era inspiradora³⁰, mas que, ao mesmo tempo, demonstrou-se a Morin, por sua experiência vivencial, insuficiente para a compreensão da natureza dos antagonismos e da incerteza e seu acatamento dentro dos fenômenos naturais e sociais. O que Morin procura, ao propor uma dialógica, é superar os limites da lógica clássica e da dialética, cuja construção já foi uma iniciativa de Hegel no sentido de ir além das simplificações e reconhecer os

29 Sobre este último, declara: “é um filósofo com sua natureza naturalizante, que cria a natureza naturalizada, o que significa a auto-produção do mundo por ele próprio” (MORIN, 1999, p. 32).

30 “Para o jovem, a conversão é não apenas intelectual mas também política e se apresenta precisamente (a escolha da palavra ‘dialética’ aplicada ao gênero do ensaio toma nesse momento todo o seu sentido) sob a forma de uma vulgata inspirada na dialética hegeliana. O real histórico progride por meio de uma superação perpétua que acontece através da negação – assimilada a todas as formas de violência, correndo o risco de ter de justificar estas indiretamente – e resolvendo milagrosamente as contradições que aparecem a todo o momento:[...]” (JEANELLE, 2008, p. 166-197).

antagonismos. A dialógica propõe-se uma lógica que inclui a contradição em seu interior³¹.

O pensamento de Morin, como os demais filósofos que trabalham com a ideia de um homem pluriversal, ultrapassa as limitações do homem moderno, dando uma conotação inovadora ao conceito de sujeito. Essa concepção de homem como um ser complexo dialoga com a crítica às cosmovisões pré-estabelecidas e condicionantes, e oferece uma alternativa consistente para equacionar o relacionamento homem/natureza.

3.1.3 Sujeito e racionalidade

A perspectiva complexa de ser humano implica o reconhecimento de uma nova compreensão de sujeito. A teoria da complexidade partindo do postulado paradigmático da auto-organização apresenta o sujeito em suas características eminentemente biológicas, sem afastar suas implicações sociológicas e filosóficas. Para acompanhar o raciocínio proposto, é preciso que se reconheça o homem como o ser *unitas multiplex*, como defende o autor.

A abordagem de Morin sobre a figura do sujeito, parte da explicação sobre o egocentrismo. O egocentrismo, que não se confunde com egoísmo, explica o autor (MORIN, 2007c), é a situação de ocupar o homem o centro do seu próprio mundo para, a partir dele, conhecer e agir, de modo que:

a diferenciação decisiva, em relação a outro, não está, antes de tudo, na singularidade genética, anatômica, psicológica, afetiva, mas na ocupação do espaço egocêntrico por um Eu que unifica, integra, absorve e centraliza cerebral, mental e afetivamente as experiências de uma vida. (MORIN, 2007c, p. 75).

Atuam nesse centro onde o Eu reside, dois princípios: o de inclusão e o de exclusão. O egocentrismo leva tanto ao egoísmo quanto ao altruísmo, pelo apego intersubjetivo. Esta característica é a que

31 O termo “dialógica” se faz presente num primeiro momento no âmbito da linguagem em Mikhail Bakhtin (2005). Em autores contemporâneos está entre os conceitos da sociologia jurídica em Boaventura de Souza Santos (2007), na pedagogia do oprimido de Paulo Freire (1992), e na “(re)invenção dos direitos humanos” de Herrera Flores (2009), que adota os princípios do pensamento complexo, entres outros.

propicia a vida numa comunidade e coloca o nós numa condição central no mundo. Afirma o autor (MORIN, 2007c, p. 76): “A qualidade de sujeito carrega a morte do outro e o amor do outro”. Essa característica egocêntrica corresponde ao caráter bio-lógico do sujeito.

A filosofia ocidental apresentou, por um longo período, dificuldades em conciliar a noção de sujeito, por falta de dar-lhe fundamento no mundo da vida; no auge da ciência determinista por dissolvê-la; e por fim, ao persegui-la nas filosofias positivista e estrutural, afirma o autor. Não obstante a noção de sujeito não ser dispensável, porque ela está diretamente relacionada à de indivíduo, à qual fornece sentido: “ser sujeito supõe um indivíduo, mas a noção de indivíduo só ganha sentido ao comportar a noção de sujeito”. (MORIN, 2007c, p. 74).

Essa preocupação remete à questão proposta pelo pós-estruturalismo quanto à formulação hegeliana de sujeito e da hipótese da *morte do sujeito*.³² Mesmo para Ferry e Renaut (1990, apud PETERS, 2000, p. 78), que compreendem o pós-estruturalismo como um anti-humanismo é preciso reconhecer que no nível filosófico “é impossível retornar, depois de Marx, Nietzsche, Freud e Heidegger, à idéia de que o homem é o mestre e o possuidor da totalidade de suas ações e ideias”, de modo que se impõe repensar considerando essa crítica, a questão do sujeito.

Da mesma forma, para Peters (2000, p. 79), é impossível após Foucault, Derrida, Deleuze e Lyotard, retomar com inocência ao sujeito hegeliano. Esse autor (Peters) defende que a compreensão da crítica de Nietzsche ao sujeito comporta questionamentos, sendo possível levantar argumentos no sentido de que “o pós-estruturalismo nunca ‘liquidou’ o sujeito, mas reabilitou-o, descentrou-o e reposicionou-o em toda sua complexidade histórico-cultural”. Quer parecer que Morin constrói uma possibilidade para o sujeito, com esse viés, de superação das limitações estruturalistas, a partir da concepção da complexidade, propondo um novo conceito de sujeito.

32 Já a segunda questão colocada por este movimento crítico diz respeito à narrativa histórica enquanto “único movimento lógico-temporal que totaliza e torna inteligível todas as histórias individuais”, ou seja, as filosofias homocêntricas que têm na razão ou na consciência suas bases (PETERS, 2000, p. 75). Embora não afaste os elementos que compõem os antagonismos, o universal é também contestado por Morin, que aponta a crise provocada pela crença no mito do desenvolvimento e do progresso, necessariamente provocados por leis históricas.

O empenho da teoria da complexidade está em superar as crises filosóficas e as crises do conhecimento, com uma alternativa ao pensamento dicotômico, propondo que

o sujeito reintegrado não é o Ego metafísico, fundamento e juiz supremo de todas as coisas. É o sujeito vivo [...], aleatório, insuficiente, vacilante, modesto, que menciona a sua própria finitude. Ele não é portador da consciência soberana que transcende os tempos e os espaços: *introduz, ao contrário, a historicidade da consciência.* (MORIN, 2008c, p. 30-31).

Enquanto o indivíduo que é ser biológico é instável, dadas as características do ser vivo cujas moléculas estão em processo constante de substituição, “a identidade do Eu permanece”, ele perdura desde o nascimento à morte do indivíduo, de modo que essa qualidade de sujeito transcende às alterações que ocorrem no ser individual (MORIN, 2007c, p. 75).

O homem obedece a um duplo programa, que o orienta para si mesmo e para o nós ou para outros. Há ainda um tetraprograma em que cada homem está inserido, que inclui sua complexidade na trindade humana indivíduo/sociedade/espécie e sua relação de amor e amizade intersubjetiva (MORIN, 2007c). O princípio dialógico atua sobre a vida do indivíduo, que está submetido a duas forças contraditórias, a do egoísmo e a do altruísmo. É possível que uma dessas forças prevaleça e a outra se atrofie, como é comum perceber-se uma alternância desses fenômenos nos indivíduos (MORIN, 2007c). O egocentrismo pode pender para o princípio da exclusão, é o que a sociedade contemporânea experimenta. Toda a lógica dialógica da teoria da complexidade vem ressaltar a carência de compreensão dos antagonismos no sentido de recuperar determinadas manifestações próprias da subjetividade, no sentido oposto ao egoísmo, presentes no princípio de inclusão.

Para Morin, a condição de sujeito é de origem biológica e é intransferível, trata-se do caráter biológico da individualidade. Ao surgir, o sujeito retroage sobre seu próprio ser individual e com ele se consubstancia, dispondo-se no centro de seu universo (MORIN, 2005b). Outro aspecto peculiar da condição de sujeito é que, por empatia, diz Morin (2007c), pode-se viver e compartilhar a dor e a alegria do outro, mas as próprias dores e alegrias, mesmo que partilháveis, não podem ser transferidas.

O indivíduo corresponde, na teoria da complexidade, ao que na biologia do conhecer Maturana e Varela tratam como unidade. O ser humano é uma unidade pluricelular. “Assim se constitui, como ser policelular, uma macro-individualidade e uma macro-auto-(geno-feno-ego)-organização, isto é, uma individualidade e um *autos* de segundo grau”. (MORIN, 2005b, p. 227). O conceito de sujeito biológico adotado por Morin (2005b, p. 303), implica compreensão de que o sujeito surge como “foco ecológico, organizacional, computante, prático, etológico, existencial do ser fenomênico ou indivíduo”, de modo que está sempre aberto ao *oikos* e possuído pelo *genos*. Assim, é do indivíduo-sujeito que emerge o *autos*, enquanto o foco do *autos* está no âmago do indivíduo-sujeito, afirma Morin (2005b).

Nesse abrir-se e fechar-se do ser-sujeito, próprio de sua estrutura de ser vivo, o ser humano tem uma característica ímpar, que lhe permite comunicar-se, relacionar-se em cooperação do que o autor chama de *ego alter/alter ego*, incluindo esse *ego alter* exterior em sua própria identidade. Essa relação que se estabelece é uma relação de alteridade. A expressão *alteridade* designa a “situação, estado ou qualidade que se constitui através de relações de contraste, distinção, diferença”³³. (HOUAISS, 2001, p. 169).

A necessidade de considerar a influência do outro na construção do sujeito é colocada de diversas formas, sua manifestação demonstra a insatisfação com o sujeito cartesiano, soberano, fechado na própria consciência. Pensamentos revolucionários, como os de Marx, Saussure e Freud, mesmo que voltados para outros propósitos que não uma filosofia do sujeito, exercem forte impacto sobre a cultura do ocidente, no que se refere à compreensão das interrelações e aspectos bio-psicofísico-culturais envolvidos na formação do Eu. O meio, a linguagem, a história, o psíquico-emocional surgem como aspectos a serem reintegrados ao contexto do sujeito.

Ao tratar da trindade humana, Morin (2007c, p. 51-55) reconhece as estruturas descentralizadoras do sujeito: o homem como humanidade resultaria do fato de compor-se, ao mesmo tempo, como indivíduo/sociedade/espécie, tendo o indivíduo o caráter descontínuo material e a espécie, o caráter contínuo imaterial da mesma realidade; cérebro/cultura-espírito, pois, ao mesmo tempo em que: “vive, sem parar, na dialógica descoberta por Freud entre o *superego*, o *id* pulsional

33 A relação ou situação de alteridade passa a ser relevante na ontologia filosófica durante a modernidade, com Hegel, fazendo-se presente na filosofia contemporânea, como uma discussão pertinente ao pós-estruturalismo (HOUAISS, 2001, p. 169).

e o *ego*”, é submisso à autoridade do superego social acatando e absorvendo a norma de uma cultura; razão/afetividade/pulsão, em que não há hierarquia, prevalecendo uma “combinatória instável e rotativa, em que, por vezes, a pulsão assassina pode utilizar a racionalidade técnica e estratégica para os seus próprios fins”.

Morin integra todo o pensamento crítico em sua análise e proposição teórica, sem dar maior prerrogativa a um desses aspectos. A auto-(geno-feno-ego)-eco-re-organização de onde emerge o sujeito, em que *genos* significa o patrimônio genético e o *fenon* a própria existência fenomênica, é um conceito complexo, cuja característica essencial reside em ser não disjuntivo e não eliminatório.³⁴

3.1.4 Cômputo e cogito

A compreensão da emergência do sujeito no universo, conforme propõe o autor, requer uma abordagem sobre o processo de constituição do sujeito a partir da propriedade de computar, a que o autor designa “cômputo”, presente em todos os seres vivos.

Tecendo um paralelo com o cogito cartesiano, Morin desenvolve seu argumento, no intento de demonstrar que de todo ser vivo emerge um *sum* a partir do computo (MORIN, 2005b). O ser humano atua tanto pelo *cômputo* quanto pelo *cogito*, e ambos têm como base os processos de: autoinformação, autocomunicação, autoidentificação, autoconhecimento, egocentrismo e autotranscendência. O próprio *cogito*, afirma o autor, remete à noção biológica de sujeito (MORIN, 2005b). A diferença é que “o cogito é gerador de subjetividade consciente, mas não de subjetividade viva”, porque é o cômputo que constitui o sujeito puro e simples presente em todos os seres vivos, é ele que “(computa) de modo organizacional”, o ‘eu sou’, não no plano da consciência e representação, mas no da produção/geração/organização. O espírito humano (mente), que realiza o *cogito*, por um processo reflexivo de autoinformação, apresenta a capacidade de gerar e

34 “O ser-sujeito nasceu num universo físico, o qual ignora a subjetividade que gerou e que abriga. O indivíduo vivo vive e morre neste universo onde nunca é reconhecido como sujeito, excetuando alguns congêneres vizinhos e simpáticos, alguns alter ego simbióticos... Portanto, começa por ser com as nossas amadas e os nossos amados – na fraternidade e no amor – que podemos extrair e reconhecer o sentido das nossas vidas...” (MORIN, 2005b, p. 310). “A emergência do conceito biológico de sujeito constitui não a invasão mas a rejeição da abstração metafísica, até então privada daquilo que se julgava soberana. A naturalização do conceito de sujeito *desmetafísica-o*. O único modo de rejeitar a metafísica do mim não é negar o mim, mas *biologizá-lo*” (MORIN, 2005b, p. 313).

organizar representações, o que permite ao ser humano o eu-penso (MORIN, 2005b, p. 206-207).

Remontando o sentido original do termo computação, chega-se a Turing, que em 1938, definiu computação como tratamento de símbolos, afirma Morin (2008c). A computação compreende diferentes instâncias: a informacional, a simbólica, a memorial e a programática. Suas principais características são: comportar uma dimensão cognitiva e estar orientada à solução de problemas (MORIN, 2008c). Transpondo esse conceito para o sistema vivo, utilizando da ideia de organização viva, o autor propõe a expressão “computação viva”, para explicar o que os seres vivos, na qualidade de “ser-máquina-computante” realizam para sobreviver³⁵ (MORIN, 2008c, p.49).

A computação é o que reorganiza continuamente o ser vivo para afastar a morte, que se impõe pelo segundo princípio da termodinâmica que promove a sua constante desorganização. Também é responsável pela troca de materiais que permitem a renovação celular, recuperação e reprodução, sanar problemas de alimentação e defesa. Para Morin, a computação viva é responsável por produzir a vida e reproduzir-se, viver e sobreviver, de modo que a auto-organização é dependente da eco-organização, ou seja, a organização do seu meio, portanto uma auto-eco-organização (MORIN, 2008c). Ela é realização organizadora/produtora/comportamental/cognitiva do indivíduo-sujeito, pois ela deve referir-se continua e concomitantemente às condições externas e estados internos do ser vivo; e, ao mesmo tempo, garantir sua organização interna e comportamento externo. Daí pode-se extrair a compreensão de cômputo que o autor utiliza, como “o ato computante ‘de si/para si’, para compreender a noção de sujeito”. (MORIN, 2008c, p. 52).

Portanto, ser sujeito na qualidade de ser vivo, *ser-máquina-viva*, significa, segundo Morin (2008c, p. 52): “1) situar-se no centro do seu mundo para computá-lo e computar-se; 2) operar uma disjunção ontológica entre Si e não-Si; 3) operar a autoafirmação e autotranscendentalização de Si”. O que difere totalmente da concepção filosófica que remete a uma consciência fundadora e ao Ego fundamental.

35 “Vivendo isoladamente ou entre organismos policelulares, o ser celular pode e deve ser considerado como um ser-máquina computante. Com efeito, comporta as instâncias memorial, simbólica, informacional e realiza as suas próprias operações de associação/separação em virtude de princípios/regras específicas, assimiláveis aos de um ‘programa’” (MORIN, 2008c, p. 49).

O cômputo que é responsável pela identidade do ser, para Morin (2008c, p. 54), pode ser conceituado como um “operador chave de um processo ininterrupto de autoprodução/constituição/organização de um ser-máquina que é ao mesmo tempo um indivíduo-sujeito”. A primeira característica do cômputo implica a autocomputação o princípio de distinção/identificação entre o sujeito Eu, o objeto computado Si e o Ego que é uma entidade subjetiva/objetiva comum ao Eu e ao Si. Assim, o *ser-máquina-viva* computa-se pelas seguintes operações: distinção entre sua instância computante e o Si, que é o corpo computado objetivamente; procede a inclusão do Si, tornado objeto, ao Eu-sujeito, por dependência; e por fim, a identificação do Eu ao Si, constituindo um Ego que é subjetivo e objetivo, ao mesmo tempo. Essa operação pode ser explicitada pela expressão: Eu/Si/Ego, ou, Eu sou eu (MORIN, 2008c).

A complexidade dessa operação consiste em identificar o que distingue e distinguir o que é uno, de modo que computante e computado são o mesmo, embora distintos, que compreende a autorreferência. Como autorreferência, Morin (2008c, p. 55) entende: “a capacidade de referir-se a si ao mesmo tempo que se refere ao que lhe é exterior”. A auto-organização é, portanto uma auto-eco-organização, e a auto-referência é auto-exo-referência, realizando a ligação entre a referência de si “ao que é outro: o meio e as suas coisas”. (MORIN, 2008c, p. 54).

De acordo com a concepção de sujeito da teoria da complexidade, a relação de alteridade, a relação do indivíduo com o outro, constitui-se nas diversas instâncias de sua realização: o meio que o constitui como ser vivo é um outro, aquele com quem se relaciona o indivíduo é um outro. A presença do outro é inerente e constitutiva do ser vivo e do vivo pensante que é o homem. O encontro do outro nas diferentes culturas realiza o cômputo de um outro pensar.

A complementaridade entre o a autorreferência e a auto-exo-referência compreende o princípio do desejo que corresponde ao egocentrismo. Computar os interesses próprios do sujeito com o princípio da realidade, de modo que para realizar o seu desejo precisa observar o princípio da realidade, é o que o torna capaz de viver (MORIN, 2008c).

Essa forma de conhecimento que se estabelece pelo cômputo está presente em todas as formas de vida. Morin acata as premissas da biologia do conhecer de Maturana e Varela, concluindo que o conhecimento está em toda a natureza, mesmo nos seres vivos que não dispõem de sistema nervoso ou cérebro. À atividade autopoiética do

sujeito cognoscente, a que se refere Maturana, Morin (2008c, p. 57) acrescenta o cômputo, de modo que: “A autopoiese e o sujeito dependem da dimensão cognitiva da computação, a qual depende da autopoiese e do sujeito”, permitindo concluir que “a fonte de todo conhecimento encontra-se no cômputo do ser, celular, indissociável da qualidade do ser vivo e do indivíduo-sujeito”.

Segundo Morin (2008c), é o conhecimento que propicia auto-organizar-se, o próprio nascer é conhecer e conhecer é computar. As operações do cômputo que permitem o conhecimento são: a *tradução*, que inclui o processamento em signos/símbolos e sistemas de signos/símbolos; a *construção*, que é a tradução construtora a partir de princípios/regras, permitindo constituir sistemas cognitivos, por meio da articulação entre informações/signos/símbolos; e a *solução de problemas*, partindo do problema da adequar a construção tradutora à realidade que se quer conhecer.

Morin (2008c, p. 60) explica que o ser auto-eco-organizador é habitado pelo mundo que o habita, “comporta seu próprio holograma virtualizado sob forma informacional (genes) e constitui ao mesmo tempo uma entidade holonômica subentendendo a organização do mundo em que vive”.

O sujeito não é uma essência tampouco uma substância, é uma qualidade do indivíduo vivo relacionada à sua organização que é uma auto-(geno-feno)-organização. Ele não é solipsista porque ele é inseparável do *genos* e *oikos*, sua genética e a ecologia em que se inscreve, de modo que sua definição implica, necessariamente, espaço, espécie, passado, futuro e comunidade (MORIN, 2005b).

Por sua vez, o *cogito* de Descartes implica uma autocomunicação pensante que vai de si a si, como um processo reflexivo que é de auto-informação do eu penso ao eu sou. Eu penso que eu penso é onde inicia o circuito em que o eu subjetivo torna-se objeto do pensamento, produzindo um mim que é ao mesmo tempo pensando-pensante, que é depois recuperado por meio da identificação, realizando-se um autorreconhecimento consciente em que o eu se reconhece no mim e o mim no eu (MORIN, 2005b).

Para Morin, o *cogito* não afirma a existência: “seria então ‘eu penso logo eu existo’”, ele é uma autoafirmação da sua qualidade de sujeito que é “própria do ser existente que diz eu e pensa o seu eu: é a afirmação do sou: mim-eu=sou. O meu ser tem a qualidade do sujeito”, é assim que eu existo. Considerando-se o *cogito* em formato de anel-espiral, num primeiro momento produz o mim objetivo; num segundo, a ipseidade do mim-eu, do ego; e no terceiro, o sou do mim-mesmo-eu. O

que Descartes afirma objetivamente é o conceito de sujeito fundamentando-o na subjetividade, inscrevendo-no na sua linguagem, pelo “eu-sou”. O que esse anel-espiral reflete é seu caráter gerador dos termos e de si mesmo. “O ‘eu’ objetiva-se, re-subjetiva-se, reobjetiva-se até o infinito [...] eu sou quem eu sou”. (MORIN, 2005b, p. 202-203). A compreensão moderna do cogito não alcançava esse caráter recorrente que se torna possível por meio de um pensamento complexo. “O cogito ‘demonstra’ assim que o centro seguro e invariável do universo é, para qualquer ser-sujeito, o seu próprio ego ou ‘mim-eu’”. (MORIN, 2005b, p. 204).

O cogito não é prova da natureza do mim, de que ela seja material ou imaterial, de que sua realidade seja fenomênica ou transcendental. Para essas respostas o cogitante precisa comunicar-se com o universo exterior e com os outros cogitantes. Para o cogito não há o “si”, ele só conhece o eu e o mim, nele não está compreendida a corporalidade do sujeito. Já o cômputo inclui o eu, o mim e o si, reunindo em sua operacionalidade o físico, o biológico e o cognitivo, ou o ser, a máquina e o sujeito. A noção de cômputo demonstra “não só que a idéia de sujeito não é isolável do indivíduo vivo, mas também que o indivíduo não é isolável da idéia de sujeito”. (MORIN, 2005b, p. 204).

Segundo a teoria da complexidade, o pensamento alcançou seu apogeu na, e por meio da, cogitação/computação/cogitação, de modo que o cérebro, além de máquina de computar, é máquina de pensar, e o espírito não se resume à atividade cognitiva, inclui a atividade pensante e consciente. A partir dessa perspectiva, o conhecimento é resultado de uma organização cogitante/computante e não apenas de uma organização computante (MORIN, 2008c).

O conceito de sujeito da teoria da complexidade não é, portanto, um conceito antropocêntrico, tampouco se resume a um conceito formal ou puramente existencial, ele compreende as dimensões lógica, organizacional, ontológica e existencial. Morin (2005b, p. 314) propõe, ao fazer retornar o sujeito “ao seu solo de origem”, promover uma transformação não apenas na idéia de sujeito, mas também a de objeto, de vida, de homem, de ciência de modo a “provocar uma revolução em cadeia capaz de atingir no seu coração sem coração o paradigma-chave da disjunção sujeito-objeto”. As características desse sujeito do conceito biológico são as de um ser multidimensional. É um conceito lógico autorreferente; organizacional; ontológico, sua afirmação individual é necessária à definição do ser vivo; e, por fim, é um conceito existencial, em cada um dos seus traços ele traz uma dimensão existencial e é a afetividade que, nos animais superiores, faz emergir as “supremas

qualidades de sujeito”. Todos esses aspectos estão interrelacionados e são inseparáveis³⁶ (MORIN, 2005b, p. 220-221).

A existência, afirma o autor, é alógica, sublógica, metalógica, não se restringe à lógica do cômputo e do cálculo. Os desvãos da lógica fazem emergir as dialéticas e as dialógicas que enfrentam os antagonismos, paradoxos, aporias, contradições e ambiguidades. Submeter o pensamento à lógica “conduz à racionalização, a qual é uma forma lógica de irracionalidade, pois constitui um pensamento divorciado do real”, o pensamento que é criativo, estratégico e inventivo, não só contém como supera a lógica (MORIN, 2005a, p. 257). A racionalidade verdadeira compreende a lógica dedutivo-identitária e a supera nas suas interrelações com o real, ela é uma dialógica entre o teórico e o empírico que se utiliza de uma lógica suavizada/enfraquecida, maleável, aberta e inacabada, propiciando uma aproximação com os limites fronteirços do real e do entendimento, a racionalidade verdadeira dialoga com a poesia, diz Morin (2005a).

O autor denuncia o humanismo ocidental, que consagrou a separação entre dois universos, ao mesmo tempo em que se instalou nos dois, gerando distorções na compreensão e no agir humanos. São características dessa disjunção ver-se na ciência uma fonte de dominação da natureza, e tentar fazer do homem o sujeito do universo, quando a ciência deveria ver o homem como um objeto entre outros. A separação sujeito/objeto, promovida a partir do paradigma cartesiano, atinge todo o universo, gerando as dicotomias: sujeito/objeto; alma/corpo; espírito/matéria; qualidade/quantidade; finalidade/causalidade; sentimento/razão; liberdade/determinismo; e existência/essência (MORIN, 2005a).

A compreensão de mundo interfere direta e indiretamente na construção social, portanto, a forma de conhecimento, de racionalidade que está em vigor repercute nas instâncias econômica, cultural, e política daquela determinada sociedade. A racionalização produziu um modelo

36 “Dissociar os aspectos lógico-organizacionais e os aspectos ontológico-existenciais seria desencarnar e desvertebrar, de qualquer modo tirar a vida à noção de sujeito. Podemos e devemos definir o sujeito em termos formais, mas o sujeito vivo não é uma auto-referência vazia, não é um centro de computação abstrato: existe sempre referência ao indivíduo fenomênico, ao ser corporal, ao existente *hic et nunc*, à práxis viva. Inversamente, não podemos encerrar o sujeito apenas nos seus aspectos ontológico-existenciais de *dasein* ecodpendente. O aspecto lógico-organizacional e o aspecto ontológico-existencial recorrem um ao outro. Devemos formular uma noção de sujeito que, em vez de dissociar mais uma vez, uma finalmente o abstrato (o lógico, o modelo formal) e o concreto (o ser, a existência) através do organizacional...” (MORIN, 2005b, p. 220-221).

de política, segundo o qual as definições de direitos e um Contrato Social deveriam bastar para uma sociedade livre e justa, mas seu caráter simplificador ficou muito aquém da complexa realidade. É no intuito de abarcar a complexidade que o autor esboça a ideia de antropolítica, cujo pensamento e ação se subsume à interrogação filosófica sobre o sentido do viver humano e o seu destino.

3.1.5 A antropolítica

No decorrer dos dois últimos séculos a política, gradualmente, passa a fazer parte do cotidiano, seja em face dos chamados direitos sociais, seja com a confrontação que as novas biotecnologias suscitam, com relação à própria concepção de vida. Inovações tecnológicas e culturais exigem uma nova postura e atitude política, o mesmo ocorre com a ecologia.

A antropolítica proposta por Morin, que não se trata de uma nova ideologia, tem como propósito “realizar a humanidade e civilizar a Terra”, a partir da tomada de consciência da origem cósmica e raízes terrestres do homem e da compreensão de toda a sua complexidade como *homo sapiens* e *demens* que é – *unitas multiplex* (MORIN; KERN, 2005, p. 99).

A ação humana voltada a tais propósitos deve realizar-se, conciliando medidas de conservação e de revolução. Explica o autor, que: enquanto a sobrevivência exige preservar diversidades naturais e culturais, além da própria vida humana ameaçada de extinção “pela arma nuclear e a degradação da biosfera”; é preciso ao mesmo tempo revolucionar, criando condições para que a humanidade se realize como “sociedade/comunidade das nações”. (MORIN; KERN, 2005, p. 99). Nisso consistiria o grande projeto da humanidade: construir uma cidadania planetária, reconhecendo o planeta/mãe Terra, como Pátria.³⁷

Trabalhando sempre com paradoxos, o autor acrescenta que o projeto de hominização requer, além do imperativo conservar/revolucionar, o imperativo progredir/resistir. Resistir, conservar e revolucionar, continuamente sob todas as formas de combinação possíveis. A barbárie que esteve declarada durante a Segunda Grande Guerra, sempre pode retornar, ela se manifesta

37 Essa nova etapa só poderá ser alcançada revolucionando em toda parte as relações entre humanos, desde as relações consigo mesmo, com o outro e com os próximos, até as relações entre Estados e as relações entre os homens e a tecno-burocracia, entre os homens e a sociedade, entre os homens e o conhecimento, entre os homens e a natureza (MORIN; KERN, 2005, p. 100).

atualmente com toda a desenvoltura técnica, suas características são: “a conjugação da tecnicização, [...] da anonimização, da abstração, da mercadorização que conduzem juntas à perda não apenas do global e do fundamental, mas também da responsabilidade, do concreto e do humano”. (MORIN; KERN, 2005, p. 100). O projeto de hominização a que se refere Morin (MORIN; KERN, 2005, p. 101) constitui-se no desenvolvimento das potencialidades “psíquicas, espirituais, éticas, culturais e sociais”. O verdadeiro desenvolvimento é o desenvolvimento humano. Socialismo e capitalismo, que são mitos do desenvolvimento, ambos se frustraram como projetos civilizatórios, embora haja virtudes e defeito em cada um deles (MORIN; KERN, 2005).³⁸

O desenvolvimento humano, para o autor, implica “mais ego e menos egoísmo”, ou seja, a presença da autonomia do indivíduo e da participação de cada indivíduo nas instâncias comunitárias em todos os níveis até o nível planetário. “Mais liberdade e mais comunidade”. (MORIN; KERN, 2005, p. 104). Para Morin, ocorre um movimento inverso nas sociedades contemporâneas, os que se denominam desenvolvidos são, no sentido humano, psíquico e intelectual, tão mais subdesenvolvidos quanto maior seu desenvolvimento tecno-econômico³⁹ (MORIN; KERN, 2005).

O desenvolvimento que a humanidade demanda é aquele lhe permita “viver verdadeiramente. Viver melhor [...] Viver com compreensão, solidariedade, compaixão. Viver sem ser explorado, insultado, desprezado”. (MORIN; KERN, 2005, p. 106-107). O processo de desenvolvimento, que é um desenrolar, que acontece em movimento e interação, lembra o autor, faz parte de um contexto maior, que compreende o destino aleatório, a itinerância e a errância humana. Não é linear e ascendente, necessariamente, está compreendido num

38 Alerta Morin (MORIN; KERN, 2005, p. 103): “tudo o que é somente econômico, como tudo o que é somente tecnológico, é bárbaro e civilizador na mesma proporção e deve ser integrado e subordinado a uma política do homem”.

39 “Há certamente uma penúria afetiva e psíquica em maior ou menor grau em todas as civilizações, e em toda parte há graves subdesenvoltimentos do espírito humano; mas é preciso ver a miséria mental das sociedades ricas, a escassez de amor das sociedades de fartura, a maledicência e a agressividade miseráveis dos intelectuais e universitários, a proliferação das idéias gerais vazias e das visões mutiladas, a perda do global, do fundamental [...] Há um desenvolvimento específico do subdesenvolvimento mental sob o primado da racionalização, da especialização, da quantificação, da abstração, da irresponsabilização, e tudo isso suscita o desenvolvimento do subdesenvolvimento ético” (MORIN; KERN, 2005, p. 104).

tempo-espaço que ultrapassa e antecede o presente (MORIN; KERN, 2005).

A antropolítica tem como premissas a superação das dicotomias que se tornaram barreiras para a auto-organização do humano em toda a sua complexidade. É importante resgatar os veios de interligação entre o passado, o presente e o futuro, respeitando e estimulando a preservação da diversidade cultural e buscando recuperar a “*arqué* antropológica/biológica/terrestre”, o que é comum a toda a humanidade. Ao mesmo tempo, é preciso permitir ao homem que seja por inteiro, desenvolvendo seu exterior e seu interior, relegado a um segundo plano durante os últimos séculos (MORIN; KERN, 2005, p. 108-109).

Num aspecto macro, a antropolítica precisa considerar que civilizar a civilização, diz Morin (MORIN; KERN, 2005, p. 10-111), implica não ignorar as contradições e pretender suprimir conflitos: “Não deveríamos recair de novo no sonho da salvação terrestre. *Querer um mundo melhor, que é nossa finalidade principal, não é querer o melhor dos mundos*”. A democracia é o processo político mais civilizado, nesse sentido. Sua própria história é não linear, comportando avanços e retrocessos. Seus princípios: liberdade, igualdade e fraternidade, são, ao mesmo tempo complementares e antagônicos⁴⁰ (MORIN; KERN, 2005). É no conflito de ideias que a democracia se constrói, obedecendo as regras democráticas, ou seja, conservação e revolução mantêm a democracia revigorada e produzem autonomia coletiva, que se constitui em soberania. Quadros de crise econômica, nacionalismos exacerbados e a ausência de uma cultura cívica de participação, são impeditivos da realização da democracia, favorecendo o surgimento do totalitarismo.

Mesmo em países considerados democráticos, o totalitarismo tem espaço, em face da substituição das decisões políticas por decisões técnicas, e do cidadão, pelo *expert*, o que realça a necessidade do que Morin chama de uma “democracia cognitiva”, uma democratização do conhecimento em toda sua complexidade. Esse enfraquecimento da democracia é um problema a ser enfrentado em nível planetário (MORIN; KERN, 2005, p. 113). Os limites do modelo político com base nos Estados-nação demonstram-se a cada dia, é preciso promover “sua associação orgânica em escala planetária”, de modo a conduzir à

40 “[...] a liberdade sozinha mata a igualdade e a fraternidade; a igualdade imposta mata a liberdade sem realizar a fraternidade; a fraternidade, necessidade fundamental para que haja um vínculo comunitário vivido entre cidadãos, deve regular a liberdade e reduzir a desigualdade, mas ela não pode ser nem promulgada, nem instaurada por lei ou decreto” (MORIN; KERN, 2005, p. 112).

cidadania planetária, a qual “daria e garantiria a todos direitos terrestres”. Tal processo se inicia com associações entre europeus, africanos, latino-americanos e de todos entre si, ao reconhecer a Terra como “mátria e pátria de todos os humanos”. (MORIN; KERN, 2005, p. 116).

Morin sugere uma nova construção geopolítica descentrada e subordinada aos comandos ou imperativos associativos. Não uma globalização norteada pela economia, mas a realização da hominização. Já existem elementos consistentes que possibilitariam esse intercâmbio, no entanto, falta uma orientação a toda máquina econômica, tecnológica e comunicativa a um bom termo para a humanidade. Esse norte só pode ser legítimo se partir de uma sociedade civil mundial da qual emane uma “consciência de comunidade de destino planetário”. (MORIN, 2007c, p. 238). Transparece a carência de uma opinião pública de ordem planetária. “Haveria necessidade de uma cidadania planetária, de uma consciência cívica planetária, de uma opinião intelectual e científica planetária, de uma opinião política planetária”. (MORIN; KERN, 2005, p. 117). Debater os problemas vitais, destaca Morin (MORIN; KERN, 2005), como ocorreu na Conferência do Rio⁴¹ em 1992, reunindo as mais diversas entidades associativas internacionais e trans-nacionais, é imprescindível para a construção dessa nova cidadania.

Construir uma sociedade-mundo, uma confederação-planetária requer: a) poder de regulação e controle por meio de uma instância que tenha capacidade de disciplinar os avanços do “quadrimotor constituído pela aliança ciência-técnica-indústria-lucro”; b) um direito comum à humanidade para tratar dos aspectos vitais dos problemas planetários e instâncias capazes de aplicá-lo, observa o autor que “a Declaração Universal dos Direitos do Homem (1948) continua no papel”; c) instâncias mundiais e confederações ligadas a tais instâncias, que integrariam todas as nações; d) um conjunto de bens comuns a toda a humanidade, envolvendo patrimônios naturais, como as águas e a biodiversidade, como culturais, como a informação; e) prática

41 Aqui cabe enfatizar que a experiência de “cidadania planetária”, a que Morin se refere, a prática democrática de debate das múltiplas representações sociais, culturais, étnicas, religiosas, que se fizeram presentes à Rio 92, resultou na elaboração do documento que ficou conhecido como “Carta da Terra”, cujo conteúdo permite extrair um conceito basilar para a presente pesquisa, o conceito de cidadania ecológica. De modo que o novo paradigma da complexidade defendido por Morin passa a realizar-se a partir daí como um instrumento resultante de uma experiência concreta de prática cívica democrática planetária. A Carta da Terra é um manifesto, uma carta de intenções e compromissos da humanidade para com a vida.

democrática, ao menos um mínimo democrático presente em todas as nações; f) uma ética planetária que resulte da contribuição das diversas associações de cidadãos e dos diferentes credos e religiões; e g) uma sociedade civil planetária que por enquanto apenas se esboça, que tenha consciência da “comunidade de destino terrestre”, capaz de intervir e decidir sobre o próprio destino (MORIN, 2007c, p. 240).

Para que essa sociedade se constitua, é necessária uma “identidade comum”, que, como explica Morin (2007c, p. 240) “vem da filiação a uma entidade materna e paterna, que concretiza o termo pátria e traz a fraternidade a milhões de cidadãos sem laço consanguíneo”. Essa nova identidade diz muito mais profundamente da humanidade que o conceito abstrato de identidade humana, que tem pouca eficácia em unificar e irmanar. O que a teoria da complexidade permite compreender é que a Terra é a pátria de toda a humanidade, porque os seres humanos provêm da mesma ancestralidade, filhos da vida e da Terra (MORIN, 2007c). O momento crítico a que se submete a humanidade exige a revisão do antropocentrismo, para que não restem homens se degladiando, enquanto perecem todos juntos, como sugere Serres sobre os rivais nas areias movediças de Goya.⁴²

A antropolítica que se propõe a fazer voltar-se o homem para uma concepção de humano não abstrata e puramente cultural é uma política das coisas humanas. Passa a ter como objetivo tratar de problemas como o sentido da vida, da própria vida e morte e do desenvolvimento dos indivíduos. É preciso construir uma política do homem no mundo, que defina e cobre responsabilidades, uma política que seja multidimensional, sem ser totalitária (MORIN; KERN, 2005).

A antropolítica requer a compreensão dos seguintes princípios: o da ecologia da política, conforme o qual a política não é soberana sobre a sociedade e sobre a natureza, suas ações “só obedecem por pouco tempo e raramente à intenção ou à vontade de seus atores”, devido às inter-retro-ações do complexo social e natural em que se realizam. Essa característica ganha amplas proporções na era planetária (MORIN; KERN, 2005, p. 141); e o princípio da ecologia da ação, explica Morin (MORIN; KERN, 2005, p. 130) que “uma ação começa a escapar à intenção (à idéia) dos que a desencadearam, assim que ela entra no jogo

42 “[...] o calor do empenhamento e a importância, muitas vezes trágica, dos desafios humanos que ele implica escondem isso. Os dois contendores não reparam como se enterram na lama, tal como os guerreiros que se defrontam no rio não se apercebem de que se aforam nele, todos juntos. Devoradora, a história permanece indiferente à natureza” (SERRES, 1990, p. 20).

das inter-retro-ações do meio onde intervém”. O resultado torna-se imprevisível, o que acentua o princípio da incerteza da realidade a que a política se submete.

É à aposta que a ecologia da ação convoca, uma aposta que reconhece os riscos, bem como à estratégia que vai possibilitar intervir na ação à medida que esta não corresponda em seus resultados, trata-se, diz o autor, de uma dialética entre o ideal e o real. Ao mesmo tempo, é preciso acatar a concepção de que o possível impossível é realista, ou seja, para alcançar a união planetária e superar os riscos que ameaçam a humanidade e o planeta, deve-se considerar as condições concretas e reais para essa transformação: a economia, a agricultura, a tecnologia, as ciências (MORIN; KERN, 2005).

A nova política precisa adotar a compreensão e agir de modo coerente com a multidimensionalidade e a totalidade das questões que envolvem o humano, sem contudo, tornar-se totalitária. Utilizar-se da técnica, da administração e da economia, sem que esses aspectos tornem-se fins em si mesmos. Deve buscar respostas para os problemas globais a partir de uma compreensão global, centrada no que é fundamental, no sentido da vida e do que se constitui nas finalidades humanas, o que se exprime pela responsabilidade para com os problemas comuns que ora afligem a humanidade.

Além disso, Morin (MORIN; KERN, 2005) faz lembrar que o homem é um ser que habita o mundo poética e prosaicamente, e ser poético é um modo de vida que se configura na partilha, no amor, nas festas, nos ritos, nas expressões artísticas, na participação. A existência poética está em alternância e complementaridade com a existência prosaica, que se constitui nas atividades meramente utilitárias, práticas ou técnicas, e a nova política deve considerar essa complexa constituição.

Para alcançar o que se propõe, a antropolítica deve adotar estratégias, ideias-guias, afirma Morin (MORIN; KERN, 2005), conforme as finalidades a que se orienta. As estratégias devem adotar os princípios dialógicos da conservação/revolução/resistência; da transformação/regulação; da solidariedade/globalidade combinado com o da subsidiaridade, que garante as decisões independentes dos países para determinados assuntos; o princípio liberdade/igualdade/fraternidade em toda sua complementaridade e antagonismo; a ecologia da ação para evitar a perversão das virtudes desses três valores; ter consciência de que os diferentes problemas e setores interagem; e considerar não só as correntes dominantes como as contracorrentes que daí decorrem (MORIN; KERN, 2005).

Ao mesmo tempo, a estratégia política precisa atuar em diferentes planos, combinando as medidas a curto, médio e longo prazo, que se interferem mutuamente e não se distinguem definidamente. Sua interação é contínua e recíproca. Para o presente é necessário sanar as urgências, prever e preparar o futuro; no médio prazo, se estabelecem e afirmam os princípios que vão solidificar as finalidades da antropolítica, “as finalidades terrestres”, ela está exposta às oposições e contracorrentes; a longo prazo, a antropolítica requer que se repense o próprio político por meio de uma “reforma do pensamento”, no sentido da complexidade (MORIN; KERN, 2005, p. 148).

Os espaços devem ser compreendidos, na estratégia política, em seus diferentes níveis: o universo das relações interpessoais, ou microssociológico; o entre etnias e sociedades, ou universo mesossociológico; e o que relaciona as grandes civilizações e o próprio espaço do planeta, o universo macrossociológico. Todas essas esferas de relações políticas precisam ser contempladas e estimuladas conforme os princípios e a estratégia a que se propõe a antropolítica. O tempo reclama desaceleração para recuperar a capacidade de convívio e permitir que se realize a vida em todas as suas dimensões (MORIN; KERN, 2005).⁴³

É no princípio de inclusão que se constitui o sujeito humano, que a humanidade deve apostar, para que a fraternidade se sobreponha aos egoísmos e inimizades e se realize num nós. Diz o autor (MORIN; KERN, 2005, p. 167-168): “a chave da realização da humanidade é ampliar o nós, abraçar, na relação matri-patriótica terrestre, todo *ego alter* e reconhecer nele um *alter ego*, isto é, um irmão humano”. O eu que sou outro se identifica naquele outro que é um outro eu, constituindo uma nova relação antropolítica.

43 Morin (MORIN; KERN, 2005, p. 164) suspende todo e qualquer conforto nas promessas e certezas quanto ao devir humano, ao afirmar de forma expressa: “O amor e a consciência morrerão. Nada escapará à morte. [...] Precisamos também renunciar às promessas infinitas. [...] Podemos hoje rejeitar esses falsos infinitos e tomar consciência de nossa irremediável finitude”. Vivemos uma aventura desconhecida, diz o autor. É possível, porém, que nos orientemos por ideias-guias, valores, estratégias, construir uma esperança na desesperança. O viver humano transcorre num caminho, na itinerância, que pode constituir-se de forma mais plena se valorizar-se poeticamente e propuserem-se a objetivos (MORIN, MORIN; KERN, 2005 p. 166).

3.1.6 A antropóética

Assim como pensar a política a partir da teoria da complexidade, implica uma cosmovisão que articule o que está desconectado em termos de relações próximas e distantes, amparada em estratégias inclusivas, a ética para uma sociedade-mundo precisa ser uma ética da humanidade. A antropóética a que se refere Morin (2007d) é uma ética da humanidade, uma ética para a espécie humana, que parte da compreensão de homem da antropologia complexa. Refere-se à condição humana de ser *sapiens/demens*, originário da natureza, dotado de um egocentrismo que compreende o egoísmo e o altruísmo. Trata-se de uma ética planetária, que supera o universalismo abstrato e vislumbra um universalismo concreto, que surge da ideia de Terra-Pátria (MORIN, 2007d). Para conduzir a humanidade à sociedade-mundo, é preciso evitar que os quatro *motores* que são a ciência, a técnica, a economia e o lucro, conduzam a um trágico fim. É preciso uma ética da compreensão planetária e da solidariedade planetária (MORIN, 2007d).

Segundo o autor ciência/técnica/sociedade/política se relacionam produzindo determinado comportamento individual e social de natureza ética. Nesse sentido, afirma (MORIN, 2007d, p. 69) que a evolução do pensamento da modernidade no campo científico, ao definir o imperativo do “conhecer por conhecer”, independentemente das repercussões morais, políticas, religiosas”, promoveu a separação entre ética e saber. Mas não é possível abstrair os resultados das ciências das suas consequências concretas, e, portanto, da política e da ética. A ciência carece da ética e da responsabilidade, ocorre que a objetividade do saber perdeu a capacidade de compreender a subjetividade humana (MORIN, 2007d).⁴⁴

Outro aspecto a que o autor chama a atenção, diz respeito à dificuldade de se colocar em prática uma *democracia cognitiva*, que permitisse a todos os cidadãos conhecer com propriedade o que a ciência está desenvolvendo e opinar sobre ela (MORIN, 2007d). Citando Serres, Morin (2007d) alerta da necessidade de controlar o controle, ou seja, as ciências que pretendiam controlar a natureza agora precisam ser controlados para não produzirem um fim catastrófico para a própria

44 “A visão científica clássica [...] elimina a consciência, o sujeito e a liberdade; *ergo*, a noção de sujeito consciente e a ideia de responsabilidade não podem ser ideias científicas” (MORIN, 2007d, p. 72).

humanidade com a degradação da biosfera. Esse controle passa pela política.⁴⁵

Ética e política estão relacionadas, entre outras razões, em face da necessidade que a ética tem de estratégia, ou seja, de política, para realizar suas finalidades, e no fato de que a política requer ao menos minimamente, meios e finalidades éticas. Entre elas não pode haver servilismo ou dissolução de uma na outra, é preciso que haja uma *complementaridade dialógica*, como a que se estabelece entre Liberdade, Igualdade e Fraternidade (MORIN, 2007d).

A ética é, a princípio, uma exigência moral e também uma compreensão meta-individual do bem e das finalidades humanas. Segundo Morin (2007d), a ética origina-se de diferentes fontes: uma fonte interna ao indivíduo, que lhe imputa um dever; uma externa, proveniente da cultura e normas sociais; e há ainda uma fonte primitiva, da própria organização viva que se transmite pela genética. Correspondem às instâncias de formação do sujeito: indivíduo/sociedade/espécie.

A concepção de sujeito trazida pelo autor permite esse desdobramento, de modo que as ações humanas repercutem as três instâncias de constituição do sujeito: biológica, social e espiritual ou da mente. Para acompanhar o pensamento sobre a ética complexa, é preciso retomar com o autor, uma premissa básica, a autoafirmação do sujeito comporta os princípios da inclusão e da exclusão: egoísmo e altruísmo. O princípio da exclusão lhe garante a identidade, a cada um cabe ocupar seu próprio espaço, seu Eu. O princípio da inclusão aproxima o eu dos outros, formando um NÓS, essa inclusão instintiva e vital é a que constitui os laços familiares e sociais⁴⁶ (MORIN, 2007d). Ao mesmo tempo, existem as normas sociais que reforçam os propósitos solidários, tendência das sociedades humanas primitivas que incutiram um sentimento de comunidade e de responsabilidade, que convive com as tendências de rivalidade e interesse. Nessa ética-comunitária os mitos e os tabus exerceram uma função de controle social, consolidando práticas sociais de compromisso, o que permitiu erigir as instituições.

45 “A complexidade democrática, quando bem enraizada na história de uma sociedade, é um sistema de metástase, cuja qualidade é poder sobreviver aos conflitos interiores, às inovações e aos acontecimentos imprevistos. A democracia faz do indivíduo um cidadão que reconhece deveres e exerce direitos. O civismo constitui então a virtude sociopolítica da ética. Requer solidariedade e responsabilidade”. (MORIN, 2007d, p. 149).

46 “Cada um vive para si e para outro de maneira dialógica, ou seja, ao mesmo tempo, complementar e antagonista. Ser sujeito é associar egoísmo e altruísmo”. (MORIN, 2007d, p. 20).

A autoética, a autonomia moral, só surge, afirma Morin (2007d), com o progresso da individualidade, a partir da complexificação da relação entre indivíduo/espécie/sociedade. É essa autonomização da ética que permite compreender a ética comunitária e superá-la. A ética universal é contemporânea das grandes religiões e seu reconhecimento culminou com o humanismo europeu (MORIN, 2007d). Quando as religiões perdem espaço no domínio da ética, na modernidade, o Estado laico passa a ocupar o espaço de poder unificador. O humanismo postula uma ética universal para toda a humanidade, Kant desenvolve sua proposta ética dentro desse escopo⁴⁷ (MORIN, 2007d).

O processo de autonomização repercutiu também na política, na economia, na ciência e nas artes, de modo tal que se tornaram independentes da ética⁴⁸. Vivemos na sociedade de risco, a atomização e o descompromisso tornam-nos todos responsáveis e coniventes pela irresponsabilidade comum. A compartimentalização do saber e da técnica levam à falsa percepção de que ninguém é responsável pelo resultado geral e por pensar nas consequências futuras das ações parciais no seu contexto macro.⁴⁹

No decorrer dos últimos séculos, a ética de âmbito pessoal passa a ser ditada pelo individualismo, uma ética privada, desvinculada dos propósitos da ética comunitária e da ética universal. Restam uma ética individualista e uma ética universal abstrata. Com o individualismo que

47 “[...] liberdade, equidade, solidariedade, verdade e bondade tornam-se valores que merecem por si mesmos a intervenção, até mesmo a ingerência, na vida social e, por extensão, na vida internacional” (MORIN, 2007d, p. 24).

48 Com Maquiavel a política passa a obedecer à lógica da utilidade e da eficácia. A economia moderna obedece ao seu objetivo primordial que é o lucro o que resulta numa prática de exploração e instrumentalização do próprio ser humano. As ciências isolaram o juízo de fato do juízo de valor, de modo que entre conhecimento e ética não havia comunicação. O progresso científico sem compromisso com a ética aliado à instrumentalização pela técnica, permitiu o que Morin chama de “hiperdesenvolvimento da racionalidade instrumental”, o qual acaba por voltar-se contra a própria humanidade. As artes primam pelo descompromisso (MORIN, 2007d, p. 25).

49 O século XX vivenciou talvez a mais trágica experiência da humanidade, para a qual a racionalidade instrumental exerceu um papel essencial. Contra os judeus, no holocausto, a violência adquiriu o caráter de uma técnica. Voltados à eficiência e sob o manto da irresponsabilidade individual que as organizações comportam, pessoas normais, consideradas boas, “de bem”, participaram da gestão do processo de extermínio, cumprindo suas tarefas específicas e respeitando a lei e a hierarquia. Ao manter afastada a avaliação moral, a razão é a única a ditar critérios de julgamento, de modo que, o importante passa a ser executar o ato conforme a melhor tecnologia possível (BAUMAN, 1998, p. 16). Como Bauman, todo o movimento filosófico da Teoria Crítica da Escola de Frankfurt volta sua atenção para a crítica da razão instrumental como o grande problema que acomete a modernidade.

transfere para o indivíduo a responsabilidade pelas próprias condutas, o que reforça o egocentrismo e enfraquece as tendências solidárias e comunitárias, do que regia a ética-comunitária, promovendo um retrocesso a perda do sentido das práticas morais: o valor da palavra dada, a hospitalidade, a relação do dever, a ética entre cônjuges e a família: “A profanação do que foi sagrado acarreta a sua profanação”, ou seja, da própria ética (MORIN, 2007d, p. 26).

Instaura-se a crise dos fundamentos da ética no ocidente, a partir: do enfraquecimento da fé religiosa e da força da Lei cuja obediência deixa de ser sagrada; a ausência de um Superego; do individualismo que fortalece o egoísmo e solapa a solidariedade. Esse quadro é pertinente a uma crise mais profunda que é a crise da certeza que afeta o conhecimento científico e filosófico (MORIN, 2007d). Por fim, a ética universal proposta por Kant, tem caráter abstrato e não se sustenta por estar fundamentada na razão.⁵⁰ Não é de uma razão transcendental que provém a amizade e o amor, ou ainda, a própria razão humana, a racionalidade, só é possível e se realiza por um processo bio-psico-fisiológico. As fontes da ética, já referidas, são difusas e estão enraizadas nas qualidades subjetivas do ser humano.

Na sociedade moderna, explica Morin (2007d), a referência aos valores esconde a crise dos fundamentos, os valores ocupam o lugar das referências transcendentais, ocorre o que Pierre Legendre designa de ‘self-service normativo’, o próprio homem escolhe seus valores e finalidades.⁵¹

Para que se possa de alguma forma retomar o sentido ético, é preciso que se reconstituam os elos desfeitos entre os indivíduos, destes com a comunidade, com a sociedade e com toda a humanidade. Nesse ponto Morin ressalta: “Todo olhar sobre a ética deve perceber que o ato moral é um ato individual de religação; com um outro, com uma comunidade, com uma sociedade e, no limite, religação com a espécie

50 “A razão não pode ser considerada como fundamento do imperativo categórico. Segundo Tugendhat, ‘a tentativa de Kant com vistas a definir o imperativo categórico como um imperativo da razão e a dar-lhe um fundamento absoluto racional dever ser considerada como um fracasso’”. (MORIN, 2007d, p. 27).

51 “A modernidade comportava em seu seio a emancipação individual, a secularização geral dos valores, a diferenciação do verdadeiro, do belo, do bem. Mas doravante o individualismo significa não mais apenas autonomia e emancipação, significa também atomização e anonimato. A secularização significa não mais apenas libertação em relação aos dogmas religiosos, mas também perda dos fundamentos, angústia, dúvida, nostalgia das grandes certezas. A diferenciação dos valores resulta não mais apenas na autonomia moral, na exaltação estética, na livre busca da verdade, mas também na desmoralização, no estetismo frívolo, no niilismo”. (MORIN;KERN, 2005, p. 77).

humana” (MORIN, 2007d, p. 21). A discussão ética que aflige o século XXI diz respeito, por excelência, ao egocentrismo e às tendências para o egoísmo que se desenvolveram na modernidade em face do individualismo.

A crise resulta do fechamento do Eu individualista sob uma falsa percepção de autossuficiência, que não encontra sustentação na realidade bio-psíco-antropossocial da constituição humana, que faz do homem um ser vivo emergente da natureza e do cosmos, interdependente e agente no ecossistema do planeta Terra que se realiza num processo interativo com outros humanos. Na natureza ecoa o alarme desse erro humano.

A civilização ocidental estabeleceu como resultado do processo emancipatório, que “para o melhor e o pior, a responsabilidade dos nossos atos em nós mesmos”. (MORIN, 2007d, p. 92-93). É nesse momento que surge a autoética, a ética individualizada. A autoética tem como desafio a superação por cada indivíduo, por meio da autoanálise e da autocrítica pela introspecção, da honra, da tolerância, da recursão ética, da luta contra a falsa moral, da resistência à vingança e da responsabilização. Ela se constitui como ética da compreensão, da complexidade e do perdão; como ética da amizade e da cordialidade. Ela é “antes de tudo, uma ética de si para si que desemboca naturalmente numa ética para o outro”, é uma cultura psíquica que permite conviver com a incerteza e as inquietudes da existência (MORIN, 2007d, p. 92-93).

Uma ética para a preservação da vida e do homem pede compreensão mútua entre os seres humanos. Compreender engloba três instâncias: a compreensão objetiva, que é considerar em conjunto e explicar, desdobrando as informações; a compreensão subjetiva, entre sujeitos, que permite uma empatia com o outro e a sua vida, sentimentos e sofrimentos; e a compreensão complexa, que são a compreensão objetiva, a subjetiva e a explicação, mediadas pela dialógica (MORIN, 2007d). A compreensão entre os indivíduos e a compreensão da própria complexidade humana, não bastam, é preciso que haja uma compreensão dos contextos culturais, das diferentes mentalidades e paradigmas (MORIN, 2007d).

A antropoética exige em primeiro lugar, que se assuma a condição humana. A ética da comunidade humana que está interligada à antropolítica, no sentido da constituição de uma sociedade-mundo e de um humanismo planetário requer a consciência: 1. da identidade humana comum na diversidade; 2. da comunidade de destino que liga cada destino humano ao do planeta; 3. dos danos que a incompreensão causa

e da necessidade de compreender todos os outros, próximos e distantes; 4. da finitude humana no cosmos e dos limites materiais de expansão, e buscar o desenvolvimento humano psíquico, moral e espiritual; 5. ecológica da condição de seres terrenos e de que a própria humanidade “é uma entidade planetária e biosférica”; 6. da necessidade de uma condução do planeta, consciente e reflexiva pela humanidade e eco-organizadora inconsciente da natureza; 7. a ética deve se prolongar no futuro como responsabilidade e solidariedade com as próximas gerações; e 8. da Terra-Pátria como “comunidade de destino/de origem/de perdição, em substituição ao cosmopolitismo abstrato”. (MORIN, 2007d, p. 163-164).

Uma ética da vida, para o autor, pode significar viver com sabedoria.⁵² A sabedoria requer uma compreensão holística e dialógica, que resulta da presença do *yin* e do *yang*, razão e loucura (MORIN, 2007d). É preciso pensar a sabedoria abarcando sua complexidade, considerando que a afetividade e a paixão a integram, em determinados momentos iluminam a razão, proporcionando ao homem que se comporte com compaixão, afeto e compaixão. Morin chama a atenção novamente para a sua concepção de homem como um ser que é *sapiens-demens*. Não há fronteiras nítidas entre a racionalidade e afetividade, paixão e razão.⁵³ Significa manter a razão vigiando durante a manifestação da paixão, impedir que o a razão desumanize na abstração delirante, os dois aspectos compõem dialogicamente uma via interativa de controle mútuo. Há uma delicada combinação para evitar a barbárie e a destruição do homem.⁵⁴

O homem concebido pelo pensamento racionalizador, que se definia pela técnica e como *homo faber* e pelo interesse no lucro como *homo economicus*, alerta o autor, é também *homo mitologicus* e *homo*

52 Para o *homo sapiens*, a sabedoria se restringiria à prudência, as paixões sob o domínio e governo da razão que necessariamente se opõe à afetividade. “Sabemos agora que todas as atividades racionais da mente são acompanhadas de afetividade. Esta que, pode imobilizar a razão é a única capaz de mobilizá-la”. (MORIN, 2007d, p. 135).

53 “Sabedoria e loucura, racionalidade e demência não convivem ‘sabidamente’ em nós. [...] Precisamos assumir a dialógica: razão/paixão”. (MORIN, 2007d, p. 136).

54 “A sabedoria não deve inibir o amor, a fraternidade, a compaixão, o perdão, a recuperação; deve iluminá-los e evitar que caiam nas armadilhas da ilusão ou se invertam [...]”. (MORIN, 2007d, p. 136).

ludens, ou seja, não é meramente prosaico, prático, útil, voltado ao trabalho. É um *homo poeticus*, que deseja viver a poesia da vida em comunhão no amor e na intensidade da participação com os outros. Esses fatores que fazem da vida uma realização prazerosa e feliz dependem de compreender a vida como um jogo aleatório, de assumir a dialógica prosa-poesia (MORIN, 2007d).

A sabedoria então consiste em assumir a condição humana de *homo complexus (sapiens-demens-ludens-mitologicus-poeticus)*. É a dialógica da arte da vida uma arte difícil. A vida não se resume ao prosaico, diz Morin: “Viver de prosa não passa de sobrevivência. Viver é viver poeticamente. O estado poético é [...] participação, comunhão, fervor, amizade, amor que envolve e transfigura a vida. [...] Contém a participação no mistério do mundo”. (MORIN, 2007d, p. 138). O amor, afirma o autor, é o mais alto grau de loucura e também da sabedoria (MORIN, 2007d).

A sabedoria se exprime na arte de viver que requer do ser humano a incorporação do saber e da experiência. O reconhecimento do humano do homem, daquilo que constitui o ser humano nas suas origens, exige acolher a filiação cósmica e uma postura humilde, na condição de insignificância no universo. Uma sabedoria nesse sentido clama por uma ecosofia, “uma sabedoria coletiva e individual que exige a salvaguarda da nossa relação com a natureza viva”, como proposta por Guattari, afirma Morin (2007d, p. 140).

As vias regeneradoras são a reforma/transformação da sociedade, a reforma do espírito/reforma da educação, a reforma de vida que envolve a alma o espírito e o corpo, a regeneração moral, uma ciência reformada, e que se estabeleça um circuito de reformas em complementaridade (MORIN, 2007d, p. 169-176). Quanto às vias estruturais, as reformas ocorrem “combinando o policentrismo e o centrismo, a anarquia e a hierarquia; [...] a desburocratização”, romper com o modelo racionalizador e mecanicista, mudando o foco do lucro para viabilizar o proveito pleno das potencialidades humanas de criatividade e invenção. É preciso constituir agora, em nível planetário, instâncias que tenham condições de abarcar os problemas vitais que envolvem o homem e o planeta, por meio de uma confederação democrática (MORIN, 2007d). Para viabilizar e atingir um viver poético na sabedoria, é necessária uma consciência do destino comum como cidadãos da Terra-Pátria, que se dá por um processo de transformação espiritual ou mental. Significa recompor a humanidade em sua inteireza, sem compartimentalização e instrumentalização. Recuperar as ligações, religar, regenerar, recompondo a

responsabilidade, a solidariedade, para um viver menos prosaico e mais poético⁵⁵ (MORIN, 2007d).

As reformas são interdependentes, a reforma ética depende de todo o processo regenerativo e a crise contemporânea propicia essa transformação, uma verdadeira metamorfose. Guarda utopia e realismo, na reinvenção de tudo. É o fim da História, diz Morin (2007d), não porque não haja o que inventar como pensou Fukuyama, mas pela necessidade de tudo se reinventar para evitar que a humanidade pereça. Trata-se de metamorfosear a História, para uma era pós-histórica da sociedade-mundo, da Terra-Pátria, um astro errante.

3.2 AS TRÊS ECOLOGIAS

Para além dos aspectos palpáveis da crise ecológica e suas insustentabilidades naturais, econômicas, sociais e culturais, a própria condição humana vê-se comprometida na pós-modernidade. Esta é a conclusão de autores já mencionados como Morin, Shiva, Bauman e Beck.

A conciliação de práticas ecológicas no âmbito social e das respectivas ingerências na economia corresponde a uma parcela da solução. A produção de uma ecologia mental, sugere Guattari (1991), está relacionada à formação cultural, que na sociedade ecologizada deve-se viabilizar pelo processo de produção de subjetividade.

Félix Guattari, francês nascido em 1930, foi militante de esquerda envolvido com o movimento de 68; psicanalista que teve participação decisiva nas transformações do modelo de tratamento psiquiátrico em sua experiência no hospital de La Borde da qual emerge, em trabalho desenvolvido em parceria com o filósofo Gilles Deleuze, sua teoria a *esquizoanálise*; e também um pensador que construiu uma verdadeira obra filosófica. Na qualidade de filósofo, tendo como foco a produção de subjetividade, escreveu vários livros, sozinho ou com Deleuze, entre as quais: *As três ecologias*, *Mil Platôs*, *O que é filosofia*, *Caosmose*, *Psicanálise e transversalidade*, *Revolução molecular* e *O inconsciente maquínico*.

Nas palavras de Warat (1993, p. 87-93):

55 “Tal política reduziria a hegemonia do lucro estimulando a economia plural, a economia solidária, o comércio justo, a ética de qualidade. A finalidade global da política de civilização seria civilizar a Terra e se conjugaria necessariamente com a política da humanidade”. (MORIN, 2007d, p. 170).

A ecologia foi uma das últimas inquietudes de Guattari. Chegou a ela como consequência previsível de toda sua trajetória. Por esta razão tratou de transpor o pensamento ecológico dominante dos paradigmas cientificistas para formas expressivas ético-estéticas: a reflexão dramática sobre tudo o que ameaça as condições de existência⁵⁶. (tradução nossa).

É esse caráter inovador do pensamento ecológico de Guattari, o qual se insere nas críticas à modernidade e no paradigma ecológico, que se pretende trazer para o presente estudo, de modo a entabular uma análise da sustentabilidade ecológica das práticas socioeconômico-culturais ocidentais, sob os aspectos da subjetividade e da alteridade.

3.2.1 Sujeito e subjetividade

O sujeito proposto pela tradição, explica Guattari (2008, p. 35), é compreendido como “essência última da individuação, como pura apreensão pré-reflexiva, vazia, do mundo, como foco da sensibilidade, da expressividade, unificador dos estados de consciência”. O autor refuta essa concepção em seu caráter solipsista. Afirma: “o sujeito não é evidente: não basta pensar para ser, como o proclamava Descartes [...]”. (GUATTARI, 1991, p. 17).

Para Guattari (2008, p. 88) “não existe uma substância ontológica única se perfilando com suas significações ‘sempre já presentes’ [...] o próprio ser não é passivamente dado”. O ser se produz em contato com a cultura, com o meio, com os outros seres, com um contingente heterogêneo de componentes, de modo que “não apenas eu é um outro mas é uma multidão de modalidades de alteridade”. (GUATTARI, 2008, p. 121).

Entende o autor que o ser “é antes de tudo autoconsistência, autoafirmação, existência para si desenvolvendo relações particulares de alteridade”, de modo que, sugere, é melhor falar-se em “componentes de subjetivação” do que em sujeito. No desdobramento de sua proposição teórica, que se baseia na concepção de um *inconsciente maquínico*,

56 “La ecología fue una de las últimas inquietudes de Guattari. Llegó a Ella como consecuencia previsible de toda su trayectoria. Por esa razón trato de hacer transitar el pensamiento ecológico dominante desde los paradigmas cientificistas hacia formas expresivas ético-estéticas: la reflexión dramática sobre todo lo que amenaza las condiciones de existencia”. (WARAT, 1993, p. 87-93).

explica o autor que: “a ênfase não é mais colocada sobre o Ser [...] mas sobre a maneira de ser, a maquinação para criar o existente, as práxis geradoras de heterogeneidade e de complexidade”. (GUATTARI, 2008, p. 139).

A subjetividade se torna individual, explica o autor, num determinado contexto social no qual a pessoa vai manifestar-se em suas relações com os outros, posicionando-se em meio aos costumes, leis e hábitos de seu grupo familiar, como responsável por si mesma. A subjetividade também pode ser coletiva, que se desenvolve tanto a partir de intensidades verbais, pelas relações intersubjetivas humanas, na linguagem, na etologia, como junto a intensidades pré-verbais, como resultado “de uma lógica dos afetos mais do que de uma lógica de conjuntos bem circunscritos”. (GUATTARI, 1998, p. 20). Essas intensidades que constituem uma parte “não-humana pré-pessoal da subjetividade”, mas que vão estar inseridas no processo de construção da heterogênese do ser humano são, por exemplo, os universos de referência incorpóreos das artes e dispositivos maquínicos referentes às tecnologias com as quais o homem interage (GUATTARI, 1988, p. 20).

Guattari desenvolve seu pensamento num processo de crítica à psicanálise freudiana, por seus complexos e às demais psicanálises estruturalistas pós-freudianas, que postulam um pensamento estruturado como uma linguagem. Ao mesmo tempo, o autor confronta e denuncia o que designou como *Capitalismo Mundial Integrado*, pelo seu caráter homogeneizante nefasto sobre as subjetividades. O autor propõe uma nova técnica psicanalítica, a *esquizoanálise*, a qual vai fundamentar um conceito inovador de subjetividade.

Embora não seja o objetivo do presente estudo uma abordagem aprofundada sobre os aspectos psicanalíticos da teoria de Guattari, mas sua dimensão ético-política e ecológica, uma mínima compreensão de seus termos se faz necessária. Nesse sentido, convém apresentar os conceitos de *inconsciente maquínico* e de *esquizoanálise*.

Esclarece o autor que a busca dos psicanalistas por respostas do inconsciente não tem sido exitosa, talvez porque a compreensão do que seria esse inconsciente não seja suficientemente nítida. Primeiro foram sugeridos planos arquetípicos, como em Freud, depois um modelo estrutural estabelecido numa linguagem matemática, como em Lacan (GUATTARI, 1988). De sua parte, compreende o inconsciente como algo presente e participe nas ações cotidianas, especialmente, quando diante do enfrentamento de problemas. O autor defende, então, “um inconsciente trabalhando tanto no interior dos indivíduos, na sua maneira de perceber o mundo, de viver seus corpos, seu território, seu

sexo, quanto no interior do casal, da família, das usinas, [...] das universidades [...]”. (GUATTARI, 1988, p. 9).

Propõe que o inconsciente seja entendido como algo que se volta para o futuro “cuja trama não seria senão o próprio possível, o possível à flor da linguagem, mas também o possível à flor da pele, à flor do *socius*, à flor do cosmos [...]”. (GUATTARI, 1988, p. 10). Dá-lhe o nome de *inconsciente maquínico* para destacar o fato que esse inconsciente se compõe não apenas de elementos imagéticos e de palavras, mas de toda e qualquer “outra espécie de maquinismos que o conduzem a produzir e reproduzir estas imagens e estas palavras”. (GUATTARI, 1988, p. 10).

Sobre a opção por uma *esquizo-análise*, explica o autor:

Há muito tempo recusei o dualismo Consciente-Inconsciente das tópicas freudianas e todas as oposições maniqueístas correlativas à triangulação edipiana, ao complexo de castração etc [...]. Optei por um inconsciente que superpõe múltiplos estratos de subjetivações, estratos heterogêneos, de extensão e de consistência maiores ou menores. Inconsciente, então, mais ‘esquizo’, liberado dos grilhões familialistas, mais voltado para práxis atuais do que para fixações e regressões em relação ao passado. Inconsciente de Fluxo e de máquinas abstratas, mais do que inconsciente de estrutura e de linguagem. (GUATTARI, 2008, p. 23).

Uma das características principais que diferenciam a psicanálise da esquizoanálise é a de que a primeira dá o conceito de psicose por meio de sua própria concepção de neurose, enquanto que a esquizoanálise trata as todas as formas de subjetivação “à luz do modo de ser no mundo da psicose”, por entender que é nessa condição que melhor transparece “a modelização ordinária da cotidianidade [...], que obstruem as raízes da função existencial a-significante [...]”. (GUATTARI, 2008, p. 93). De modo que uma “redução esquizo” conduz aos “ritornelos a-significantes que produzem, novamente, narrativa, que refundam no artifício uma narratividade e uma alteridade existenciais, ainda que delirantes”. (GUATTARI, 2008, p. 94).

Trata-se de permitir acessar algo como espaços mentais não significados, para permitir emergir novamente a subjetividade em toda a sua potencialidade criativa, independente das normativas sociais e

modelos homogeneizantes de comportamento e pensamento que oblituram o desejo e a vida.

De acordo com a leitura de Martínez (2008, apud ESTRAGUÉS, 2009, p. 228), para Guattari, a fonte de conflitos que povoam o inconsciente provém da sociedade e não necessariamente das suas relações familiares: “a subjetividade é um produto social, tanto em seu mal-estar, como em seu desejo”⁵⁷ (tradução nossa). O desejo, para Guattari, diferente da tradição desde Platão a Freud, que se estabelece pela carência, é um desejo que se manifesta como produção de modo que “o inconsciente deixa de ser um teatro para converter-se em uma fábrica. E, portanto,

se o desejo é uma produção, a tarefa que se impõe para a esquizoanálise não é a da recondução do desejo para a norma, a reconstrução de uma subjetividade normalizada, senão o incentivo de novas formas de subjetividade, de novas formas de desejo formas de desejo que façam romper os limites estabelecidos e que coloquem as máquinas desejantes em linhas de fuga que superem o marco social⁵⁸. (MARTÍNEZ, apud ESTRAGUÉS, 2009, p. 228). (tradução nossa).

É nesse sentido que a esquizoanálise, passa a dotar-se de uma dimensão política, uma micropolítica. No entender de Martínez, conforme obra resenhada por Estragués, é uma dimensão revolucionária, pois provindo o mal-estar, da sociedade, intervir na sociedade é uma maneira indireta de atingir-se a subjetividade (MARTÍNEZ, apud ESTRAGUÉS, 2009). Explica Borges Filho (2000, p. 3), que o autor busca “recompôr o discurso político, sociológico e psicanalítico, contrapondo ‘a potência do discurso da ordem com a potência do desejo contra a ordem do discurso’”.

57 “[...] la subjetividad es un producto social, tanto en su malestar, como em su deseo”. (MARTÍNEZ, apud ESTRAGUÉS, 2009, p. 228).

58 “[...] el inconsciente deja de ser un teatro para convertirse en una fábrica. Y, por tanto, se el deseo es una producción, la tarea que se impone el esquizoanálisis no es la de la recondición del deseo hacia la norma, la reconstrucción de una subjetividad normalizada, sino la incentivación de nuevas formas de subjetividad, de nuevas formas de deseo que hagan estallar los límites establecidos y que coloquen a las máquinas deseantes em líneas de fuga superadoras del marco social”. (MARTÍNEZ, apud ESTRAGUÉS, 2009, p. 228).

O que propõe Guattari é um método capaz de influir para a re-singularização do indivíduo, por meio da subjetividade, cujo conceito corresponde ao:

conjunto das condições que torna possível que instâncias individuais e/ou coletivas estejam em posição de emergir como *território existencial* auto-referencial, em adjacência ou em relação de delimitação com uma alteridade ela mesma subjetiva. (GUATTARI, 2008, p. 19).

Alcançar uma co-gestão da produção da subjetividade é o objetivo proposto. Para tanto, o caminho seria compor uma cartografia e uma “modelização psicológica”, o que implica renúncia às posturas autoritárias ou sugestivas de que se utiliza a psicanálise. Para Guattari (2008, p. 33) “a única finalidade aceitável das atividades humanas é a produção de uma subjetividade que enriqueça de modo contínuo sua relação com o mundo”.

Toda a teorização elaborada pelo autor volta-se ao questionamento da produção intencional da apatia coletiva por meio de ingerências capitalísticas na produção da subjetividade por meio da comunicação de massa, um subproduto da modernidade.

Guattari (2008, p. 69) acusa o capitalismo de realizar processo de “coação reterritorializante, fundado no primado das semióticas econômicas e monetárias e corresponde a um tipo de implosão de todas as Territorialidades existenciais”. Entre os Universos de valor, o valor capitalístico, afirma o autor, “constitui o coração mortífero” dos sistemas de valorização, que desfaz quaisquer iniciativas que lhe pretendam escapar à influência (GUATTARI, 2008, p. 69).

A re-singularização proposta promoveria uma revisão de conceitos, de modo a tornar-se inadequado falar-se do sujeito em geral e mesmo de uma “enunciação perfeitamente individuada”, passando a ser adotadas as novas categorias de “componentes parciais e heterogêneos de subjetividade e de Agenciamentos coletivos de enunciação”, as quais, sublinha o autor “implicam multiplicidades humanas, mas também devires animais, vegetais, maquínicos, incorporais, infrapessoais”. (GUATTARI, 1988, p. 41-52). A subjetividade esquizoanalítica, de que fala o autor, reclama a relação ecológica do homem com as instâncias mental, social e ambiental.

3.2.2 Os três registros ecológicos

O diagnóstico da perturbação profunda pela qual passa o planeta Terra, em face dos processos transformadores da forma civilizatória que a humanidade engendrou, afeta paralelamente o próprio modo de viver do homem. Significa que os aspectos sociais, culturais e psicológicos não se isentam dos efeitos colaterais negativos, de modo que, afirma o autor: “a vida doméstica vem sendo gangrenada pelo consumo da mídia, a vida conjugal e familiar se encontra [...] ‘ossificada’ por uma espécie de padronização dos comportamentos [...]”. (GUATTARI, 1991, p. 7).

A questão enfocada por Guattari, nesse quadro de crise da sociedade do século XX, é a relação da subjetividade com o que lhe é exterior, que tanto pode ser de ordem “social, animal, vegetal, cósmica”. De acordo com o autor, vem ocorrendo um processo de regressão da subjetividade, de modo que “a alteridade tende a perder toda aspereza”. (GUATTARI, 1991, p. 8). Essa preocupação em manter uma qualidade ecológica das mentes, é, para o autor, tão ou mais urgente que evitar os danos com as poluições industriais.

Daí surge a sua formulação ecológico-filosófica das três ecologias: “as condições gerais de existência, exigem, para Guattari, uma mudança radical das condições de subjetividade, que permitam novas incidências integradas no plano ambiental, social e do desejo”.⁵⁹ (WARAT, 1993, p. 87-93). (tradução nossa)

Para o autor, as instâncias social, do meio ambiente e da subjetividade humana devem estar articuladas como registros ecológicos, a partir dessa articulação ético-política a que Guattari denomina ecosofia, os problemas que afligem a humanidade na sociedade contemporânea poderiam alcançar respostas (GUATTARI, 1991). Uma nova forma de sabedoria, um conhecer voltado ao saber viver entre humanos, animais, natureza, no planeta, e mesmo no cosmos.

Uma melhor compreensão exige que se localize o termo de ecologia para Guattari. Para o autor toda a problemática ecológica tem como essência justamente a forma de o homem habitar seu *oikos*, que é o planeta Terra. O ser humano habita o planeta e interage nele em todas as instâncias, mesmo a constituição da sua subjetividade se faz nessa interação. Portanto, pensar em alternativas à crise, para o autor, requer que se perceba o problema em todos os seus registros: ambiental, social

59 [...] “las condiciones generales de existencia, exigen, para Guattari, un cambio radicalizado de las condiciones de subjetividad que permitan nuevas incidencias integradas en el plano ambiental, social y del deseo”. (WARAT, 1993, p. 87-93).

e da *psiquê*. Nesse sentido, explica Warat (1993, p. 87-93), a ecologia é comparável à filosofia, de modo que o ecólogo pode ser visto como o filósofo do futuro, o que o permite afirmar: “certo é que a ecologia, como filosofia do futuro, tem que interpretar e avaliar tempos sombrios”⁶⁰ (tradução nossa). Guattari (1991) antevê uma sociedade em que a tecnologia facilita a produtividade e libera ao ócio, seja por desemprego ou opção um grande contingente de pessoas se ressentirá dessa condição. Nesse quadro, o que se percebe é que “blocos inteiros da subjetividade coletiva [...] se afundam ou se encarquilham em arcaísmos”, sem falar nos inúmeros casos de depressão, neurose, solidão (GUATTARI, 1991, p. 9). Ao que se pode acrescentar a violência e o desmerecimento do valor da vida.

O autor preocupa-se com a “atividade humana potencial” disponível sem finalidade e que, tanto pode perder-se num sentido entrópico, como pode ser revigorada, por meio da cultura, da pesquisa, de uma “re-invenção do meio ambiente”, de uma retomada da sensibilidade e do surgimento de novos modos de viver (GUATTARI, 1991, p. 9).

O questionamento do autor é direcionado às concepções de valor das atividades realizadas pelo homem que decorrem de um mercado globalizado que torna equivalentes bens de natureza diversa como os materiais, culturais e naturais; e das posturas de dominação que submetem ao controle e direção de órgãos militarizados ou policializados as relações sociais e mesmo as internacionais. A situação agrava-se com o fato de que os Estados deixam de manter sua tradicional condição soberana, passando a ocupar uma função secundária de intermediação dos interesses do mercado mundial e aparelhos militares (GUATTARI, 1991).

A globalização à qual o autor antevia e denominava de Capitalismo Mundial Integrado, já dava claros indícios de que, apesar de alcançar, com o auxílio da tecnologia, a produção de alimentos suficientes para aplacar a fome mundial, o contingente de miseráveis padecendo de fome não reduziria. Uma contradição se estabelece: o desenvolvimento tecnológico atingido tem potencial para resolver uma série de problemas relacionados ao próprio meio ambiente e viabilizar atividades de utilidade e valor social; ao mesmo tempo, reina uma situação de impotência da sociedade organizada e das “formações

60 “[...] cierto es que la ecología, como filosofía del futuro, tiene que interpretar y evaluar tiempos sombrios”. (WARAT, 1993, p. 87-93).

subjetivas constituídas”, impedindo-as de se tornarem donas desses instrumentos para dar-lhes tal finalidade (GUATTARI, 1988, p. 12).

Ocorre que, no plano ecológico propriamente dito, defende Guattari, a crise requer respostas em nível planetário e estas dependem de uma “autêntica revolução política, social e cultural reorientando os objetivos da produção de bens materiais e imateriais”. (GUATTARI, 1991, p. 9). Não se trata meramente de um enfrentamento relacionado às “forças visíveis em grande escala”, é um embate que alcança os “domínios moleculares de sensibilidade, de inteligência e de desejo”. (GUATTARI, 1991, p. 9). Fica patente, na visão do autor, a relação intrínseca de interdependência entre os aspectos que dizem respeito ao externo ao homem ao pertinente à própria subjetividade. Para Guattari, cujo pensamento filosófico decorre das suas pesquisas no campo da psicoterapia, o potencial humano que é, de alguma forma, canalizado pela subjetividade, vem sendo desperdiçado e mesmo corre o risco de ser atrofiado, em função do valor atribuído de forma planejada a todo tipo de atividade humana.

Assim como Beck (2010) invoca o conceito de sociedade de risco que comporta um contexto de atomização do indivíduo e a reflexividade do conhecimento, Guattari indica uma série de fatores que demonstram os descentramentos e a ploriferação de sintomas de rupturas, quadro no qual emerge a crise ecológica: racismo, machismo, radicalismos religiosos. O que está no centro dessa problemática, afirma o autor, é a “produção de existência humana em novos contextos históricos”. (GUATTARI, 1988, p. 15). O que o autor propõe, explica Warat (1996, p. 87-93) é uma ecosofia, “uma filoestética para encontrar novas possibilidades de vida”⁶¹ (tradução nossa).

Para Guattari (1991), o sistema capitalístico engendra uma subjetividade do equívoco generalizado, que resulta em uma completa alienação da alteridade de ordem paranoica ou infantilizante. É a pulsão de morte em plena manifestação. Alerta o autor sobre as implicações do quadro: “essa potência de abolição de subjetividade capitalística pode conduzir [...] ao desaparecimento da humanidade, devido à sua incapacidade de enfrentar as questões ecológicas, [...] o avanço demográfico, etc [...]”. (GUATTARI, 1991, p. 86) Nesse sentido, a sociedade capitalística produziria “identidades”, e não subjetividades. O que o autor propõe, afirma Aguiar (2010, p. 8), é romper com as

61 “[...] uma filoestética para encontrar nuevas posibilidades de vida”. (WARAT, 1996, p. 87-93).

estratificações dominantes e “produzir processos de subjetivação como a problemática da multiplicidade e da pluralidade e não como identidade cultural, de retorno ao Mesmo”.

É urgente, constata o autor, “refundar os eixos de valores, as finalidades fundamentais das relações humanas e das atividades produtivas”. (GUATTARI, 2008, p. 116). Esses novos fundamentos, segundo a proposta do autor, devem ser gestados por uma articulação ético-política, a ecosofia, que se desenvolve em três registros: o social, o mental e o ambiental. “Para se desintoxicar do discurso sedativo [...] conviria, daqui para a frente, apreender o mundo através dos três vasos comunicantes que constituem nossos três pontos de vista ecológicos”. (GUATTARI, 1991, p. 24).

A ecosofia social implica “desenvolver práticas específicas que tendam a modificar e a reinventar maneiras de ser no seio do casal, da família, do contexto urbano, do trabalho etc”. (GUATTARI, 1991, p. 15-16). Criar novas maneiras de ser-em-grupo, não se limitando ao aspecto comunicativo, elas devem se constituir por mudanças intrínsecas, na própria forma de existir, as quais estão diretamente relacionadas ao cerne da subjetividade. Para implementar essas novas bases existenciais, sugere Guattari (1991), não basta indicar como proceder, é preciso colocar em prática, experienciar, o que vale tanto para pequenos núcleos como para os contingentes ampliados.

Essa vertente ecosófica acolhe, como princípio particular, uma espécie de “Eros de grupo”⁶², um “investimento afetivo e pragmático”, aplicado aos conjuntos humanos, que corresponderia a “uma reconversão qualitativamente específica da subjetividade primária, da alçada da ecologia mental”. (GUATTARI, 1991, p. 45). É preciso atuar promovendo “semióticas processuais”, que permitam escapar a uma subjetividade-serial. Trata-se de permitir uma reapropriação pelos inúmeros grupos-sujeitos, da mídia, no sentido de uma era pós-mídia, de modo que esses grupos-sujeitos passem a conduzi-la pelo caminho da ressingularização (GUATTARI, 1991).

No registro mental, a ecosofia significa “reinventar a relação do sujeito com o corpo, com o fantasma (o inconsciente), com o tempo que passa, com os ‘mistérios’ da vida e da morte”. (GUATTARI, 1991, p. 16). Essa postura em nada se assemelha à tradição da psicanálise e sua expectativa de ser considerada uma ciência de méritos, está antes próxima da proposição do artista (GUATTARI, 1991). Conforme a

62 Categoria correspondente à mencionada por Marcuse em *Eros e Civilização*, originalmente publicada em 1955.

perspectiva do autor, essa reinvenção implica buscar formas de equacionar o impacto que a expressão midiática capitalística produz nas mentes, de se driblar as manipulações do inconsciente, evitando a planificação das subjetividades pela homogeneidade.

O que se apresenta como urgente e necessário, afirma o autor “é o resgate de campos de virtualidade ‘futuristas’ e ‘construtivistas’”. O inconsciente mantém-se preso às fixações arcaicas, afirma Guattari, somente até o momento em que outro interesse o vincule, fazendo-o lançar-se para o futuro, o que acontece por meio de “temporalidades humanas e não humanas [...] desdobramento de devires animais, vegetais, cósmicos [...] maquínicos, [...] tecnológicas e informáticas [...] dimensões institucionais e de classe social [...]”. (GUATTARI, 1991, p. 21). O princípio central da ecologia mental recomenda uma “tomada de contexto existencial”, a qual está vinculada, necessariamente a uma práxis que rompa com o que o autor chama de “‘pretexto’ sistêmico”. (GUATTARI, 1991, p. 39).

A ecosofia ambiental convoca à responsabilidade e à gestão coletiva de modo a nortear ciência e técnica para fins condizentes com a humanidade. Não se trata de buscar a volta ao passado; viver nas mesmas condições das gerações ancestrais é impensável após toda a revolução tecnológica, genética e da globalização econômica com seu ritmo frenético. O que se propõe é a “recomposição dos objetivos e dos métodos do conjunto do movimento social nas condições de hoje”. (GUATTARI, 1991, p. 25).

É preciso tomar a crise como um composto, natureza e cultura não podem ser isoladas uma da outra. Para o autor “precisamos aprender a pensar ‘transversalmente’ as interações entre ecossistemas, mecanosfera e Universos de referência sociais e individuais”. (GUATTARI, 1991, p. 25).

O autor compara a proliferação de algas mutantes na Venezuela, com outras “algas”, certos capitalistas que se apropriam de bairros inteiros nas grandes metrópoles, alegando uma pretensa renovação, insensíveis ao fato de provocar o despejo de inúmeras famílias pobres, “o equivalente dos peixes mortos da ecologia ambiental”. (GUATTARI, 1991, p. 26). Ocorrem outros dramas igualmente profundos no âmbito da ecologia social, como o trabalho infantil e a “desterritorialização selvagem do Terceiro Mundo, que afeta concomitantemente a textura cultural das populações, o habitat, as defesas imunológicas, o clima etc”. (GUATTARI, 1991, p. 26).

A teoria das três ecologias contempla as demandas de justiça social, o reequilíbrio ecossistêmico ajustado à realidade presente, e um

processo de revitalização dos desejos no sentido psicanalítico, que orientem para a vida, reacendam o gosto de viver ao despertar as potencialidades do humano, com uma orientação ético-política.

Para Guattari (1991, p. 36), a ecologia ambiental compreendida na sua formulação tradicional, apenas dá início e configuração a uma outra ecologia, uma ecologia generalizada, “*que terá por finalidade descentrar radicalmente as lutas sociais e as maneiras de assumir a própria psique*”⁶³. A ecologia não pode restringir-se, nem enganar-se com proposituras de caráter arcaico ou folclórico, ela deve ser questionadora do modelo conformador das subjetividades e de poder capitalísticos (GUATTARI, 1991).

Do princípio próprio da ecologia ambiental decorre, usando a analogia de Bateson⁶⁴, que tudo é possível, as maiores tragédias quanto as evoluções flexíveis, o ponto de equilíbrio está nas mãos do homem, na sua capacidade de intervir positivamente (GUATTARI, 1991). Nesse sentido, quando lançou o livro *As três ecologias*, em 1989, o autor já previa que no futuro se faria indispensável implementar formas de ação conjunta no sentido da regulação da relação entre os gases oxigênio, gás carbônico e ozônio, que se tornou realidade com o Protocolo de Kyoto. Cabe ao homem canalizar suas potencialidades e criar soluções técnicas e políticas que lhe permitam habitar a sua casa, o planeta Terra.

Para cada uma das ecologias desponta um determinado princípio, os quais estão libertos das recíprocas antinomias. Não se pretende a partir deles a formulação e indicação de normas universais, propõe-se uma articulação entre os princípios (GUATTARI, 1991). Há, no entanto, um princípio comum às ecologias:

[...] os Territórios existenciais com os quais elas nos põem em confronto não se dão como um em-si, fechado sobre si mesmo, mas como um para-si precário, finit, finitizado, singular, singularizado, capaz de bifurcar em reiterações estratificadas e mortíferas ou em abertura processual a partir de práxis que permitam torná-lo ‘habitável’ por um projeto humano. É essa abertura práxica que constitui a essência desta arte da ‘eco’ subsumindo todas as maneiras de domesticar os

63 Grifo do autor.

64 Refere-se o autor ao “orçamento da flexibilidade”, de que fala Gregory Bateson, ao comparar o sistema ecológico a um acrobata numa corda (vide nota GUATTARI, 1991, p. 52).

Territórios existenciais, sejam eles concernentes a maneiras íntimas de ser, ao corpo, ao meio ambiente ou a grandes conjuntos contextuais relativos à etnia, à nação ou mesmo aos direitos gerais da humanidade. (GUATTARI, 1991, p. 38).

Conforma-se a existência do Ser nessa abertura autopoietica, que se faz pelo intermitente processo de auto-organização constitutiva orientada pela lógica dos afetos.

3.2.3 Autopoiese e alteridade

A elaboração da subjetividade como um processo construtivo, que se caracteriza pelas dimensões evolutiva, criativa e autoposicionante, como compreendida por Guattari, remete à noção de autopoiese⁶⁵. Nesse sentido, afirma o autor que para a sua teoria das cartografias esquizo-analíticas, o importante é o método cartográfico “multicomponencial coexistir com o processo de subjetivação e de ser assim tornada possível uma reapropriação, uma autopoiese, dos meios de produção de subjetividade”. (GUATTARI, 2008, p. 24).

Guattari (2008, p. 24) busca, em seus estudos relacionados à terapia psicanalítica, descobrir como se dá a autonomia de certos segmentos semióticos que passam a formular novos campos de referência, e identifica, nesse momento de ruptura, o início de uma “singularização da existência correlativa à gênese de novos coeficientes de liberdade”. A abordagem do autor passa pela perspectiva do desejo, assim, por exemplo, uma obra de arte que foge às significações dominantes promove concomitantemente um *desejo mutante*, e põe fim a um desinteresse. O *objeto parcial*, de que trata Lacan, cujas características são de ser adjacente ao corpo e funcionar como um ponto de engate da pulsão, o autor pretende conduzir no sentido de uma enunciação parcial, como que ampliando a teoria de Lacan: “Trata-se de fazer dela uma categoria que cubra o conjunto dos focos de autonomização subjetiva relativos aos grupos-sujeitos, às instâncias de

65 A respeito da autopoiese, esclarece Capra: “Assim como a teoria das estruturas dissipativas de Prigogine, a teoria da autopoiese mostra que a criatividade – a geração de configurações que são constantemente novas – é uma propriedade-chave de todos os sistemas vivos. [...] Desde as formas de vida mais arcaicas e mais simples até as formas contemporâneas, mais intrincadas e mais complexas, a vida tem se desdobrado numa dança contínua sem jamais quebrar o padrão básico de suas redes autopoieticas” (CAPRA, 1996, p. 178).

produção de subjetividade maquínica, ecológica, arquitetônica, religiosa etc [...]”. (GUATTARI, 2008, p. 25).

O autor menciona o trabalho de Bakhtin em teoria literária, como referência na compreensão da apropriação enunciativa da obra estética “pela *autonomização* do conteúdo cognitivo ou ético e o *aperfeiçoamento* desse conteúdo em objeto estético”, o qual Guattari designa como enunciador parcial (GUATTARI, 2008, p. 25). Bakhtin propõe que o contemplador, o leitor de uma obra literária ou artística participa na criação da obra no momento em que se relaciona com ela, de modo que ocorre uma “transferência de subjetivação” entre autor e contemplador. Tal se torna possível porque o conteúdo da obra de arte é isolado em sua significação, de modo a ficar livre dos “vínculos necessários com a unidade da natureza e com a unidade ética do ser”. (GUATTARI, 2008, p. 25). É essa parte que constitui um objeto parcial, que será possuído pelo autor, por exemplo, na música:

[...] não é o som da acústica que se isola nem o número matemático intervindo na composição que se inventa. É o acontecimento da aspiração e a tensão valorizante que são isolados e tornados irreversíveis pela invenção e, graças a isso, se eliminam por eles mesmos sem obstáculo e encontram um repouso em sua finalização. (BAKHTIN apud GUATTARI, 2008, p. 26).

É em analogia à referência de Bakhtin que Guattari propõe a categoria de ritornelos existenciais, fragmentos separados do conteúdo que vão marcar o tempo, ritornelos que compõem “a polifonia dos modos de subjetivação”. (GUATTARI, 2008, p. 26). Esses ritornelos marcam os *territórios existenciais*, como ocorria com os cantos e danças das sociedades arcaicas, praticadas em rituais místicos. Eles compõem universos de referência singulares, destacados no cruzar das diversas “linhas de virtualidade”. (GUATTARI, 2008, p. 28) Para Guattari (2008, p.28), o tempo universal não existe, “é apenas uma projeção hipotética dos modos de temporalização concernentes a módulos de intensidade – os ritornelos – que operam ao mesmo tempo em registros biológicos, sócio-culturais, maquínicos, cósmicos [...]”.

Assim, o ritornelo se estabelece a partir de um motivo existencial, suas bases não estão nos elementos de significação ordinários. Na qualidade de motivo existencial ele funcionaria como um centro catalizador, em meio ao *caos sensível e significacional*, explica o autor.

De tal modo que os diversos componentes de subjetivação preservam sua heterogeneidade, ao mesmo tempo em que são capturados por um ritornelo, o qual passa a integrar o território existencial do eu (GUATTARI, 2008, p. 29). A peculiaridade desses *universos de referência* que compõem a subjetividade é de que “são dados no instante criador, como hecceidade e escapam ao tempo discursivo; são como os focos de eternidade aninhados entre os instantes”. (GUATTARI, 2008, p. 29).

A proposta do autor, com a ecosofia, é de promover uma intervenção prática no sentido da produção da subjetividade, que se abra aos diversos campos de virtualidades. Esses campos se conformam com as novas composições ontológicas, que se integram e fazem parte do tempo, no passado e para o futuro (GUATTARI, 2008).

De acordo com o autor, as reduções de cunho universalista da razão científica e quanto ao significativo decorrem do desconhecimento do caráter autopoietico e ontogenético dos *segmentos maquínicos*, cujas interfaces são heterogenéticas. Defende que se estenda o conceito de máquina aos “Universos de referência incorporais (máquina musical, máquina matemática...)”. Cabe aqui explicitar que para Guattari, o conceito de máquina não equivale a um subconjunto da técnica, ao contrário, ela é anterior à técnica.⁶⁶ O autor espousa a concepção vitalista de máquina, desbravada pelo pensamento sistêmico de Wiener, que identifica os seres vivos com máquinas vivas que retroagem, e de Maturana e Varela, a quem cabe a autoria do termo *autopoiese*, correspondendo à capacidade de autoprodução de que são dotadas as *máquinas vivas*. Há ainda uma perspectiva filosófica iniciada em Heidegger, no sentido de que à *techne* (que é o oposto da técnica moderna), compete desvendar a verdade, numa abertura do processo ontológico (GUATTARI, 2008). Guattari acolhe essas novas concepções para conceber sua teoria do inconsciente maquínico.

As máquinas físicas amorfas criadas pelo homem, à medida que ganham “mais vida [...] exigem, em troca, no percurso de seus *phylum* evolutivos, cada vez mais vitalidade humana abstrata”, exemplo disso são os modernos computadores e a inteligência artificial. Guattari vê nesse processo de constituição a presença inescusável do pensamento humano no cerne do maquinismo. O autor compreende que a essência

66 “Desde a origem da filosofia, a relação do homem com a máquina é fonte de indagações. Aristóteles considera que a *techne* tem como missão criar o que a natureza não pode realizar. Da ordem do ‘saber’ e não do ‘fazer’, ela interpõe, entre a natureza e a humanidade, uma espécie de mediação criativa cujo estatuto de ‘interseção’ é fonte de perpétua ambigüidade” (GUATTARI, 2008, p. 45).

maquínica está presente no corpo, nos grupos sociais, de modo que há máquinas de conhecimento, máquinas científicas, de informação, etc. (GUATTARI, 2008).

Contraopondo-se ao estruturalismo, que via no significante uma categoria unificadora de todas as formas de expressividade, o autor defende que as máquinas dependem do que lhes é externo para existirem, estão “em uma relação de alteridade com outras máquinas, atuais ou virtuais”, operando uma autopoiese maquínica que se estabelece com base no desequilíbrio. De tal modo, o significante não é um conceito que alcance essas rupturas ontológicas (GUATTARI, 2008, p. 51).

Explorando o conceito de autopoiese, explica Guattari (2008, p.51), que, para Varela, uma máquina é ‘o conjunto das inter-relações de seus componentes independentemente de seus próprios componentes’, elas podem ser alopoiéticas, quando delas emerge um produto diverso delas mesmas, ou autopoieticas, as quais constituem seus próprios limites se elaboram e reorganizam indefinidamente. A autopoiese, conforme Varela então defendia, decorreria das perturbações externas a que estão sujeitas as máquinas vivas, as quais precisam ser compensadas. Guattari, por sua vez, propõe uma compreensão de autopoiese que abranja os sistemas sociais, as máquinas técnicas, etc (GUATTARI, 2008)⁶⁷.

Parece-me, entretanto, que a autopoiese mereceria ser repensada em função de entidades evolutivas, coletivas e que mantêm diversos tipos de relações de alteridade, ao invés de estarem implacavelmente encerradas nelas mesmas. Assim as instituições como as máquinas técnicas que, aparentemente, derivam da alopoiese, consideradas no quadro dos Agenciamentos maquínicos que elas constituem com os seres

67 A teoria de Lovelock de que o próprio planeta Terra seria um sistema vivo auto-organizador, é determinante para uma nova compreensão de autopoiese: “Lovelock reconheceu a atmosfera da Terra como um sistema aberto, afastado do equilíbrio, caracterizado por um fluxo constante de energia e de matéria” (CAPRA, 1996, p. 91). Assim, a teoria dos sistemas vivos propõe, como salienta Capra (1996, p. 144), o entendimento de que “o processo da vida - a incorporação contínua de um padrão de organização autopoietico numa estrutura dissipativa - é identificado com a cognição, o processo do conhecer [...] aspecto mais revolucionário e mais instigante dessa teoria, uma vez que ela promete, finalmente, superar a divisão cartesiana entre mente e matéria”. Observa Capra (1996, p. 174): “Uma característica fundamental de Gaia é o complexo entrelaçamento de sistemas vivos e não-vivos dentro de uma teia”.

humanos, tornam-se autopoieticas *ipso facto*. Considerar-se-á, então, a autopoiese sob o ângulo da ontogênese e da filogênese próprias a uma mecanosfera que se superpõe à biosfera. (GUATTARI, 2008, p. 52).

Os maquinismos comportam gerações que se sucedem, assim, de acordo com o autor “no cruzamento de universos maquínicos heterogêneos, de dimensões diferentes [...] inovações radicais, sinais de maquinismos ancestrais [...] que se singulariza o movimento da história”. Assim compõem a história as máquinas metalúrgicas, as máquinas de guerra, as máquinas religiosas, máquinas científicas, musicais, comerciais, plásticas, etc (GUATTARI, 2008). Evidencia-se, para o autor (2008), o caráter proposto ao conceito de autopoiese, que engloba um maquinismo coletivo, de modo que a autonomia se ajuste a diferentes suportes de alteridade.

Com essa concepção, o autor pretende a superação da relação lacaniana para a qual “um significante representa ao sujeito para um outro significante”, ele nega uma subjetividade unívoca por falta. A subjetividade, para Guattari (2008, p. 58), constitui-se de diversos modos “ontologicamente heterogêneos de subjetividade, constelações de universos de referência incorporais que assumem uma posição de enunciadores parciais em domínio de alteridade múltiplos”, ou de alterificação. De modo que comportam registros de alteridade maquínica: as máquinas diferentes entre si, entre elas e seus componentes, na sua consistência material interna, na consistência formal, no *phylum* evolutivo de cada uma, uma “alteridade agônica entre máquinas de guerra” e “‘auto-agônica’ das máquinas desejantes que tendem ao próprio colapso”, há alteridades de infinitas modalidades (GUATTARI, 2008, p. 58).

Não há linearidade na subjetividade das máquinas esquizoanalíticas, não resulta um *ser padrão*. Tal resulta da incidência das substâncias de expressão a-significantes que, explica Guattari (2008, p. 63), não se limitam a secretar significações, elas proporcionam a “‘passagem ao ser’ de universos ontológicos”, numa “catálise maquínica, multidimensional, multirreferencial”. Esse quadro não comporta uma compreensão de uma razão suficiente e de um binarismo ontológico do qual resulta um terceiro excluído, em face de seu caráter pático não discursivo, da transversalidade e da simetria de escala que lhe são próprios (GUATTARI, 2008). O autor nega o caráter dialético sintetizável da existência e a sua capacidade de ser representada.

Ao mesmo tempo o autor preconiza uma relatividade ontológica e uma relatividade enunciativa, de modo que se conhece o universo, por exemplo, por meio da mediação de máquinas autopoieticas. “Convém que um foco de pertencimento a si exista em alguma parte para que qualquer ente ou qualquer modalidade de ser possa vir à existência cognitiva”, salvo essa relação de acoplamento entre máquina-universo, segue o autor, o único estatuto dos entes é de entidade virtual, ocorrendo o mesmo com as coordenadas enunciativas (GUATTARI, 2008, p. 65).

Explica o autor: “A máquina é sempre sinônimo de um foco constitutivo de território existencial baseado em uma constelação de universos de referência incorporais”. (GUATTARI, 2008, p. 66). As rupturas nessa mecânica ocorrem quando determinados “segmentos discursivos da máquina” passam a jogar um jogo que não é meramente funcional ou de significação, passando a ter função existencializante de repetição intensa constituindo o ritornelo. Nesse sentido, segue o autor, não há uma verdade unívoca do Ser que se apreende pela *techne*, como pensou Heidegger, é “uma pluralidade de seres como máquinas que se dão a nós, desde que se adquiram os meio páticos e cartográficos de aceder a eles”. (GUATTARI, 2008, p. 67). Tais manifestações dos componentes ontológicos dão-se sem intermediários semiológicos e carregam uma dimensão *proto-ética* nesse *dar-a-ser*, do qual o ser acessado participa *de pleno direito*, de modo que “o jogo de intensidade da constelação ontológica é, de alguma forma uma escolha de ser não apenas para si, mas para toda a alteridade do cosmos e para o infinito dos tempos”. (GUATTARI, 2008, p. 67).

Os sistemas de valor se estabelecem na interface maquínica, sejam eles econômicos, religiosos, científicos ou de outra ordem. Para Guattari, as máquinas constituem verdadeiros *Universos de valor* que se encarnam no ser.⁶⁸ Exemplo claro é o que o autor chama de *equivaler generalizado* da homogeneidade capitalística.

Os valores são imanentes às máquinas. A vida dos Fluxos maquínicos não se manifesta somente

68 “A autopoiese maquínica se afirma como um para-si-não-humano através de focos de proto-subjetivação parcial e desdobra um para-outrem sob a dupla modalidade de uma alteridade ecossistêmica ‘horizontal’ (os sistemas maquínicos se posicionando como rizoma de tendência recíproca) e de uma alteridade filogenética (situando cada estase maquínica atual de encontro a uma filiação passadificada e de um *Phylum* de mutações por vir). Todos os sistemas de valor – religiosos, estéticos, científicos, ecosófico [...] – se instauram nessa interface maquínica entre o atual necessário e o virtual possibilista. Os Universos de valor constituem assim os enunciadores incorporais de compleições maquínicas abstratas compossíveis às realidades discursiva” (GUATTARI, 2008, p. 68).

através das retroações cibernéticas; é também correlativa a uma promoção de Universos incorporais a partir de uma encarnação Territorial enunciativa, de uma tomada de ser valorizadora. (GUATTARI, 2008, p. 69)

O valor capitalístico compromete, no seu todo, as *territorialidades existenciais*, agindo como um poder de coação reterritorializante, que não permite a ruptura desterritorializante controlada *caósmica*, que se daria por meio das práticas estéticas, ou mesmo, analíticas ou sociais, que maquinam valores ecológicos, estéticos e de desejo, impedindo a tomada de consciência desses outros *universos de valor* (GUATTARI, 2008, p. 69).

A essência do pensamento crítico de Guattari encontra-se na formulação de uma teoria ontológica que busca identificar outras coordenadas que interfiram na constituição do ser, para além das já postuladas pela psicanálise freudiana e lacaniana, pensando essa ontologia a partir do questionamento dos valores capitalísticos e sua penetração nas subjetividades.

A sua proposta de re-singularização das subjetividades pela ecosofia adota a premissa teórica de que “o ser, por mais longe que se busque sua essência, resulta de sistemas de modelização operando tanto no nível da alma quanto do *socius* ou do cosmos”. (GUATTARI, 2008, p. 71). É para pensar uma forma de transposição desses Universos de valores para os territórios existenciais que o autor elaborou a ideia sob um “caos povoado de entidades animadas com velocidade infinita, a partir do qual se constituem as composições complexas [...]”, uma proposição de caos que “ao invés de ser um fator de dissolução absoluta da complexidade, torna-se o portador virtual de uma complexificação infinita”. (GUATTARI, 2008, p. 77-78). É nesse sentido que o autor fala em caosmose, processo do qual emerge a subjetividade.

3.2.4 Caosmose – um paradigma ético-estético

O caos é, ao mesmo tempo, temido e desejado. Conforme a compreensão do autor, a ausência da ordem do caos, a incontinenti variabilidade das possibilidades de pensamentos é fonte de angústia para o ser humano, como se as ideias escapassem ou se esvaíssem em meio ao turbilhão. O homem anseia por certezas, por um caminho lógico que lhe proteja do delírio e da loucura. Emitir uma opinião sobre algo é resguardar-se do caos (GUATTARI; DELEUZE, 2000).

O caráter tempestuoso e confuso do caos, no entanto, oferece o material de que a arte, a ciência e a filosofia se alimentam. O processo de criação do novo requer uma intimidade com o caos. Nesse sentido referia-se Lawrence “o poeta, o artista abre uma fenda no guarda-sol, rasga até o firmamento, para fazer passar um pouco do caos livre e enquadrar numa luz brusca, uma visão que aparece através da fenda, primavera de Wordsworth [...]”. (GUATTARI; DELEUZE, 2000, p. 261).

Cada um ao seu modo: artista, filósofo e cientista, vão buscar no caos material que lhes permitam ultrapassar as opiniões, é da sua condição a necessidade de conviver com a incerteza. Assim, o caos fornece ao filósofo “*variações* que permanecem infinitas, mas tornadas inseparáveis sobre superfícies ou em volumes absolutos, que traçam um plano de imanência secante; [...] re-encadeamentos, [...] num conceito”. (GUATTARI; DELEUZE, 2000, p. 260). O cientista traz *variáveis* do caos, “como coordenadas finitas sobre um plano secante de referência, que vai das probabilidades locais a uma cosmologia global”. (GUATTARI; DELEUZE, 2000, p. 260). Enquanto que o artista, por sua vez “traz do caos *variedades*, que não constituem mais uma reprodução do sensível no órgão, mas erigem um ser do sensível, [...] sobre um plano de composição, anorgânica, capaz de restituir o infinito”. (GUATTARI; DELEUZE, 2000, p. 260).

As variações, as variáveis e as variedades comportam a multiplicidade do possível, a alteridade que escapa ao pensamento retilíneo e que alimenta os universos a partir dos quais o homem como ser se estabelece no *oikos*. O caos fornece essas variáveis e a variabilidade que permitem a emergência do novo nas artes e nas ciências.

Guattari e Deleuze, ao questionarem o que é a filosofia, chegam à compreensão de que a opinião é nefasta à humanidade, daí a tarefa incessante da filosofia, das ciências e das artes, em lutar contra a opinião do pensamento e verdades homoganeamente consolidadas, por meio da criação e dos conceitos novos. Criação, para os autores “são as variedades estéticas ou as variáveis científicas, que surgem sobre um plano capaz de recortar a variabilidade caótica”. (GUATTARI; DELEUZE, 2000, p. 265).

Na filosofia, os conceitos nascem das abstrações, mas elas não bastam, é preciso alcançar um plano na realidade, de modo que cabe afirmar que “um conceito é um conjunto de variações inseparáveis, que se produz ou se constrói sobre um plano de imanência, na medida em que este recorta a variabilidade caótica e lhe dá consistência

(realidade)”. (GUATTARI; DELEUZE, 2000, p. 267). Os autores chamam essa relação com o caos de estado caóide, e caóides as realidades resultantes nesses planos que atravessam o caos: “um conceito é, pois, um estado caóide por excelência remete a um caos tornado consistente, tornado Pensamento, caosmos mental”. (2000, p. 267).

É essa qualidade de complexificação sem fim, própria do caos, que Guattari invoca quando propõe uma caosmose como um novo paradigma ético-estético. O caos é rico em possibilidades de configurações complexas, dotado de caráter dinâmico e de uma velocidade infinita, que comporta a dispersão total a qual se alterna com as formações hipercomplexas. O autor concebe o caos como um *functor ontológico*, um *Universo incorporal*, que é potencializado nos níveis da percepção e do afeto estéticos (GUATTARI, 2008, p. 78). A subjetividade é elaborada a partir desse caos. O que defende o autor é uma perspectiva que supera os universais estruturais, de modo que a esquizo-análise é um processo de heterogênesse por excelência. Ele propõe que a re-singularização, de passagem ao ser, é um trabalho de catalização existencial.

Entende Guattari que o mundo depende, para se constituir, de um vínculo com a desconstrução, que tem caráter de ser destotalizante e desterritorializante, de modo que nesse meio caósmico ocorre a autopoiese que vai sustentar os Territórios existenciais e também os Universos de referência incorporais:

As formações de sentido e os estados de coisas se encontram assim caotizados no mesmo movimento em que sua complexidade é trazida à existência. Uma determinada modalidade de desarticulação caótica de sua constituição, de sua organicidade, de sua funcionalidade e de suas relações de alteridade está sempre na raiz de um mundo. (GUATTARI, 2008, p. 102-103).

Partindo da compreensão de homogênesse da esquizo-análise, o autor menciona dois tipos de homogênesse: a normal, que foge da redução caósmica, e a homogênesse extrema, de ordem pático-patológica. Esta última compõe-se de elementos de sensibilidade relacionados a um tempo e espaço, elementos afetivos e de conhecimento, além de conter o que o autor denomina cargas axiológicas éticas e estéticas. Conclui o autor que essa homogênesse que

promove a perda dos timbres dos Universos de referência ao mesmo tempo promove uma “alterificação emergente desembaraçada das barreiras miméticas do eu”, de modo que a linha é muito tênue entre o processo autopoietico criativo e o desvario. Quando se cristaliza, a caomose provoca todo tipo de desordem emocional e mental. O homem teme essa desordem desvairada, é por essa razão que evita o caos, a morte, a loucura, e tudo o que a incerteza representa, por isso o *socius* se ocupa de criar regulações (GUATTARI, 2008).

O autor trabalha o conceito de caomose como um paradigma estético, promovendo uma associação entre incorporais não discursivos de caráter infinito e fluxos energético-espácio-temporais de finitude discursiva, o qual requer a aplicação de uma velocidade infinita com redobras cósmicas que potencializam essa velocidade. Assim, a primeira dobra implica a coexistência da hiper-complexidade, com a capacidade de poder do caos; a segunda dobra é a que vai propor um ritmo, uma estabilidade impedindo que o ser sucumba no caos (GUATTARI, 2008).

“O movimento de virtualidade infinita das compleições incorporais traz em si a manifestação possível de todas as composições e de todos os Agenciamentos enunciativos atualizáveis na finitude”. (GUATTARI, 2008, p. 142). É desse infinito de entidades que guardam uma riqueza de infinitas possibilidades que emergem os processos criativos. O que caracteriza o novo paradigma ético-estético, afirma o autor (2008), é o fato de existir uma tensão direcionada à raiz ontológica da criatividade. Essa tensão comporta agenciamentos enunciativos, compatibilizando os infinitos ativo e passivo, ela está em constante mutação criacionista, que renova os “enquadramentos estéticos”, os conceitos filosóficos e proposições científicas, e mesmo “das montagens conceituais filosóficas, da instalação de ‘habitat’”, como a ecosofia (GUATTARI, 2008, p. 147).

Trata-se da possibilidade de produzir novos infinitos por meio do finito sensível, constituindo outros agenciamentos enunciativos,

[...] uma alteridade apreendida em sua posição de emergência – não-xenófoba, não-racista, não-falocrática -, devires intensivos e processuais, um novo amor pelo desconhecido [...]. Enfim, uma política de uma ética da singularidade, em ruptura com os consensos, os ‘lenitivos’ infantis destilados pela subjetividade dominante. (GUATTARI, 2008, p. 147).

A possibilidade ética que se abre da caosmose resulta, então, dessa alteridade de enunciamentos enunciativos, que permite constituir novas formas de se relacionar, isentas das vinculações enunciativas padrão e dos seus preconceitos.

O caráter político desse processo constituinte de possibilidades infinitas do novo ético-estético para as ideias, as ciências e as artes, está na libertação do sujeito, dos domínios do pensamento único, da opinião dominante. É o caráter revolucionário da ecosofia.

3.2.5 Ecosofia – uma micropolítica

A compartimentalização do saber provocou na humanidade uma falta de habilidade e mesmo, um desconhecimento sobre as questões globais, complexas, que precisam ser consideradas em conjunto. Essa dificuldade afeta tanto as relações do homem com a natureza e em sociedade, como as relações dos seres humanos entre si.

Mesmo a possibilidade de intervenção nessa realidade foi duramente questionada pelo estruturalismo e pelo pós-modernismo, desacreditando da práxis, salienta o autor (GUATTARI, 1991).

Guattari entende que a abordagem não pode ser de simples conformismo ou de mero retorno aos valores universais, é preciso enfrentar o fato de que as práxis sociais e psicológicas estão inadaptadas e o fato de que as ações que interferem no *socius* e no ambiente também atingem a *psiquê*. É nesse sentido que a comunicação de massa interfere nos três âmbitos, infantilizando e neutralizando as opiniões em detrimento da democracia (GUATTARI, 1991). Abandonando-se as decisões aos cuidados do Estado e da economia voltada à maximização dos lucros, há uma grave tendência de que as finalidades propriamente humanas sejam esquecidas (GUATTARI, 1991).

A ecosofia proposta pelo autor (1991) foge dos paradigmas *pseudo-científicos*, estabelecendo-se por meio da eco-lógica, uma lógica das intensidades, que diferente da lógica dos conjuntos discursivos, não se ocupa de delimitar seus objetos, preocupa-se com o movimento e a intensidade dos processos evolutivos. A eco-lógica atinge não apenas os sujeitos humanos, refere-se também aos grupos-sujeito, rostos, paisagem e demais objetos parciais.⁶⁹ A eco-lógica é identificável com mais clareza nas artes, na literatura, na música produzindo ritornelos, ou

69 O autor refere-se aos objetos parciais compreendidos no sentido psicanalítico. Vide Guattari, 1991, p. 27.

mesmo na religião, mas também opera no cotidiano e na vida social, estando intimamente relacionada à construção dos territórios existenciais (GUATTARI, 1991).

O vazio existencial de que se vê acometida a subjetividade na sociedade contemporânea decorre de um processo cumulativo que tem como principal elemento o Capitalismo Mundial Integrado, afirma o autor, que vem adentrando as esferas da produção de signos e de subjetividade, por meio dos instrumentos comunicativos que controla. Em etapas anteriores do capitalismo, continua o autor, este alcançava também as subjetividades, contudo não restava tão clara a relevância e o poder dessa influência (GUATTARI, 1991).

De acordo com Guattari (1991, p. 31), o Capitalismo Mundial Integrado⁷⁰ se sustenta sobre instrumentos referentes às semióticas: econômica, jurídica, técnico-científica e de subjetivação, de modo que “o objeto do CMI é, hoje, num só bloco: produtivo-econômico-subjetivo”. Essa interferência repercute nos movimentos de emancipação das minorias oprimidas, de modo que o autor vê a necessidade de um “reenquadramento das finalidades das lutas emancipatórias”, de modo a se vincularem às práxis eco-lógicas. Nesse sentido afirma o autor:

façamos votos para que no contexto das novas distribuições das cartas da relação entre o capital e a atividade humana, as tomadas de consciência ecológicas, feministas, anti-racistas etc estejam mais prontas a ter em mira, a título de objetivo maior, os modos de produção da subjetividade – isto é, de conhecimento, cultura, sensibilidade e sociabilidade – que dizem respeito a sistemas de valor incorporal, os quais a partir daí estarão situados na raiz dos novos Agenciamentos produtivos. (GUATTARI, 1991, p. 33).

O CMI emite opiniões sobre a vida e a morte e tudo o que nela transcorre, cobrindo o maior número de ritornelos existenciais de modo a anular as insurreições, a subjetividade capitalística “se inebria, se anestesia a si mesma, num sentimento coletivo de pseudo-etermidade”. (GUATTARI, 1991, p. 34). Para Guattari, é preciso não se conformar

70 Observe-se que Guattari promove uma reflexão referente aos problemas advindos de uma forma de globalização econômica muito antes dos eventos da última década que evidenciam os efeitos sociais, políticos e humanamente negativos desse processo.

com o consenso, com a opinião, é importante criar o dissenso e a singularidade existencial, permitir o surgimento do que foge às normas, reconhecendo aí a subjetividade latente emergindo.

O autor sugere a organização de práxis micropolíticas e microssociais e solidariedades e mesmo “uma nova suavidade juntamente com novas práticas estéticas e novas práticas analíticas das formações do inconsciente”, como forma de resgatar o potencial da subjetividade trabalhar no interesse da humanidade (GUATTARI, 1991, p. 35). De outro modo, as práticas sociais e políticas agem em benefício da manutenção constante do equilíbrio do Universo das semióticas do capitalismo (GUATTARI, 1991).

Aguiar (2010, p.8) descreve a micropolítica de Guattari, como uma prática que se realiza por meio de “uma rede de revoluções moleculares, operando em processos maquínicos: devir, platô de intensidade pelo qual o inconsciente maquínico nos faz transitar”. Assim, menciona Aguiar (2010, p. 8), romper com as formações estratificadas imperantes seria uma maneira de fazer surgirem novas subjetividades, entendendo os processos de subjetivação como uma “problemática da multiplicidade e da pluralidade e não como identidade cultural, de retorno do Mesmo”.⁷¹

Defende o autor (GUATTARI, 2008, p. 87) uma passagem do modelo de controle midiático a uma era pós-mídia, com a re-singularização do homem. Tal processo exigiria uma “reapropriação da finitude”, uma finitude que “aceita a morte e a vida em seu caráter de subjugação, mas que não cessa de intensificá-la, que faz da morte uma potência ativa”, instigando uma micropolítica, com base numa categoria de necessitação.

Essa nova política agiria no sentido da produção de vida, não nos mesmos moldes de séculos ou milênios passados, uma vida que acompanhe os novos tempos que exigirá “produzir formas mutantes segundo ordenadas atualmente imprevisíveis”, trata-se de reconhecer a heterogênese:

uma nova música, um novo tipo de amor, uma relação inédita com o social, com a animalidade: é gerar uma nova composição ontológica correlativa

71 Neste aspecto é possível afirmar que Guattari adota um posicionamento semelhante ao de Deleuze que nega a diferença como contradição ou oposição no sentido de Hegel em que o outro é negação e é o mesmo, porque esse outro o constitui, propondo uma lógica segundo a qual os dois termos se afirmem simultaneamente, sem a possibilidade da síntese dialética, mantém-se o paradoxo. Vide Gondar (2009, p. 132).

a uma nova tomada de conhecimento sem mediação, através de uma aglomeração pática de subjetividade, ela mesma mutante”. (GUATTARI, 2008, p. 87-89)

A proposição do autor, segundo Aguiar (2010, p. 9), é no sentido de uma ruptura com o pensamento filosófico e científico tradicionais, como recusa à “privatização capitalista pressuposta pela noção de indivíduo quanto o papel constituinte da consciência, isto é, do sujeito como faculdade soberana de representação e de simbolização”. A geração de individualidades em série, pela produção capitalística teria o efeito normalizador e hierarquizante. A identidade, para Guattari e Rolnik, comenta Aguiar (2010), age na qualidade de categoria filosófica, como princípio que imobiliza o desejo, de modo a impedir que passe pela diferença e que daí surjam as singularidades. O idêntico baseia-se em referências, produzindo resultantes políticos e micropolíticos indesejáveis, produz uma reificação, de modo a transformar tanto ações quanto processos de diferenciação em coisas ou entidades (AGUIAR, 2010).

Guattari antecipa as críticas à proposta da ecosofia como uma micropolítica, no que diz respeito ao fato de que as lutas macro não estariam sempre sincronizadas às práxis ecológicas e micropolíticas do desejo, mas é justamente aí, reafirma, que reside sua diferença: não é preciso nem desejável que os diferentes níveis de prática sejam homogêneos e justapostos, eles devem estar engajados em processos de heterogênese. Nesse sentido “convém [...] que se desenvolvam as culturas particulares inventando-se, ao mesmo tempo, outros contratos de cidadania”, e que as singularidades convivam com uma ordem estatal “o menos pesada possível”. (GUATTARI, 1991, p. 36). Diferente do que propunha a dialética de Hegel ou a de Marx, a eco-lógica não pretende solucionar os opostos, cada momento pode exigir uma conduta diferente, por vezes ordenada e conjunta, por vezes independente e singular (GUATTARI, 1991).⁷²

A ecosofia como micropolítica deve ser compreendida como um meio para reconstruir as engrenagens que permitem o funcionamento do *socius*. Essa reconstrução, segundo o autor, depende menos das mudanças normativas e de política de governo, que das “práticas inovadoras, [...] centradas no respeito à singularidade e [...] produção de

72 Nesse aspecto remete à Morin, o qual propõe que os paradoxos, contradições e antagonismos não sejam reduzidos a uma síntese, mas que se mantenham dialogicamente articulados.

subjetividade, que vai adquirindo autonomia e ao mesmo tempo se articulando ao resto da sociedade”. (GUATTARI, 1991, p. 44).

O autor vê com otimismo alguns sinais que poderiam indicar uma via de transição da era da mídia para uma era pós-mídia, quais sejam: a) a possibilidade sempre existente de uma repentina conscientização das massas; b) novas formas de lutas sociais superando as formas stalinistas; c) as inovações tecnológicas ao se tornarem mais acessíveis podem ser utilizadas para fins *não capitalísticos*; d) à medida que se recompõe o sistema trabalhista este reclama novas subjetividades com características criacionistas, quer no âmbito coletivo quer no individual (GUATTARI, 1991).

Os movimentos sociais que investirem na pluralidade, rompendo com o movimento de retorno ao Mesmo, explica Aguiar (2010), que se estabelecerem como micropolítica geradora de autonomia e singularidades, não de manter viva a resistência à sociedade global de controle. Para tanto, a micropolítica, como uma *cartografia do desejo*, deve fazer emergir novos campos de vida e de ação, alterando as relações de poder existentes na sociedade. O peculiar dessa proposta é que, ao assumir a finitude humana, o processo de singularização volta-se para o que é fugaz, efêmero, provisório, precário e contingente, no entanto, assumindo que, como processo histórico, tem características de finitude e falibilidade, não implica dizer que é menos importante (AGUIAR, 2010).

O surgimento das organizações não governamentais no cenário mundial, como entidades que propiciam o fortalecimento das atividades relacionadas às artes, às necessidades sociais e novos valores, corresponde ao que o autor menciona como estímulo necessário para a valorização e o reconhecimento do trabalho humano, a qual deve substituir gradativamente a valorização do trabalho maquínico. O que está em discussão é a importância dos meios para que como indivíduos ou coletividade empreendam e retomem sua singularidade (GUATTARI, 1991).

É preciso que surjam novos sistemas de valor, deslocando o eixo da produção de subjetividades capitalísticas. Valores existenciais e de desejo que não se estabeleçam apenas sobre a disponibilidade de um período laborativo e um determinado lucro. Há uma carência de investimento em projetos de longo prazo que venham em benefício da humanidade como um todo (GUATTARI, 1991). As artes e a tecnologia despontam como áreas essencialmente relevantes dentro da perspectiva proposta, pelo seu caráter maleável e sua relação com a criatividade. As últimas décadas têm sido prodigiosas nesse sentido.

Conforme observa Aguiar (2010), a política não pode mais restringir-se à luta de classes, precisa infiltrar-se nos mais diversos pontos de ruptura. Como micropolítica do desejo, deve dirigir-se a vários e diferentes objetivos que estejam diante e disponíveis imediatamente aos diversos grupos sociais que se mobilizaram parcialmente podendo ou não daí surgir rupturas amplas, lutas coletivas de ordem geral (AGUIAR, 2010, p. 12). A micropolítica interfere nos níveis molar e molecular, entendendo-se o primeiro como as “estratificações que delimitam objetos, sujeitos, representações e seus sistemas de referência”, e o segundo como ordem “dos fluxos, dos devires, das transições de fases, das intensidades”. De modo que as lutas sociais são tanto molares quanto moleculares, sem oposição entre esses níveis, no molecular o poder atua estrategicamente pelo agenciamento, modelizando o desejo e, no nível molar, manifesta-se o efeito geral desse poder que capturou o nível molecular (AGUIAR, 2010).

O que deve ficar claro no contexto da proposta de Guattari é que ele trata da política compreendida sob um ponto de vista psicanalítico, de modo que “as estratégias do poder passam pela captura dos investimentos desejantes: é no nível do desejo que se dá o funcionamento do poder, pois administrar o desejo é fundamental para um sistema totalizante”. (AGUIAR, 2010, p. 12). É nesse sentido que Warat explica o princípio de sua *eco-cidadania* como investidora afetiva em práticas e saberes coletivos, um Eros grupal que resiste às tendências destrutivas que manifestam uma pulsão de morte (1994).

O desejo está na base da produção, ele é produção e não falta, explica Aguiar (2010). Assim, na modernidade natureza e indústria se opunham numa aparente autonomia de suas instâncias, mas essa autonomia não existe, de modo que é possível afirmar que “a produção é imediatamente consumo; e o consumo determina diretamente a produção. Tudo é produção: produção de produções, ações e reações; [...] de consumos, volúpias, angústias, dores.” Sociedade e natureza tornam-se inseparáveis, “a essência humana da natureza e a essência natural do homem identificam-se na natureza como produção – ou seja, como indústria – na vida humana”. Esse raciocínio conduz à conclusão de que homem e natureza pertencem à mesma realidade, já não são oponíveis como sujeito e objeto (AGUIAR, 2010, p. 13).

O que Guattari (1991, p. 54-55) sugere, é uma ecosofia que se configura como “prática e especulativa, ético-política e estética”, a qual deve impor-se como nova práxis em lugar das velhas formas de envolvimento político, religioso ou associativo. Trata-se de um

movimento multifacetado, que promove o surgimento de etapas e dispositivos que são analíticos e que também produzem subjetividade, a qual se caracteriza por ser:

tanto individual como coletiva, transbordando por todos os lados as circunscrições individuais, ‘egoisadas’, enclausuradas em identificações, e abrindo-se em todas as direções: do lado do *socius*, mas também dos *Phylum* maquínicos, dos Universos de referência técnico-científicos, dos mundos estéticos, e ainda do lado de novas apreensões ‘pré-pessoais’ do tempo, do corpo, do sexo [...]. Subjetividade da ressingularização capaz de receber cara-a-cara o encontro com a finitude sob a forma do desejo, da dor, da morte [...]. (GUATTARI, 1991, p. 54-55).

Fazer frente aos desafios que se colocam para a humanidade, neste início de século, exige uma nova práxis social, estética e ética, de si com o outro estranho ou estrangeiro, de modo que, na confluência desses aspectos, “na articulação: da subjetividade em estado nascente, do *socius* em estado mutante, do meio ambiente no ponto em que pode ser reinventado, que estará em jogo a saída das crises maiores de nossa época”. (GUATTARI, 1991, p. 55).

A re-singularização, fruto da heterogênese, tornará os homens mais diferentes entre si, e ao mesmo tempo, solidários. Esse processo de recuperação da subjetividade que emerge do íntimo do indivíduo, gradativo e estabelecido sobre a micropolítica, repercute no que o autor chama de “grandes Agenciamentos sociais e institucionais”, ou seja, nas escolas, das cidades, no meio ambiente e no mundo, provocando outras “reconquistas”, como a da autoconfiança da própria humanidade (GUATTARI, 1991, p. 56).

Como um possível desdobramento do pensamento de Guattari, Warat (1994, p. 96-110), formula uma proposta de *eco-cidadania*, “uma resposta emancipatória sustentável, baseada na articulação da subjetividade em estado nascente, da cidadania em estado de mutação e da ecologia no conjunto de suas implicações”. Trata-se de uma equação que relaciona ecologia, cidadania e desejo, para reorientar a práxis dos movimentos sociais que se mostre compatível com as mudanças que se impõem na “transmodernidade” e garantir o direito da humanidade ao futuro, e como compromisso do homem com a existência (WARAT, 1994, p. 96-110).

O que está em questão na elaboração do pensamento eco-lógico de que fala Guattari e que se manifesta em Warat e que está presente na complexidade de Morin, ao propor a compreensão do homem como um ser da natureza e indicar que essa sua natureza ele compartilha com os outros seres e mesmo com o cosmos do qual o planeta Terra se originou, é uma visão coerente e integrada do homem e a necessidade de rever-se sua postura diante do mundo, para permitir que a vida prevaleça, apesar das forças destrutivas engendradas pelo próprio homem.

Guattari questiona essencialmente o sistema de produção de valores, as influências que provêm das diversas esferas e afetam a ética, na sociedade contemporânea. Compreendendo que a ética abarca a valoração e produção de sentido para os seres humanos, a proposta de Guattari abre a perspectiva de que a conduta humana, pautada na ética que implica a alteridade, produzida na caosmose pela autopoiese, se traduziria num agir ecosófico, uma articulação ético-política entre os três registros ecológicos: meio ambiente, relações sociais e subjetividade humana. O agir ecosófico em relação ao Outro natureza, na alteridade ética, produziria equilíbrio e preservaria a vida; o agir ecosófico quanto ao Outro social, promoveria a dignidade humana e a democracia. O agir ecosófico, no que diz respeito ao Outro cultural, produziria subjetividade, promoveria a autonomia do sujeito, transmutado em cidadão de uma cidadania ecológica.

3.3 SUBJETIVIDADE E ALTERIDADE NO PARADIGMA ECOLÓGICO

A concepção de sujeito e subjetividade no paradigma ecológico nos autores selecionados, e a relação do Sujeito com o Outro, na sua alteridade, têm repercussão direta na ética, posto que é partindo da compreensão de homem que a filosofia oferece o sentido existencial para o viver humano. A incursão por temas eminentemente filosóficos tem por função, neste ponto da pesquisa, elucidar em que aspectos e a que grau de profundidade a mudança paradigmática, que nos oferecem Morin e Guattari, conduz o pensamento ecológico.

3.3.1 A concepção de homem na antropologia filosófica

Na era planetária, afirmam Morin e Kern (2005, p. 85): “os males objetivos e os males subjetivos se encontram para formar um novo mal da civilização”. A crise de fundamentos científicos é também uma crise da filosofia. Para entender o reposicionamento do ser humano no contexto da teoria da complexidade e mesmo a concepção de homem e de sujeito no pensamento ecológico que está em relevo no presente estudo, convém remontar, historicamente, as principais concepções de homem da antropologia filosófica e identificar seus fundamentos, cujas leituras serão úteis às indagações e proposições subseqüentes.

Compreender o que é o homem está entre as prioridades filosóficas desde a antiguidade, especialmente a partir de Sócrates. A ele se deve a introdução da idéia de personalidade moral e o conceito de alma presente em nossa civilização. A alma⁷³, para Sócrates, é a dimensão interior do ser humano que conduz à virtude pelo autoconhecimento, pela via da sabedoria (VAZ, 2009). O grande nome que o sucedeu, Platão, sustenta seu pensamento na realidade das Ideias. Inaugura a tendência dualista, o homem é considerado conjunção de corpo e alma, a alma move-se a si mesma, de modo que “o finalismo do inteligível se exprime na direção da ‘alma racional’”, de acordo com Pépin (apud VAZ, 2009, p. 33).

Aristóteles compreendia o homem como um ser vivo, composto de *psyché* (ato do corpo organizado - perfeição) e de *sôma*, um animal racional, sendo a racionalidade a sua diferença particular. Para Aristóteles, o homem é um ser ético-político destinado a realizar-se, como ser racional, na vida em comum na *polis* (VAZ, 2009). A filosofia grega que compôs a cultura clássica é o fundamento de todo o humanismo. Retomadas e reelaboradas, estão presentes na filosofia moderna e contemporânea suas ideias centrais. Na filosofia política e na ética, Aristóteles mantém sua condição de cânone, servindo de embasamento para construções filosóficas recentes como as de Hannah Arendt (1998) e Jürgen Habermas (2002).

Durante o helenismo surge o conceito de indivíduo, destacam-se o Epicurismo e o Estoicismo, ambos têm como pressupostos o fato de o homem ser submisso ao *logos*, o que seria indispensável para alcançar a *eudaimonía*, o prazer verdadeiro, por meio da condução reta da razão (VAZ, 2009). Para a Escola Epicurista, a filosofia seria um meio que

73 Ressalte-se que a expressão “alma” em Aristóteles não é equivalente à compreensão religiosa com a qual o termo vai-se impregnar posteriormente.

forneceria as regras para uma vida feliz, de modo semelhante os Estoicos promovem a sabedoria como forma de atingir a felicidade (OLIVEIRA, 2006).

Num salto histórico, chega-se à Idade Média, na qual prevalece a visão cristã-medieval do homem, que congrega elementos da filosofia grega com a tradição bíblica. A concepção teológica do homem, baseada na bíblia, tem como características a unidade radical do ser do homem, cujo desígnio é a salvação (VAZ, 2009). O pensamento predominante é o de São Tomás de Aquino, segundo o qual, a partir da racionalidade o homem identifica seu lugar na natureza, para buscar seu fim, que compreende tanto a eudaimonía aristotélica quanto a revelação sobrenatural cristã (VAZ, 2009). Segundo Oliveira (2006), o humanismo tomista orienta-se pela observância de três tipos de leis: lei natural, lei humana e lei divina, para promover o bem comum.

Desde a antiguidade clássica, num crescendo, é perceptível a tendência de valorizar a perspectiva metafísica do ser humano, em detrimento da sua corporeidade, alcançando seu máximo com as grandes religiões monoteístas. Tal processo, no entanto, não ocorre sem dissidências, como se identifica durante a Renascença.

Do século XV ao XVIII, multiplicam-se as concepções antropológicas. Destaca-se o surgimento do humanismo, na Renascença. Duas ideias centrais surgem: a da dignidade do homem e a do homem universal. Na Renascença há três correntes importantes: revitalização do pensamento medieval na Península Ibérica; uma tendência panteísta em Giordano Bruno e Spinoza; e a panenteísta, de Nicolau de Cusa, que realça a individualidade humana na infinitude do cosmos, como um ser que tende ao infinito (VAZ, 2009). Na Renascença, indica Vaz (2009), é possível identificar uma consciência da humanidade, o homem compreendido numa universalidade abstrata, e daí surge a problemática de identidade na diferença. Oliveira (2006, p. 126) observa que o humanismo renascentista primava pela liberdade do homem e pela sua “capacidade de agir sobre o mundo e poder modificá-lo de acordo com suas necessidades”.

No início do século XVII, emerge o pensamento racionalista, que mantém a tradição da concepção de homem como animal racional, embora com outro conteúdo. Prevalece o modelo mecanicista, que passa a ser referência para explicar a vida e o homem. Seu representante primeiro é Descartes (VAZ, 2009). O cartesianismo promove uma inversão epistemológica, ou seja, da metafísica para a física. Da aplicação do método cartesiano resulta: o fundamento indubitável do Cogito; e a inadequação entre a certeza e a verdade (o ser) do Cogito e a

certeza e verdade (o ser) do mundo exterior, o que impõe o recurso à existência e veracidade de Deus como uma premissa, pela imanência da ideia do Infinito na mente. O pensamento cartesiano tem como principais características: a subjetividade do espírito como *res cogitans* e consciência-de-si; e a exterioridade do corpo em relação ao espírito. Esse dualismo é proposto para que o espírito possa melhor conhecer e dominar o mundo. Há uma metafísica do espírito e uma física do corpo, ambas de natureza completa, independentes (VAZ, 2009).

Aí se localiza o ponto nevrálgico da antropologia moderna e as suas dissidências com o pensamento ecológico. Para Descartes, “o mundo não é mais a *physis* antiga dotada de um princípio imanente de movimento [...] mas a grande máquina capaz de ser analisada pela razão e por ela reproduzida na forma de um modelo matemático”. (VAZ, 2009, p. 74). Duas são as características próprias do homem na idade cartesiana: o moralismo e o humanismo devoto. Além de Descartes, destacam-se no período, a filosofia de Pascal, que se fundamenta na grandeza do homem; Thomas Hobbes, que acolhe a compreensão mecanicista, aplicada ao corpo, centrando seus escritos na política, construindo o pensamento absolutista; John Locke, que opondo-se a Hobbes compôs a imagem do homem liberal e divulgou a ideia da socialidade natural (VAZ, 2009). Os estudos sobre a relação entre corpo e consciência que tiveram início com Descartes, desdobramentos contemporâneos encontram-se na psicolinguística de Chomsky, enquanto o pensamento empirista de Locke contribuiu com o desenvolvimento da psicologia behaviorista (OLIVEIRA, 2006).

Em seguida vem o Iluminismo, durante o qual se propaga a ideia de uma Razão una e universal e a de progresso sucessivo do espírito humano. O progresso consistiria na “certeza teórica, a da infalibilidade da Razão, articulada a um desígnio prático ou poiético, o de levar a termo as obras da Razão, a começar pela própria sociedade”. Alguns conceitos importantes desse período são: humanidade, civilização, tolerância e revolução. Nesse contexto, nasce a Antropologia como ciência do homem (VAZ, 2009, p. 87-91).

O tratamento filosófico dado ao homem oscila, operando no auge do período moderno, uma completa cisão do homem em corpo e espírito, como instâncias independentes. Os antagonismos se fazem presentes em toda a história da humanidade, provocando e instigando reações e pensamentos verdadeiramente vitais na construção do processo civilizatório. No surgimento do Estado-nação repercute essa característica com o movimento pendular, entre a liberdade e igualdade, que fomenta o debate filosófico desde então.

Kant, nascido em 1724, é o pensador que marca o final do século XVIII, mantendo a tradição dualista da antropologia racionalista. O dualismo está presente no nível da razão pura, entre a sensibilidade receptiva e a espontaneidade do Entendimento e entre este (Entendimento), como domínio do condicionado e a Razão, como domínio do incondicionado; no nível da razão prática, entre o caráter empírico do sujeito prático (sujeito às paixões e necessidades) e seu caráter inteligível (onde se encontra a liberdade). O homem, para Kant, compreende três estruturas: uma estrutura sensível-racional, uma estrutura físico-pragmática, e uma estrutura histórica, que, por sua vez, se divide em religiosa e pedagógico-política (VAZ, 2009). Kant marca uma época, de modo que sua presença no pensamento ocidental é constituinte paradigmática da modernidade. Os imperativos categóricos kantianos penetraram na cultura do ocidente, estabelecendo um padrão de comportamento ético fortemente alicerçado. Kant torna-se um autor indispensável para quaisquer elaborações filosóficas, embora as filosofias posteriores tenham arregimentado uma série de argumentos para questionar o modelo proposto em suas Críticas.

A filosofia pós-kantiana inaugura-se com o um pensamento idealista que comporta a corrente conhecida como Romantismo. Rousseau, contemporâneo de Kant, cujas obras datam da segunda metade do século XVIII, é um dos filósofos que pertencem a esse período. Sua antropologia dá importância central ao coração ou consciência moral do homem, ao mesmo tempo, obedece a uma estrutura racional axiomático-dedutiva. Concatena as propostas de um homem natural e de sociedade, elaborando a ideia de Contrato Social (VAZ, 2009).

Hegel, um dos principais nomes do Idealismo alemão do início do século XIX, nascido na segunda metade do século anterior, ocupa, como Kant, um lugar de relevo na antropologia filosófica. Nele, conforme Vaz (2009), conciliam-se variadas correntes como o racionalismo, o romantismo, a herança clássica e a cristã. Hegel compõe sua antropologia considerando a relação desta com os diferentes níveis de realidade: com o mundo natural, que trata da dialética natureza/espírito; a relação do homem com a cultura que considera o processo de humanização pela consciência filosófica; a relação do homem com a história que é “o progresso na consciência da liberdade”, de onde surge a ideia de homem como um “ser-no-tempo”; e, por fim, a relação do homem com o Absoluto, que ocorre por meio da arte, da religião e da filosofia (VAZ, 2009, p. 105-114).

Seu pensamento culmina no conceito de Espírito: “a idéia de homem, em sua significação mais profunda se mostra como momento, subjetivo e objetivo, da dialética do Espírito que, por sua vez, suprassume o indivíduo e a história na esfera do Absoluto”. (VAZ, 2009, p. 105-114). A construção da idéia de sujeito para Hegel torna-se um marco no pensamento filosófico ocidental. A relação de alteridade presente na construção do Eu tendo como premissa o princípio dialético e a defesa da tese de uma ordem universal, são objeto de contraposição na filosofia contemporânea, pelos pós-estruturalistas como Foucault, Deleuze e Derrida.

3.3.2 A problematização da antropologia filosófica

No século XX, a antropologia filosófica é marcada pela influência de pensadores como Kierkegaard e Nietzsche, respectivamente filósofos do início e do final do século XIX. O primeiro tece críticas à dialética hegeliana ponderando a irreducibilidade da liberdade a todo sistema lógico de razões. O pensamento de Nietzsche, que inaugura a ‘filosofia da vida’, está centrada, sobretudo, numa crítica da cultura e na proposição de uma nova idéia de homem (VAZ, 2009, p. 124-127). Nietzsche enfrenta a tradição dualista que centra na consciência o núcleo ontológico do ser humano, propondo uma inversão, a consciência passa a ser um mero instrumento de uma unidade superior, que recebe o nome de ‘corpo’(Leib) o qual constitui o indivíduo na sua totalidade (VAZ, 2009, p. 124-127).⁷⁴

Conforme Vaz (2009), Scheler, filósofo do início do século XX, a partir do pensamento de Nietzsche, propõe uma concepção de homem que considera as novas idéias discutidas nas ciências humanas e as descobertas das ciências biológicas, que orientam para a necessidade de rever as condições em que se realizam as relações dos seres humanos com a natureza. Seguindo Scheler, Rotacker, Gehlen e Plessner compõem um novo pensamento filosófico na Alemanha do início do século XX.

74 E’ a partir do conceito englobante de corpo que Nietzsche descreve a estrutura do indivíduo em seus diversos aspectos ou níveis e, partindo dessa estrutura, o movimento da vida individual e social que culmina no ato criador. É esse ato que define o sentido mais profundo do ser humano como possibilidade ou como ponte e transição para o super-homem. A doutrina antropológica de Nietzsche é dominada por um radical imanentismo que se exprime no retorno eterno. Ela implica igualmente o chamado ‘perspectivismo’ na teoria do conhecimento, trazendo consigo uma crítica radical do conceito clássico da verdade (VAZ, 2009, p. 127).

Heidegger, já em meados do século XX, contrapôs-se a Scheler no que tange à legitimidade filosófica de uma ontologia do homem como antropologia. A partir daí, no âmbito da filosofia, passa-se a utilizar da expressão “modelos da Antropologia filosófica”, cujos principais seriam: a antropologia existencial; a antropologia personalista; e as antropologias materialistas (VAZ, 2009, p. 133-134). O pensamento de Heidegger opõe-se a uma visão antropológica, entende que a indagação filosófica pertinente não “o que é o homem? O homem e o mundo não podem ser considerados um isolado do outro, de modo que a pergunta coerente seria “o que é?” O autor retoma a questão do ser, desde às origens arcaicas, ao surgimento da própria consciência (BRAZIL, 2010, p. 10).

Para Heidegger, a essência humana está em existir e o *Dasein* é a possibilidade de o homem realizar-se, “estar no mundo – é a determinação fundamental da existência (OLIVEIRA, 2006, p. 238). Heidegger, segundo Bodei (2000), trata a física como uma metafísica, seu pensamento é *ultrametafísico*. A acentuação dos aspectos fenomenológicos da existência e a filosofia da linguagem são seu especial legado aos filósofos contemporâneos.

A universalidade é uma característica presente em quase todo o pensamento antropológico ocidental. De acordo com essa premissa, o homem é um “reflexo ou receptáculo intencional de toda a realidade”. (VAZ, 2009, p. 135). Descartes acolhe esse princípio na universalidade do Cogito; Kant, no Entendimento apriorístico, Hegel, na concepção de Espírito, para o qual a natureza se desenvolve dialeticamente; e Feuerbach, no seu ser genérico (VAZ, 2009). Essa premissa passa a ser problematizada na antropologia filosófica contemporânea, que concebe e aponta para a pluridimensionalidade dos sentidos que o ser do homem e sua própria experiência o revelam, de modo que o sentido provém de várias e diferentes fontes, o que permite admitir que haja uma pluralidade de discursos antropológicos (VAZ, 2009).

O pensamento contemporâneo propugna por uma antropologia integral. Nesse sentido, Vaz (2009) argumenta a necessidade de se evitar o reducionismo e as justaposições, permitindo que se articulem os polos de que tradicionalmente se compõe a antropologia: da natureza, do sujeito e a das formas simbólicas, ou cultura. Paul Ricoeur e André Jacob representam essa tendência do homem pluriversal, cujo princípio consiste em inverter os vetores que delimitam o lugar ontológico do sujeito, passando da orientação sujeito-realidade para a abertura do sujeito “às várias regiões do ser que se oferecem ao seu conhecimento e à sua ação”. (VAZ, 2009, p. 137-138).

Dentro de uma compreensão da complexidade e numa visão multidisciplinar, Morin repensa a humanidade do homem ao mesmo tempo em que traz à tona o problema filosófico inafastável a partir de Nietzsche, a ausência de um fundamento único e seguro, do conhecimento (MORIN, 1999)⁷⁵.

Morin situa-se como Foucault, e outros filósofos que exploram o pensamento nietzschiano, numa crítica ao humanismo clássico. Mas se o autor refuta aspectos filosóficos, políticos e epistemológicos do humanismo tradicional, ao mesmo tempo, é um humanista não no sentido do mito do homem, mas como um “anti-mito complexo do homem biocultural”. Morin não concebe, portanto, acabar com a antropologia, como Foucault, mas sugere criar a antropologia, uma teoria do homem que permita elaborar uma política do homem (ROGER, 1999, p. 96). Essa possibilidade repercute sobre a condição que o ser humano ocupa no universo, em que sentido ele pode ser ou não compreendido como sujeito.

A reelaboração das concepções de homem e conhecimento promovidas por Morin guardam relação com as indagações pós-estruturalistas sobre a condução epistemológica, os limites do pensamento moderno e suas respostas às indagações filosóficas sobre o ser do homem e suas finalidades, embora não haja, aparentemente, uma adesão por parte do autor a esta ou outra corrente filosófica estabelecida, o que se deve, provavelmente, à sua coerência com os princípios da teoria da complexidade.

Guattari, como Morin, parte da ideia de homem que reconhece sua corporeidade, como homem integral (corpo e mente), que na sua relação com a sociedade e com o ambiente. Esse homem se instaura como ser autopoietico constituído nas infinitas e permanentes interações com o mundo vivo e não vivo. Para Guattari o homem não se distingue da natureza, “são uma só realidade essencial do produtor e do produto”,

75 Cabe aqui, um parêntese para situar o debate sobre a tese de Nietzsche e tecer algumas ressalvas. A crítica nietzschiana, a que se refere Morin, ficou reconhecida pela sua expressão “a morte de Deus”, à qual se seguiu no pensamento pós-estruturalista, a perspectiva da “morte do homem”. A interpretação dessa expressão, segundo Roger (1999, p. 94), resulta no seguinte raciocínio: a morte de Deus implica a morte do homem que depende ontologicamente dessa referência. Essa interpretação que radicaliza o pensamento nietzschiano, não é absoluta, há na filosofia contemporânea autores que oferecem uma leitura amenizada dos radicalismos. Segundo Roger (1999, p. 94) “[...] pode-se entender que isto também implica a morte do homem, mas de um homem-sujeito que só encontra apoio ontológico, epistemológico e ético em referência a Deus”. Para Roger, em Nietzsche essa morte de Deus prenuncia o novo homem, o super-homem, aquele que é capaz de viver sem Deus, fora da transcendência, que deve construir-se a si mesmo.

de modo que o homem é *Homo natura*, e a produção desejan­te não tratada como um fim em si mesmo, é a categoria que define a sua psiquiatria (GUATTARI; DELEUZE, 2010, p. 15). Refuta as premissas humanistas da supremacia da capacidade racional do homem e sua liberdade autodeterminante, bem como as premissas do pensamento estruturalista. Mantém, no entanto, expectativas quanto à capacidade de recuperação de certas características do humano, que permitam recompor o *socius* e o *oikos*, por meio da micropolítica efetivada como uma ecosofia.

Observa-se que ambos os autores promovem um resgate dos aspectos bio-psicológicos do ser humano, percorrendo um caminho que busca identificar o que constitui a humanidade do homem, sem descaracterizá-lo, ou seja, sem considerá-lo como um ser à parte da natureza. A cultura é compreendida como um aspecto que advém da natureza do homem e que lhe é constitutiva como um ser interdependente com os outros seres humanos e a natureza. O homem na condição de sujeito está em permanente construção. Nesse sentido é um homem pluriversal.

Seu pensamento sugere uma nova cosmovisão da humanidade, contemplando sua relação harmônica com a natureza, que rompe com as bases do paradigma da modernidade, o qual se amparava numa concepção universal de homem, cuja principal característica era de ser um sujeito racional autodeterminante, cujo corpo e mente eram instâncias separadas e independentes. Ao mesmo tempo, os referidos autores sustentam uma ética e uma política para essa humanidade, que propõem a retomada de finalidades humanas de acordo com a nova compreensão do humano. A consciência do sujeito e a sua relação com o Outro se estabelecem para além da dialética, acatando a complexidade dialógica da alteridade.

3.3.3 A relação entre o sujeito e a ética no pensamento filosófico

A ética, explica Vaz (1999, p. 17), “é a ciência do *ethos*”, uma versão humana da *physis*, como proposto por Aristóteles, que segue sua natureza racional, segundo o qual, compreenderia o *ethos* social expresso na lei, e o *ethos* individual, que se demonstra na virtude. À ética, segue o autor, cabe o estudo das questões do sujeito e da ciência - epistemológicas, e as referentes ao objeto - ontológicas (VAZ, 1999, p. 18). A antropologia filosófica é a disciplina que trata do sujeito ético “capaz de dar razão de seu ser e de seu agir”. (VAZ, 1999, p. 26).

A relação entre a ética e o sujeito se estabelece pela compreensão da consciência,⁷⁶ que aparece na filosofia clássica pela primeira vez, na categoria de juízo, como espécie de opinião moral. Diz respeito às ações e modo de agir para consigo mesmo e para com os outros, abrangendo desde formas de confiança à convivência (SIMHA, 2009). Assim, para os gregos, a consciência coincide com “o conhecimento que cada um possui do seu foro íntimo, ou de seu coração, o *thymus*, como uma espécie de consulta, de diálogo ou de conselho interior”, cuja eficácia depende da afecção ou sensação que provoca, seja de temor, seja de esperança (SIMHA, 2009, p. 08).

Sobre a natureza do sujeito, importa conhecer o posicionamento de Aristóteles. Para o referido filósofo, a alma, que é o “princípio natural interno de mobilidade e de vida”, precisa do elemento sensível corporal, requer contatar com o mundo exterior, para dar à vida um sentido, o uso dessa experiência sensorial é orientado pelo discernimento racional, a prudência (SIMHA, 2009, p. 32). A consciência de si, para Aristóteles, decorre justamente da combinação da capacidade autônoma de que a natureza humana é capaz, em face das características do homem que tende à perfeição divina, e da faculdade que compartilha com os demais seres viventes de ser movido pelo desejo, é pela consciência que o homem reconhece as escolhas que lhe permitirão a melhor forma de viver (SIMHA, 2009). O homem, para Aristóteles, é chamado às escolhas na sua vida em comunidade, identificar a decisão oportuna e justa sobre suas ações, de modo que esse ato de deliberação procede de um sujeito, o *eu-mesmo*, responsável pelos atos de amor e de ódio (SIMHA, 2009).

Já em Montaigne, no século XVI, surge a inquietação sobre qual seria o origem do sentimento de culpa ou de satisfação da consciência, o autor indaga se esse sentimento se originaria da memória, da qual a reflexividade seria um efeito. Dessas questões emerge a concepção moderna de sujeito que sugere nova abrangência aos conceitos de consciência e identidade (SIMHA, 2009). Ao buscar a compreensão racional sobre as origens da consciência o pensamento filosófico desemboca, gradativamente no dualismo cartesiano.

Com Descartes, pensamento é compreendido como um ato livre de toda a influência corporal. Explica Simha (2009, p. 56) que a alma, para Descartes, é a capacidade de pensar que constitui o espírito, “sejam

76 “A noção de consciência, seja qual for o termo que a signifique, parece precisamente implicar a exigência de uma avaliação de si mesmo que pode ser compartilhada por outros” (SIMHA, 2009, p. 7).

quais forem os modos de ação ou de paixão do sujeito (conceber, imaginar, sentir, mover-se, emocionar-se etc)”. Para a concepção de sujeito cartesiano a consciência da existência confunde-se com o pensar, de modo que a capacidade intelectual do pensar conduz o sujeito à melhor forma de viver.

A ética, segundo a tradição filosófica ocidental, tem por premissa um sujeito autônomo, autodeterminado e responsável, que se autogoverna, independentemente de autoridades que lhe sejam externas. Essa compreensão é condizente com a construção moderna de sujeito, que, de acordo com Russ (2003), se sustenta de Descartes a Sartre, incluindo o período kantiano. Para os modernos, da noção de sujeito consciente decorre a de identidade pessoal, a qual compreende tanto o ser igual a si mesmo quanto ao apropriar-se de atos, pensamentos e afetos referentes à história pessoal desse indivíduo, de modo que a consciência de si implica, ao mesmo tempo, identidade consigo e permanência de si-mesmo na condição de sujeito (SIMHA, 2009). A compreensão de homem como um ser totalmente livre e responsável permitiria estabelecer um sistema ético/moral unitário e consistente (RUSS, 2003).⁷⁷

Não obstante a autonomia do sujeito racional predomine na modernidade, a retomada das considerações sobre a corporeidade do sujeito não retarda. Momento fundamental do desenvolvimento das ideias sobre a consciência é aquele a partir de Locke, em que os filósofos, afastando-se da questão sobre a origem, buscam entender como ela se torna possível e tentam traduzir o que seria a gênese do sujeito, como funcionaria o espírito (SIMHA, 2009)⁷⁸. A dúvida que surge diz respeito à força que mobilizaria o sujeito a adotar os conselhos da sua consciência, caso ela fosse procedente apenas do conhecimento reflexivo. É então que surge no debate a instância afetiva como um

77 A propósito da ética moderna cabe conhecer a crítica de Bauman: “A modernidade refere-se essencialmente à solução de conflito, à admissão de nenhuma contradição exceto de conflitos acessíveis à solução e à sua espera. O moderno pensamento ético, em cooperação com a moderna prática legislativa, lutou para abrir via a essa solução radical sob as bandeiras gêmeas da *universalidade* e da *fundamentação*.[...] Os filósofos definiram a universalidade como aquele traço das prescrições éticas que compelia toda criatura humana, só pelo fato de ser criatura humana, a reconhecê-lo como direito e aceitá-lo em consequência como obrigatório” (BAUMAN, 1997, p. 13).

78 “A questão da constituição da identidade pessoal se torna central e, com ela, descortina-se a possibilidade de uma análise do funcionamento do espírito (*Mind*). É numa dinâmica temporal, existencial, e não mais essencialista, que serão dali em diante compreendidos a consciência e seus poderes específicos, que se ordenam em torno de duas dimensões do espírito, o entendimento e a volição” (SIMHA, 2009, p. 12).

elemento essencial, para além da análise sobre a repercussão da dor e do prazer na representação, indagando sobre aquilo que “estrutura o sentido interior como *interesse* pelo mundo e como *preocupação* em relação a seus próprios atos”. (SIMHA, 2009, p. 13).

É, portanto, a partir da perspectiva do corpo e respectivos afetos que constitui, afirma Simha (2009, p. 13), que se torna mais compreensível a forma com que se estrutura a consciência como:

processo de organização da vida psíquica orientado para uma integração da experiência e do comportamento, capaz [...] de atribuir significação de história por um esforço constante de apropriação e de posse que é, na reflexão, o si-mesmo, o ser específico do sujeito humano.

A tendência metaética de buscar referências reais para ética, em contraponto à desvinculação que a modernidade procedeu entre a realidade e a metafísica de uma ética da razão, conduziu a discussão para o campo das ciências humanas (VAZ, 1999). De modo que a sociologia, a psicologia e a economia, por exemplo, passam a fornecer elementos para a explicação do fenômeno ético.

Com o estruturalismo e a corrente subsequente, o pós-estruturalismo, a partir dos anos cinquenta, nasce o pensamento pós-moderno. É nesse período que ocorre o que Russ (2003, p. 33) classifica como “dissolução do sujeito, no interior da ‘nebulosa estruturalista’”. Opondo-se à filosofia moderna do sujeito, segundo a qual consciência e sujeito eram fornecedores de sentido e condições de compreensão inteligível da realidade, o estruturalismo propõe que as regras, sistemas e relações são que estabelecem a ordem das coisas na vida, na qual se desmancha a figura do sujeito (RUSS, 2003). Marx, Freud e Saussure são considerados os cânones nas respectivas áreas, responsáveis pela consolidação do estruturalismo.

O pós-estruturalismo é que de fato radicaliza o questionamento sobre o sujeito moderno, apropriando-se da crítica estruturalista e refutando mesmo a possibilidade do estruturalismo responder à altura às questões filosóficas sobre o sentido da vida humana. É nessa crítica que se enquadra o pensamento de Foucault que indaga sobre o fim do sujeito como ser moral dotado de liberdade capaz de fornecer sentido e significado, de modo que, como salienta Russ (2003, p. 33): “O sujeito foucaultiano designa, vê-se, uma pura forma, se metamorfoseando, conhecendo transformações e regressões”. Não obstante, ele próprio

reconheça na sua obra *O cuidado de si*, que o sujeito permanece na sua relação consigo mesmo, tal como o “si” autossuficiente do pensamento filosófico greco-romano (RUSS, 2003, p. 34).

A reflexão que a crítica pós-estruturalista impõe diz respeito justamente à ética do sujeito moderno, ao seu apego às categorias platônicas de Ser, Unidade e Verdade que comporiam a Ideia do Belo e do Bem, que foram abaladas pela *morte de Deus* e a desmistificação das verdades da ciência. Tais fundamentos metafísicos cujas formulações se originaram nos questionamentos de Sócrates e foram objeto de aprofundamento e teorização por Platão em *Banquete*, *República* e nos *Diálogos*, fizeram parte obrigatória dos mais importantes sistemas éticos propostos pela filosofia, de Aristóteles a Hegel (VAZ, 1999, p. 27).

Como observa Bauman (1997, p. 41), admitir as ambivalências que constituem a realidade humana é o que caracteriza o pensamento pós-moderno, de modo que “não há princípios fixos que se possam aprender, memorizar e desenvolver para escapar de situações sem bom resultado e poupar-se do amargo gosto posterior”, é essa a verdade que é possível manter, de modo que, “a pós-modernidade, pode-se dizer, é a *modernidade sem ilusões*”.

A pós-modernidade representa o esgotamento das respostas sobre o sentido da vida e do homem amparados no arcabouço da teoria platônica, que se baseava no mundo das ideias, a partir do qual se estabeleceu o pensamento metafísico. Manifesta, em contrapartida, um vivo interesse em resgatar aspectos do pensamento de Aristóteles, cuja ética, explica Vaz (1999, p. 20) “propõe como ponto de partida da reflexão ética a pluralidade dos bens oferecidos ao dinamismo da práxis”, os quais deveriam estar de acordo com o que o filósofo designava de ‘bem viver’, e voltados à realização da *eudamonia*, ou seja, a perfeição cabível ao ser humano. Observe-se que em Aristóteles é preservada a noção de perfeição e da categoria do bem viver, as quais a filosofia contemporânea não acata sem restrições.

Pondera Vaz (1999) que abrir à pluralidade de bens, na linha aristotélica, provoca uma relativização do Bem, gerando problemas de duas ordens: o primeiro de ordem epistemológica, que requer uma filosofia prática; e o segundo de natureza ontológica, que repercute na necessidade de hierarquizar os valores éticos. Em Aristóteles essa escolha redundava em reconhecer um Bem Supremo, e requer meios para se identificar esse Bem, conduzindo ao uso da Razão e da Lógica, o que aproxima seu pensamento do platonismo e instiga o racionalismo cartesiano.

Ao rejeitar o eixo do pensamento ético da tradição, ou seja, o finalismo do Bem, alerta Vaz (1999), o homem e suas finalidades passam a ser explicados a partir de suas necessidades individuais, deixando a Ética de ocupar uma posição autônoma enquanto campo filosófico, para aproximar-se das ciências humanas, num nítido processo de desconstrução da filosofia clássica. O dilema com que se depara a pós-modernidade, nesse campo, está em identificar a compreensão de ética possível em face do esgotamento do paradigma da modernidade no que tange à verdade, ao bem, ao justo, e quanto ao próprio homem como sujeito.

A proposição de uma compreensão de sujeito e de subjetividade, pelos filósofos contemporâneos comprometidos com o paradigma ecológico, Morin e Guattari, implica, por conseguinte, uma via alternativa para a ética. É esse caminho, cujos contornos foram anteriormente apresentados⁷⁹, que se pretende desenvolver no sentido da compreensão da ética ecológica. Há que se reconhecer as críticas da filosofia pós-estruturalista, mantendo, contudo, a figura do sujeito, e questionar a universalidade e a verdade, sem fazer soçobrar a Ética no niilismo.

A ponderação de Vaz (1999) quanto às filosofias pós-hegelianas e sua tentativa de explicar o homem apenas por meio das carências do indivíduo, portanto, com um viés naturalista que remete à *physis* grega, aponta para o aspecto fulcral da ética contemporânea, a tendência individualista. Para compreender o percurso do pensamento ético de Hegel para os pós-hegelianos e as peculiaridades que dizem respeito justamente ao sujeito e sua relação com o Outro, convém perquirir sobre as características do pensamento moderno nesse aspecto.

3.3.4 A relação do Eu com o Outro no Paradigma da Modernidade

Uma das graves constatações dos estudos sociológicos sobre a sociedade contemporânea⁸⁰ diz respeito ao individualismo. A ausência de um arcabouço ético-filosófico, o chamado *vazio ético*, que justificaria um comportamento adequado aos interesses comuns conduz à supervalorização do indivíduo. O individualismo pode ser conceituado, como sugere Russ (2003, p. 14) como “uma atitude que privilegia o

79 Vide: 2.1 e 2.2.

80 Beck (2010), Bauman (1997), Morin e Kern (2005).

indivíduo em relação à coletividade”, comporta diversas conotações (RUSS, 2003, p. 15). Para Russ (2003, p. 15), o individualismo contemporâneo se traduz em hedonismo e narcisismo, extrapolando a compreensão de liberdade: “promoção dos valores hedonistas, permissivos, psicologistas, culto da ‘descontração’, vinculação às particularidades idiossincráticas, eis o que se esboça na idade pós-moderna”.

A crise da pós-modernidade tem suas raízes na modernidade. Com a modernidade o homem julga alcançar sua independência racional de todo e qualquer poder senão aquele que ele próprio estabeleça conforme a sua vontade. Observa Renaut (2004, p. 10), que o conceito de sujeito é um dos fundamentos da modernidade: “o que define intrinsecamente a modernidade é, sem dúvida, a maneira como o ser humano nela é concebido e afirmado como fonte de suas representações e de seus atos, seu fundamento (*subjectum*, sujeito) ou, ainda, seu autor”. Na condição de sujeito, é do próprio homem que emerge todo o sentido da existência, o homem conforma o mundo à sua vontade.

A noção de liberdade que emana da modernidade, e que difere da liberdade concebida pelos pensadores clássicos, estabelece um infinito de possibilidades para o ser humano. O homem moderno não sofre as constrictões ético-religiosas, e aos poucos se vai desvencilhando, igualmente, dos ditames morais da tradição. A confiança na razão kantiana⁸¹ e seus imperativos faz com que se ignorem as práticas egocêntricas que os contradizem.

Para Renaut (2004), na modernidade, confundem-se os conceitos de autonomia com o de independência⁸². Tal autonomia do sujeito, o que fica mais nítido a partir do questionamento da razão moderna por Heidegger e Nietzsche que descortinam uma razão instrumental para a qual os fins são ditados pela vontade, permite que o poder se transforme, acentua Renaut (2004), num fim em si mesmo.

A autonomia do sujeito humano moderno, considerada como equivalente à independência de outros elementos, confere-lhe uma condição de supremacia. É o auge do antropocentrismo, de onde

81 Segundo o pensamento kantiano, explica Renaut (2004, p. 15): “Definida como autônoma, a vontade moral, que é ao mesmo tempo agente e princípio (o valor supremo) da moralidade, nada quer além de si mesma enquanto liberdade que dita a lei à qual se submete”.

82 “[...] a valorização da autonomia, nela integrando a idéia de lei ou de regra, pode perfeitamente admitir o princípio de uma limitação do Eu, por submissão a uma lei comum. Por conseqüência, não há nada menos intrinsecamente ‘individualista’ do que a perspectiva inerente ao princípio da autonomia [...]”. (RENAUT, 2004, p. 63).

provêm as mazelas que reverberam na crise ecológica contemporânea. Esse desvencilhar-se de tudo o que diz respeito à *physis* tem origem no pensamento cartesiano.

Cabe retomar o que explica Morin (2005b): o cogito não é prova da natureza do mim, de que ela seja material ou imaterial, de que sua realidade seja fenomênica ou transcendental, para essas respostas o cogitante precisa comunicar-se com o universo exterior e com os outros cogitantes. O cogito gera a consciência do “sou”, é o computo que produz o sou. Para o cogito não há o “si”, ele só conhece o eu e o mim, portanto nele não está compreendida a corporalidade do sujeito. Daí a diferença da categoria do cômputo trazida por Morin. O cômputo inclui o eu, o mim e o si, reunindo em sua operacionalidade o físico, o biológico e o cognitivo, ou o ser, a máquina e o sujeito. A noção de cômputo demonstra “não só que a idéia de sujeito não é isolável do indivíduo vivo, mas também que o indivíduo não é isolável da idéia de sujeito”. (MORIN, 2005b, p. 204). A compreensão de sujeito cartesiano dispensa a *physis*, ignora o corpo do sujeito. Para Descartes, corpo e alma seguem caminhos autônomos, razão e consciência prescindem do corpo, logo o próprio sujeito ao formular-se não considera sua corporeidade e a metafísica impera. A Universalidade da Razão não deixa lugar para o Outro.

Para Heidegger, segundo Renaut (2004, p. 14)⁸³, é possível desconstruir a moderna *metafísica da subjetividade*, acompanhando o desenrolar das teorias filosóficas do período: 1. Descartes promove a dessacralização da natureza, de modo que a razão é capaz de apreender o sentido de tudo o que é natural e a vontade pode dar-lhe a destinação que lhe aprouver. 2. Com Newton, a ciência mantém-se como um conhecimento neutro, a serviço da utilidade humana, embora este cientista e filósofo contribua com a compreensão dos limites do pensamento científico. 3. Kant estabelece a autonomia da moral, que como *agente e princípio*, corresponde à liberdade humana. 4. Por fim, o pensamento de Nietzsche ao levar ao trabalhar com a possibilidade de uma *vontade da vontade*, conduziria à compreensão da vontade como um fim em si mesma. Assim, o sujeito moderno tornado seu próprio fundamento resultaria no “triumfal desenvolvimento de uma tecnologia

83 Observe-se que Renaut não compactua com a posição heideggeriana, ao contrário, entende que a essência da modernidade é a autonomia do sujeito e que tal conceito não deve ser sacrificado. Vide Renaut (2004, p. 17).

preocupada exclusivamente com o aumento contínuo de seu poder, independente do preço a ser pago”. (RENAUT, 2004, p. 16)⁸⁴.

A modernidade acumula argumentos teórico-rationais no sentido de tornar o homem enquanto indivíduo, filosoficamente independente, de modo que a sua conduta e os fins a que se orienta se descomprometem dos vínculos ético-religiosos e morais de teor comunitário e solidário. Com o acentuar dos problemas sociais e as disparidades de condições para atingir a liberdade moderna, os pensamentos político-ideológicos, comunista e capitalista, ocupam o espaço deixado pela teologia, marcando a modernidade com uma história de revoluções sangrentas e desilusões. As grandes ideologias igualmente postulavam verdades e propunham uma visão maniqueísta do mundo, de modo que, partindo de uma posição antropocêntrica e negando as perspectivas uma da outra, do ponto de vista prático e ético acabaram por contribuir com a insustentabilidade ecológica.

A crítica à razão instrumental como um desvirtuamento da razão emancipadora iluminista, segundo a qual a razão torna-se um meio de dominação do homem e da natureza, assumida pelos pensadores da Escola de Frankfurt, de Horkheimer a Habermas, soma-se às controvérsias sobre a modernidade.

A discussão sobre a razão instrumental é uma dos fundamentos da ruptura pós-moderna. Os filósofos da pós-modernidade como Lyotard e Bauman, incorporam a crítica à razão instrumental. No entanto, nesses pensadores a crítica vai além. Lyotard aponta para o fim das grandes narrativas, sejam as relativas à emancipação do cidadão, ao iluminismo e sua concepção de História e ao que diz Hegel sobre a “formação do Espírito no mundo”, bem como à ideologia marxista e a utopia da sociedade sem classes (RUSS, 2003, p. 12). Os pós-estruturalistas, como Lyotard, são céticos quanto à proposta iluminista de razão e uma forma de reação ao “modelo hegeliano de consciência”, um Eu que é a negação do Outro (PETERS, 2000, p. 55).

Deleuze, especialmente, talvez seja o crítico mais ferrenho de Hegel entre os pós-estruturalistas, refuta a teoria hegeliana em dois pontos: a negação e a representação. Conforme Gondar (2009, p. 132), Hegel equipara toda diferença a oposição, “um nega o outro ao mesmo tempo em que é constituído por ele”, enquanto Deleuze entende que um termo não precisa negar o outro, ambos podem se afirmar, mantendo-se

84 “Segundo a lógica dessa homogeneização da modernidade, [...] Heidegger em 1935, enfatiza a ‘decadência espiritual da Terra’, tal qual se manifesta por meio do império planetário da técnica” (RENAUT, 2004, p. 17).

num paradoxo, de modo que Deleuze não pretende a síntese, mas que o problema seja reconhecido como tal. Platão e Descartes igualmente sofreram duras críticas por parte de Deleuze, de modo que a cada um dos três Deleuze imputava a criação de “monstros ilusórios”, indica Gondar (2009, p. 133): “a ilusão da transcendência platônica, a ilusão do eu substancial cartesiano, a ilusão do negativo hegeliano”.⁸⁵

As contrariedades com relação a Hegel têm ainda outras origens. Hegel acolhe a ideia de uma razão progressiva, que evolui e se desenvolve constantemente, por meio da cultura, promovendo uma ampliação da racionalidade e da liberdade. Conforme Sciacca (apud OLIVEIRA, O., 2006, p. 150), “para Hegel, a História se identifica com o desenvolvimento dialético da idéia e dele é o resultado obrigatório, pelo qual todo fato ocorrido é sagrado e é justificado [...]”. Além disso, a recusa pós-moderna ao sistema filosófico hegeliano se relaciona com a aproximação que Hegel promove entre o Estado e a Razão.⁸⁶

A filosofia hegeliana sofre abalos em todos os sentidos: na defesa da razão do Estado, nos fundamentos metafísicos e no tocante à própria construção teórica sobre o sujeito⁸⁷. As referências hegelianas são duramente contestadas no limiar do novo milênio. Seja o aspecto evolutivo da História, seja seu fundamento divino, seja a premissa de

85 A crítica deleuziana, segundo Gondar (2009, p. 131), à psicanálise freudiana, encontra suas bases na crítica do filósofo ao pensamento de Hegel, seus principais aspectos dizem respeito justamente “ao imperialismo do significante, que submete o inconsciente a uma lógica da representação, e não da produção. [...] a sustentação do desejo na noção de falta. [...] Deleuze pensa, ao contrário, que o desejo não é mediado por objetos desde sempre perdidos, mas investe diretamente o campo social. Inspirado por Spinoza, faz do desejo uma potência de afirmação, ao invés de uma falta a ser”; o negativo como fundamento da subjetividade. Deleuze afirma que a psicanálise estaria pensando a constituição do sujeito a partir de três condições negativas: o não imposto pela Lei simbólica, o gozo impossível e a exterioridade do prazer.” A morte, na interpretação de Lacan contraditada por Deleuze, seria “a morte um operador simbólico privilegiado, um signo do impossível, enquanto Deleuze, apoiado em Spinoza, pensa a morte como exterioridade, e não como nossa condição ou referência. A morte ocorre por circunstâncias exteriores a nós, não podendo nortear nossa existência nem o nosso desejo”.

86 Brandão (2004, p. 112), chama atenção para o fato de que Hegel não apenas pretende legitimar o Estado mas dar-lhe “características da própria razão”.

87 Entre os aspectos problematizados pela crítica, quanto ao pensamento de Hegel estão a formação do sujeito hegeliano: 1. no Eu que se encontra no mesmo (o universal); e 2. na conquista da liberdade que requer a oposição do Eu contra o Outro (negação). Além disso, no sujeito que se inscreve numa História que é ditada pela Razão, a qual está em contínua evolução e que tende à perfeição. Essa Razão ou Ideia Absoluta que guia esse Espírito (História) é Deus.

que a liberdade em sociedade é conquistada com a escravidão do Outro. Da mesma forma, as filosofias que a antecederam já acumulavam críticas e criavam dissensos. Nesse sentido, o pós-estruturalismo assume os problemas dos fundamentos filosóficos da modernidade, cujos principais mentores foram Descartes, Kant e Hegel⁸⁸. É por este viés da crítica da crítica, traçado por autores como Lyotard e Deleuze, amparados no pensamento de Nietzsche, Heidegger e Foucault, que a pós-modernidade busca novos caminhos possíveis para o homem e a filosofia.

Entre os pensadores que propugnam por pensar o homem e o mundo sob o paradigma ecológico, e os adeptos de uma filosofia vitalista, é explícita a refutação dos fundamentos metafísicos da modernidade e todo pensamento universalizante que ignore as diferenças e penda para a padronização.

No século XX, as ciências naturais e humanas enfrentaram verdadeiros impasses que abalaram os fundamentos do paradigma moderno de conhecimento. Ao mesmo tempo, as ideologias que se propuseram a responder pelos fins do homem, soçobraram. A pós-modernidade reclama por novos fundamentos, condizentes com a realidade da natureza humana e do universo que habita. Sobretudo, a sociedade contemporânea requer a assimilação do diferente, o diverso, o Outro, a superação da compreensão padronizada de homem, cultuada pelo pensamento ocidental, cujo apogeu foi a modernidade.

3.3.5 O Outro no paradigma ecológico

O âmago do problema ético é justamente a relação do Eu com o Outro e com os outros, seja esse outro um indivíduo, a comunidade, a sociedade, a humanidade, a natureza, a cultura. A ética é por excelência o âmbito da relação do Eu com a Alteridade. Ao oferecer uma nova compreensão de mundo, a partir de um ponto de vista que compreende o homem integrado à natureza, irmanado e responsável pela vida, o paradigma ecológico tem como pré-requisito uma relação ética de solidariedade e comprometimento para com o Outro.

Segundo a compreensão de Morin (2007d, p. 103), há semelhança e diferença no encontro do ser humano com o outro: “O ser humano

⁸⁸ “As principais características do pós-estruturalismo foram: a atomização dos objetos e dos pontos de vista, em oposição ao projeto totalizador do estruturalismo; rejeição da razão como universal ou fundacional; o descentramento do sujeito; o interesse pelas diferenças, exclusões e margens; o interesse pela história e pela cultura como constructos discursivos; a dissolução das fronteiras entre as disciplinas” (PERRONE-MOISÉS, 2004, p. 218).

percebe o outro como um eu, simultaneamente, diferente e igual a ele. O outro partilha assim uma identidade comigo embora conservando a sua diferença”. Na semelhança, a possibilidade de uma abertura fraterna para o outro, na diferença, a reação de hostilidade. Semelhança e diferença atuam sobre a identidade comum que há entre os homens.

A crise se instaura na separação do homem, de suas origens naturais e de seu grupo social, traduzindo-se num individualismo niilista. O paradigma ecológico propõe uma espécie de religação do ser humano com o ecossistema, que compreende os outros humanos, as demais espécies e o ambiente em que essa vida em comum se desenvolve. Para Morin (2007d), a liga regeneradora capaz de refundar a ética pode partir do despertar de uma consciência moral, de uma nova fé ou esperança, de uma crise, de um sofrimento, de um amor ou mesmo do próprio vazio ético. Ao vivenciar o extremo do comportamento egoísta e sentir as mazelas da ausência de sentido que é o niilismo, haveria, portanto, uma perspectiva de reversão do caminho traçado para o abismo.⁸⁹

A via vislumbrada por Morin (2007d), para a retomada da ética que evite uma catástrofe absoluta, pondo termo à vida humana no planeta Terra, é a recuperação da sinergia das fontes originárias e a busca de novas fontes para a ética, de modo a instaurá-la novamente no circuito indivíduo/espécie/sociedade.

A religação proposta requer uma ética altruísta, de abertura ao outro, que resgate o sentimento de identidade comum que reafirma e fortalece a compreensão desse outro (MORIN, 2007d). Na prática implica não tratar o outro como objeto, não considerá-lo um ser fora da humanidade, seja pelo desprezo, pelo tratamento degradante ou excludente. O respeito, a cortesia, a civilidade, a tolerância que compreende o direito do outro à livre expressão, à prática da democracia e a tolerância às verdades divergentes, a oferta de uma liberdade de escolhas para o outro, a fraternidade e a amizade como dever sagrado, o amor como experiência ética fundamental, são práticas éticas de religação e de abertura ao outro (MORIN, 2007d).

A relação de alteridade se estabelece, segundo Morin, por meio do cômputo, pela semelhança e pela dessemelhança, de modo que o outro é semelhante por apresentar os mesmos traços humanos e

89 “Esse caos ao qual a humanidade agora corre o risco de sucumbir contém em si sua última oportunidade. Por quê? Porque devemos saber que, quando um sistema é incapaz de tratar seus problemas vitais, ou ele se desintegra, ou, em sua própria desintegração, é capaz de se metamorfosear em um metassistema mais rico, hábil para tratar seus problemas” (MORIN, 2011, p. 14).

culturais, e é dessemelhante por sua singularidade de indivíduo ou por diferenças étnicas, por exemplo. É a condição de sujeito que permite perceber a alteridade, proporcionando que o outro se torne estranho ou simpático, que tenhamos medo ou empatia. O outro é uma necessidade interna do sujeito, entende o autor. “O princípio da inclusão está na origem”, reconhecida pela ciência entre os bebês recém-nascidos (MORIN, 2007c, p. 77).

Tendo como referência a teoria da especularidade, citando Villeume, Morin considera que a auto-organização dos sujeitos ocorre em interação com outros sujeitos, de modo que “o sujeito estrutura-se pela mediação dos outros sujeitos antes mesmo de conhecê-los de fato”. (MORIN, 2007c, p. 78). Essa compreensão guarda semelhança com a descrição que fazem Maturana e Varela das características próprias do ser humano:

As características únicas da vida social humana e seu intenso acoplamento lingüístico foram capazes de gerar um fenômeno novo, ao mesmo tempo tão próximo e tão distante de nossa própria experiência: a mente e a consciência. [...] É a riqueza (diversidade) das interações recorrentes que individualiza o outro na coordenação lingüística, tornando possível a linguagem e determinando seu caráter e amplitude. (MATURANA; VARELA, 1995, p. 243-244).

As interações de que falam os autores da biologia do conhecer, podem ser consideradas relações intersubjetivas. Conforme Morin (2007c, p. 78): “O sujeito surge para o mundo integrando-se na intersubjetividade, no seu meio de existência, sem o qual perece [...] O outro é virtual em cada um e deve atualizar-se para que cada um se torne si mesmo”. O que se evidencia é que a relação de alteridade constitui-se, portanto, na sua origem biológica, a própria constituição dos seres vivos, a qual, de acordo com Maturana e Varela (1995) decorre de uma interação autoconstitutiva, a organização autopoietica.⁹⁰ A característica

90 A descoberta dos sistemas autopoieticos tem uma importância impar para as ciências biológicas contemporâneas e o conceito tem repercussão nas demais ciências, inclusive as humanas. Autopoiese, um dos conceitos centrais da biologia do conhecer, consiste no processo permanente de transformações promovidas pelo metabolismo celular, que tem a peculiar característica de produzir os componentes que integram a própria rede de transformações que os produzem. À autopoiese das moléculas orgânicas com proteínas, que

biológica do sujeito tal como proposto por Morin, é que permite essa compreensão ontológica do ser humano e abre janelas para um novo horizonte ético.

Segundo o autor, a convivência que surge da intersubjetividade propicia o reconhecimento do sujeito no outro “e senti-lo, eventualmente, no amor como alterego, outro si mesmo”. (MORIN, 2007c, p. 78). Essa abertura altruística promove um comportamento ético, que repercute num compromisso para com o outro.

De forma semelhante, a compreensão do outro, o reconhecimento do sujeito, é também uma característica da teoria dos sistemas autopoieticos de Maturana e Varela. Conforme esses autores, a capacidade humana de domínio cognitivo reflexivo requer o encontro com o outro, e ocorre pela “possibilidade de olhar o outro como um igual, num ato que habitualmente chamamos de amor [...] a aceitação do outro ao nosso lado na convivência”. (MATURANA; VARELA, 1995, p. 263).

Biologicamente, o acolhimento do outro, é, portanto, baseado no amor, o que faz do amor a origem e a sustentação do que entendemos por *humano* (MATURANA, 2001). Sabendo que o mundo em que vivemos é o mundo construído coletivamente com os outros, uma abertura à compreensão sobre o ponto de vista alheio passa a ser considerado tão válido quanto o nosso. Em decorrência dessa visão, surge uma nova perspectiva ética, mais abrangente, em que o outro tenha seu lugar no domínio experiencial, de modo que seja possível construirmos, junto com ele, um mundo (MATURANA; VARELA, 1995).

Há uma complementaridade entre a concepção biológica sobre a origem do homem e do conhecimento em Maturana e o pensamento complexo de Morin. Fica clara a influência dessa perspectiva em Morin (2007c, p. 54), ao refletir sobre o surgimento da humanidade, na animalidade, diante da afirmação que faz: “isso nos leva a associar estreitamente a inteligência à afetividade, o que indicam, doravante de maneira incontestável, os trabalhos de Humberto Maturana, Antonio Damásio e Jan-Didier Vincent”.

O elemento constitutivo da ação revolucionária proposta por Morin, concentra-se na instância relacional⁹¹. Morin reclama por uma

têm características de plasticidade e maleabilidade quase ilimitada, os autores creditam a própria origem da vida (MATURANA; VARELA, 1995, p. 91).

91 A leitura do pensar complexo, por Pena Vega e Stroh esclarece: “De fato, a complexidade do ser – sujeito humano – reside precisamente no fantástico vaivém que o ser humano realiza

mudança de pensamento, de compreensão que o homem tem de si mesmo, para que suas relações com os outros possa ser revolucionante de modo a tornar possível o projeto de hominização. A alteridade está presente, portanto, como uma orientação, abertura para o oposto, o antagonico que compõe o complexo. Consiste em compreender que já não é possível adotar a compreensão moderna de sujeito, baseado na razão metafísica, e da perspectiva redutora de que toda lógica conduz ao mesmo, porque deriva de um mesmo raciocínio metódico. A alteridade passa a ser o princípio de reconhecimento do ser sujeito no outro, em toda a sua outridade, em toda a diferença que lhe é constitutiva; é reconhecer que o ser humano precisa do outro e que o outro o constitui em sua complexidade, como resulta da compreensão inter-relacional que o autor propõe, de homem e de sujeito como ser vivo.

Toda a teoria da complexidade se constitui a partir de uma compreensão relacional do eu com o outro, do sujeito com o outro sujeito, de uma racionalidade complexa e ambivalente, em constante reformulação, desde os princípios elementares da autopoiese, que propiciaram a autoconstituição a partir de uma relação de conservação e revolução, num sistema aberto. A vida em todas as suas formas, inclusive a humana, procede segundo o mesmo princípio, conciliando as diferenças, revolucionárias, e alternando-as com a conservação.

O problema ético da sociedade ocidental contemporânea resulta de que todo o raciocínio reducionista e simplificador conduz ao egoísmo, reduz o potencial humano, mantendo subdesenvolvida a capacidade altruísta e comunitária (MORIN, 2007d). Ao alterar a perspectiva do objeto, as teorias de auto-organização exigem um novo método, pois “o objeto, dinâmico, constitui-se apenas por seu ser organizado e corre o risco de ser perturbado; o que de fato acontece” (FLICKINGEL; NEUSER, 1994, p. 21). A perturbação a que se referem Flickingel e Neuser, dá-se na autopoiese, pelo elemento outro, que, num sistema aberto, instiga e alimenta o processo vital.

A compreensão de homem e mundo, de acordo com a teoria da complexidade comporta uma nova ciência apta a se relacionar com a ecologia, a cosmologia, e a promover uma verdadeira democracia cognitiva, oferecendo ao homem uma nova dimensão, a oportunidade de deixar a “pré-história do espírito humano”. (MORIN, 2007d, p. 175).

incessantemente de maneira descontínua entre duas espécies de subjetividade: antagonismo e contradição na multiplicidade das nossas relações dialógicas entre, por um lado, o universo subjetivo e as nossas percepções intelectuais e, por outro lado, o mundo objetivo” (PENA-VEGA; STROH, 1999, p. 182).

Ao reconhecer o quão ilusória é a perspectiva homocentrista e a partir do momento em que perceba as conexões que se estabelecem no ecossistema no qual o homem se insere, confia Morin, que se descortinem outras infinitas possibilidades para o humano e, talvez mesmo, possam todos sentir-se e se relacionar como cidadãos da Terra-Pátria.

Em Guattari, a alteridade se faz presente no processo de construção da subjetividade e é o elemento crucial da *ética do real*. Conforme esclarece Rolnik (1990, p. 3), o que propõe o autor é “uma ‘ética do real’, em que a solidariedade continua sendo um valor, mas levando em conta o conflito, a alteridade, a diferença”.

O autor repudia toda forma de homogeneização, maniqueísmos e representações. Ao contrário, propõe que o dissenso não seja evitado, mas reconhecido e produzido pela singularização da subjetividade. Da mesma forma, as práticas micropolíticas devem provir da heterogênesse, ou seja, as diferentes formas culturais, de gênero, de nacionalidade, devem desenvolver-se livremente, assim como podem vir a surgir outras (GUATTARI, 1991). Nesse sentido, o autor é categórico: “a eco-lógica não mais impõe ‘resolver’ os contrários, como o queriam as dialéticas hegelianas e marxistas”. (GUATTARI, 1991, p. 36). Desde a própria constituição do ser, indica o autor, faz-se necessária a atividade de interação. De modo que o ser se produz em contato com a cultura, com o meio, com os outros seres, com um contingente heterogêneo de componentes: “não apenas eu é um outro mas é uma multidão de modalidades de alteridade”. (GUATTARI, 2008, p. 121).

Guattari elabora seu pensamento considerando o caos como uma condição inafastável, com a qual os seres humanos devem trabalhar suas realidades, elaborar seus pensamentos e suas subjetividades. Esse caos comporta todos os outros, toda a diferença e nuance. É a alteridade reconhecida como elemento fomentador da singularização da subjetividade, que instiga todo o processo ecosófico: da ecosofia da mente, ecosofia social e ecosofia ambiental.

Tanto em Morin quanto em Guattari, a teoria dos sistemas abertos auto-organizativos está implícita, e o conceito de autopoiese se faz presente e essa condição de perturbação se apresenta como o Outro, a diferença, inclusive na construção do Sujeito. Ambos trabalham com uma perspectiva de conhecimento que acolhe os preceitos da física quântica sobre o caos e das premissas biológicas de Maturana e Varela, sobre a ontogênese do homem. Sua proposição de um paradigma ecológico, portanto, é consentânea com o que há de mais atual em termos das ciências naturais.

A mudança de paradigma a que se vinculam os autores implica a refutação de todas as limitações e negações que o paradigma moderno produziu: o Eu solipsista, a homogeneização do pensamento e das manifestações culturais, as simplificações, o individualismo e o niilismo⁹². O que move a existência humana que compreende e aceita o caos e a complexidade é o desejo construtivo e criativo pela vida, que ressurge com a re-singularização dos sujeitos e a sua re-ligação no âmbito social e com o meio ambiente. No aspecto ético-político, a relação que se estabelece é de estima e respeito pela diferença, propiciando o desenvolvimento de uma micropolítica que repercute na macropolítica.

3.3.6 Morin e Guattari – possíveis aproximações teóricas

A alteridade propugnada pelo paradigma ecológico em Morin e Guattari apresenta um viés epistemológico e filosófico. Não se limita à proposição de um tratamento justo e solidário para com as outras pessoas humanas, ou mesmo para com os outros seres vivos, como é possível encontrar em outros autores que postulam uma ética ecológica. Tampouco se confundem com as éticas que tratam especificamente da alteridade como as de Dussel⁹³ e Lévinas⁹⁴, cujo centro das preocupações não é a questão ambiental, muito embora existam desdobramentos muito profícuos a partir do diálogo de sua filosofia com o paradigma ecológico. É essa qualidade revolucionária do pensamento

92 “Deveríamos nos dirigir a uma sociedade universal fundada no gênio da diversidade e não na falta de gênio da homogeneidade”, o que requer preservar e desenvolver a unidade e cultivar e desenvolver a diversidade (MORIN; KERN, 2005, p. 117).

93 Em Dussel ganha ênfase a libertação social, política e econômica do Outro: “O que nós pretendemos é uma Filosofia da Libertação do Outro, isto é, daquele que está fora e distante dos horizontes desse mundo de hegemonias como o econômico-político (do fratricídio), da comunidade de comunicação real eurocêntrica (do filicídio), eroticidade fálica e castradora da mulher (do uxoricídio) e, não em último lugar o do indivíduo que considera a natureza como mediação explorável para a valorização do valor capital (ecocídio)”. (DUSSEL, 2005, p. 48).

94 Lévinas propõe uma relação de alteridade que consiste na plena responsabilidade do Eu para com o Outro, o Outro se instaura como absoluto valor: “É preciso pensar o homem a partir da condição – ou incondição – de refém. Refém de todos os outros que, precisamente outros, não pertencem ao mesmo gênero ao qual pertenço, pois eu sou responsável por eles, sem me repousar sobre a responsabilidade deles para comigo, o que lhes permitiria substituir-se a mim, pois até de sua responsabilidade eu sou, finalmente e desde o início, responsável” [...] (LÉVINAS, 1993, p. 106).

de Morin e Guattari que os distingue dos demais, razão pela qual se optou por apresentá-los e discuti-los. É nessa condição que a alteridade pode surgir como a via ético-política para a sustentabilidade.

Morin e Guattari guardam semelhança com a Ecologia Profunda, de Arne Naess⁹⁵, especialmente no que se refere à influência do pensamento de Spinoza.⁹⁶ Naess vê em Spinoza uma forma de conceber uma ética naturalista, de modo que “A imanência humana na Natureza leva a que esta seja fonte de valores”, em decorrência da relação spinoziana entre “*potential/conatus*”. (FERREIRA, 2011, p. 298).

Guattari compartilha com Deleuze o conceito de “agenciamentos”, entendendo assim que “todo encontro, na verdade, resulta do poder de afetar e de ser afetado dos existentes”, e de que “tudo o que existe expressa uma mesma natureza, uma mesma substância”. (SCHÖPKE, 2004, p. 97) Essa noção, em Deleuze, provém da interpretação que este filósofo faz de Spinoza, como explica Schöpke (2004, p.95), quanto à seguinte passagem: “a ordem e a conexão das ideias é a mesma que a ordem e a conexão das coisas”. Para Spinoza, “Deus é pura *potência*, é puro existir”, ensina Schöpke (2004, p. 93), de modo que ele não requer e impulsos externos para agir, é de sua própria natureza agir, de modo que o mundo, como criação divina é de alguma forma integrante dessa potência divina.

Para Deleuze, esclarece Schöpke (2004, p. 95-96) “a Natureza Naturada abarca todos os modos da substância e, entre eles, o homem”, ou seja “o homem, como todo e qualquer existente, será um ‘modo’ que exprime, de maneira ‘certa e determinada’, a essência de Deus [...]”. Como salienta Schöpke (2004, p. 98), “a potência é a própria essência

95 “Na proposta drástica de mudança com que Naess nos interpela, há três pontos relevantes. Em primeiro lugar o apreço pela diversidade, seja ela de comportamentos seja de espécies naturais; depois a valorização das boas ações, fundadas na inclinação e não no dever (é nitidamente não kantiano); finalmente a apologia de uma vida simples em meios mas rica em finalidades. Note-se que a autorrealização não implica um despojar-se da individualidade – uma das normas de Naess é precisamente “*Maximize diversity*”. Mas leva necessariamente a um altruísmo e a uma maneira austera de viver, na qual conta mais a qualidade de vida do que o nível econômico da mesma” (FERREIRA, 2011, p. 289).

96 “Naess é muito responsável pela valorização ecológica [...] de Spinoza. Note-se que para além do autor da *Ética* há outros filósofos que também são por ele encarados com bons olhos. É o caso de Nietzsche, devido às teses vitalistas que defende; de Heidegger pelo seu discurso contra a técnica; de Marcuse devido à sua esperança num novo homem, pluridimensional; de Hans Jonas pela atenção dada à nossa responsabilidade para com o futuro e pela postulação de um *modus vivendi* diferente, no qual a frugalidade se coloca como um valor” (FERREIRA, 2011, p. 285).

dos seres, é o seu poder de ação. Nesse ponto, Espinosa parece antecipar a tese nietzchiana: potência e ação caminham *pari passu* em uma alma livre”.

Spinoza igualmente exerceu influência no pensamento de Morin⁹⁷, como sustenta Mariotti (2004), seja na sua compreensão de conhecimento, seja no enfrentamento aos dualismos⁹⁸, no imanentismo⁹⁹. Segundo Mariotti (2004, p. 7), é importante identificar que estão presentes no pensamento complexo de Morin as mesmas premissas da filosofia espinosista: “a imanência e o diálogo incessante entre pensamento e sentimento, objetividade e subjetividade, a razão e as paixões”.

A presença de Spinoza faz-se ainda mais relevante em Morin e Guattari, quando se percebe que compartilham da mesma referência, filósofos e cientistas que contribuem diretamente para sua cosmovisão, tal como Marx, Nietzsche, Freud, Erich Fromm, Francisco Varela, Gregory Bateson e António Damásio, como informa Mariotti (2004, p. 8), especialmente no que diz respeito à imanência: “Se a mente (alma, espírito, *mens*) não é separada da Natureza, o homem também não o é”.

A alteridade de que trata o paradigma ecológico nos autores em questão, aproxima-se, portanto, da postulada pela Ecologia Profunda, que propugna uma visão holística ao conceber, como menciona Ferreira (2011, p. 288), que há um eu egoísta e um eu compreensivo, e este é um

97 “O método espinosano é reflexivo: propõe que lidemos com “a idéia da idéia”. A correção do intelecto se faz basicamente pelo auto-exame, como hoje diz Morin.⁷ Por meio dele, o pensamento retrocede sobre si mesmo e se auto-investiga. Trata-se de pensar o pensamento: ele deve se auto-examinar para descobrir como alcança o conhecimento. É, sem dúvida, aquilo que Morin denomina de conhecimento do conhecimento [...]. O propósito é examinar o pensamento e o conhecimento, descobrir seus processos, sua mecânica e sua complexidade com o fim de melhorá-los” (MARIOTTI, 2004, p. 7).

98 “Espinosa questiona os monoteísmos dualistas, claramente baseados na lógica binária e dificilmente viáveis sem ela, e, por extensão, seus excessos, entre os quais os fanatismos que se baseiam nessa mesma lógica. Pode-se dizer que se o Deus da teologia e da metafísica tradicionais está fora do mundo, essa condição precisa da lógica binária para ser compreendida: ou Deus ou o mundo” (MARIOTTI, 2004, p. 4).

99 “O divino faz parte de tudo o que existe no mundo natural. Não é, pois, transcendente, mas sim imanente. Na verdade, Ele é a própria Natureza, o conjunto de todos os seres, vivos ou não, o que evidentemente inclui os humanos, suas mentes e seus corpos. Daí a conhecida expressão espinosana: *Deus sive Natura* (Deus, isto é, a Natureza)” [...] Se o homem é um modo de expressão divina e se Deus é a Natureza, estamos diante de uma filosofia que nega a existência de um Deus moral, criador e transcendente. Em consequência, tudo o que existe no mundo natural pode ser compreendido pela razão humana. Nada é misterioso, hermético ou oculto. Nada é tão incompreensível que precise ser revelado. (MARIOTTI, 2004, p. 2- 3).

eu “que abarca todas as formas de vida no planeta, é um eu simbiótico, que se realiza pela identificação com a Natureza”. Um eu que é, ele mesmo, um Outro, em constante mudança, portanto, um eu humano que se integra à natureza e produz com ela um equilíbrio possível, a sustentabilidade.

A relevância da concepção de sujeito, tratada neste segundo capítulo, com as devidas ponderações e interações teóricas relativas à ética e à alteridade, é motivadora para o avanço na esfera propriamente da filosofia do direito, pensar as condições em que o sujeito do paradigma ecológico atue coletivamente como cidadão.

A antropolítica e a ecosofia de que falam Morin e Guattari, surgem como alternativas de práticas ético-políticas, condizentes com a perspectiva ecológica e as demandas de soluções às angústias dos indivíduos e aos dilemas planetários, recorrendo a uma nova compreensão e posicionamento do homem no universo e sua relação com os Outros.

O terceiro e último capítulo deste trabalho volta-se ao desenvolvimento dessa via política, a da cidadania ecológica/planetária, seus limites e possibilidades, uma cidadania, como fala Portanova (2004, p. 638): repleta de contradições, compreendendo avanços e recuos, num permanente resgate da utopia de construir a história. Trata-se, da co-elaboração de um sentido coletivo, que por meio da cidadania ecológica venha a emergir, em torno dos propósitos da Vida.

4 A REPERCUSSÃO ÉTICO-POLÍTICA DO CONCEITO DE SUJEITO DO PARADIGMA ECOLÓGICO NA REDEFINIÇÃO DE CIDADANIA

4.1 ÉTICA E MEIO AMBIENTE – PRESSUPOSTOS RELACIONAIS

A necessidade de respostas éticas para a sociedade de risco se complexifica, como bem alerta Beck (2010), com as rupturas com as certezas científicas, com as noções de verdade e a confiança na razão unívoca, que invocam a discussão pós-moderna e pós-estruturalista. Esvaem-se as certezas e entra em cena a perspectiva auto-organizativa dos sistemas vivos, que pretende integrar o homem ao meio ambiente de um modo totalmente novo.

Diante da ausência dos sustentáculos das estruturas do pensamento moderno, faz-se necessário retomar a ética nos seus primórdios, para, a partir daí, vislumbrar uma trajetória futura que satisfaça as urgentes questões que a humanidade tem diante de si, oferecendo uma via ético-política para os perigos que ameaçam o homem e o planeta.

4.1.1 A origem da ética

Ética e moral são termos que têm a mesma procedência etimológica, Aristóteles deu popularidade à terminologia, usando-a como sinônimo de um saber específico, “*ethike pragmateia*” ou “*praktike philosophia*”. (VAZ, 1999, p. 14-15). Os filósofos gregos distinguiram o *ethos* grafado com *eta*, com o sentido de regras normativas advindas do costume de determinado grupo social, do *ethos*, escrito com *epsilon*, este se referindo à forma de agir do indivíduo, cuja vida segue a normatividade do “*ethos-costume*”. A filosofia acolhe com predominância o uso do *ethos* no seu primeiro sentido, com *eta*, que, segundo Vaz (1999, p. 13), “é a transposição metafórica da significação original com que o vocábulo é empregado na língua grega usual e que denota morada, covil ou abrigo dos animais”, tanto que se chama Etologia a ciência que estuda como se comportam os animais.

Quando a filosofia passou a usar a expressão *ethos* relacionando-a com a forma de agir do homem no mundo (a *práxis*), entende Vaz (1999), foi no sentido de que a existência do homem como um ser distinto em sua liberdade e inteligência, depende do *ethos* definido pela *práxis*, e é indispensável para resguardar a morada própria do homem.

O termo *moral*, que provém do latim “*moralis – mores*”, desenvolve-se no mesmo sentido do termo *ética*, seu objeto é o costume, ou, como explica Vaz (1999, p. 14) “o *hábito* do indivíduo de agir segundo o costume estabelecido e legitimado pela sociedade”. Diferenciar os termos é uma preocupação recente na história da ética, apenas com a complexificação da sociedade na modernidade e o surgimento da ideia de indivíduo como um ser que se distingue do grupo social, passa a ser cogitado (VAZ, 1999).

Em Aristóteles, não havia delimitação entre a ética individual e a ética política, às duas ele designava por *politike* ou ciência política, ensina Vaz (1999). Na modernidade a interpretação é de que elas devem ser compreendidas separadamente, porque orientadas por interesses opostos, ou seja, que indivíduo e sociedade não têm os mesmos objetivos. Desde então, a moral passou a designar a práxis individual, dando ênfase no caráter subjetivo do agir e a ética foi adotada como termo para designar o que diz respeito à práxis social, estabelecida a partir da “realidade histórica e dos costumes”. (VAZ, 1999, p. 15).

Conforme Vaz (1999, p. 16), a *ethike* surge em Aristóteles, da dificuldade em tratar, “à luz do *logos* demonstrativo, sob o mesmo conceito unívoco de *physis* o mundo humano e o mundo das coisas”, de modo que para designar a práxis específica do humano era preciso um termo próprio.¹⁰⁰ Inobstante haja entre *ethos* e *physis* uma importante diferença, a segunda é gerida pela necessidade e o primeiro pela quase-necessidade, para o mundo humano, “a *physis* é *ethos*”. (VAZ, 1999, p. 17). Haveria, assim, no entender de Vaz, para a filosofia grega, uma fonte natural para a ética, da segunda natureza do homem, a racionalidade. Explica Vaz (1999) que a interpretação da ética conforme a razão, pelos filósofos gregos, resultou no surgimento de duas teorias: a que compreende o *ethos* como lei ou *nomos*; e a que entende o *ethos* como virtude ou *arete*, de onde derivaram a ética e a política.

Como já pontuado no presente estudo, não há estranhamento nessa aproximação feita por Aristóteles, posto que para o filósofo grego, não havia um dualismo entre corpo e mente, como há para os modernos. A premissa da ética era, então, de que o homem deveria agir de modo a estar adequado ao seu ambiente histórico-social, nesse sentido deveria

100 “Nesse sentido o termo *ethos*, transposto para a esfera da *praxis*, acaba por exprimir a versão humana da *physis*, e assim o entendeu Aristóteles ao interpretar o *ethos* no homem e como o princípio que qualifica os hábitos (*hexeis*) ou virtudes (*aretai*) segundo os quais o ser humano age de acordo com sua natureza racional” (VAZ, 1999, p. 16).

fazer o bem e evitar o mal¹⁰¹ (VAZ, 1999). Ao bem, expresso na virtude, na vida melhor, o homem deve ser conduzido pela persuasão e não por coação (VAZ, 1999).

A ética tem como objeto, explica o autor (VAZ, 1999, p. 17), a realidade humana contextualizada, à qual os gregos chamavam *ethos*, que se coloca “à experiência”, de modo tão evidente quanto os seres da natureza são postos à experiência. Assim sendo, a ética pode ser dita “a ciência do *ethos*”, abrangendo a complexidade dos aspectos epistemológicos e ontológicos, do sujeito/ciência e do objeto/*ethos*.

A metaética, estudo da própria ética, pressupõe a universalidade da experiência empírica do *ethos* pelos indivíduos ao atingirem a idade da razão, explica Vaz (1999). Por sua vez, a experiência ética resulta dos âmbitos individual e social do homem, constitui-se na prática, e consolida costumes historicamente. Por ser explicado por meio da linguagem como um fenômeno, o *ethos* utiliza da fenomenologia como método educativo (VAZ, 1999).

As características fenomenológicas do *ethos* mostram que ele é tanto social quanto individual, ou seja, tanto resultante da natureza biofísica do homem quanto da cultura, porque todo fenômeno cultural é social. Assim, afirma Vaz (1999), se para o animal o *ethos* é a casa, para o homem é a casa espiritual, simbólica, que se traduz no afeto e na estética, para além dos aspectos utilitários.¹⁰²

Por ser cultural, explica Vaz (1999) é também produto da construção do homem e é feita para ser duradoura, portanto, é intrinsecamente tradicional, é a *casa espiritual* deixada como herança das gerações passadas às futuras. Nisso se traduz a historicidade do *ethos*, o que implica um processo dinâmico de adaptação de valores e mesmo recriação destes. O recorte histórico/temporal de um determinado *ethos* permite falar em costume ou *mores*, que é a forma com que se apresenta o *ethos* em uma dada sociedade em um período no tempo. Quando esse costume é codificado, transposto para um código normativo ou leis, é o final da ética arcaica e o início a ética clássica (VAZ, 1999).

101 “*Bonum faciendum, malumque vitandum*” (VAZ, 1999, p. 17).

102 Para Vaz (1999, p. 40), “do ponto de vista de sua plena auto-realização, o ser humano, antes de habitar no *oikos* da natureza, deve morar no seu *oikos* espiritual – no mundo da cultura – que é constitutivamente ético. A simples preservação do ecossistema natural perderia toda significação humana se não operasse a partir de uma concepção ética da vida e não fosse entendida como pressuposto necessário, mas não suficiente para a satisfação das necessidades não apenas físicas, mas sobretudo espirituais do homem”.

O costume interiorizado transforma-se em hábito, que é outro aspecto próprio do fenômeno ético, ele provém da repetição dos atos, formando uma “segunda natureza”, explica Vaz (1999, p. 42), citando Tomás de Aquino. O bem para o homem está na virtude ética “no domínio do *ethos*, [...] o hábito é essencialmente finalizado pelo próprio bem do indivíduo que é a sua autorrealização segundo os valores do *ethos* socialmente legitimado”. (VAZ, 1999, p. 42). Praticar as virtudes e transmiti-las pelo exemplo constitui a tradição ética. O costume é apreendido pela tradição e o hábito pela educação, e a historicidade perpassa ambos. De modo que

do ponto de vista de sua efetiva realização social, o costume como tradição é um universal abstrato que se particulariza continuamente nas infinitas situações através das quais transcorre a vida dos indivíduos, e que encontra sua singularidade efetiva na *praxis* concreta na qual determinado indivíduo realiza ou recusa os valores do costume recebidos pela educação. (VAZ, 1999, p. 42).

Uma relação circular de causa e efeito resulta desse processo estabelecido entre a práxis (hábito) e do *ethos* (costume), sendo que o *ethos* oferece à *praxis* a sua forma e da *praxis* provém o conteúdo do *ethos* (VAZ, 1999). Melhor esclarecendo, indica Vaz (1999, p. 43), que, conforme Platão, o *ethos* é o polo objetivo e a *praxis* o polo subjetivo e que sua relação é intermediada “pelo espaço da intersubjetividade, ou seja, pela dimensão constitutivamente social da vida ética”.

A interpretação proposta por Vaz (1999), da ética no pensamento filosófico em suas origens, permite extrair alguns conceitos e categorias essenciais para a subsequente discussão sobre a relação entre o comportamento ético e a preservação ambiental. Em primeiro lugar, deve-se acentuar a característica da origem do termo e a aproximação feita por Aristóteles entre a *physis* e o *ethos*, como comportamento costumeiro dos habitantes da casa. O segundo aspecto é a característica dual do *ethos*, ou seja, diz respeito ao indivíduo e à sociedade, o que é importante resgatar quando a problemática ecológica demanda uma confluência de objetivos entre o privado e o público.

Segundo o que ensina Vaz (1999), o costume (*ethos*) estabelece a tradição na historicidade e dele provém o conteúdo do hábito, que é o costume assiduamente repetido e replicado pela educação, que vai dar forma ao costume, daí a sua vinculação intrínseca. Logo, afastar a

orientação ética das fontes culturais e abstraí-la das tradições é um processo aniquilador dos fundamentos éticos. Por fim, é preciso enfatizar a referência aos polos subjetivo (práxis – costume – tradição), e objetivo (hábito – educação – leis), que precisam da intermediação pela intersubjetividade na dimensão social.

O processo de abstração da ética que deu à metafísica caráter de prioridade, na filosofia moderna, acabou por interferir nesse equilíbrio entre a teoria e a prática, a ética e a política, o indivíduo e a sociedade, distanciando-a de suas origens.

4.1.2 Matrizes e princípios da ética contemporânea

A metaética, que é universalizante e que tem por objeto as formas da ética, não obstante permitir perceber as características de historicidade, tradicionalidade, e de experiência, que compõem o *ethos*, no decorrer do pensamento filosófico, promove um processo de afastamento da realidade. Esse recuo, por sua vez, leva à instrumentalização da forma, por um lado, e por outro, conduz a uma caracterização da ética a partir de padrões culturais resultando num relativismo ético, que atribula a sociedade contemporânea (VAZ, 1999). Os extremos do positivismo e do relativismo rondam o campo da ética.

Hegel, segundo Vaz (1999), foi o último filósofo a propor um sistema ético com pretensão de universalidade. Os pós-hegelianos, como são chamados os filósofos que promovem a ruptura com o pensamento moderno, manifestam-se como relativistas, adverte Vaz (1999, p. 421), segundo o qual o relativismo decorre da “desaparição do Absoluto do horizonte da razão”, o que teria propiciado uma abertura às múltiplas formas de razão¹⁰³. Desse processo surgem as éticas do século XX e XXI em sua pluralidade.

O século XIX foi marcado por três importantes matrizes éticas: a naturalista, a historicista e as desconstrutivistas, as quais se desdobram no decorrer do século XX, até a ética contemporânea, tendo entre si, em comum, justamente a refutação a quaisquer ideias que conduzam a um “Sistema ético fundado numa Razão transcendente”, uma ética proveniente de uma razão unitária metafísica (VAZ, 1999, p. 421). Aqui Vaz acentua justamente as rupturas da filosofia do século XX e

103 Nesse sentido a crítica de Bauman (1997, p. 49), segundo o qual, a universalidade ética da modernidade servia bem para dar legitimidade às nações colonizadoras na sua conduta dominadora e aniquiladora da cultura nativa.

XXI com o pensamento moderno, referidas no início do presente trabalho, porque reconhecer e enfrentar as limitações do paradigma moderno torna-se inevitável para os filósofos contemporâneos.

O naturalismo, que nasce do pensamento estoico, e dele com o tempo se diferencia, tem suas bases na premissa de que a natureza fornece valores, normas e critérios de avaliação ética. Na sua versão contemporânea, continua Vaz (1999), expressa a verdade da natureza, a qual guarda a razão da existência humana.¹⁰⁴ Esse naturalismo renovado bifurca-se, por sua vez, num naturalismo que se aproxima da tradição do empirismo clássico, manifesto nas teorias emotivistas e não cognotivistas, que tem como representantes Stevenson, Carnap e Reichenbach; e em um naturalismo conhecido com “Ética da ciência”, segundo a qual “a natureza, investigada pela ciência, seria a norma última e inquestionável do *dever-ser* de nossas ações orientadas para os verdadeiros fins do ser humano, seus fins *naturais*”. Nesse sentido, caminham discussões relativas à bioética e ao meio ambiente, segundo Vaz (1999, p. 423).

Pelo fato do naturalismo guardar fortes traços do positivismo, pensadores como Bergson, não se enquadram em nenhuma das duas vias traçadas já mencionadas. Em seu pensamento estão presentes tanto a crítica ferrenha ao naturalismo e ao positivismo “cientificista”, quanto à inspiração na biologia e demais “ciências da vida”. Para o autor, a moral assim como a religião são ao mesmo tempo estáticas e dinâmicas (VAZ, 1999, p. 424-425)¹⁰⁵.

A segunda corrente que se mantém presente nos últimos séculos é a ética historicista ou culturalista, que se opõe ao naturalismo ao colocar no ser humano a centralidade de seu fundamento. A *segunda natureza* do homem, conforme proposto por Aristóteles, sua capacidade racional, o teria colocado na condição de gerir seus próprios problemas, criar a história que lhe diz respeito. São da natureza do homem o seu *ethos* e as suas *praxis*, e a sua norma é a sua razão prática (VAZ, 1999). Dessa linhagem decorrem a ética hermenêutica de Dilthey, Heidegger,

104 “No entanto o naturalismo, em suas diversas modalidades, fala diretamente e persuasivamente aos homens de uma civilização *tecnológica* para os quais a natureza é o englobante último de seu *operar* – vale dizer, de sua *vida* – e todo o seu sistema simbólico é referido, de uma maneira ou de outra, à *verdade* da natureza, sobretudo se essa verdade vem revestida com o prestígio quase mágico da linguagem científica” (VAZ, 1999, p. 422).

105 Bergson é um filósofo que se faz presente tanto no desenvolvimento da teoria da complexidade de Morin, quanto no pensamento de Guattari, dada sua proximidade com Gilles Deleuze.

Gadamer e Ricoeur; a ética fenomenológica, cujos nomes de referência são Brentano, Husserl, Stein Scheler, Hartmann e, por fim, Lévinas; e a ética existencialista, que congrega filósofos como Kierkegaard, Jaspers, Heidegger, Sartre e Marcel (VAZ, 1999).

Ética e linguagem formam uma terceira corrente, segundo Vaz (1999), que, em uma das vertentes, propõe a linguagem como referência do pensamento filosófico, a filosofia analítica, e na outra, estabelece a linguagem como domínio da ética, propondo uma ética do discurso. A ética analítica provém da tradição inglesa dos estudos da moral, da qual emergiu o utilitarismo no século XIX, e no “conhecimento moral”, desdobrou-se em duas linhagens: sensismo e intuicionismo (VAZ, 1999, p. 442). Estudar a linguagem moral fez parte da filosofia inglesa, desde o século XVIII com Hume e no século XIX, a ética da filosofia analítica congrega filósofos como Russel, Moore e Wittgenstein, em torno do positivismo lógico e da ética normativa (VAZ, 1999).

O outro veio da corrente ética e linguagem, é a ética do discurso, cujos principais nomes são Apel e Habermas. No primeiro é forte a influência de Kant e de Peirce; no segundo, percebe-se a linhagem do pensamento marxista da Escola de Frankfurt, dedicando suas pesquisas sobre o espaço público e o problema da linguagem (VAZ, 1999). Ambos entendem que o âmbito da ética abarca o político, o social e o moral e é nesse campo ético que a normatividade própria do agir humano se manifesta por meio da linguagem e aí se encontra a problema contemporâneo da filosofia (VAZ, 1999).

Os filósofos dessa linha de pensamento buscam a razão prática sob o enfoque do modelo linguístico-pragmático, para Apel, ou linguístico-comunicativo, para Habermas. Acreditam na possibilidade de se alcançar, por meio do discurso, ou discussão, a “constituição de um discurso *normativo* de alcance *universal* [...] que se apresente como manifestação na linguagem do fundamento último do agir especificamente ético”, seja pela pragmática da própria linguagem ética, como entende Apel, seja pelo consenso, conforme Habermas (VAZ, 1999, p. 446). O primeiro, de acordo com Vaz (1999) tem bases na lógica kantiana e o segundo requer a utilização da categoria da verdade, que imprime a normatividade à argumentação racional.

Os desconstrucionistas opõem-se à razão unívoca que deixa de reconhecer à razão ética seu caráter próprio; suas teses seguem por dois caminhos: o formalismo de inspiração kantiana e o empirismo de viés

positivista (VAZ, 1999).¹⁰⁶ O empirismo resultou em propostas de renovação do utilitarismo pelo consequencialismo e do comunitarismo que provém da crítica do utilitarismo. Rawls e Taylor, respectivamente, são os principais nomes dessa última vertente. Já, da tradição historicista emerge o neoaristotelismo, que revê a Ética de Nicômaco a partir da leitura de Heidegger. Gadamer, Ritter, Arendt e Strauss são responsáveis por essa linha de pensamento, e o fazem no sentido de uma filosofia ético-política alternativa à tradição contratualista liberal (VAZ, 1999).

Enquanto Vaz (1999) propõe a identificação das principais correntes éticas e a transição dessas ideias para a pós-modernidade, é possível clarear essa compreensão por outro método. A partir do raciocínio de que toda ética implica um dever e que para moldar uma ética para a pós-modernidade, é necessário, portanto construir um novo dever, Russ (2003) sugere que sejam identificados os princípios que fundamentam as éticas contemporâneas.

A primeira premissa do estudo de Russ (2003), como também o afirma Vaz (1999), é justamente de que para se compreender a ética contemporânea, é necessário reconhecer o abalo sofrido pelo antigo modelo de “sujeito autônomo e hegemônico”, que percorria a tradição filosófica. Tratava-se de uma concepção de um sujeito totalmente responsável pelos próprios atos e por si mesmo, dotado e motivado por uma liberdade sem limites, o que permite propor um sistema ético unitário e universal. Essa noção de sujeito que perdurou de Descartes a Sartre, e com o advento dos movimentos estruturalista e pós-estruturalista, encontra-se desgastada, em prejuízo da construção de um edifício ético nos moldes anteriores (RUSS, 2003).

Embora haja uma dispersão e uma multiplicação das vertentes éticas, segundo a autora, é possível localizar as principais referências do pensamento ético, que se expressam em princípios, como os seguintes: o religioso, o da força afirmativa, o de realidade, o de responsabilidade, o de cultura estética de si, os princípios de liberdade e igualdade, o da diferença, da autodeterminação e do respeito à vida, e, como um princípio novo, o da atividade comunicativa (RUSS, 2003). Os valores éticos enaltecidos nas teorias contemporâneas refletem as carências da

106 “A busca de um modelo de pensamento ético que restaurasse, de alguma maneira, no espaço da *ephistéme* moderna, a originalidade e as características de uma forma de razão propriamente *ética* e permitisse a proposição de uma Ética dita substancial em contraposição ao formalismo reinante, tornou-se um desafio incontornável no seio das duas grandes tradições, a do empirismo e a do historicismo” (VAZ, 1999, p. 450-451).

sociedade pós-moderna e a dificuldade de se oferecer uma resposta única e satisfatória de caráter universal.

Assim, encontra-se em Lévinas o mesmo princípio presente em Kant, o princípio religioso, o que não implica dar à ética um fundamento religioso, mas integrar no pensamento ético reflexões afins. Outro princípio presente nas éticas contemporâneas é o da força afirmativa, que é reconhecível em Spinoza, designando uma faculdade criadora de afirmação da vida, alegre e pulsante, que é posteriormente reiterado por Nietzsche como vontade de potência, bem como em Misrahi e em Deleuze (RUSS, 2003). O contraponto do princípio da afirmação da vida é o princípio da realidade, trabalhado por Schopenhauer, que “designa a capacidade de admitir o real percebido, encarado em sua essência intrinsecamente dolorosa e trágica, como mundo desprovido de sentido ou fundamentos”. Também está na obra de Rosset e, mesmo, de Nietzsche e Conche, embora sejam poucos os filósofos que assumam essa postura (RUSS, 2003, p. 43).

Um princípio bastante em voga, especialmente quando se parte da concepção de que a pós-modernidade é uma sociedade de risco, é o da responsabilidade. Presente na ética, desde Platão, ressurgiu com Hans Jonas, com toda sua força, no século XX, relacionado ao saber tecnológico, ao meio ambiente e à bioética, como dever de responder pelos próprios atos e precaver-se de danos futuros à humanidade. Ricoeur compartilha desse princípio, enquanto Lipovetsky vê nele a possibilidade de conciliar interesses e valores, numa ética *razoável* (LIPOVETSKY, apud RUSS, 2003), uma forma de pragmatismo, segundo Russ.

Liberdade e igualdade, no sentido de que “as liberdades são iguais para todos”, despontam em John Rawls, na sua filosofia da justiça, em que as liberdades fundamentais inseparáveis do aspecto político constituem um “igual para todos”. (RUSS, 2003, p. 49). Esses ingredientes da ética constituíram o eixo do pensamento de outros importantes filósofos, como Spinoza, Montesquieu e Rousseau. Rawls tem o mérito de não isolar ética e política, porque, para tratar da justiça, é preciso essa abordagem, pois “o problema da justiça é inextricavelmente moral e político”. (RUSS, 2003, p. 50). A diferença, como princípio ético e político também se encontra em Rawls, segundo o qual “as vantagens devem ser distribuídas de modo a beneficiar os menos favorecidos”. Seria, segundo Russ, um princípio que se propõe como alternativa às ideologias liberal e socialista. Essa linha de pensamento se aproxima da ideia de equidade, presente na *Ética* a Nicômaco, de Aristóteles (RUSS, 2003, p. 51).

O princípio da cultura estética de si provém da helenística, quando o bom e o belo eram inseparáveis, enquanto o bem promete a moralidade, o belo anuncia o bom, de modo a se produzirem um ao outro. Esse princípio é encontrado em Platão, e, posteriormente, em Oscar Wilde e em Foucault (RUSS, 2003). Por fim, Russ (2003) menciona o legado dos princípios da autodeterminação e do respeito à vida. Princípios que levam a rever a ideia de autonomia, especialmente, no que concerne à bioética e à qualidade de vida. Esse princípio provém da tradição judaico-cristã e da filosofia antiga dos hindus, mas também esteve presente no pensamento moderno em Kant e Proudhon (RUSS, 2003).

Um novo princípio surge na pós-modernidade, segundo Russ (2003), o da atividade comunicativa. É nessa direção que vai o pensamento de Habermas, que não tem similaridade com princípios da antiguidade, mas traz elementos da filosofia de Wittgenstein a Austin.

É a partir desse material axiológico que a filosofia contemporânea tem-se desdobrado, perscrutando diferentes vias para a construção de um sentido ético para o homem, desafiando a ameaça niilista que assombra o novo século, entre as quais assomam as propostas correspondentes ao paradigma ecológico.

4.1.3 A emergência da ética ecológica

As éticas da pós-modernidade e a ética ecológica, em especial, confrontam-se com uma sociedade carente de referências que desenvolveu um individualismo exacerbado, o qual, respaldado numa concepção utilitarista, amplia as mazelas socioeconômicas e ambientais do liberalismo irrefreável, posto que sem limites éticos claramente definidos.

O individualismo resulta da libertação do homem dos grilhões da religião e da moral, ou seja, das teleologias, de modo que “o indivíduo que se torna valor supremo”, ensina Russ (2003, p. 14). A conotação mais recente do individualismo revela um viés narcisista, hedonista, mais próximo de uma apatia do que de uma autonomia (RUSS, 2003).

O utilitarismo é o pensamento ético originalmente formulado por Hobbes, e que teve contribuições de Helvétius, Hume, Bentham e Stuart Mill. Sua premissa básica é de que a utilidade é o critério, por excelência, para avaliar a moralidade de um ato, de modo que “o bem seria aquilo que maximiza o benefício e reduz a dor ou o sofrimento”, ou seja, volta o olhar para as consequências do ato e não às motivações (MARCONDES, 2007, p. 127). Foi durante o Iluminismo que esse

princípio ganhou corpo, pois permitia justificar as importantes reformas que se pretendiam, inobstante fosse alvo de críticas severas a partir de Kant, por exemplo (MARCONDES, 2007).

Em Stuart Mill, o utilitarismo ganha novos contornos. Ele aproxima essa filosofia do pensamento político liberal do qual era adepto. Para Mill, a realização pessoal, o prazer do indivíduo, contribuem para o bem comum universal, “a felicidade que constitui o padrão do utilitarismo sobre o que é certo na conduta não é apenas a satisfação do próprio agente, mas a de todos os envolvidos” (MILL, 1863, apud MARCONDES, 2007, p. 130).

A aplicação do utilitarismo à sociedade globalizada, observa Boff (2003, p. 42), encontra, por exemplo, entraves na questão da justiça distributiva, que não fica satisfeita com a “felicidade do maior número possível de pessoas”, modo de aplicação dos princípios da consequência, da utilidade, do hedonismo e social, que perfazem a ética utilitarista. Surge a questão sobre qual seria o bem desejável para a sociedade global, pondera Boff (2003). É necessário definir uma hierarquia de prioridades, e para alcançar realmente um bem que traria felicidade para todos, com equilíbrio ecológico, alerta Boff, seria necessária uma revolução social. No entanto, a conduta dos utilitaristas não tem se mostrado preocupada em mobilizar-se, ao contrário, “termina por sacralizar a ordem vigente discricionária. É uma ética dos satisfeitos que pouco considera os reclamos dos insatisfeitos”. (BOFF, 2003, p. 44).

A pós-modernidade questiona exatamente o caráter afirmativo e generalizante dos fundamentos de seu paradigma: a razão unívoca, o sujeito separado em corpo e mente, o antropocentrismo, o individualismo, as consequências benéficas do utilitarismo só para si, ou seja, toda forma de isolamento que não permite a renovação do Sujeito, seu questionamento, o reconhecimento das divergências e o respeito às singularidades, um modelo que não contempla a Alteridade.

A carência de alternativas às éticas estabelecidas e que deem conta de não só orientar as questões do sujeito e da razão ética, mas de empreender ativamente uma revolução do pensamento, no sentido da sustentabilidade ecológica, fez surgir a proposição da ética fundada na natureza.

Segundo Boff (2003, p. 51), ela tem os seguintes contornos: se estabelece com base na lei natural, ou seja, das “constantes antropológicas e das inclinações humanas, que se mostram independentes da vontade e dos consensos dos indivíduos”; busca um padrão de referência de que todos comunguem, para que, por serem

todos humanos, possam compreender e opor argumentos; e compreende a natureza humana em sua dupla dimensão, como ser racional com liberdade e autonomia, e como ser da natureza, que “se encontra enraizado, como um ser-no-mundo junto com os outros”.

Haveria na proposta de uma ética da natureza, propõe Boff (2003) duas dimensões dialéticas: o fator de que a natureza humana está em contínuo processo de evolução, que apresenta algumas constantes¹⁰⁷ que o caracterizam; ao mesmo tempo a natureza humana tem caráter histórico, está sujeito às mudanças em decorrência da sua própria liberdade que proporciona as variáveis culturais e abre para novas configurações. É por essas características que Boff (2003) diz que a natureza humana é um sistema aberto, ou seja:

o ser humano é um ser de relações ilimitadas, juntamente com outros no mesmo mundo e no mesmo cosmos. É um *em-si*. Mas um *em-si* original, pois somente se realiza como *em-si* à medida que é *para os outros*, sai de si e se relaciona com os demais. Ele é, portanto, um *em-si* relacionado. (BOFF, 2003, p. 56).

O aspecto acentuado pelo autor é justamente da alteridade, o vetor que coloca o ser humano em um movimento relacional intermitente consigo mesmo, com o *socius* e com o ambiente. Ser “*em-si*” é uma condição alcançada relacionando-se com Outros, as características do humano se desenvolvem nessa articulação, biológica e culturalmente.

Explica Boff (2003, p. 56), que o desejo ou impulsos que mobilizam o homem não têm um objetivo por si, é pela liberdade e pela capacidade racional que são igualmente “forças da natureza”, que o homem se autodetermina, com sensibilidade e vontade.

As vantagens que essa postulação ética apresenta para a conjuntura da questão ecológica de âmbito planetário são: cria uma consciência comum de humanidade, a partir de argumentos de fácil assimilação e aceitação; reconhece a diferença, sem impactar na união,

107 “Não obstante a unidade sagrada da vida em suas múltiplas manifestações, o ser humano é uma espécie que possui constantes que geram certo tipo de comportamento singular, propriamente humano, caracterizado pela fala, pela liberdade, pela responsabilidade, pela criatividade, pelo afeto, pelo cuidado e por sua dimensão de abertura ao outro, ao mundo e à totalidade; dramatiza ainda sua realidade a dimensão *demens* e dia-bólica que sempre acompanha a dimensão *sapiens* e sim-bólica, distorcendo os valores acima enunciados” (BOFF, 2003, p. 55).

ao contrário, valorizando “a fecundidade desta essência comunitária”; desenvolve-se em torno de um interesse comum; promove o respeito cultural mútuo; e, principalmente, facilita responder aos desafios da Globalização, como a exclusão social, pois “a natureza não conhece excluídos nem acumula dejetos”; e orienta o processo sinérgico que se rompeu gerando a crise ecológica (BOFF, 2003, p. 58-59).

O que está posto em foco, na ética da natureza, salienta Boff (2003), é não apenas promover a recuperação ambiental em torno do planeta, mas aplicar as leis naturais como a natureza o demonstra, respeitando as alteridades, sintonizando o viver humano e seu desenrolar com a natureza, preservando-se nessa dinâmica.

São reconhecíveis nos caracteres que definem essa ética da natureza as éticas de Morin e Guattari, guardadas as respectivas peculiaridades. Eis que tanto a antropolítica quanto a ética ecosófica se sustentam numa visão de homem que corresponde ao que Boff chama de *natureza humana*, a composição de um ser bio-psico-antropossocial, como diria Morin, homem *sapiens-demens*. Resgata-se, assim, a *physis* do pensamento grego para a razão ética, recompondo a própria compreensão de ser humano.

Ao fazer referência ao homem como um ser em construção, Boff novamente faz lembrar do que propõem Morin e Guattari, quanto ao Sujeito e à Subjetividade, sua qualidade de constante interação com o meio e com os Outros, que contribuem para seu *Ser Sujeito*. É essa compreensão que permite conceber que todos compartilham da condição de humanos, por dividirem, uns com os outros, seu existir cotidiano, o que permite que sejam comunicáveis entre si e que tomem alguma direção conjuntamente.

Outro elemento a reforçar a compatibilidade das ideias de Morin e Guattari com o cenário proposto por Boff é o fator diferença, diversidade ou alteridade, tão presente no pensamento dos dois filósofos trabalhados. Conciliar o que a humanidade compartilha entre si, as pluralidades culturais, e o interesse dos Outros interlocutores como os animais, os demais seres vivos, o próprio planeta, é o grande desafio e, ao mesmo tempo, a melhor oportunidade que se coloca à humanidade nos dias de hoje.

A necessidade de uma orientação ético-política para a questão ecológica acentuada por Boff é profundamente abordada por Morin e por Guattari, o primeiro com a antropolítica e o segundo com a ecosofia. A antropolítica, reiterando a importância de compreender a complexidade e acolher os antagonismos usando do princípio dialógico; a ecosofia, propondo a sustentação do *oikos* a partir da micropolítica,

que se estabelece sobre o tripé da ecosofia da mente, a ecosofia social e a ecosofia ambiental. Ambas gestando e exercendo a prática da democracia cognitiva e a expansão das possibilidades criativas e sensíveis do homem, em harmonia com a natureza. Sanar as injustiças da distribuição das *riquezas* que afetam a qualidade de vida de tantos humanos por todo o planeta está entre as primeiras preocupações de ambas as teorias.

Ao mesmo tempo, esses autores contemplam, em suas ideias sobre a ética, os elementos que originariamente compunham a concepção de *ethike*. Quando acusam a ética moderna de estar afastada da realidade e reclamam essa aproximação, é à compreensão de *ethos* análoga à *physis* que apelam, aos costumes do habitat humano, que é, ao mesmo tempo, natural e cultural; a vinculação entre a ética e a política, que ambos promovem, é o elemento da *práxis* sendo retomado, sua historicidade e contingência; quando salientam a importância da construção cultural, é de *mores* que estão falando, das particularidades de cada grupo social que lhes dão determinadas características em face da tradição. Ou seja, a ética como resultante bio-psico-social, que se estabelece de forma dinâmica e historicamente, e à qual se condiciona a política.

A grande dificuldade que se impõe à filosofia contemporânea, para recuperar o sentido da razão ética, pondera Vaz (1999, p. 455), está no fato de que “a razão prática segundo a tradição aristotélica exerce-se [...] segundo formas de conhecimento irredutíveis à razão puramente teórica e à razão *poiética*”. E é nessa característica da ética, de não se conformar às concepções teórica e instrumental, que o paradigma ecológico nos autores Morin e Guattari, intervém positivamente.

Embora haja uma gama de teorias ético-ecológicas, o que torna especial o pensamento de Morin e Guattari, nesse contexto, é especialmente a sua capacidade de propor não apenas um novo valor ambiental ou um dever, mas todo um novo paradigma, que permite compreender o homem dentro do cosmos, não como o ser supremo e independente que ele se supunha, mas um dos elementos desse cosmos que deve viver amorosamente a sua natureza.

4.1.4 Ética, Moral e Direito

A moral e a ética, como ensina Vaz (1999), partindo de uma análise terminológica, apresentam quase o mesmo sentido, ambos se referem aos costumes. A diferenciação do termo decorre das interpretações filosóficas que se procederam no transcurso da História, especialmente, com os pensadores contratualistas, que buscam acentuar o caráter autônomo das normas a que os homens se comprometem em sociedade.

Por sua vez, a codificação do costume em forma de leis é o início de um processo de abstração da normatividade e instauração de um novo modelo político que redundará na cidadania moderna, que guarda em suas raízes, uma pretensão de universalidade ética fundamentada na razão. Historicamente, os costumes/éticos, pela moral codificada, transformam-se em lei, e, com ela realiza-se o Direito. O caráter normativo implica um mínimo de obrigações relativas a um valor social, impositivo a todos os membros daquele coletivo.¹⁰⁸

As normas que não se confundem com valores, mas que destes obtêm seu fundamento, exigindo uma confluência entre a autonomia e a heteronomia, inalcançável segundo Bauman (1997), passam, na modernidade, à condição de instrumentos de organização social por excelência.

Assim, vigora a compreensão de que a dimensão normativa se faz presente na constituição da sociedade humana, como explica Supiot (2007), incidindo desde o nascimento do indivíduo, por meio dos signos da linguagem que estão em voga naquela comunidade. “A vida dos sentidos se mescla no ser humano a um sentido da vida [...]. Vincular um significado a si mesmo e ao mundo é vital para não soçobrar no absurdo, ou seja, para tornar-se e permanecer um ser de razão”. (SUPIOT, 2007, p. VI).

É a linguagem, de acordo com Legendre (apud SUPIOT, 2007), que viabiliza a sociedade, por gerar vínculos entre os homens¹⁰⁹. A

108 “[...] certos valores não ensejam obrigações que possam ser generalizadas a todos os membros de uma sociedade. E descobrimos, por contraste, que as obrigações correspondentes às normas não são obrigações que um sujeito se imporia a si mesmo, como a obrigação de abrigar essa vítima, mas obrigações que podemos razoavelmente pretender impor a todos os membros de uma sociedade em certo tipo de situação. As normas têm, portanto, uma dimensão coletiva que não é uma característica necessária de todos os valores” (LIVET, 2009, p. 25-26).

109 “A textura do que denominamos ‘sociedade’ é feita de vínculos de palavra, que prendem homens uns aos outros, e não, há portanto, desse ponto de vista, sociedade animal

heteronomia, a presença de alguém que diga *o que é*, determine um *nomos*, é requisito para que o sujeito se constitua autônomo, explica Supiot, e é a partir da palavra que antes de nascer o homem é sujeito de direito em virtude da lei (2007). De modo que, se a constituição do sujeito fosse independente e autorrepresentativa (na idiotia), estaria restrito à sua concepção particular de mundo, tornando inviável o convívio coletivo e o sentido de Justiça (SUPIOT, 2007).¹¹⁰

A partir dessa perspectiva, “o Direito liga a infinitude de nosso universo mental à finitude de nossa experiência física, cumprindo em nós uma função antropológica de instituição da razão”. (SUPIOT, 2007, X)¹¹¹. A compreensão parcial do homem, seja para o aspecto biológico, seja para o metafísico, constitui-se em ameaça à humanidade. Assim, a *personalidade jurídica* do ser humano, de acordo com Hannah Arendt (1952, apud SUPIOT, 2007), apresenta-se como uma garantia eficaz contra o totalitarismo.

O que o homem obtém pelo pensamento, explica Supiot (2007) é um sentido para o cálculo racional, esse sentido provém de valores e normas, ou seja, de uma dogmática. É, portanto, com base nesse substrato, que o homem interage socialmente, postula direitos, assume obrigações, e que se delinea a Justiça¹¹².

possível” (LEGENDRE, 2001, apud SUPIOT, 2007, p. IX). Em sentido oposto, afirma Bauman (1997, p. 16), que “fenômenos morais são intrinsecamente ‘não-racionais’. Visto que só são morais se precedem à consideração de propósitos e cálculos de ganhos e perdas, não se ajustam ao esquema de fins e meios. Também escapam de explicações em termos de utilidade ou serviço que prestam ou são chamados a prestar ao sujeito moral, a um grupo ou a uma causa. Não são regulares, repetitivos, monótonos ou previsíveis de forma que lhes permitisse ser representados como *guiados por regras*”.

110 A interpretação do autor expressa, como denuncia Bauman (1997, p. 12) a crença de que “o julgamento individual jamais poderia parecer inteiramente confiável, simplesmente pelo fato de ser individual e assim enraizado em autoridade outra que a dos guardiães e portavozes da ordem”.

111 É esse caráter indicativo de sua natureza racional, que o positivismo acentuou no projeto da modernidade, em prejuízo da sua matriz valorativa que é permeada de sensibilidade e emotividade.

112 Como bem argumenta Supiot (2007, p. XXIII), “o erro profundo – e o irrealismo fundamental – dos juristas que acham realista expulsar as considerações de justiça da análise do Direito é esquecer que o homem é um ser bidimensional, cuja vida social se desenvolve a um só tempo no terreno do ser e no do dever-ser. O Direito não é revelado por Deus nem descoberto pela ciência, é uma obra plenamente humana, da qual participam aqueles que se dedicam a estudá-lo e não podem interpretá-lo sem levar em consideração os valores por ele veiculados”.

O Direito, com sua carga normativa que tem uma face subjetiva e uma face objetiva, não resulta da soma dos *direitos individuais*, mas da inserção desses direitos subjetivos num Direito objetivo coletivo, referenciado por um Terceiro garante, soberano, que, para o ocidente foi ocupado pela Igreja e posteriormente pelo Estado-nação (SUPIOT, 2007). A função a que o Direito pretende é a de garantir direitos, por meio da proibição, é uma técnica para submeter o poder político às finalidades humanas.

Alerta Supiot (2007, p. 6) que o Direito impõe limites à subjetividade, pois “para entrar no universo do sentido, todo homem deve abdicar de sua pretensão a ditar o sentido do universo e reconhecer que esse sentido vai além de seu único entendimento”.¹¹³ Segundo essa ótica, a condição de sujeito, portanto, agente, que produz efeitos no mundo, em sua perspectiva jurídica, também implica a sujeição, estar submetido aos efeitos da norma que representa os valores comuns.

A cultura jurídica do ocidente, sobre a qual a teologia cristã teve uma influência determinante, considera o indivíduo, na sua condição de ser humano, como um *ego pleno*, do qual partem as iniciativas do conhecer e relacionar-se com o que lhe é externo. Como “imagem de Deus”, cada ser humano é único, o que lhe dota a condição qualitativa de indivíduo; enquanto parte de um coletivo ao homem é dada a característica de ser “idêntico a si mesmo e a todos os outros”, todos, portanto, iguais na sua identidade com Deus, o que os torna idênticos no aspecto quantitativo (SUPIOT, 2007, p. 16-17).

A compreensão laica desse princípio da identidade conduz à igualdade, da qual derivam os movimentos que culminaram na Revolução Francesa e a constituição dos Estados-nação em substituição ao Antigo Regime. Corolário da condição de indivíduo, a liberdade para constituir-se a si mesmo, segundo a interpretação protestante, far-se-ia por meio da competição com os outros *iguais*, pelo sucesso material (SUPIOT, 2007).

A religião cristã ocidental distingue-se das demais, por reconhecer aos homens a condição de Sujeitos pelo livre-arbítrio, o que permite conceber o homem como um ser que responde pela palavra dada. O homem é obrigado a fazer escolhas e, para tal, precisa de

113 “A razão humana é sempre uma conquista, a conquista frágil de um sentido compartilhado, no qual cada um possa acreditar, pois ele explica sua experiência sensível. Ela repousa em certezas indemonstráveis, em recursos dogmáticos que são todos eles pontes lançadas entre o universo do sentido e o universo dos sentidos. Essas certezas podem variar de uma sociedade para outra ou de uma época para outra, mas a necessidade de tais certezas, por sua vez, não varia” (SUPIOT, 2007, p. 8).

critérios. Contudo, diferente do que ocorria com a liberdade religiosa, a qual indicava que se evitasse a escolha para agir de acordo com a lei divina, na condição de indivíduos abrem-se as perspectivas, uma escolha pode ser interessante economicamente, mas não moralmente, por exemplo. Ou seja, o homem moderno é confrontado com a ambivalência moral e com o desafio de fazer bom uso de sua liberdade (BAUMAN, 1997).

Com a secularização, o sujeito ocidental passa a considerar-se o condutor único de seu destino, no dizer de suas próprias leis, e filósofos e legisladores passam à condição de baliza dessas escolhas, oferecendo critérios éticos de fundamentação e inculcando a crença em sua universalidade, de modo que a todos é compelido aceitar sua obrigatoriedade “só pelo fato de ser criatura humana”. (BAUMAN, 2007, p. 13)¹¹⁴. O homem é, portanto considerado livre, não obstante mantenha a necessidade de estar submetido a uma norma que lhe é exterior, para que a sua conduta pessoal no exercício da liberdade seja condizente com o direito coletivamente posto (SUPIOT, 2007).

A condição racional, com a modernidade, passa a ser a mola mestra da interpretação da subjetividade. De acordo com Legendre (apud SUPIOT, 2007, p. 25): “promover esse sujeito com duas faces é nossa maneira de instituir o Homem, de fazer dele um sujeito de direito que extrai da heteronomia da lei os meios de sua autonomia”. A concepção de uma “personalidade jurídica”, que está latente na Declaração Universal dos Direitos Humanos, mantém as características da noção de pessoa humana da religião cristã, assim como a pessoa compõe-se de “corpo e alma”, para a Igreja, o homem passa, por meio da máscara de *persona*, a acessar o espírito, a razão cartesiana, que lhe confere a dignidade humana (SUPIOT, 2007, p. 29)¹¹⁵.

Nesses três elementos: indivíduo, sujeito e pessoa, o ocidente comporta as ambivalências do ser humano, e como tal, exige “um ato de fé que escapa, evidentemente, a qualquer ciência experimental”, uma fé que na sociedade contemporânea, é não religiosa, mas uma crença compartilhada (SUPIOT, 2007, p. 34). É, portanto, por meio da metafísica, que se sustentam a política e o Direito modernos. O Estado,

114 O projeto moderno, observa Bauman (1997, p. 14), se estabelece “pela crença na possibilidade de um código ético *não-ambivalente e não-aporético*”. Ele encontra seus limites desse projeto para a humanidade ao gerar uma ética calculista, a partir da qual o agir ético só poderia ser fundamentado no benefício próprio.

115 Conforme Descartes (1619, apud Supiot, 2007, p. 29): “No momento de subir nesse teatro do mundo, onde até agora fui apenas espectador, avanço mascarado”.

por sua elite formada por filósofos e legisladores, exerce a função de Referente heterônomo, em substituição à Religião.

Assim surgem os Direitos Humanos, como a nova religião da humanidade:

O período contemporâneo que se abre em seguida com as Luzes é marcado pelo desaparecimento de Deus do palco institucional, e ele foi por essa razão interpretado como saído da religião e ‘desencanto do mundo’. Mas poderíamos da mesma forma ver aí um tríplice encantamento da Ciência (que tomou o lugar da Religião como Instância do Verdadeiro na escala Universo), do Estado (promovido a Sujeito onipotente, fonte viva e suprema das leis) e, enfim, do Homem, que se tornou seu fim em si mesmo, independentemente de qualquer referência divina (com a reescrita da narrativa de suas origens, de Hobbes e Rousseau a Rawls, e a fundação de uma religião da Humanidade, ligada ao positivismo científico e dotada de seu decálogo: a Declaração Universal dos Direitos Humanos) (SUPIOT, 2007, p. 14-15).

A Declaração subsidia a compreensão de uma dignidade comum a todos os homens, por meio da ideia de *persona*, nesse sentido explica Supiot (2007, p. 29) “a personalidade [...] é a máscara que permite a cada homem participar plenamente da dignidade humana. [...] que é reconhecida em todos os lugares a todo ser humano pela Declaração Universal dos Direitos Humanos”.

No entanto, a ausência de uma autonomia e responsabilidade moral individual, somada à queda dos garantes essa concepção, com o recrudescimento dos Estados na globalização econômica, se confronta com os problemas da comunhão de valores que deveriam ser o substrato da normatividade, pondo em risco o modelo de civilização. Não são somente a ética e a moral que se veem questionados. O Direito é reflexamente atingido com o abalo das metafísicas e o surgimento de uma economia-política mundial. É esse quadro que remete à necessidade de um novo Direito, emergente de uma *eco-cidadania*, diria Warat (1994), que ao gerar autonomia aos sujeitos, se estabelece como legítimo limite do poder totalitário.

4.2 CIDADANIA ECOLÓGICA/PLANETÁRIA

A cidadania é a instrumentalização jurídica que permite falar-se em direitos e deveres, dentro de uma sociedade politicamente organizada. Diante da conjuntura da pós-modernidade, que por um lado indica a urgência de compromissos éticos e atitudes políticas, e, por outro lado, expõe as fragilidades do paradigma moderno desses vínculos ético-jurídicos, põe-se o desafio de propor direitos e deveres a todos os homens que habitam o planeta Terra, a partir de um novo paradigma.

Os problemas da ecologia reclamam que essa *cidadania* seja recomposta a partir da concepção de um sujeito integral, constituído na alteridade, movido por uma ética/moral cujos valores não sejam fornecidos por uma razão heterônoma, mas oriundos da própria experiência do existir do homem, em favor da vida.

4.2.1 Cidadania – uma visão histórica

Do surgimento da polis grega data o termo cidadania, que ocorre entre os séculos VIII e VI A.C. Com as cidades inaugura-se uma nova forma de organização social e distribuição do poder, que compromete os membros da comunidade que comungam de um *mesmo destino*, como explica Nay (2007). A cidade grega¹¹⁶ que acolhe o homem como um animal político, na filosofia de Aristóteles, é a via para alcançar uma *ordem justa* e realizar a sua essência virtuosa (CHÂTELET et al., 2000). Segundo a compreensão aristotélica, explica Châtelet et al. (2000), essa concepção leva em conta o fato de que o homem é naturalmente sociável, cumprindo à política, organizar; que o homem ocupa o mais alto grau entre os seres da natureza e nisso aproxima-se do divino, o que explica sua capacidade de raciocínio e virtude; e, por fim, o fato de que a sociedade grega não partilha uma visão de desígnios históricos orientando o homem numa visão progressista, tampouco valoriza o acúmulo de bens e o trabalho árduo, e o tempo é concebido em ciclos.

A cidade grega valoriza o debate, os temas de interesse comum à *polis* são trazidos à praça pública, a *Ágora*, e deliberados conforme o voto democrático dos cidadãos. A democracia grega, por sua vez, longe

116 Conforme argumenta Aristóteles, em *A Política*, (p. 119), uma cidade requer a presença de alguns requisitos mínimos, quais sejam: “meios de subsistência”; artesãos para prover das utilidades necessárias; armamento para amparar a autoridade e impor-se contra invasores; recursos financeiros para sustento próprio dos indivíduos e dos gastos comuns com a guerra; os serviços religiosos; e o julgamento sobre os interesses comuns à república e “sobre os direitos recíprocos entre os cidadãos”, ou seja, a aplicação da Justiça.

de ser um fato posto, foi obtida a partir de movimentos revoltosos de origem popular contra a aristocracia, no decorrer do século VII (NAY, 2007).

A *polis* grega se estabelece, sobretudo, a partir da *diké* que constitui “uma justiça que se exprime numa norma superior a todos e estabelecida pela razão humana [...] é uma lei estabelecida pelos homens, pelo caminho da deliberação e à qual é assegurada uma publicidade escrita”. (NAY, 2007, p. 26)¹¹⁷. No contexto da antiguidade grega, a ética, a política, a cidadania e Direito, se entrelaçam e por meio da democracia proporcionam a realização de uma Justiça equitativa.

Cidadão, para Aristóteles (A POLÍTICA, p. 71), é quem tem qualificação para participar da administração da república e da administração da Justiça, “é o homem investido de um certo poder”. Os demais não são cidadãos, mas homens políticos. A *polis* grega é dividida em classes, há os lavradores (escravos ou servos), os guerreiros, os artesãos, os padres, os mercenários e os cidadãos (ARISTÓTELES). Ser cidadão significa não mais estar sujeito às leis do rei. Os cidadãos partilham o poder numa mesma comunidade, num sistema em que vigora a *eunomia*, de modo que, embora pretenda a felicidade de todos e isso implique uma igualdade/justa, a *polis* grega continue convivendo com uma distribuição desigual das riquezas (NAY, 2007).

Ainda na Grécia antiga, o conceito de cidadão sofre variações de forma que no século V, em Atenas, é o pertencimento a uma mesma cidade que confere ao indivíduo a condição de cidadão. Esse modelo visa a uma sociedade isonômica, em que todos tenham direito a participar da vida pública da cidade. Aos cidadãos são conferidos direitos e deveres: direitos civis, religiosos, políticos, de propriedade; obrigações com impostos, defender a cidade, participar dos cultos, são alguns deles. Também, em Atenas, mulheres, estrangeiros e escravos não tinham exatamente os mesmos direitos que os chamados homens livres, somente estes podiam deliberar sobre sua própria existência, por conseguinte, participar dos processos legislativos e judiciais (NAY, 2007). A democracia ateniense guarda, não obstante, o mérito de promover uma realocação das riquezas, por meio dos tributos e da distribuição das terras, e de firmar-se como modelo de participação direta dos cidadãos nas deliberações sobre os assuntos da cidade (PINSKY; PINSKY, 2005).

117 Conforme Nay (2007, p. 26), a lei da *polis* grega vem para colocar limites “à vontade de potência das *gennê*, ao substituir o seu poder arbitrário por leis gerais estáveis”.

Já a cidadania romana, instituição que surge com a cidade de Roma ainda no século V a.C e se estende nos períodos do Império e da República, não surge a partir da “cidade”, “para os romanos era o conjunto de cidadãos que formava a coletividade”, a cidade ou Estado (FUNARI, 2005, p. 49). Portanto, não há cidade sem cidadãos. Por sua vez, *civis*, designa o homem livre, de modo que a Cidade é a coletividade de homens livres que habitam um mesmo território (FUNARI, 2005).

Mantendo a herança etrusca, a cidade romana era composta por nobres e plebeus. Somente aos primeiros, chamados patrícios, eram reconhecidos os direitos de cidadania, participando do conselho de anciãos chamado Senado. Os patrícios dispunham das propriedades, exerciam as funções públicas e as religiosas, a defesa da cidade também lhes competia. As famílias patrícias eram formadas pelo *pater famílias*, a quem cabia a autoridade e o poder sobre os demais, esposa, filhos, escravos e clientes ou agregados. A *plebe*, por sua vez, reunia os componentes do povo que questionavam o poder dos patrícios, como alguns camponeses livres, artesãos e comerciantes de poucas posses, e estrangeiros (FUNARI, 2005).

Com as conquistas das guerras púnicas, Roma transforma-se em República, e organiza instituições internas, estabelecendo as funções de cônsul ou poder executivo; de pretor, para as funções da justiça; de censor, para controlar os costumes; e das assembleias: o Senado, a cúria e as centúrias. Somente no século III a.C. surgem as assembleias populares, composta pelos novos ricos, a *nobilitas* (NAY, 2007). Nesse período, algumas conquistas importantes vieram beneficiar o povo, como a possibilidade de adquirir pequenas glebas rurais, o fim da pena de escravidão por dívida, a participação nas responsabilidades religiosas, e o acesso a cargos públicos. Os populares participavam de julgamentos e a lei previa formas de ação coletiva, a participação política previa, ainda, eleições abertas a todos, inclusive aos pobres e libertos, de modo que as assembleias serviam para a discussão legislativa quanto para as deliberações, por meio de voto grupal, que se transforma em voto secreto ao final da República (FUNARI, 2005).

Rebeliões de escravos, conflitos militares e a instabilidade política das colônias levam à extinção da República, dando início ao regime imperial. Otávio Augusto torna-se imperador, inobstante mantenha a organização das cidades e sua autonomia, sendo composta por seus cidadãos detentores da proteção legal, cada qual com suas prerrogativas. Nesse período, os cidadãos poderiam participar de três diferentes *ordos*: do Senado, como cavaleiro, e como plebe, e os

membros desses dois últimos estavam submetidos aos governadores das províncias, enquanto os membros do Senado eram julgados pelo governo de Roma (FUNARI, 2005).

A cidadania romana é respaldada num sistema de leis e de uma organização política, com o propósito de dar sustentação e proteger os membros da cidade. “A ideia de que a realização do bem comum está intimamente ligada à instalação de uma ordem jurídico-administrativa estável e à universalidade dos direitos constitui seu caráter essencial” (NAY, 2007, p. 59). É por meio da lei, que reúne os usos e costumes e demais textos jurídicos, que os romanos pretendem unificar os povos conquistados, extrapolando os limites locais, com o intuito de formar uma “comunidade universal”. Dos romanos provém a tradição da compilação das jurisprudências, das doutrinas e das leis, e por fim, as codificações de um “*corpus juris*”. (NAY, 2007, p. 60).

A liberdade é o valor, por excelência, da cidadania romana, abarcando um significado moral e político. Os direitos civis e da pessoa constituem essa liberdade cidadã, e, por conseguinte, deve ser igualmente disposta, e as várias instâncias de participação dos cidadãos têm a função de manter o equilíbrio dessa prerrogativa (NAY, 2007).

Na sua fase medieval, a cidadania é imbuída de religiosidade, corresponde ao período que vai do final do século V ao século XIV. De acordo com Hoornaert (2005), foi pelas práticas políticas populares dos primeiros cristãos, no sentido de organizarem-se em associações, partilharem recursos na dificuldade, acolherem os estrangeiros, oferecerem ajuda às viúvas e órfãos, resgatarem pela *redenção*, pagando aos bárbaros o resgate para libertarem pessoas escravizadas, que o cristianismo se estabeleceu dentro da política romana.

A condição de religião perseguida, dura até o século III, quando Constantino a declara religião oficial do império. No período inicial, igreja e Império mantêm clara a delimitação do alcance de cada uma, separação que permanece, já no século IV, no Império do Ocidente, e se finda no Império do Oriente, onde o Imperador assume também os poderes religiosos (NAY, 2007). No Império do Ocidente, a Igreja fica sob a autoridade papal, que vai gradativamente ampliando o poder temporal e por meio dos teólogos e dirigentes, atuando no sentido de uma compreensão universalizante do Direito, ao “proibir todas as interpretações teológicas ‘locais’ que não estão ratificadas pelos concílios romanos, o dogma favorece o desenvolvimento de uma doutrina política unificada no conjunto do Ocidente cristianizado” (NAY, 2007, p. 73).

A fragilidade política que vigorava nas nações europeias durante a Idade Média, dá às lideranças da Igreja um poder inédito, pois sua influência não respeita as fronteiras e as limitações de cada reino. De modo que os reis procuram a justificativa teológica para seus poderes, no intuito de centralizar no poder secular, as competências religiosa e política (NAY, 2007). A confusão entre os poderes e a visão de mundo que embora na prática fosse centralizadora de poderes, mantivesse as duas dimensões: espiritual e temporal; provocou o desvirtuamento das duas instituições, Igreja e poder político. Ao mesmo tempo, as invasões, conquistas e sucessões dos reinados, prejudicam a administração das cidades, a segurança, o exercício da política, degenerando as práticas antigas, comprometendo definitivamente as premissas democráticas.

A característica principal da sociedade medieval é a estrutura estamental, de modo que a cada classe social cabia um determinado tratamento por parte dos códigos de leis. Direitos e deveres de cidadania, mesmo quando reconhecidos, não eram praticados. Especialmente a partir do século IX, tem início o sistema de feudos. Cavaleiros e nobres recebem títulos e posses de terras a partir dos quais cada um organiza o poder e o exerce sobre os vassalos. Embora livre e com acesso a bens, o vassalo deve obediência ao seu senhor que é o juiz de seus atos, está sujeito à discricionariedade do senhor feudal. A sociedade é hierarquizada e o poder patrimonializado, hereditariamente exercido. À medida que os reis deixam de ter condições de aplicar a justiça nas pendências entre os senhores feudais, as políticas públicas perdem espaço para as negociações de interesses (NAY, 2007).

É a partir do século XIII que os reinos se recompõem, datando desse período os *direitos da pessoa*, estatuídos na Grã-Bretanha, e que na França se presencia as mobilizações no sentido de desconstituir os poderes locais dos senhores feudais, explica Châtelet et al. (2000, p. 34). Há em todo o continente europeu, iniciativas para retomar uma organização jurídico-administrativa assente em direitos de cidadania: “o próprio monarca, que comanda os seus súditos de modo absoluto, não pode infringir as regras que editou ou com as quais concordou” (CHÂTELET et al., 2000, p. 34).

Com o advento dos Estados-nação, a partir do século XVI, que a cidadania moderna ganha seus contornos ainda reconhecíveis¹¹⁸. Os movimentos sociais, políticos e econômicos em andamento na sociedade inglesa, na colônia americana independente e na França, traçam os

118 Vide sobre as origens do Estado-nação e as características do Direito na modernidade no item 1.3 supra.

caminhos para a futura consolidação dos direitos do cidadão na Declaração Universal dos Direitos do Homem e do Cidadão, de 1789.

Explica Vieira (2001, p. 33) que a cidadania moderna ensejou três importantes teorias: a de Marshall, em torno dos direitos do cidadão; a de Tocqueville e Durkheim, no âmbito da sociologia jurídica, a respeito da “cultura cívica”; e a de matriz marxista/gramsciana, centrada na análise da sociedade civil.

O enfoque da teoria marshalliana, conforme Vieira (2001, p. 34), é colocado no Estado, e sua funcionalidade, diferentemente da teoria de Durkheim, que se preocupa com a virtude cívica, e para a qual “a cidadania não se restringe àquela sancionada por lei [...] abre-se espaço para que, na esfera pública, grupos voluntários, privados e sem fins lucrativos, formem a assim denominada sociedade civil”. A terceira corrente teórica sobre a cidadania moderna é a proveniente das teorias marxistas, que partem, portanto, das ideias de Marx, Hegel, e a sua leitura por Gramsci, explica Vieira (2001), para quem a sociedade civil, como é compreendida atualmente, tem esse viés de proteção contra os excessos de poder do Estado e os abusos do mercado.

A compreensão da cidadania no século XXI requer o entrelaçamento de todas essas perspectivas, não obstante, para a compreensão da construção histórica da cidadania liberal, tenha-se optado por se expor somente a primeira. A teoria de Marshall, desenvolvida a partir da ótica da experiência inglesa, firma critérios a partir do cotejamento dos princípios da liberdade e da igualdade, e identifica os direitos do cidadão como sendo: de primeira geração, os civis e políticos, obtidos até o século XIX; e os sociais, de segunda geração, decorrentes das conquistas políticas do século XX (VIEIRA, 2001).

Essa vertente interpretativa leva em consideração dois importantes aspectos do contexto em que surge a nova cidadania: a perspectiva de universalidade territorial e da abrangência de indivíduos; e o vínculo que o indivíduo passa a ter com o Estado-nação, firmando um novo sistema operacional, a cidadania nacional (BIRNFELD, 1997). Marshall tem em conta os elementos: civis, políticos e sociais, da cidadania. O elemento civil, segundo o autor, abarca as liberdades individuais “liberdade de ir e vir, liberdade de imprensa, pensamento e fé, o direito à propriedade e de concluir contratos válidos e o direito à justiça”; o político, é pertinente à participação do poder constituído politicamente, seja pelo voto, seja como liderança eleita; e o elemento social, diz respeito aos direitos necessários ao bem-estar no âmbito econômico e fazer parte das instituições que a civilização proporciona,

como a escola para a educação e os serviços sociais (MARSHALL, 1967, p. 62-64).¹¹⁹

Cada um dos elementos passa a desenvolver-se por um caminho próprio, já não ocorre como na cidade grega, em que política e direitos civis e sociais andavam juntos (MARSHALL, 1967). As instâncias de poder e a capacidade de implementação estavam distantes, dividiam-se entre o local e o nacional, mesmo sendo considerados portadores de direitos, a maioria dos cidadãos não tinha condições de exigir seu reconhecimento judicialmente, e a participação política obedecia à filtragem dos grupos de interesses.

Os direitos civis, explica Marshall (1967, p. 66), os primeiros a serem firmados, obtêm sustentação com instrumentos jurídicos como o *Habeas Corpus* e o *Toleration Act*, bem como com medidas tais como a queda da censura que havia sobre os escritos da imprensa (com destaque para Cobbett e Carlile), a “emancipação católica”, e o ato de revogação dos *Combination Acts*; e se consolidam com a Revolução Francesa. A liberdade para exercer uma profissão é considerada o direito civil básico, no aspecto econômico, o que representa uma grande conquista em face ao modelo anterior, em que vigorava o *Elizabethan Statute of Artificers*, que delimitava quem poderia exercer cada função, conforme as classes sociais, além de existirem outras instâncias reguladoras locais (MARSHALL, 1967).¹²⁰

Além desses direitos, outros relativos às mulheres e aos servos, que passam a ser todos homens livres, são instituídos de modo que ao transformar todo cidadão em homem livre, a liberdade passa a ser universal e a cidadania a ter um alcance universal, nesse caso, dentro dos limites da nação (MARSHALL, 1967). Trata-se, portanto, não mais de uma liberdade como a da cidadania antiga, referente à participação

119 “Nos velhos tempos esses três direitos estavam fundidos num só. [...] os direitos sociais do indivíduo igualmente faziam parte do mesmo amálgama e eram originários do status que também determinava que espécie de justiça ele podia esperar e onde podia obtê-la[...]. Não havia, nesse sentido, nenhum princípio sobre a igualdade dos cidadãos para contrastar com o princípio da desigualdade de classes. Nas cidades medievais, por outro lado, exemplos de uma cidadania genuína e igual podem ser encontrados. Mas seus direitos e deveres específicos eram estritamente locais, enquanto a cidadania cuja história tento reconstituir é, por definição, nacional” (MARSHALL, 1967, p. 64).

120 Conforme Webb (apud MARSHALL, 1967, p. 68): “nenhuma interferência do Legislativo na liberdade de comércio, ou na completa liberdade de cada indivíduo dispor de seu tempo e de seu trabalho na maneira e nos termos que julgue melhor atender a seus interesses, pode ocorrer sem violar princípios gerais da maior importância para a prosperidade e felicidade da comunidade”.

dos destinos da *polis*, mas uma liberdade privada, do exercício de atividades comerciais e práticas religiosas.

Os direitos políticos até o início do século XIX eram prerrogativa de cerca de um quinto da população masculina adulta. A Lei de 1832, explica Marshall (1967), manteve o voto distrital, exercido em grupo, mas proporcionou o direito de voto para além dos proprietários e usufrutuários de terras, também os arrendatários e locatários foram atingidos, não obstante esses direitos políticos não estivessem na pauta de prioridades, no período. Somente com a Lei de 1918, o sufrágio universal foi admitido, de modo que se “transferiu a base dos direitos políticos do substrato econômico para o *status* pessoal”, afirma o autor (MARSHALL, 1967, p. 69).

Quanto aos direitos sociais, diz Marshall (1967), eles originalmente eram satisfeitos pelas associações e comunidades. Esse quadro muda com o surgimento da *Poor Law*, e uma regulamentação dos salários; a primeira, de natureza reformista, que tinha como finalidade evitar a proliferação da vadiagem e da pobreza, conseguiu manter-se, sobrevivendo às mudanças que tornavam a economia cada vez mais competitiva. Em 1834 a *Poor Law* foi alterada, restringindo-se aos auxílios aos incapazes, que não eram aptos a usar da liberdade para seu próprio sustento econômico. Outros instrumentos usados foram os *Factory Acts*, que se limitavam a *proteger* as mulheres e crianças, visto que estas não eram cidadãs, modelo que chega ao limite no final do século XIX (MARSHALL, 1967). O direito à educação é visto como um corolário dos direitos civis, e é obrigatório. É concebido como meio para preparar novos técnicos, políticos e qualificar para os direitos civis.¹²¹

É seguindo essa matriz que Bobbio fala da terceira geração de direitos, ou das eras, a que pertencem os direitos coletivos, entre eles, o direito ao meio ambiente equilibrado e à qualidade de vida.¹²²

A humanidade acolheu, portanto, como premissas, a liberdade e a igualdade, como parte de sua contingência existencial da necessidade de viver em grupo, dotando-as de significados variados, conforme se desenhava na práxis política e se impunham os pensamentos filosóficos. Ser livre e igual para os gregos, para romanos e para os cidadãos do

121 “O dever de auto-aperfeiçoamento e de autocivilização, é, portanto, um dever social e não somente individual porque o bom funcionamento de uma sociedade depende da educação de seus membros” (MARSHALL, 1967, p. 74).

122 Vide a respeito as colocações do item 1.3.4.

século XXI, guarda múltiplos significados, o que não implica que não sejam, em algum sentido, equivalentes.

A cidadania não tem um modelo único, é um conceito em construção, que se molda na história em processos de idas e vindas, com a ingerência de forças diversas e interesses nem sempre coincidentes. A *polis* ganha dimensões impensáveis para os gregos e assim também a cidadania esbarra nas tramas da sua própria urdidura, convivendo com utopias de uma paz democrática universal e confrontando-se com ameaças totalitárias.

4.2.2 Totalitarismo e democracia

O conceito original de cidadania remete à cidade, a definição de um território e um vínculo dos que nele habitam, com o seu destino. Cidadãos e estrangeiros recebem tratamento diferente. Com o modelo de Estado-nação a territorialidade é amplamente alargada e as práticas políticas que envolvem a *ethike* são abstraídas para um sistema representativo de exercício do poder, e, mesmo com as soluções institucionais para dar acolhida ao estrangeiro, ele continua sendo um Outro¹²³, do qual se exigem credenciais mínimas de *status* e propriedade para ser acolhido.

A partir do Tratado de Vestfália, de 1648, consolidou-se um modelo de cidadania ancorado na figura do Estado-nação, composto dos elementos: território, soberania, autonomia e legalidade (VIEIRA, 2001). Um por um, esses requisitos foram submetidos à crítica teórica e à dura prova da experiência histórica, restando bastante fragilizado nas suas bases modernas no contexto contemporâneo. Os movimentos políticos, científicos, filosóficos e econômicos, que repercutiram sobre esse paradigma de cidadania nos últimos três séculos, foram bastante intensos e profundos, de modo a exigir uma outra compreensão da relação do homem com a nova *polis*, que é também seu *oikos*.

O grande dilema que a sociedade contemporânea enfrenta, em face da globalização econômica e do enfraquecimento político dos

123 “Toda *polis* separa, coloca à parte, ‘particulariza’ seus membros com referência aos membros de outras comunidades, de mesma forma que os une e faz iguais dentro de suas próprias fronteiras. O eu ‘situado [...]’ é sempre posto contra um eu diferentemente situado – enraizado em outra *polis*. Por essa razão a exigência universalista tende a se voltar contra a *polis*, que desejava domesticá-la e desenvolvê-la na guerra contra seus próprios rebeldes; em seus limites lógicos, essa exigência só pode gerar incessantemente oposição contra todo ditado moral, gerando assim posição radicalmente *individualista*” (BAUMAN, 1997, p. 51).

Estados, está na formulação de uma figura de *cidadão*, que contemple as necessidades de pertença e reconhecimento dos costumes que a ética requer para ser praticada, e, ao mesmo tempo, solucione a necessidade de reconhecimento dos Outros distantes, pobres, excluídos, as multidões de refugiados das guerras e das mazelas ambientais que proliferam em todo o mundo.

Como bem critica Flores¹²⁴ (2009), a Declaração de Direitos do Homem é vazia de sentido, se não é realizada com o exercício do poder por esses próprios homens, como partícipes vivos, interessados e comprometidos com a vida e com o destino coletivo da humanidade diante dos problemas que enfrenta. A ausência da práxis política e da ética nas relações imediatas, tornam a figura do cidadão vazia de sentido, deixando vago o lugar do poder que a ele cabe. É o caminho para o estremecimento da democracia e o empoderamento de outras figuras, no sentido do totalitarismo.

A cidadania encontra-se na encruzilhada entre o comunitarismo e o universalismo, ao mesmo tempo em que precisa encontrar soluções para a prática democrática pela política, conciliando as visões tradicionais sobre a capacidade de definir o *bem de todos* e o reconhecimento universal da participação política pela democracia participativa.

Bauman (1997, p. 53-54) oferece uma visão esclarecedora a respeito:

A versão pós-moderna da historiosofia da universalização é a perspectiva da ‘globalização’- a visão de uma difusão global da informação, tecnologia e interdependência que notavelmente não envolvia a ecumenização das autoridades políticas, culturais e morais. [...] Em todo caso, a nova historiosofia torna distante e turva a perspectiva da universalidade moral conseguida pela difusão do ‘processo civilizador’. Privada agora de sua passada fundamentação na ‘missão civilizadora’ das nações-estado ‘culturalmente avançadas’ ou ‘mais desenvolvidas’, a ideia de moralidade universal, se é que afinal deva sobreviver, só pode se apoiar nos impulsos morais inatos e pré-sociais comuns à espécie humana. [...] A dificuldade das visões dos comunitários

124 Vide a respeito o item 1.3.

renascentes é que, à semelhança dos guardas do universalismo que se recusaram a confinar sua vigilância aos pontos perigosos erigidos ao longo das fronteiras das nações-estado, os eus ‘situados’ recusaram-se a se confinarem só ao papel de guardas de fronteiras das ‘genuínas comunidades’. [...] Confrontados no passado com o poder concentrado da ‘universalidade’ legal/moral definida e reforçada pela nação-estado, acham-se agora os indivíduos expostos a uma cacofonia de pressões sociais e/ou instâncias paraéticas de chantagem, cada uma visando expropriar o direito do indivíduo de escolha moral. *Nenhuma das pressões contraditórias, porém, apela para uma situação tão compreensiva como soía a ser a do cidadão, o sujeito do estado.* (grifo nosso)

O grave problema da política da sociedade pós-moderna, afirma Bauman (1997, p. 56), é que ambas as opções que se oferecem, a universalidade moral ou a moral comunitária ressurgida, “negam ou pelo menos reduzem o juízo moral e individual”, impedem que o homem crie laços efetivos entre si, por si próprios.¹²⁵

A ausência de compromissos éticos que deveriam alimentar a política, causada pelo distanciamento e impotência que provoca nas pessoas pelo processo de atomização da sociedade de risco de que fala Beck (2009), compromete a prática política, tanto na instância local, comunitária, quanto nas instâncias globais, dotadas da missão da universalização do projeto da Cidadania e Direitos Humanos universais.

A despolitização crescente, o esvaziamento dos espaços públicos, as *ágoras* contemporâneas, e a própria descrença que a incerteza gerada pelo progressivo sistema reflexivo conduz, resultam na transferência da instância decisória, dos cidadãos como sujeitos políticos, não mais para os representantes legisladores e executores de um Estado-nação, mas para outras entidades que assumem o poder de dizer a lei, a norma, definindo as prioridades de ação, para todos os indivíduos. As leis do mercado assumem, assim, uma figura (sem fisionomia), de uma ordem

125 “As comunidades postuladas são inseguras *porque* são apenas postuladas; não têm, porém, confiança em si pela simples razão de permanecerem *perpetuamente* postuladas, o que quer que façam para solidificar seu presente e assegurar seu futuro; como expressou Cornélio Castoriadis, ‘nos recessos mais profundos da própria fortaleza egocêntrica uma voz suave e incansável repete: ‘Nossas paredes são feitas de plástico, nossa acrópole de papier-mâché’” (BAUMAN, 1997, p. 57).

global que dita normas. Um modelo bem distante daquele das antigas discussões sobre o bem comum, do poder democraticamente constituído, ou seja, da concepção primeira de política.

Segundo Bauman (2000, p. 81), os Estados estão em segundo plano: “a agenda é estabelecida como antes, só que um novo agente operacional não político expulsou ou pelo menos agora cada vez mais desempenha o papel principal [...] as pressões do mercado estão substituindo a legislação política”. Há um processo de transferência de heteronomia, que primeiro era ocupado pela religião, depois pelo Estado (que dizia da identidade dos sujeitos), para o mercado, tido como um regulador *natural* da dinâmica social. Ou seja, à medida que se amplia o círculo social, o homem passa a afastar de si o poder decisório de realizar-se plenamente como um ser autônomo na alteridade, no sentido do paradigma ecológico, ou seja, como Sujeito, e passa à condição de objeto da condução normativa de outrem.

É nesse sentido que a retomada da política, do interesse do homem pela participação nas decisões sobre o próprio destino, se faz indispensável à solução para os problemas ambientais. As decisões do mercado não são tomadas com sensibilidade ecológica, mas por interesses estritamente econômicos, visando ao lucro, produtividade, concebendo a natureza como um recurso, ou seja, um bem patrimonializado que é útil na produção de outros bens especulativamente valorizáveis. Abstraem-se as características essenciais da natureza e da condição de dependência que o próprio homem tem com o equilíbrio ecossistêmico.

É a partir da tecnicização pós-moderna que, como receava Lyotard (2009), o conhecimento objetivizado passa a atender não aos propósitos propriamente da humanização do homem, mas para a automatização da conduta do indivíduo. O paradigma do conhecimento moderno, ao isolar o conhecedor do objeto conhecido, afasta o Sujeito de seus resultados, e esse processo descontextualiza, descompromete, desvincula.

O saber complexo, a racionalidade ambiental, a ecologia da mente, de que falam respectivamente Morin, Leff e Guattari, são concepções que se apresentam como o *elo perdido*, a re-ligação necessária para que a ética, com todos os significados que abarca: costumes, hábitos, valores; seja praticada, na política. É preciso que o homem recupere sua condição de Sujeito, na sua auto-eco-socio-organização, para que no processo de subjetivação, em contato com a Alteridade, construa significados comuns, exercite a política democraticamente.

É nessa condição de agente, de Sujeito, que está inserido na complexidade e participa do conhecimento complexo, que se torna possível a democracia cognitiva de que fala Morin, e se alimenta a Subjetividade para a qual apela Guattari, como guardiã dos interesses da vida e do homem contra toda ordem totalitária. É essa qualidade democrática que serve de antídoto também contra a *tiranía da maioria*, de que fala Tocqueville (1969, apud CUNNINGHAM, 2009).

Para fazer frente às fragilidades da cidadania democrática,¹²⁶ em plena era de globalização econômica e às demandas por soluções ecologicamente sustentáveis para toda a humanidade, novas formas de democracia são concebidas. McGrew (1997, apud VIEIRA, 2001) destaca três linhas de pensamento nesse sentido: a liberal-internacionalista; a radical democrática e a cosmopolita. Cada uma resulta em uma matriz, a partir da qual são propostas as formas de exercício da cidadania em nível global.

Segundo o autor (MCGREW, 1997, apud VIEIRA, 2001, p. 255-263), os modelos, apesar de diferentes, têm em comum os seguintes quesitos: resultam da conscientização de que a cidadania moderna, de vínculos territoriais, está abalada; partem da compreensão de que é imprescindível e desejável ampliar e aprofundar as práticas políticas democráticas; entendem que não é aceitável a proposição de um governo mundial; acatam a ideia de que a governança global exige outras formas de se realizar a democracia; e por fim, a compreensão comum de que “ideais políticos podem conformar as práticas políticas”.

Apresentando brevemente cada um deles, tem-se que: o modelo liberal-internacionalista é o que provém do pensamento iluminista, reclama a organização de uma *governança global*, sob forma de cooperação entre os diversos Estados, principalmente por meio dos organismos supraestatais como o sistema das Nações Unidas. É uma proposta reformista, que almeja rever as atribuições e a forma de atuação das instituições voltadas às relações internacionais, ao mesmo tempo em que pretende uma “nova ética cívica global que invoca valores universais (como respeito à vida, liberdade, equidade e solidariedade) e afirma o princípio da participação em todos os níveis de governança, do local ao global”. (MCGREW, 1997, apud VIEIRA, 2001, p. 256). Compreende a participação plural dos mais diversos atores sociais: Estados, organismos internacionais, organizações não

126 Cidadania democrática já extenuantemente testada por totalitarismos e toda sorte de autoritarismos no decorrer da História, como as experiências nazista e fascista na Europa e as recentes ditaduras latino-americanas.

governamentais, empresas multinacionais, e mesmo os indivíduos, sendo os dois primeiros considerados os principais agentes.

Essa corrente sugere a constituição de fóruns globais que permitam a participação democrática nas decisões do sistema das Nações Unidas e reforçar a cidadania com novos atributos no âmbito dos direitos e deveres do cidadão global. Não obstante, essa vertente parte do entendimento de que os aspectos econômico e político devem ser tratados separadamente, de modo que a participação democrática fica restrita à política. Esse viés é objeto de crítica, McGrew vê com essa limitação a mera continuidade da democracia liberal, ampliada para um nível global (MCGREW, 1997, apud VIEIRA, 2001).

A segunda vertente é a do radicalismo democrático, que por sua vez, engloba duas proposições, uma mais próxima do marxismo e a outra de cunho comunitarista. Para o radicalismo democrático, é preciso trabalhar no sentido de uma “democratização ‘de baixo para cima’”, explica Vieira (2001, p. 257). Os valores e práticas reclamados por esse modelo são: a solidariedade, a igualdade *de fato*, a emancipação, uma nova forma de inter-relação entre poderes e uma democracia direta e participativa (VIEIRA, 2001).

A linha marxista concebe a globalização econômica como a transposição da figura do poder econômico para o nível transnacional, constituindo este uma nova *classe* voltada à construção de uma hegemonia atuante sobre os órgãos formais e informais envolvidos na governança global. Em contraposição defende uma globalização contra-hegemônica, *de baixo para cima*, a partir da “recomposição da sociedade civil”, promovendo uma ampla democratização, o mais direta possível, em todas as instâncias, do local ao global, para colocar freios ao poder econômico (VIEIRA, 2001, p. 257).

Por sua vez, a comunitarista radical fundamenta sua proposta democrática na comunhão de interesses e afeições dos grupos comunitários, não restringindo a cidadania à questão de uma mesma base territorial. Essa via sugere meios alternativos para a ordem social, econômica e política global, amparados nos “princípios comunitários”, de modo que, explica Vieira (2001, p. 257), arregimenta os elementos da democracia direta, autogoverno e “novas estruturas de caráter não-territorial, mas ‘funcional’, de governança”. É uma proposta que quer superar a democracia liberal, sustentada com base em “comunidades de autogoverno superpostas que recusam toda estrutura centralizada de autoridade e poder”, com jurisdição variável, de acordo com a

matéria.¹²⁷ O projeto comunitarista se sustenta sobre a atuação dos movimentos sociais críticos, assim compreendidos: o ambientalismo, o feminismo e o pacifismo; e sobre a participação do cidadão nas múltiplas situações que se lhe apresentam, de como que ele próprio “possa pensar e agir como sujeito situado também de maneira múltipla”, explica Sandel, referido por Gómez (1998, apud VIEIRA, 2001, p. 258).

A terceira perspectiva de democracia é a cosmopolita, que, diferentemente do modelo internacional, propugna por:

[...] uma organização política em que os cidadãos, onde quer que se situem no mundo, têm voz, entrada e representação política nos assuntos internacionais, paralela e independentemente dos seus governos. (ARCHIBUGI & HELD, 1995, apud VIEIRA, 2001, p. 258).

Essa proposição valoriza a atuação das associações, das comunidades e organizações transnacionais e apoia as novas identidades e formas de solidariedade, que se traduziriam numa *sociedade civil global*, segundo McGree (1997, apud VIEIRA, 2001). A autonomia é o princípio que orienta o modelo proposto e a partir dela se constituiria um novo direito, um “direito democrático cosmopolita”, que viria complementar o direito nacional e o internacional, em suas insuficiências para lidar com as questões globais, um direito público da humanidade, de acordo com Vieira (2001, p. 259). As figuras do Estado-nação e dos organismos internacionais são mantidas, incorporam-se à sua política, novas funções, abrindo-se a governança para diferentes níveis: local, nacional, regional, internacional e cosmopolita. A proposta cosmopolita contempla aspectos das duas outras linhas, o radicalismo e o liberal-internacionalismo, tendo como objetivo uma reconstrução da governança política global e ampliação.¹²⁸

127 Conforme Drysek, citado por McGrew, 1997, apud Vieira (2001, p. 258): “(...) o alcance das esferas públicas (autoridades) é totalmente variável e não limitado por fronteiras formais ou jurisdições ou por noções obsoletas como soberania nacional. Elas surgem, crescem e morrem com a importância de determinado tema”.

128 A via do cosmopolitismo combina as outras três vertentes apresentando a seguinte constituição: seus atores-chave são os Estados, as organizações internacionais e os movimentos sociais; quanto à estrutura da ordem mundial é de uma ordem pós-Vestfália; o governo é exercido pelos Estados, povos, corporações, organizações internacionais, comunidades, ONGs, etc; não implica uma ordem mundial democrática, mas uma democracia transnacional; constitui um pensamento que traz a herança democrática das democracias liberal, direta e participativa; apresenta a visão da ordem mundial como

Independentemente da organização política, a participação da temática ecológica é uma constante nos debates sobre a democracia emergente. A preocupação com as questões ambientais não apenas é um dos principais temas para se pensar o futuro da política em termos globais como foi um dos temas de maior mobilização da sociedade civil organizada nas últimas décadas, entre os novos movimentos sociais. As iniciativas ambientalistas podem ser consideradas exemplos de atuação no sentido de uma cidadania pós-moderna.

A democracia que passa pelo conhecimento da complexidade, pela compreensão e participação da alteridade, dos direitos que todos os humanos deveriam ter e dos deveres que precisam assumir juntos para vislumbrar caminhos para sanar os problemas do planeta, é a que está inscrita no documento que selou o compromisso ético supraestatal no final do século XX, a Carta da Terra.

4.2.3 A Carta da Terra e a Cidadania Ecológica

A presença do movimento ambientalista como uma força expressiva da sociedade civil remonta a meados do século XX, quando ocorreu a primeira Conferência Científica das Nações Unidas sobre Conservação e Utilização de Recursos, marco do surgimento do que Leis (1996) denomina “ambientalismo mundial”. É do meio científico que provém, no entanto, as primeiras discussões concernentes à compreensão da inter-relação sistêmica do homem com a natureza, aproximando a temática da ecologia com as ciências humanas por meio da Teoria dos Sistemas. Outro momento especialmente importante da história desse movimento social foi a Conferência de Estocolmo, em 1972¹²⁹. Antes mesmo desses encontros de líderes de todo o mundo, em 1961, foi constituída a primeira organização não-governamental ambientalista de abrangência mundial, a até hoje atuante WWF – Fundo Mundial para a Vida Selvagem. No ano seguinte o tema ganha projeção com a publicação do livro *Primavera Silenciosa* por Rachel Carson (LEIS, 1996).

Estados e povos cosmopolitas; adota como ética da governança global a democracia cosmopolita e vê a globalização como um processo multicausal com potencial transformador (MCGREW, 1997, apud VIEIRA, 2001, p. 261).

129 Vide item 1.2.3 a relação desse evento internacional com a construção do conceito de “desenvolvimento sustentável”.

Na década seguinte são publicados importantes relatórios científicos pelo Clube de Roma. Nesse mesmo período, o ambientalismo não-governamental¹³⁰ ganha expressividade na Europa e Estados Unidos e também passa a integrar a pauta de partidos políticos. Internamente os países criam agências para tratar do meio ambiente e a nível internacional, surge o Programa das Nações Unidas para o Meio Ambiente – UNEP. Já nos anos 80 a matéria é objeto de discussão em grande parte das democracias ocidentais, contando com o envolvimento dos Partidos Verdes constituídos (LEIS, 1996).

A partir do Relatório da Comissão Brundtland publicado em 1987, a questão ambiental é definitivamente inserida nas discussões internacionais e entra na pauta obrigatória do sistema econômico, com a concepção de desenvolvimento sustentável disseminada junto ao meio empresarial. Na década de 90, o ambientalismo tem um novo perfil, passa a ser complexo e multidimensional, com expressiva capacidade ética e comunicativa, ao qual Leis credita a capacidade de tornar-se um “eixo civilizatório fundamental”, no sentido de uma aproximação colaborativa e solidária em nível global, considerados indivíduos, culturas, espécies e nações (LEIS, 1996, p. 118).

A Conferência que ficou conhecida como ECO-92 ocorrida no Rio de Janeiro – Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente e o Desenvolvimento, também chamada de Cúpula da Terra, foi o momento de maior expressão democrática até então, entre os acontecimentos relacionados ao ambientalismo, seja no tocante à presença de organismos internacionais, representantes governamentais, seja da qualidade e representatividade da sociedade civil. A participação de uma diversidade cultural, religiosa e de minorias foi expressiva, sinalizando uma confluência de ideias e sentimentos, com o propósito de reorientar o posicionamento global frente às questões ambientais e sociais (LEIS, 1996).

130 As ONGs na qualidade de representantes da sociedade civil participam de reuniões da ONU, amparadas no artigo 71 da Carta das Nações Unidas, o que permite contribuir na formulação de políticas globais seja por meio de conhecimentos científicos ou da experiência, como tem ocorrido, segundo Vieira (2000, p. 118), junto à Cruz Vermelha e o Departamento de Assuntos Humanitários. Além de exercer um papel de crítica e de mobilização popular em prol democracia e da defesa dos direitos humanos junto aos órgãos que definem diretrizes para a economia mundial, sua atuação é também presente nas operações de emergência, na construção de propostas para as Convenções Internacionais relacionadas ao meio ambiente, e como força de pressão junto aos governos dos Estados, de modo que sua participação se faz em todas as instâncias (VIEIRA, 2000, p. 117).

Desse período em diante, houve uma intensa ploriferação de movimentos sociais relacionados ao meio ambiente, para o que contribuiu, sensivelmente, a criação de redes de comunicação e atuação desses novos atores sociais, por meio dos recursos tecnológicos que igualmente se expandiram em profusão, como as redes virtuais da internet, permitindo a democratização e acesso a um contingente de milhões de pessoas.

A rede de comunicação estabelecida foi crucial para que em 1999 fosse promovido pelas ONGs internacionais um evento que ficou conhecido por ‘Coalisão de Seattle’, o qual reuniu aproximadamente 50.000 pessoas de mais de 700 organizações, para protestar contra a Organização Mundial do Comércio – OMC em Seattle. O objetivo do movimento era chamar atenção para os efeitos negativos dos rumos da política econômica tomados pelas grandes potências mundiais, e ressaltar a importância da sustentabilidade ecológica e da dignidade humana. A partir desse evento criou-se uma mobilização conhecida como Fórum Social Mundial, cujo primeiro encontro deu-se em Porto Alegre, no Brasil, que regularmente reúne-se para discutir sob o lema ‘Um Outro Mundo É Possível’. (CAPRA, 2002, p. 224-227).

A criação do Fórum alternativo afirma definitivamente as ONGs, como novos e eficazes agentes políticos de atuação internacional, que contam com o apoio de instituições de ensino e pesquisa científica que comungam dos mesmos valores e lhes dão subsídio para propostas e ações. São organizações como o Greenpeace, a Oxfam, o Third World Network, o Rainforest Action Network, cujas iniciativas são conhecidas no mundo todo, que se posicionam, comunicam, mobilizam pessoas com alcance global. O mérito das ONGs e dos novos movimentos sociais que representam a sociedade civil, além das iniciativas concretas, está na capacidade de incorporar os valores comuns às comunidades das quais os participantes se originam, o que lhes dá a legitimidade que a democracia reclama (CAPRA, 2002).

A preocupação dos movimentos gestados em torno da questão ambiental e que tecem críticas às políticas internacionais relacionadas à globalização econômica, volta-se para aspectos como a garantia da produção de alimentos de modo seguro à saúde, respeito à diversidade cultural, respeito aos direitos humanos elementares. Questões envolvendo a bioética e o rumo das pesquisas científicas são objeto de especial atenção desses movimentos, que se preocupam em dar a devida publicidade aos debates e aprofundar os estudos sobre os impactos da ação do homem sobre a natureza.

Retomando os fatos para uma construção histórica de vital importância para compreensão do surgimento de um novo modelo de cidadania, é preciso mencionar que, quando da realização da ECO-92, as ONGs não credenciadas para participar das negociações, reuniram-se num fórum paralelo, que ficou conhecido como Fórum Global. Essa divisão, explica Prestre (2000), acabou por resultar em debates e objetivos, que seguiram caminhos autônomos.

A consolidação da Conferência propriamente dita resultou na aprovação da Declaração do Rio, de um plano de ação denominado Agenda 21, a plataforma de ação do desenvolvimento sustentável, do qual constam 173 recomendações, mecanismos e metas que foram referendadas pelos chefes de Estado dos 179 países que se fizeram presentes à Conferência, e a Declaração de Princípios sobre as Florestas. Enquanto que do Fórum Global, que enfrentou alguns dos temas evitados pelo debate oficial, como as questões de soberania e o problema da má distribuição de riquezas, resultou o que pretendia ser uma Carta da Terra (PRESTRE, 2000)¹³¹. Sobre o texto produzido pelo Fórum Global, observa Prestre (2000, p. 220): “decepcionados por não ter obtido uma Carta da Terra, as ONGs aprovaram sua própria carta, impregnada de um lirismo quase religioso, o qual poderia caracterizar uma Carta da Terra [...]”.

As pretensões da Conferência não foram plenamente alcançadas, não obstante foi a partir dela que se consagrou, conforme Kiss (1993, apud PRESTRE, 2000, p. 234), “a planetarização do direito do meio ambiente”. Diferente do que buscavam as ONGs reunidas no Fórum Global, o mérito do encontro oficial não foi o de firmar compromissos em torno de uma nova ética, mas de gerar um documento político, vinculado à premissa do desenvolvimento sustentável, que, todavia, representou um avanço importante no sentido de estabelecer os princípios que viriam a reger o direito ambiental.¹³²

131 Conforme explica Prestre (2000, p. 220), embora não aprovado o texto da Carta da Terra pelos membros oficiais da Conferência, a partir de 1994 a ideia ganha apoio da ONG presidida por Maurice Strong, o Conselho da Terra, da Cruz Verde, e dos representantes da Holanda, com o objetivo de “redigir um documento que enuncie os elementos fundamentais de uma nova ética, a qual abrangeria o respeito aos direitos humanos, a paz, a equidade econômica, a proteção ambiental e os modos de vida duráveis”.

132 O autor refere-se aos princípios: da participação, da precaução, do poluidor-pagador, da necessidade dos estudos de impacto e o princípio da notificação (PRESTRE, 2000, p. 220).

Leonardo Boff (2005), um dos participantes do Fórum Global e representante brasileiro da comissão internacional que se organizou a partir de 1997, para redigir um texto a ser posteriormente sugerido à ONU, como um documento advindo da sociedade civil, ou seja, *de baixo para cima*, esclarece que o que se pretendia em 1992 era dar uma fundamentação integradora aos resultados da Conferência, como uma expressão legítima da percepção ecológica que o evento representava. A Comissão Carta da Terra, formada por 23 lideranças mundiais, incumbiu-se de realizar uma consulta em nível mundial e formular uma proposta de texto para uma Carta da Terra, uma espécie de *Constituição do Planeta*, como relata Vilela (2010).

O processo envolveu 46 países, em que se realizaram durante o período de dois anos, reuniões que contaram com a participação de cerca de 100.000 pessoas, das mais variadas origens.¹³³ Por fim, em 2000, o texto obteve a aprovação da UNESCO – Organização das Nações Unidas para a Educação. Em 2006, estruturou-se um movimento denominado Carta da Terra Internacional¹³⁴, que tem por sede a Universidade da Paz, que é mantida pela ONU, e fica na Costa Rica, com a finalidade de divulgar, mundialmente, seu conteúdo. Essa divulgação se dá por meio da internet, publicando conteúdos e divulgando eventos, realizando conferências, e por meio da mobilização de associados que voluntariamente se integram ao projeto, os quais tanto podem ser governos, empresas, ONGs ou qualquer pessoa.

A educação é um dos principais focos de trabalho da Carta da Terra Internacional, envolvendo tanto a educação formal quanto a informal¹³⁵, proporcionando uma visão sistêmica. Nesse sentido, destaca Vilela (2010):

133 De acordo com Boff (2005), as discussões sobre a Carta da Terra contaram com ampla participação popular, inclusive de pesquisadores, população moradora de favelas, comunidades indígenas, universidades. A respeito da redação, observa Vilela (2010) que a própria escolha das palavras utilizadas foi bastante debatida, pois era preciso que os termos fossem adequadamente expressivos para todas as culturas, como por exemplo, com a palavra amor, que para alguns soava muito sentimental e para outros, como acabou prevalecendo, o aspecto emocional é fundamental.

134 Conforme Vilela (2010), diretora-executiva da Universidade da Paz, em 2010 já se computava a disseminação de projetos orientados com o enfoque da Carta da Terra em 90 países ao redor do mundo. Há um projeto específico voltado à educação, para o qual é disponibilizado um Guia formulado pelo Carta da Terra Internacional.

135 O trabalho voltado à educação informal também se desenvolve junto às empresas, nesse sentido há uma parceria estabelecida entre a Carta da Terra Internacional de o GRI – Global Reporting Initiative (VILELA, 2010).

Quando se fala em sustentabilidade, geralmente, o enfoque é a proteção ambiental, mas a sustentabilidade é muito mais que ecologia: ela é um balanço entre a dimensão social e a ambiental, incluindo os desafios sociais e econômicos. Nós somos educados e orientados para trabalhar de forma segmentada, mas é necessário que haja uma visão sistêmica. Se as pessoas entendessem essa integralidade, não existiria tanto desentendimento, por exemplo, entre os ministérios do Meio Ambiente, da Economia e da Agricultura dos países. Todos trabalhariam de forma integrada e sustentável para o bem comum. [...]

A educação é a chave para as mudanças futuras, mas, o conceito de educação deve ser ampliado. Não é apenas nas escolas e universidades que se aprende o que é sustentabilidade. A educação informal é importantíssima. As formas de arte e a própria mídia também educam para a sustentabilidade, de uma forma mais branda, porém muito eficiente.

O documento final, acatado pela UNESCO, é uma declaração de princípios éticos, é a base ético-filosófica para as deliberações da Conferência do Rio, explica Vilela (2010), para a qual há uma complementaridade nos instrumentos: “São conteúdos complementares, que se fortalecem e se ajudam. A Agenda 21 é um guia para ações e a Carta da Terra, o fundamento. É como se um fosse o corpo e o outro a alma”.

A partir de quatro eixos centrais: o respeito e cuidado com a “comunidade de vida”; a integridade ecológica; a justiça social e econômica; e a democracia, não violência e paz; a Carta da Terra se desdobra num texto que compila o pensamento ecológico amparado em bases científicas e numa base ética espiritualizada, informa Boff (2005). Tendo por fundamento os quatro eixos norteadores referidos, são desenvolvidas outras proposições, sendo na sua totalidade composto dos seguintes princípios:

Princípios resumidos da Carta da Terra:

1. Respeitar a Terra e a vida em toda a sua diversidade.

2. Cuidar da comunidade de vida com compreensão, compaixão e amor.
3. Construir sociedades democráticas que sejam justas, participativas, sustentáveis e pacíficas.
4. Garantir as dádivas e a beleza da Terra para as atuais e as futuras gerações.
5. Proteger e restaurar a integridade dos sistemas ecológicos da Terra, com especial preocupação pela diversidade biológica e pelos processos naturais que sustentam a vida.
6. Prevenir o dano ao ambiente como o melhor método de proteção ambiental e, quando o conhecimento for limitado, assumir uma postura de precaução.
7. Adotar padrões de produção, consumo e reprodução que protejam as capacidades regenerativas da Terra, os direitos humanos e o bem-estar comunitário.
8. Avançar o estudo da sustentabilidade ecológica e promover a troca e a ampla aplicação do conhecimento adquirido.
9. Erradicar a pobreza como um imperativo ético, social e ambiental.
10. Garantir que as atividades e instituições econômicas em todos os níveis promovam o desenvolvimento humano de forma equitativa e sustentável.
11. Afirmar a igualdade e a equidade de gênero como pré-requisitos para o desenvolvimento sustentável e assegurar acesso universal à educação, assistência de saúde e às oportunidades econômicas.
12. Defender, sem discriminação, os direitos de todas as pessoas a viver em ambiente natural e social capaz de assegurar a dignidade humana, a saúde corporal e o bem-estar espiritual, concedendo especial atenção aos direitos dos povos indígenas e minorias.
13. Fortalecer as instituições democráticas em todos os níveis e proporcionar-lhes transparência e prestação de contas no exercício do governo, participação inclusive na tomada de decisões e acesso à justiça.

14. Integrar, na educação formal e na aprendizagem ao longo da vida, os conhecimentos, valores e habilidades necessárias para um modo de vida sustentável.
15. Tratar todos os seres vivos com respeito e consideração.
16. Promover uma cultura de tolerância, não-violência e paz. (BOFF, 2005).

A intenção dos mentores da iniciativa de redigir a Carta da Terra é que, aprovada pela ONU, ela venha a ser integrada à Declaração Universal dos Direitos do Homem, como um preâmbulo, de modo a proporcionar, segundo Boff (2005) “uma visão holística da Terra e da Humanidade, formando um todo orgânico, sujeito de dignidade e direitos”.

O que se destaca nesse arcabouço ético é a sua qualidade plural, o que por si demonstra a necessidade de compor com a complexidade, como diria Morin (2005), com a perspectiva de que a ecologia se insere em todos os âmbitos da vida humana, e que portanto ela é complexa. Trata-se de documento elaborado a partir das bases, democraticamente e de forma interdisciplinar e multicultural, que contou com a participação das mais diversas religiões, representantes de várias etnias, de cientistas e políticos. A Carta da Terra, afirma Boff (2005) tem essas características: “As quatro grandes tendências da ecologia — ambiental, a social, a mental e a integral — estão aí bem articuladas com grande força e beleza”.

Transparece no conteúdo da Carta e nos seus propósitos de integrar a Declaração dos Direitos Humanos, a reunião das visões de Morin e Guattari, quanto ao paradigma ecológico e à perspectiva de uma nova cidadania: a cidadania ecológica. A compreensão da questão ecológica a partir da sua complexidade, integrando o homem como um ser social à dinâmica da vida, repercute na Carta da Terra nas disposições de deveres de cuidado e de abertura à diferença, à promoção da diversidade e das práticas democráticas.

É por essa ótica que Leis (1996, p. 57) comenta que “foi justamente no plano da intersubjetividade que a Conferência do Rio de Janeiro teve sua maior significação”. Segue o autor, dizendo que embora a Rio-92 não tenha tido o sucesso desejado em termos político-governamentais, o Fórum Global, que teve a adesão de 2.500 entidades oriundas da sociedade civil, provenientes de mais de 150 países, que

realizaram cerca de 400 reuniões oficiais e obtiveram um público de 500.000 pessoas, foi exitoso. Significou, conforme Leis (1996, p. 57):

um avanço extraordinário no plano da consciência mundial. O ‘espírito da Rio-92’, encarnado nas atividades do Fórum Global, traz à luz, simbólica e organizacionalmente uma sociedade civil planetária que antes praticamente não existia. Da perspectiva aqui apresentada, o ponto mais alto dos acontecimentos de junho de 1992 foi a emergência e legitimação do papel da sociedade civil planetária frente à crise socioambiental global, em um mundo governado pelos atores e as regras do mercado e da política. [...] Tais consensos foram alcançados porque os participantes do Fórum Global, apesar de suas não poucas diferenças culturais, étnicas, políticas e nacionais, tinham basicamente o mesmo ‘mundo da vida’ em relação ao ambiente.

O que permitiu esse diálogo intercultural entre os diversos interlocutores desde sua matriz foi o que Leis (1996, p. 59) bem pontuou como sendo a busca de um encontro de perspectivas e princípios de ordem idealista e realista, de modo a tornar viável uma cooperação entre “atores egoístas”, por meio de um processo de ‘reencantamento’ do mundo, para o que contribui o viés espiritualista dessa discussão¹³⁶.

A referida Carta, mesmo aprovada pela UNESCO, não alcançou, até a presente data a almejada adesão pelos representantes das Nações Unidas, no sentido de dar-lhe a condição de fundamentação ética dos Direitos Universais, o que vem sendo dificultado pelo recrudescimento da preocupação com as políticas ambientais nos Estados-nação em face da forte crise econômica mundial. A política internacional volta-se hoje para a solução dos déficits das balanças comerciais e das dívidas fiscais que estão desestabilizando até mesmo as economias de países da zona do euro e a potência econômica americana. A crise que desponha com

136 “Nós somos a Terra, os povos, as plantas e animais, gotas e oceanos, a respiração da floresta e o fluxo do mar. [...] Nós honramos a Terra, como lar de todos os seres vivos. [...] Nós aderimos a uma responsabilidade compartilhada de proteger e restaurar a Terra para permitir o uso sábio e equitativo dos recursos naturais, assim como realizar o equilíbrio ecológico e novos valores sociais, econômicos e espirituais. Em nossa inteira diversidade somos unidade”, diz um trecho do texto extraído da Carta da Terra (apud LEIS, 2006, p. 59-60).

toda sua força no final da primeira década dos anos 2000 provoca um posicionamento reacionário em muitos aspectos, fazendo com que muitas políticas nacionais retrocedam em favor de maior produtividade para aquecer a economia, que por ser global, coloca a todos em situação de risco, confirmando a tese de Beck (2010).

O que os caminhos da ecologia política permitem perceber, é que há uma tendência da *cidadania ecológica* proveniente da sociedade civil que se reuniu em torno da Carta da Terra, uma proposta de cidadania cosmopolita, enquanto as vias formais produziram um arcabouço para uma *cidadania ambiental*, que se mantém restrita à concepção laica e republicana de participação política, que contempla por vezes as outras duas visões, a do internacionalismo liberal e a do radicalismo, usando as categorias apresentadas por Leis (1996).

De toda forma, é presente na perspectiva ecológica a necessidade de mudança efetiva na participação política, no sentido democrático, ampliando-se o contingente de atores sociais e as instâncias e âmbitos de discussão¹³⁷. A *ágora* deve ser ampliada de modo a comportar a manifestações dos diversos sujeitos que se transformam em cidadãos do planeta Terra, pois, como bem afirma Lisboa (2009, p. 85), mais do que solidariedade entre iguais como havia nos movimento sociais anteriores, no *internacionalismo* que reúne o pensamento ambientalista está de outra ordem: “há o que Morin chama de ‘uma comunidade de destino’ de todas as pessoas que habitam a Terra, pois o poder da tecnologia atual fez com que o destino de todas as espécies vivas desse planeta dependa de todos nós”.

137 “A dificuldade dessa democracia e dessa democratização, da pluralização e da individualização, está justamente em que a precondição da formação coletiva e a obrigatoriedade das decisões coletivas tendem a diminuir e, com isso, torna-se cada vez mais difícil impor decisões em qualquer parte da sociedade. Eu acho que aí está o que o senhor várias vezes denominou ó fim da política’. Esse fim está na perspectiva da dinâmica de desenvolvimento político. Mas é preciso ver que ele é constantemente arrastado pela exigência de uma nova, Grande Política. E, por outro lado, está ligado a uma subpolítica da sociedade e também à diversificação dos centros de agentes políticos, que chegam a invadir o quarto ou a cozinha, onde é preciso negociar como fazer amor ou como pôr a mesa do jantar, e se estendem até a questão de negociar a reorganização transnacional das empresas” (BECK, 2003, p. 102).

4.2.4 O Direito e a cidadania ecológica - liberdade e responsabilidade

A dimensão planetária com que a Carta da Terra trabalha o enfoque nos deveres do homem, no que tange a preservar o equilíbrio do ecossistema e da qualidade de vida para as gerações vindouras, remete à discussão sobre a concepção de liberdade que está impressa na noção de cidadania moderna.

Transparece dessa proposta de cidadania ecológica, uma liberdade que significa *poder*, como na liberdade dos antigos, poder de ser sujeito dentro da instância coletiva, deliberando sobre o destino da *cidade*. Ao mesmo tempo, esse poder implica um dever que se traduz em responsabilidade¹³⁸. Assim, a noção de liberdade dos modernos, que tem a característica de ser negativa, é revista, e a Carta dos Direitos do Homem reclama pelo reconhecimento dos Deveres do Homem na condição de guardião da *polis/oikos/Terra*.

A cidadania ecológica caminha por uma via que contrapõe as concepções liberal e republicana de democracia: para a primeira, liberdades individuais não podem ser equiparadas a direitos cívicos, de modo que a democracia vem garantir “liberdades”, explica Nay (2007, p. 487), contra “as usurpações do poder”, e “a justiça decorre antes de tudo de duas coisas [...]: a limitação dos poderes e a proteção dos direitos individuais”; enquanto na ótica republicana, é preciso além de resguardar-se contra os abusos de poder do Estado, “promover liberdades ‘políticas’ que permitem que os cidadãos influenciem no comportamento do poder”. (NAY, 2007, p. 487).

A liberdade dos antigos, ou a liberdade que os republicanos procuram viabilizar, é uma liberdade que, como na política aristotélica, tinha como fim a justiça, ou seja, uma igualdade. Enquanto a liberdade dos modernos e *liberais* tornou-se eminentemente uma liberdade restrita ao âmbito particular, que toma feições egoísticas na sociedade contemporânea, de modo que se traduzem em duas liberdades totalmente distintas.

A cidadania ecológica anda pela via do empoderamento dos sujeitos da sociedade civil. A respeito desse poder que está presente no processo de mudanças da pós-modernidade, salienta Beck (2003, p. 92), implica “auto-responsabilidade e criatividade para os indivíduos entre o

138 Daí o reconhecimento pelo ecologismo da “ética da responsabilidade”, proposta por Jonas (2006).

Estado e o mercado”, e não está isento de sofrer desvios¹³⁹. É por tal razão que esse poder deve ser fruto de uma “democracia cognitiva”, do conhecimento que emerge do saber complexo, e que seja exercido não com prepotência, mas com humildade, porque parte do reconhecimento da interdependência da construção coletiva da existência.

O “individualismo institucional”, aquele promovido pelo conhecimento, que gera a necessidade de construir uma “biografia própria”, explica Beck, é, segundo Parsons (apud BECK, 2003, p. 71), o que liberta os indivíduos para o amor “no sentido do intercâmbio emocional, da ideia de simplesmente transcender as fronteiras da própria pessoa e de encontrar a si mesmo através do outro”, a partir do qual nasce uma religiosidade secular, diferente totalmente do “egoísmo de mercado”.¹⁴⁰

A liberdade defendida pela cidadania ecológica, que observa o saber ambiental complexo e perfila o desenvolvimento do poder do Sujeito desde a micropolítica até a antropolítica, da mesma forma, difere totalmente da liberdade do individualismo egoísta, guarda, antes, relação com a “filosofia da libertação”, elaborada por Dussel (2005). Ou seja, assume a responsabilidade de libertar, pela práxis, todo aquele que sofra alguma ordem de opressão.¹⁴¹

O Direito, para fazer frente aos desafios dessa nova política, é demandado em nível global. Tradicionalmente, o direito internacional, respaldado pela Declaração Universal dos Direitos Humanos, de 1948 e

139 Beck (2003, p. 92), assim como Bauman (2000), alerta para os riscos desse exercício do poder individualizado: os nacionalismos pós-modernos; o globalismo, uma forma de capitalismo que dispensa a política; e o autoritarismo democrático, por meio do controle tecnológico pelo Estado, da vida do indivíduo.

140 Para Beck (2003, p. 73), mencionando Sennett, o auto-empresário do liberalismo econômico vive na ilusão de independência, quando de fato “leva uma existência insular bem no momento em que está exposto a uma dependência total, na selva das potências globais do mercado mundial, e já não reconhece essa situação como tal [...] é totalmente incapaz de reconhecer as condições sociais de sua existência”.

141 Sobre a Filosofia da Libertação explica Dussel (2005, p. 46): “Filosoficamente, partindo da fenomenologia de Heidegger e da Escola de Frankfurt de fins da década de 60, a Filosofia da Libertação inspirou-se no pensamento de Emmanuel Lévinas, porque ele nos permitia definir claramente a posição de ‘exterioridade’, [...] considerando enquanto ‘pobres’ [...], e em referência à ‘totalidade’ hegemônica. [...] Na verdade, nós não somos ‘aquele outro, diferente da razão’, mas, pelo contrário, o que pretendemos é manifestar eficazmente ‘a razão do Outro’: do índio assassinado por genocídio, do escravo africano reduzido a uma mercadoria, da mulher vilipendiada como objeto sexual, da criança subjugada pedagogicamente [...]”.

pelas organizações das Nações Unidas reconhece os *direitos do homem*, e tem a função de equacionar o equilíbrio de poder entre as nações para a manutenção da paz.

Ocorre que, mesmo esse instrumento vê-se duramente questionado em face da compreensão homocêntrica e orientada pelo paradigma moderno de conhecimento, pois esquece que “atrás de todo edifício jurídico, se escondem sistemas de valores e processos de divisão do saber humano que privilegiam uns grupos e subordinam outros”, acusa Flores (2010, p. 27). De modo que a realidade contemporânea requer que a ótica seja outra:

se, contudo, em lugar dos direitos, partirmos da assunção de compromissos e deveres que surgem das lutas pela dignidade, os conflitos e as práticas sociais sempre estarão presentes em nossa análise, pois é a partir de nossa inserção em tais conflitos que vamos assumir compromissos e deveres com os demais, como o objetivo de conseguir um acesso igualitário aos bens necessários para uma vida digna. (FLORES, 2010, p. 27).

O que a cidadania postulada pelo paradigma ecológico reclama é o reconhecimento desses deveres inscritos na Carta da Terra, e uma democracia, consentânea com o que defende Guattari (1991), e que afirma Flores (2010, p. 209), uma democracia “entendida a partir de uma estética produtora de singularidades ativas e conscientes”, que se realiza pela ‘distribuição do poder político’. Reclama uma política que produza sujeitos (indivíduos singularizados) que “assumam o risco de ‘desejar a potência’, e a conversão de meras multidões solitárias em multiplicidade de singularidades dispostas a irromper intempestivamente no real”. (FLORES, 2010, p. 209).¹⁴²

Nesse sentido, cabe a reflexão proposta por Flores (2010, p. 210), de que os homens/nós, “não ‘estamos’ no entorno. ‘Somos’ o entorno”. Para que existam direitos do homem, é preciso que antes haja Vida e dessa vida fazem parte o homem que também é natureza, os demais seres vivos, a Terra no cosmos. Enfim, para que haja vida, é preciso

142 No pensamento de Flores (2010), que provém da Escola de Frankfurt, da Teoria Crítica do Direito, percebe-se a presença de categorias comuns a outros autores já mencionados: Nietzsche (vontade de potência), Morin (teoria da complexidade), e Guattari (singularidades).

diversidade ambiental, e ao homem cabe preservar com responsabilidade esses ambientes, agir no sentido de recompor esses ambientes e tomar os cuidados para manter o equilíbrio vital do ecossistema. É necessário também que o homem cuide das suas relações entre si, que elas sejam produtoras e reprodutoras positivas, de vitalidade.

Todas essas medidas só são possíveis a partir de uma compreensão de homem como Sujeito, um ser auto-eco-socio-organizador, que se constitua inserido no conhecimento¹⁴³, que realize o saber como poder.

4.3 A CIDADANIA ECOLÓGICA ORIENTADA PELA “ALTERIDADE”

Toda uma gama de informações e teorizações, movimentos históricos, críticas e carências, foram expostos no presente trabalho, para responder a uma questão, que diz respeito às características da ética da cidadania ecológica e se desdobra no interesse em vislumbrar as possibilidades com que ela acena no sentido da justiça.

O propósito, neste ponto da discussão, é congrega e situar as categorias discutidas, do Sujeito, da Alteridade e da Cidadania Ecológica sob o ponto de vista da ética, dentro do eixo das questões propostas.

4.3.1 Alteridade e sustentabilidade

A discussão conduzida até aqui sobre a compreensão de homem e de conhecimento, da modernidade à pós-modernidade, e a proposta do paradigma ecológico nos autores Morin e Guattari, encontra agora sua motivação: permitir aproximar a abordagem epistemológica e filosófica do novo paradigma no que diz respeito ao conhecimento e às relações dos homens entre si e com o universo, com a compreensão científica da vida em si como um sistema autopoietico.

Essa reflexão se faz requisito para a ideia de que a alteridade auto-eco-socio-organizativa constitui o elemento central da sustentabilidade mental, ecológica, econômica e social, que se torna necessária para apascentar a crise contemporânea. E é a partir dela que se pode conceber a alteridade como a tônica de natureza ética, posto que geradora de valor para a humanidade, para as práticas políticas de

143 Vide Fogel (2005), mencionando Nietzsche.

direitos e deveres condizentes com a postulada cidadania ecológica, figura política gera um compromisso com a permanência da Vida no planeta Terra.

Retomando o debate sobre a sustentabilidade¹⁴⁴, vem à tona o conceito de entropia¹⁴⁵, a qual, como ensina Lovelock (1998, p. 79) “está ligada em termos quantitativos com a ordenança das coisas. Quanto maior a ordem, menor a entropia”. O aspecto preocupante da compreensão da lei termodinâmica da entropia está na conclusão do cientista: “Eu gosto de pensar na entropia como sendo a grandeza que expressa a propriedade mais correta de nosso Universo atual: sua tendência a acabar, a se destruir”. (LOVELOCK, 1998, p. 79). A leitura da física nesses termos, no entanto, é concebida por Lovelock como uma boa nova, pois, como explica o autor, a entropia permitiu o surgimento da Vida: “sem a deterioração do Universo poderia não ter havido Sol e, sem o consumo superabundante de sua reserva de energia, o Sol nunca poderia ter fornecido a luz que nos permite existir”. (LOVELOCK, 1998, p. 79).

O desenvolvimento da compreensão dos sistemas vivos e do surgimento da vida no Universo, conhecida como a *hipótese Gaia*, contou com a contribuição de uma série de trabalhos científicos no campo da física, envolvidos com a pesquisa sobre a entropia e as estruturas dissipativas como Schorödinger, Boltzmann, Shannon e Prigogine, e da biologia, com Gould e Margulis (LOVELOCK, 1998). A partir da concepção de vida que resultou dessas pesquisas, como “um sistema que se organiza a si próprio, caracterizado por uma baixa entropia ativamente sustentada”, Lovelock (1998, p. 83) propõe a hipótese Gaia, qual seja, a da “Terra e a vida que ela sustenta como um sistema, um sistema que tem a capacidade de regular a temperatura e a composição da superfície da Terra e mantê-la confortável para os organismos vivos”. Direcionando a pesquisa dos sistemas abertos para a biologia, Maturana e Varela concluíram que “não há uma

144 Vide item 1.2.3.

145 Explica Lovelock, sobre as leis da termodinâmica: “A primeira lei da Termodinâmica é sobre a energia, ou em outras palavras, a capacidade de executar um trabalho. [...] A segunda lei é sobre a dessimetria da natureza. Quando o calor é transformado em trabalho, uma parte dele é desperdiçada. A redistribuição da quantidade total de energia no Universo tem uma direção, diz a segunda lei. Ela está sempre diminuindo. Objetos quentes se esfriam, mas objetos frios nunca ficam quentes espontaneamente. [...] Os processos naturais sempre caminham na direção de um aumento de desordem e essa desordem é medida através da entropia. É uma grandeza que aumenta sempre e inexoravelmente” (LOVELOCK, 1998, p. 78).

descontinuidade entre o social e o humano e suas raízes biológicas”. (MATURANA; VARELA, 1995, p. 69).

De acordo com a hipótese Gaia, o equilíbrio interno do planeta Terra é controlado pelo próprio sistema natural. Como diz Capra (2002, p. 238) “a característica mais marcante da ‘casa-Terra’ é a sua capacidade intrínseca de sustentar a vida”. Não obstante, ao habitar a Terra e interferir nessa produção de energia e calor, o ser humano coloca em risco o equilíbrio termodinâmico que permite a vida humana no planeta. A sustentabilidade ecológica mantém uma imediata relação com a produção de energia dentro do ecossistema terrestre, a entropia guarda relação com esse índice. Os recentes relatórios do IPCC são veementes no sentido de que o fenômeno do aquecimento global tem participação humana, devido à produção de gases que são retidos na atmosfera, alterando o clima, ao provocar o degelo das calotas polares e as mudanças nas correntes de ar e marítimas. De modo que sustentar o equilíbrio ecossistêmico depende de um agir humano que respeite os princípios ecológicos.

A sustentabilidade que se postula é dinâmica, implica a comunidade humana co-evoluir com o sistema vivo que habita, sugere Capra (2002). De acordo com seu pensamento, acatando a concepção de que os sistemas vivos “são redes autogeradoras, fechadas dentro de certos limites no que diz respeito à sua organização, mas abertas a um fluxo contínuo de energia e matéria”, é possível extrair de tal modelo organizativo princípios úteis para pensar um modelo ecológico para o viver humano (CAPRA, 2002, p. 238). O autor elenca como princípios da ecologia dos quais depende o sistema vivo: redes, ciclos, energia solar, alianças, diversidade e equilíbrio dinâmico (CAPRA, 2002)¹⁴⁶.

O aspecto que se quer destacar, entre os princípios do equilíbrio ecossistêmico, é o da diversidade, embora todos sejam essenciais. É a diversidade que permite ao ecossistema ampliar sua capacidade de resistência e recuperação. Conforme explica Capra (2002, p. 239), “os ecossistemas alcançam a estabilidade e a capacidade de recuperar-se dos desequilíbrios por meio da riqueza e da complexidade de suas teias ecológicas”. A microbiologia demonstra que o processo evolutivo dos

146 Ao propor os referidos princípios Capra traduz para o campo sociológico a principiologia pertencente à teoria dos sistemas abertos auto-organizados, cujo detalhamento científico nos aspectos físicos, químicos e biológicos não pode ser aprofundado no presente estudo, mas que de algum modo foram transpostos e acatados pelos autores aqui trabalhados, como Maturana e Varela, Morin e Guattari, razão por que são utilizados na presente argumentação.

sistemas vivos auto-organizativos se processa por três vias: as mutações genéticas, a troca de genes entre bactérias e a fusão entre espécies diferentes, denominada simbiogênese (CAPRA, 2002). Retomando a explicação de Maturana e Varela¹⁴⁷ sobre o processo autopoiético e o conhecimento, pode-se concluir com Capra (2002, p. 178), que: “a evolução, em última análise, tem de ser compreendida como um processo cognitivo”.

A necessidade de re-ligação do ser humano com a natureza numa via ecossistêmica exige que a funcionalidade das relações humanas e do homem com o seu meio ambiente se adéquem aos referidos princípios ecológicos. Seguindo tal linha de pensamento, o conhecimento, ou seja, a autopoiese do sistema social humano se enriquece e gera novas possibilidades, a partir da presença da diferença, daquilo e daqueles que representam o Outro, o não idêntico.

Como explica Morin (2008b, p. 148):

Tudo o que é organização viva, quer dizer, não apenas o organismo individual, mas também os ciclos das reproduções, os ecossistemas, a biosfera, ilustra o encadeamento em circuito desta dupla proposição: a diversidade organiza a unidade que organiza a diversidade.

Significa que, na ordem natural dos sistemas vivos, na qual o homem se insere, a ordem precisa da desordem, que se desenvolve ao organizar-se. Esse antagonismo que compreende a complexidade ordem/desordem é condição vital dos sistemas vivos. Como salienta Morin (2008b), quando predomina a ordem repetitiva, há uma menor perspectiva de sobrevivência¹⁴⁸, assim como o extremo da diversidade

147 “Não há uma descontinuidade entre o social e o humano e suas raízes biológicas. O fenômeno do conhecer é um todo integrado, e todos os seus aspectos estão fundados sobre a mesma base”. (MATURANA; VARELA, 1995, p. 69).

148 “Há certamente um problema de relação complexa, quer dizer, complementar, concorrente, antagonista entre diversidade e unidade, ou seja, entre a ordem repetitiva e o desdobramento da variedade que determina, conforme indica Atlan (Atlan, 1974), a fiabilidade da ordem repetitiva sufoca toda possibilidade de diversidade interna e se traduz pelos sistemas pobremente organizados e pobremente emergentes, como mostrou o exemplo dos conjuntos cristalinos. No outro extremo, a grande diversidade corre o risco de explodir a organização e se transformar em dispersão. [...] O desenvolvimento da complexidade requer, portanto, ao mesmo tempo uma maior riqueza na diversidade e uma maior riqueza na unidade (que será, por exemplo, fundada na intercomunicação e não na coerção)” (MORIN, 2008b, p. 148-149).

igualmente ameaça a organização. De modo que, conclui o autor, quanto maior a complexidade de um sistema, mais profícua sua unidade, razão porque a diversidade é necessária: “os desenvolvimentos da diferença, da diversidade e da individualidade internas dentro de um sistema andam juntos com a riqueza das qualidades emergentes, internas [...] e globais, e com a qualidade da unidade global”. (MORIN, 2008b, p. 149).

A diversidade dentro de um sistema enriquece a organização, de modo que, em situações de crise organizacional devido às oposições internas, o próprio sistema consegue superá-la e lograr que sejam proveitosas para sua evolução (MORIN, 2008b, p. 155). Ao propor a teoria da complexidade, Morin sugere o termo *unitas multiplex*, como um macroconceito, para compreender a “pluralidade no uno”¹⁴⁹. Como explica o autor, a ciência tradicional estabeleceu-se sobre o uno, propondo uma acepção simplista dominadora desse uno, rechaçando toda a diferença como expurgos, restos imprestáveis ou fenômenos incipientes (MORIN, 2008b, p. 183). De acordo com esse paradigma científico torna-se impossível compreender o sistema vivo em sua complexidade, a qual implica reconhecer que:

do princípio de exclusão de Pauli ao princípio de diferenciação e de multiplicação biológico, a organização sistêmica cria, produz, mantém, desenvolve a diversidade interior ao mesmo tempo em que ela cria, mantém, desenvolve, a unidade. (MORIN, 2008b, p. 183).

A capacidade regenerativa das organizações complexas, que corresponde ao oposto da entropia, recebe o nome de neguentropia. Significa que uma organização é organização, explica Morin, que se aplica aos sistemas autoprodutores (2008b, p. 355)¹⁵⁰. É a neguentropia

149 “A complexidade surge então no coração do Uno simultaneamente como relatividade, relacionalidade, diversidade, alteridade, duplicidade, ambigüidade, incerteza, antagonismo e na união destas noções, que são, uma em relação às outras, complementares, concorrentes e antagônicas. O sistema é o ser complexo que é mais, menos, diferente dele próprio. Ele é simultaneamente aberto e fechado. Não há organização sem anti-organização. Não há funcionamento sem disfunção...”(MORIN, 2008b, p. 185).

150 De acordo com Morin (2008b, p. 357), são características dos processos neguentrópicos: “degradação e renovação de energia; transformação e trabalho necessários à organização; metadesequilíbrio, metainstabilidade; ordem organizacional (reparação dos elementos

que transforma o fisicamente improvável no biologicamente provável, nos seres vivos (MORIN, 2008b).

A sustentabilidade, portanto, encontra-se nesse contexto, afirma Leff (2006b, p. 207), entre “a degradação da energia (a seta do tempo) e a criatividade e produtividade da matéria (da ordem a partir do caos)”, entropia e neguentropia que relacionam a cultura e o ambiente natural¹⁵¹. Não significa, esclarece Leff (2006b, p. 206), que os princípios naturais devam simplesmente ser transpostos para o meio social, mas que devam ser compreendidos como “significados e estratégias sociais – que incluem valores culturais, desejos humanos e poderes políticos”.¹⁵² Segundo Deleuze (2000, apud Leff, 2006b, p. 211), o que o niilismo a que se refere Nietzsche, condena e nega, é justamente o devir e o múltiplo. “O niilismo considera o devir como alguma coisa que se deve expiar e que deve ser reabsorvida no Ser; considera o múltiplo como alguma coisa injusta que deve ser julgada e reabsorvida no Uno”. É desse niilismo do vazio ético contemporâneo, que se busca escapar, quando se estabelece uma nova relação ética e epistemológica para com o Outro humano e o Outro natureza.

O paradigma ecológico, que reconheça a complexidade dos sistemas vivos e a importância do elemento neguentrópico, como sugere Leff (2006b, p. 292), liberta o devir humano para o futuro, por meio “da atualização do ser através da história e sua projeção ao futuro através das possibilidades abertas pela produtividade ecológica, pela potência do pensamento e pela fecundidade da outridade”, abrindo as portas para a sustentabilidade com democracia e justiça social.

É pelo viés do conhecimento que o homem se depara com a natureza como Outro absoluto¹⁵³, desse profundamente Outro que é o

constitutivos segundo a organização); heterogeneidade e heterogeneização internas; reorganização, regeneração; e constituição de uma probabilidade local e temporária”.

151 Explica Leff: “Pois, além do sentido metafórico que nos permite ver a sociedade organizada como uma estrutura dissipativa, a ordem cultural incide nas formas e graus em que a lei da entropia se expressa na degradação ambiental, no equilíbrio ecológico e na produtividade ecotecnológica, através das racionalidades produtivas e dos hábitos de consumo de cada cultura” (LEFF, 2006b, p. 205).

152 Leff encontra em Nietzsche um precursor das ideias de Prigogine, no que diz respeito à compreensão de mundo como “ser-sendo”, ou seja, da matéria, do ser e do mundo em construção em face do tempo que transcorre irreversivelmente.

153 “O ambiente é o outro complexo na ordem do real e do simbólico, que transcende a realidade unidimensional e sua globalidade homogeneizante, para dar curso ao porvir de um futuro sustentável, aberto ao infinitivo pelo poder da criatividade, da diversidade e da

ambiente emerge, afirma Leff (2006b, p. 293), “uma ontologia e uma ética opostas a todo princípio homogeneizante, a todo conhecimento unitário, a toda globalidade totalizadora”. É por meio de uma racionalidade ambiental¹⁵⁴ que se evita a redução de toda diferença, sob o manto de uma lei universal, propiciando e incentivando o reconhecimento político das divergências e das diferenças (LEFF, 2006b). A ontologia do paradigma ecológico que impulsiona a ecologia política, conforme Leff (2006b, p. 299), é uma ontologia “do ser diverso, do Ser cultural marcado pela diferença”.

O Outro de que fala o paradigma ecológico é, portanto, um Outro que se insere na própria formação intrínseca do Ser, e é também o Outro natureza, o Outro da diversidade cultural, e o Outro próximo. A alteridade não se resume a um valor, não se equivale à solidariedade; a alteridade realiza-se como o sentido da auto-organização da vida¹⁵⁵. Trata-se da postulação da alteridade como perspectiva própria desse novo paradigma, cuja compreensão da complexidade promove um novo conhecer, que assimila as premissas termodinâmicas e as qualidades autopoieticas e concebe, na alusão do caos, a renovação criativa da viabilidade da existência da vida.

diferença. [...] A racionalidade ambiental gera o inédito no encontro com a outridade, no enlace de diferenças, na complexidade dos seres e na diversificação das identidades” (LEFF, 2006b, p. 293).

154 “O saber ambiental implica um processo de desconstrução do pensado para pensar o ainda não pensado, para desentranhar o mais entranhável de nossos saberes e para dar curso ao futuro porvir. É um saber que se sustenta na incerteza e no ‘ainda não’ do saber, movido pelo desejo de vida que se projeta para a construção do inédito, através do pensamento e da ação, na perspectiva do infinito, na diferença e na alteridade” (LEFF, 2006b, p. 293).

155 Como bem ressalta Pelizzoli, o paradigma ecológico requer uma ética da intersubjetividade “tudo remete a relações – átomos, indivíduos e cada parte do ambiente natural ou construído se caracteriza pela qualidade, inserção e criatividade das interações. [...] a relação, de fato, dá-se sempre com uma *alteridade*, com algo outro que o ‘eu’ e o ‘meu’, com algo que desinstala e põe em movimento o ser-para-outrem e a possibilidade de uma melhor realização da comunidade [...]” (PELIZZOLI, 2004, p. 75).

4.3.2 A ética ecológica e o compromisso com a Vida

Ao propor pensar o homem e o mundo a partir de um novo paradigma do conhecimento, o conhecimento complexo que se confunde com a própria constituição do sujeito na sua qualidade de ser vivo, a qual ocorre justamente na intersubjetividade com o Outro, reconhece-se o homem como um ser da natureza inserido num sistema vivo.

É coerente que a ética ecológica que emerge desse paradigma só possa ter como valor essencial a própria vida em si. A ética é a arte de bem viver, ou seja, a essência de sua preocupação é a vida. Afinal, pode-se afirmar que “o sentido de toda Ética, enquanto estudo e apreciação dos valores que guiam a relação intersubjetiva dos sujeitos, nada mais é do que fornecer as possibilidades (e retirar os óbices) para a preservação e reprodução da vida”. (OLIVEIRA; BORGES, 2008, p. 141).

Explica Boff (2003, p. 52) que, para a ética fundada na natureza, o homem é um ser “enraizado, como um ser-no-mundo, junto com outros e dentro da natureza (parte dela)”, de modo que é de sua interação com o meio ambiente que surgem o “justo, o correto, o útil e o bom”, ou seja, a conduta ética do homem.¹⁵⁶ O ser humano, a partir dessa ótica, deve firmar consensos, considerando sempre os aspectos ecológicos implicados e de como o homem em sua natureza vai se relacionar com o ambiente, ensina Boff, de modo que a “vida humana [...] aponta opções de sentido e para valores que compõem o *bene vivere* e estruturam o bem-estar da casa humana, do *ethos*”. (BOFF, 2003, p. 53-54).

Pensar, sob um novo paradigma, o homem e sua condição de sujeito, implica um conhecimento criativo, democrático, rico de possibilidades, autopoietico como sua natureza viva¹⁵⁷. A vida é a

156 “Os existenciais condicionam e sobredeterminam a liberdade humana sem tolher sua espontaneidade e criatividade. O justo, o correto e o bom surgem do diálogo interativo entre os condicionamentos e a liberdade, entre o ser humano parte da natureza e o ser humano vis-à-vis à natureza” (BOFF, 2003, p. 52).

157 Boff explica a compreensão de natureza na ética contemporânea: “Para nós, hoje, a natureza é o conjunto articulado de todas as energias cósmicas em processo de materialização ou desmaterialização; são as infindas probabilidades, irrompendo do vácuo quântico, abertas à concretização; é a complexidade da matéria sempre em interação; é a vida em sua unidade e diversidade de manifestações como processo de auto-organização (*poiesis*) da matéria; é o próprio logos universal e cósmico se expressando na história e produzindo cultura, significações e processos de espiritualização. A natureza, na compreensão contemporânea, possui subjetividade e espiritualidade. O acesso a ela não se faz apenas pelo logos e pela razão instrumental-analítica. Seria muito insuficiente. Faz-se principalmente pelo *pathos* (estrutura da sensibilidade), pelo cuidado, pelo *eros* (estrutura do desejo), pela intuição pelo simbólico e sacramental” (BOFF, 2003, p. 36-37).

essência da experiência humana e como bem afirma Guattari (2008, p. 33), “a única finalidade aceitável das atividades humanas é a produção de uma subjetividade que enriqueça de modo contínuo sua relação com o mundo”.

A Vida sintetiza todo o sentido da ética, especialmente da ética ecológica, pois, como ensina Dussel (2002, apud OLIVEIRA; BORGES, 2008), a vida não requer ponderações e argumentação, é ela que motiva os arrazoados sistematizados, instituídos pelas diferentes culturas, que estabelecem seus sistemas morais num processo intersubjetivo.

A crise ecológica que coincide com a crise ética da pós-modernidade contemporânea reclama uma ética que possa retomar a sinergia que deve haver entre o ser humano e a natureza. Alerta Boff (2003, p. 59) que, para “salvar o planeta”, é preciso que, por parte do homem, estejam presentes o “respeito e veneração das alteridades”; e que não haja oposição entre homem e natureza, mas comunicação e conciliação. Só assim será viável que a Vida e o universo subsistam.

Aceitando que a ética ecológica tem como valor essencial a Vida, é indispensável que se explicita qual o conceito de Vida que ora se adota. Conforme defende Morin, a vida precisa ser compreendida em ambos os aspectos: “intensivamente – no seu foco, o indivíduo vivo – e extensivamente – na sua totalidade de biosfera -, na sua organização primeira e fundamental – a célula – e em todas as formas meta-celulares de organização [...]”. (MORIN, 2005b, p. 392). As sociedades humanas, tanto quanto as demais organizações policelulares e ecossistemas estão, portanto, compreendidos nessa concepção extensiva de vida. A Vida assim concebida exige respeito em todas as suas manifestações caracteristicamente multiformes, inexatas, antagônicas, mutantes, que expressam sua natureza complexa (MORIN, 2005b).¹⁵⁸

Portanto, quando o paradigma ecológico propõe repensar o mundo, revendo desde a concepção de sujeito é exatamente porque é concebendo o homem como um sujeito como os outros seres vivos, que se torna plausível e coerente integrá-lo aos princípios ecológicos que regem a Vida. Assim, a visão proposta por Morin (2005b), de que o homem na condição de sujeito compõe-se em três níveis: o orgânico; o cerebral ou espiritual; e o da consciência, serve para descaracterizar o

158 “A defesa da vida alia-se naturalmente, com a defesa dos valores de vida. Defender os valores de vida em nossa sociedade é defender a complexidade” (MORIN, 2005b, p. 475).

perfil do sujeito racional cartesiano¹⁵⁹ e aproximar o homem da natureza, sem eximi-lo das suas responsabilidades e implicações de tratar-se de um ser pensante¹⁶⁰.

É essa subjetividade que permite ao homem acessar, por meio da compreensão, outro grau de inteligibilidade, o da complexidade que compartilha com os outros seres no ecossistema vivo. A complexidade do conhecimento do sistema vivo confronta-se com a necessidade de objetividade científica. É nesse ponto que ocorre uma efetiva mudança de mentalidade, quando o homem compreende que:

as coisas do universo objetivo só tomam figura em função das nossas formas e estruturas cognitivas biocerebrais, em função dos nossos paradigmas, princípios, categorias, teorias, informações próprias do nosso momento da história científica, cultural e social, em função da nossa idiosincrasia subjetiva [...]. (MORIN, 2005b, p. 326).

O compromisso da ética ecológica com a Vida, é possível para quem, como sugere Morin (2005b), é sujeito e se reconhece sujeito, e assim é capaz da autorreflexão/autocrítica. Pois, “a busca da objetividade comporta não a anulação mas o pleno emprego da subjetividade”. (MORIN, 2005b, p. 328).

O que o paradigma ecológico permite vislumbrar é uma possível via que vincule os valores da vida, o conhecimento e uma política que viabilize a sua preservação. Como salienta Morin (2005b), as condições de complexidade são inseparáveis, nos diversos âmbitos da existência humana, e para o ser humano conviver de modo sustentável com essa complexidade, ele precisa compreendê-la e saber agir, refletidamente, sobre seu modo de ser sujeito nesse contexto: na política, nas ciências, em sociedade.

159 “Considerando o pensamento como subsumidor das contribuições da biologia cerebral, mais uma vez nos encontramos na condição de perceber o engano cartesiano, pois não há uma ‘alma’ separada do corpo, assim como não há um *ego cogito* solipsista: há uma comunidade de humanos que agem necessariamente para continuar vivendo. Todas as funções cerebrais que, por meio do processo da vida humana, dão a unidade corpo-razão ‘sabem das imbricações corpo-cognição-comunidade” (DUSSEL apud OLIVEIRA; BORGES, 2008, p. 130-131).

160 “Como todo o conceito complexo, o conceito biológico de sujeito deve comportar a sua entrada natural (aqui biológica) e ao mesmo tempo, a sua entrada antropossocial” (MORIN, 2005b, p. 324).

É por meio de suas características propriamente humanas que o homem, como um ser autorreflexivo é considerado livre¹⁶¹ para direcionar o desejo que o move, sua potência de vida, com um ser responsável, e consciente pela compreensão e pela explicação, na relação que estabelece com os outros. É preciso agir em consonância com o essa perspectiva, pois, “somos todos humanos, interconectados, num mesmo sistema-Terra, vindos do imenso processo cosmogênico. Essa realidade exige ser preservada, para que possa se reproduzir tal como veio do passado [...]”. (BOFF, 2003, p. 57).

É no viver comunitário e seus desdobramentos nas instâncias moral e política, que o homem se manifesta em sua racionalidade. É em sociedade que as consequências de uma racionalidade ambiental, de um conhecimento da complexidade serão percebidas. A aplicação das premissas do paradigma ecológico à política, seja na antropolítica proposta por Morin, seja na ecosofia social, resulta numa perspectiva de uma Cidadania com um novo colorido, preenchida de significados relacionados à Vida.

Emerge desse novo paradigma uma ecologia política, para a qual a alteridade tem um sentido especial. Como sugere Rolnik (1992), convém repensar a partir de uma ecologia da subjetividade a concepção de Outro que surge no conceito de democracia e na ideia que se faz do homem na sua condição de cidadão. É preciso que o ser-sujeito que é o homem assuma conviver com o caos e a incerteza e não se deixe fechar em conceitos e objetividades restritivas e totalitárias, permitindo abrir-se ao inconsciente por meio do afeto e das sensações, e criar novos espaços e formas de vida e convívio (ROLNIK, 1992).

161 De acordo com a teoria da complexidade proposta por Morin (2005b, p. 258), a liberdade surge com o homem mas tem suas origens na sua ancestralidade biológica, já nos primatas e nos mamíferos em geral era possível detectar comportamentos estrategicamente estabelecidos. Segundo o autor “a liberdade define-se pois a partir da auto-organização, da autodeterminação, da autonomia individual, da ação estratégica de um ator-sujeito. [...] Efetivamente, a liberdade emergirá na esfera antropológica, onde a competência cerebral cria, multiplica, desenvolve as condições de escolha, isto é, as possibilidades de inventar e de colocar alternativas diversos esquemas/cenários de ação, onde esta mesma competência cria, multiplica e desenvolve as condições de oportunismo, isto é, a possibilidade de utilizar, não de suportar uma limitação ou um acontecimento aleatório” (MORIN, 2005b, p. 258-259).

4.3.3 O Sujeito da cidadania ecológica

A mobilização em torno das questões ecológicas deixa transparecer uma nova figura política, a de um novo *cidadão*, cuja relação escapa às formulações tradicionais no sentido de um compromisso de alcance planetário. O que distingue esse Sujeito que age politicamente em diferentes níveis e esferas, do local ao global, é a sua qualidade relacional com os Outros. Como afirma Leis (1996):

uma sociedade ecologicamente orientada supõe um mundo melhor, definido não só a partir de uma (efêmera) transformação instrumental da realidade [...], mas também de uma transformação da subjetividade (intersubjetividade) da humanidade que faça mais cooperativos os Estados, as classes sociais e os seres humanos, entre si e com a Natureza. (LEIS, 1996, p. 57).

A cidadania ecológica, ao declarar-se *planetária*, implica compreender alguns aspectos, como alerta Vieira (2001), a concepção de um cidadão global envolve: um caráter normativo a ser compartilhado para fazer frente às demandas de justiça social, democrática, paz, diversidade cultural e sustentabilidade ecológica; enfrentar os problemas da fragilização dos Estados-nação, diante da globalização econômica; trabalhar a opinião pública em favor de políticas ecológicas; um esforço de politização, mobilizando atores sociais nas diversas instâncias de deliberação que interfiram na política ecológica que repercutam no ecossistema do planeta.

Ao pensar em cidadania como a condição do Sujeito de direitos e deveres relativos à condição de habitante do planeta Terra, é preciso acolher tanto a sua dimensão utópica, no que tange ao ideal de irmanar a comunidade de destino mencionada por Morin (2005), quanto sua viabilização concreta por meio da política.

É por meio da postura de Sujeito, agente inserido nos processos políticos, que a cidadania ecológica surge para revigorar a democracia e realizar a potência de vida que instiga cada indivíduo no sentido da sustentabilidade ecossistêmica do planeta.¹⁶²

162 De acordo com Vieira (2001, p. 253) “A cidadania global repousa, assim, na noção de sustentabilidade, fundada na noção de sustentabilidade, fundada na solidariedade, na diversidade, na democracia e nos direitos humanos, em escala planetária. Com raízes locais e consciência global, as organizações transnacionais da sociedade civil emergem no

A Carta da Terra, como diretriz da cidadania ecológica, demanda cuidado, amor, respeito, compreensão, compaixão, valores estes que não são ditados por uma ética heterônoma, como bem alerta Bauman (1997). Correspondem, antes, a sentimentos de quem compartilha com o Outro, de quem se co-elabora com o Outro, na intersubjetividade. É do processo de auto-eco-socio-organização do indivíduo que o transforma em sujeito, que surge o *nós*, que se desenvolve o altruísmo, como explica Morin.

Não obstante, essa consciência da cumplicidade da auto-eco-socio-organização com os Outros, que conduz a uma perspectiva de cumplicidade e irmandade no existir, num processo coletivo de construção subjetiva, requer uma mudança de paradigma de conhecimento. De modo que o poder, o potencial de realização política da cidadania ecológica, se efetiva a partir do saber. O conhecimento pertinente, complexo, que implica compreender que “estamos no seio do fenômeno da vida” (BOFF, 1999, p. 83)¹⁶³, é o que de fato “empodera” os Sujeitos da cidadania ecológica no sentido das transformações e enfrentamentos necessários nos campos da ética e da política.

O conhecer dinâmico e vivencial da perspectiva ecológica gera o novo, resulta em criação, é aquele que emerge do caos e convive com a incerteza. É o conhecimento que liberta, conforme Fogel (2005, p. 61), explicando o poema Zaratustra: “o conhecimento visto como a articulação e a concretização de vida, enquanto a dinâmica interpretação-apropriação-criação – isto é, enquanto e como o fazer-se, *o concretizar-se de liberdade*”.

Exercer essa cidadania exige uma re-subjetivação, que afaste as tendências totalitárias de uniformização do homem e do mundo, como propõe Guattari (1991). Para Nietzsche, segundo Fogel (2005, p. 202), o homem é “a abertura (liberdade) enquanto e como possibilidade para possibilidade, isto é, ser para um poder-ser, que é um (todo e qualquer)

cenário internacional como novos atores políticos, atuando, em nome do cenário internacional como novos atores políticos, atuando, em nome do interesse público e da cidadania mundial, no sentido de construir uma esfera pública transnacional fertilizada pelos valores da democracia cosmopolita”.

163 “O sujeito que analisa não está fora desta realidade panrelacional. Ele é parte do processo da realidade e de seu conhecimento reflexo. Os seres possuem sua relativa autonomia, mas sempre num contexto de implicação e interconexão. [...] Esta lógica incluída da complexidade impõe um estilo de pensar e de agir: obriga a articular os vários saberes relativos às várias dimensões do real; importa jamais enrijecer as representações, mas compreender a multidimensionalidade de tudo; leva a conjugar o local com o global, o ecossistema com a História, o contrário e até o contraditório com a totalidade mais abrangente” (BOFF, 1999, p. 51).

verbo”. Nessa condição o homem precisa “fazer ser”, ou tem necessidade de “fazer vir a ser o poder-ser que é.”

O próprio existir do homem é ação, produção, constituição e auto-constituição. A potência de realização do ser humano, que é potência da vida, é que precisa ser resgatada pelo processo de re-subjetivação por meio do conhecimento criativo, é por meio dela que emerge o Sujeito da cidadania ecológica. Trata-se de estimular a produção de um saber holístico e complexo que esteja disponível a todos, de modo que esse saber seja exercido, como sugere Morin, como um poder poético, que reconheça o ato de conhecer como a forma própria de existir do homem.

A condição de Sujeito, passa por uma semiologia ecológica, capaz, como sugere Warat (2004, p. 398), de recuperar a capacidade autônoma de o indivíduo estabelecer suas ilusões, leis e verdades, que permitam conjugar “elementos afetivos, simbólicos e imaginários que aceitem o outro como o lugar do novo, da diferença e do limite”. Para Warat (2004, p. 409), seria apropriado falar-se em ecocidadania como uma “ecologia política do desejo”, portadora de uma capacidade de criação e transformação, de realização de uma potência de vida¹⁶⁴.

É reconhecendo as suas próprias limitações, como sugere Maturana (2009), retomando suas origens comuns e o processo de co-elaboração dos sentidos na linguagem e na emoção, que a humanidade poderá construir os laços democráticos indispensáveis à realização das políticas necessárias para atender ao proposto na Carta da Terra, quanto à proteção e restauração da integridade dos sistemas ecológicos, da promoção da diversidade biológica, da adoção de práticas regenerativas dos processos ecológicos, dos objetivos relacionados à qualidade de vida das presentes e futuras gerações.

É preciso que o Sujeito da cidadania ecológica seja de tal forma comprometido com a nova *polis*/planetária, que faça emergir a justiça a partir de sua prática ético-política, para fazer com que a pobreza seja erradicada, resguardada a igualdade de gêneros, atendidas as minorias, e promovida a paz. Trata-se de um Sujeito que contempla em si a feminilidade, compreendida esta como uma capacidade de espiritualizar

164 “Quero dizer, uma ‘ecocidadania’ que trata de fazer transitar a totalidade de seu pensamento com referência às questões da subjetividade: a ecologia e a cidadania, vistas também como instâncias de realização da subjetividade: uma cartografia do desejo como potência de vida, transformadora das condições de existência e construtora da realidade; o desejo como produtor de novas conexões: o feminino por excelência” (WARAT, 2004, p. 409).

a existência, de reconhecer *o sagrado da vida* e celebrar cotidianamente a relação de dependência que do humano com a Terra-Mãe, como sugerem Shiva e Mies (1993). Requer a constituição coletiva de uma comunidade de afeto para com toda a humanidade.

O que se pretende com a nova condição de Sujeito da cidadania ecológica é a metamorfose da condição individualista que torna o homem um ser destrutivo, que se estabelece na competição e na autoafirmação, num ser cooperativo, integrado, que se constitui como ser criador, como pondera Gomes (2001)¹⁶⁵.

A ideia de uma cidadania ecológica é uma concepção emergente, em fase de elaboração. Mais delicado é o trato da figura do Sujeito dessa cidadania. No entanto, a conjugação da postulação de uma condição ético-política para o sujeito que se relaciona e conforma ecologicamente com os Outros, que se auto-co-elabora num processo dinâmico, aberto e intermitente, e se mobiliza politicamente em nível planetário, permite identificar os elementos que compõem os processos de subjetivação de que fala Guattari, na micropolítica, e da antropolítica, de Morin.

A figura do Sujeito da cidadania ecológica só é concebível numa compreensão de que a vida do homem, que é “nascida da Terra, é solidária da Terra. A vida solidária da vida”. (MORIN; KERN, 2005, p. 53). Portanto, de um ser humano que é *unitas multiplex*, auto-eco-sócio-organizador, biológico e cultural, portanto, que guarda infinitas possibilidades complexas de existência.

A política ecológica que surge como alternativa, na pós-modernidade, é a que busca a hominização a partir dos princípios da complexidade: o princípio dialógico, o princípio hologramático e o princípio da recursão organizacional. É com base nessas diretrizes que a antropolítica se estabelece em três tempos, no presente, no médio e longo prazo; em três espaços no universo social: nos espaços microsociológico, mesosociológico e macrosociológico; e propõe como normas “trabalhar a favor de tudo o que é associativo, lutar contra tudo o que é dissociativo”, e “visar a universalidade concreta”. (MORIN; KERN, 2005, p. 148). A Carta da Terra expressa essa tendência quando reforça o princípio da precaução, propõe garantir as

165 A obra da autora: *Terra e subjetividade*: a recriação da vida no limite do caos trata justamente de um estudo de caso realizado junto a um assentamento de camponeses “sem terra”, quanto à possibilidade de fazer ressurgir as singularidades, cuja análise é procedida a partir da teoria de Guattari.

dávivas da Terra para as gerações futuras, tratar com respeito e consideração todos os seres vivos, e nas demais disposições.

Há uma complementaridade entre as propostas de Morin e Guattari, que se congrega e viabiliza na figura do Sujeito da cidadania ecológica. Os autores partilham de conhecimentos que perfizeram a mudança paradigmática do século XX, de modo que a micropolítica da ecosofia trabalha com elementos comuns à teoria do homem *unitas multiplex*. É essa mudança de paradigma que provoca nos autores uma alteração de perspectiva na concepção de Sujeito, que perde a sua condição de fundamento e certeza para acolher os paradoxos, as ambivalências, a complexidade e o caos.

A subjetividade comprometida com os ideais da Carta da Terra é justamente aquela do Sujeito questionado da pós-modernidade e não do Sujeito absoluto da tradição filosófica. Ocorre, explica Touraine (2004, p. 99), no mesmo sentido de Guattari, que a subjetividade surge no caos: “A subjetivação supõe a instabilidade, a desinstitucionalização, a desorganização, a crise, a fé, a descoberta, a afirmação de um ideal: [...] essas palavras que desafiam a ordem do tempo e do espaço definem o sujeito”.

É nesse ponto que se pode retomar a reflexão de início quanto às especificidades da ética ecológica que permitem trabalhar a utopia de uma cidadania ecológica planetária e exercer a capacidade poética da existência em harmonia com a Terra-Pátria.

4.3.4 Alteridade: a tônica ética para uma cidadania ecológica?

O argumento da negatividade, da atomização, do individualismo egocêntrico presente de modo recorrente nas análises sociológicas da sociedade contemporânea, prenuncia a carência de toda ordem de valores de coesão social, cooperação e solidariedade. É por esse motivo que as éticas pós-modernas postulam por responsabilidade, ação comunicativa, consenso, cuidado, justiça, libertação e alteridade.

Quando o termo *alteridade* é proposto, deve-se levar em conta, que ele guarda diferentes possibilidades interpretativas¹⁶⁶ e é assim que

166 É esclarecedora a explicação de Rolnik sobre a compreensão do termo “outro”: “Numa primeira aproximação, mais óbvia, o outro é tudo aquilo (humano ou não, unitário ou múltiplo) exterior a um eu. Isso é o que se apreende no plano do visível, captável pela percepção: há nesse plano uma relação entre um eu e um ou vários outros (não só humanos, repito), unidades separáveis e independentes. No entanto, a realidade não se restringe ao visível e a subjetividade não se restringe ao eu: à sombra disso tudo, no invisível, o que há é uma textura ontológica que vai se fazendo de fluxos e partículas que

ele conduz a raciocínios diferentes em Hegel, em Lévinas, em Dussel e em Guattari, por exemplo. Pode-se considerar alteridade como sinônimo de Outro ou antônimo de Identidade; como uma relação intersubjetiva; como uma abertura ao inconsciente; como um sujeito colocado à margem, fora da universalidade¹⁶⁷; e, ainda como uma relação com a diferença.

A alteridade, tal como utilizada no decorrer do presente estudo, é compreendida como uma qualidade relacional, a partir da qual se estabelece a processualística de auto-eco-sócio-organização do sujeito humano, consigo mesmo, com os outros em sociedade e com o meio ambiente. Trata-se de uma espécie de vetor, orientação, sentido, que dá o *tom* à ética ecológica que embasa uma nova forma de cidadania, o tom a partir do qual se estabelecem as *relações harmônicas*, como na música.

A discussão proposta não pretende estabelecer um ou mais valores para a ética reivindicada pela cidadania ecológica, mas compreender que mecanismos se estabelecem para a geração de sentidos valorativos e de que fatores essa produção depende, para que os valores escolhidos possam resultar significativamente positivos para a preservação da vida e do humano do homem, como propõe Morin (2005). É uma pesquisa com viés epistemológico, elaborada a partir da filosofia do direito¹⁶⁸, que perquire sobre o sentido do político como prática de existência coletiva orientada pelo interesse pela vida.

constituem nossa composição atual, conectando-se com outros fluxos e partículas com os quais estão coexistindo, somando-se e esboçando outras composições. Tais composições, a partir de um certo limiar, geram em nós estados inéditos, inteiramente estranhos em relação à quilo de que é feita a consistência subjetiva de nossa atual figura. Rompe-se assim, irreversivelmente, o equilíbrio dessa nossa figura, tremem seus contornos. Podemos dizer que a cada vez que isso acontece há uma violência, vivida por nosso corpo em sua forma atual, que nos desestabiliza e nos coloca a exigência de criarmos um novo corpo – em nossa existência, em nosso modo de sentir, de pensar, de agir etc. – que venha encarnar o estado inédito que se fez em nós, a diferença que reverbera à espera de um corpo que a traga para o visível. E a cada vez que respondemos à exigência imposta por um desses estados – ou seja, a cada vez que encarnamos uma diferença – nos tornamos outros” (ROLNIK, 1992, p. 4).

167 Nesse sentido, para Bauman “o Outro do Estado moderno é a terra de ninguém ou contestada, a sub ou sobredefinição, o demônio da ambigüidade. [...] O outro dessa soberania são áreas proibidas, de agitação e desobediência, de colapso da lei e da ordem. O outro do intelecto moderno é a polissemia, a dissonância cognitiva, as definições polivalentes. [...] O outro da soberania é a violação da lei do meio rejeitado” (BAUMAN, 1999, p. 16).

168 Acolhendo o dizer waratiano: “Em termos de filosofia do direito já não basta preocupar-se com as normas a partir de ângulos sistêmicos, denunciar o dogmatismo jurídico por seus

Trata-se de buscar, como o fez Warat (2004, p. 408), o que pode vir a ser “uma resposta filosófica global para nossa profunda crise civilizatória: a autonomia centrada na alteridade que permitiria aos indivíduos tornarem-se, num só tempo, cada vez mais solidários e diferentes [...]”¹⁶⁹ Cientes, contudo, de que toda ordem comporta desordem e de que nenhuma formulação teórica está isenta de vir a tornar-se, na prática, o oposto do pretendido, de que é preciso desejar e temer as utopias.

A compreensão do fenômeno ético a partir da alteridade é uma forma de reintegrar o ser humano, aproximá-lo de sua natureza de ser vivo, sensível, emocional, passional, de recompor o homem dividido em corpo e mente, da modernidade. É um modo de religar o homem ao seu *oikos* e fazer ressurgir o sentimento de amor, cuidado e respeito por todos os “outros”, em favor da vida, como a crise ecológica reclama.

A proposta epistemológica de Morin, no método complexo, de que o homem se constitui sujeito por meio de uma auto-eco-sócio-organização num sistema aberto, e da autopoiese, tal como proposta por Guattari, remetem à alteridade como característica da auto-elaboração-coletiva do homem como uma contingência existencial. De tal forma que, como explicita Rolnik (1994, p. 161): “a alteridade e seus efeitos,

pressupostos mágicos: ou tratar de explicar semiologicamente os mecanismos da interpretação da lei. Tampouco serve ver o direito como expressão do Estado. Há um ‘plus’ ignorado em todas estas tentativas que é preciso esmiuçar.[...] Uma exigência de ética, de justiça e de estética que não podem ser simplesmente reduzidas à instância instituída do Direito. [...] que precisam ser referidos aos (não)lugares à que estão sendo condenados o social, o político e o subjetivo no final deste milênio. Os (não)lugares que a eco-cidadania tem que problematizar em termos de desejo de autonomia (dos homens entre si e consigo mesmo). A ‘eco-cidadania’conceitualizada desde o desejo de autonomia. Os (não)lugares pensados desde uma fantasia de esperança” (WARAT, 1994, p. 7).

169 “[...] a ecocidadania como um direito do amanhã” [...] resultaria de mil revoluções moleculares do sistema de valores existenciais que iriam infiltrando-se em redes (rizomáticamente) por todo o tecido social e no devir dos desejos”. [...] “Nada de um modelo de sociedade pronto para usar, só uma ecoética e uma ecoestética, cujos objetivos teriam que ver com a instauração de valores não derivados do lucro ou do consumo. Uma pátria existência que privilegiaria o sentimento como produtor da realidade social, o sentimento como interesse coletivo”. [...] O desejo, ‘ecosoficamente’ falando, tem que ver com todas as formas de vontade de viver, da vontade de criar, da vontade de amar e de inventar uma outra sociedade, [...] Seria o desejo abordado como um operador simultâneo de intensidades e sentidos” (WARAT, 2004, p. 408).

embora invisível, é real: nossa natureza é essencialmente produção de diferença e a diferença é gênese de devir-outro¹⁷⁰.

Já as propostas de Lévinas e de Dussel, ao se constituírem como *éticas da alteridade*¹⁷¹, têm um enfoque diverso, pois designam o próprio Outro como um valor. Embora tal não signifique que as propostas não se aproximem e complementem em determinados pontos, seria possível compreender que é a alteridade que orienta o sentido da ética como uma processualística e ao mesmo tempo, entender que é o Outro, no face-a-face, que conclama à ética e que promove a responsabilidade, ou que o Outro excluído deve ser o objeto de atenção da ética pós-moderna.

O que leva a crer na via da alteridade, como possibilidade para o entendimento da ética e de que ela possa gerar soluções para a sociedade pós-moderna em seu estado de risco ecológico, são os seguintes aspectos: a) é uma ótica que não ignora os processos críticos que se desenvolveram no pensamento epistemológico no decorrer do último século; b) contempla o homem como objeto de aplicação, como um ser integral, consentâneo, portanto, com o propósito de ecologizar a forma de existir da civilização contemporânea; c) reconhece o caos, a complexidade e os paradoxos relacionados ao comportamento do humano *sapiens/demens*¹⁷²; d) permite propor uma utopia sem fazer dela uma “verdade”; e) reaproxima a política da ética e permite traduzir essa perspectiva pela proposição de uma cidadania ecológica; e) proporciona uma nova compreensão da democracia, como um processo vivo, preenchido por uma autonomia que resulta da subjetivação que, por sua vez, é processo de conhecimento criativo com os outros.

170 Segue a autora: “Se considerarmos que a processualidade é este devir-outro – ou seja, a corporificação, no visível, das diferenças que vão se engendrando no invisível -, ganha maior consistência a ideia de que a processualidade é intrínseca à(s) ordem(ns) que nos constitu(em)” (ROLNIK, 1994, p. 161).

171 “A ‘ética da alteridade’ é uma ética antropológica da solidariedade que parte das necessidades dos segmentos humanos marginalizados e se propõe a gerar uma prática pedagógica libertadora, capaz de emancipar os sujeitos históricos oprimidos, injustiçados, expropriados e excluídos” (WOLKMER, 1999, p. 4).

172 “Já na Física contemporânea a alteridade deixa de ser entendida e vivida como fonte de destruição: a alteridade agora é entendida e vivida como dimensão na qual se opera uma permanente produção de diferença, cujo efeito é uma complexificação cada vez maior do mundo. Isso não quer dizer que passou-se a negar a existência da destruição: apenas deixou-se de considerar a destruição como destino único, para situá-la como uma das possibilidades nessa produção” (ROLNIK, 1992, p. 5).

Trata-se, como esclarece Rolnik (1994, p. 165), de promover uma transição “entre a complexidade do caos ou das nascentes e a complexidade dos territórios existenciais”, que pode resultar em importantes transformações:

Mudança na concepção de alteridade: abertura para sua dimensão invisível de caos e de devir-outra. Mudança na prática do pensamento: ativação de sua potência de acesso ao invisível e de apreensão por afeto e sensação. Mudança no estatuto da consciência, que deixa de ser totalizante/totalizadora: ativação de sua potência de se deixar desestabilizar pelas diferenças. Estaria se operando um processo de mudança no modo de subjetivação que predominou na modernidade [...]. (ROLNIK, In: SPIN, 1994, p. 165).

De acordo com a interpretação psicanalítica de Rolnik, que segue o pensamento de Guattari, o acolher as diferenças, a consciência deixa de simplesmente reproduzir o “eu”, e passa a criar pela prática do pensamento, outros universos de referência para a própria existência e do coletivo. Essa mudança de paradigma se traduziria, abriria a subjetividade para uma nova perspectiva, não mais se restringindo ao predomínio do “homem da moral”¹⁷³, da modernidade, mas abrindo-se à intervenção do “homem da ética”. (ROLNIK, 1994, p. 165)¹⁷⁴. E o grande desafio passa a ser contemplar essas duas presenças, os dois “vetores da subjetividade”, que promovem o desassossego, mas

173 Convém observar que a terminologia utilizada por Rolnik difere da usada por Bauman (1997), embora ambos os autores postulem que há um ordenador de sentidos meramente racional (para Rolnik é a moral e para Bauman é a ética), e um ordenador de sentidos sintonizado com o phatos (para Rolnik é a ética e para Bauman é a moral).

174 Explica a autora, que enquanto o homem da moral “transita no visível: é ele quem conhece os códigos, isto é, o conjunto de valores e regras de ação vigentes na sociedade e que estamos vivendo; [...] o homem da ética que nos habita (mesmo que, quase sempre, muito timidamente) é o vetor de nossa subjetividade que transita no invisível: é ele quem escuta as inquietantes reverberações das diferenças que se engendram em nosso inconsciente e a partir daí nos leva a tomar decisões que permitam a encarnação de tais diferenças, em um novo modelo de existência, tanto no sentido de fazer novas composições, quanto no sentido de desmanchar composições vigentes. É o homem do inconsciente: operador da produção de nossa existência como obra de arte. Ele também guia nossas escolhas, só que selecionando o que favorece e o que não favorece a vida, tendo como critério a afirmação de sua potência criadora – daí porque chamá-lo ‘ético’” (ROLNIK, 1994, p. 169).

produzem suavidade, conclui Rolnik (1994, p. 170), condição da subjetividade que “conseguiu afirmar sua potência de transmutação, afirmar a vida em sua potência criadora”.

Ao mesmo tempo, ao acolher as implicações do *pathos* na ética, se enfrenta o que costuma ficar à sombra, a carga de emoções implícitas nas racionalizações, e permite questionar os discursos morais que ordenam e exigem, sem ancoragem numa prática social, que não ouvem ou interagem com a diferença, diz Pelizzoli (2007, p. 2), segundo o qual reconhecer o “sujeito encarnado”, significa também “recuperação do aspecto diabólico em nós, que tanta potencialidade, poder de ruptura, renovação, crítica, vitalização e também destruição pode nos trazer [...]”.

A repercussão da alteridade na cidadania pretende-se positiva, em face da sua capacidade de orientar para os sentidos que proporcionem a criação da vida, de modo que, como afirma Rolnik (1994, p. 171) “o compromisso de uma subjetividade em que o homem da ética está ativo não pode ser simplesmente com o cumprimento de um conjunto de normas”. Esta ordem de compromisso refere-se ao homem da moral e “não é suficiente para conquistar uma melhor qualidade de existência”, por não considerar aquilo “que se impõe como diferença no invisível e que exige criação (inclusive no campo das normas)”. (ROLNIK, 1994, p. 171).

A cidadania, quando compreendida ecologicamente, implica a abertura do homem da ética “para a alteridade enquanto caos onde se engendram diferenças e enquanto devir-outro que se faz como expressão destas diferenças”, de modo que as presenças então invisíveis sejam consideradas quando do exercício pelo homem da moral, dos direitos e deveres de cidadão (ROLNIK, 1994, p. 172). Nesse sentido, afirma Rolnik (1994), sendo o inconsciente a dimensão da alteridade, é preciso mais do que uma tomada de consciência, uma *tomada do inconsciente*, ativá-lo, torná-lo partícipe das escolhas, no sentido de uma qualidade da existência para si mesmo e para o coletivo.

É na condição de processualística que a alteridade promove a liberdade do homem para escolher e definir valores éticos que vão ser aplicados pelo homem da moral. Daí porque não há um único valor, mas uma gama de valores que clamam em favor da vida, como expressam as éticas do cuidado, do diálogo, da solidariedade, da responsabilidade, da alteridade e da justiça. “O conjunto das expressões éticas deve salvaguardar o sistema-Terra e a biosfera [...]”. (BOFF, 2003, p. 76).

O mérito do paradigma ecológico de sujeito, que se constitui por meio da alteridade, como proposto por Morin e Guattari,

cada um nos seus termos e a partir de suas elaborações teóricas, é vislumbrar uma ética que redimensiona a condição do Homem no universo e o insere na qualidade de ser vivo *unitas/multiplex* num compromisso com a Vida.

4.3.5 A formulação de um justo-ético-ecológico a partir das teorias ético-filosóficas que contemplam a alteridade

As origens históricas da política remetem às suas finalidades, entre as quais se destaca a de realizar a justiça, pois era essa a função elevada destinada aos cidadãos gregos na política aristotélica, por exemplo. A organização social se estabelece com o fito de garantir a estabilidade do convívio pacífico e desenvolver projetos coletivos.

À medida que a pós-modernidade padece de um processo crescente de despolitização, a justiça também sofre abalos profundos. E é no quadro da problemática ecológica que se verifica quão grave e ameaçadora pode tornar-se a condição do homem na sociedade contemporânea com essa fratura no equilíbrio social.

Destaca-se entre os sérios e inúmeros problemas da sociedade de risco de que fala Beck (2011), a sua especial capacidade de produzir exclusão. A miséria, a fome, a ignorância, a doença, a morte, aparecem concretamente relacionadas como efeitos diretos e indiretos dessa sociedade, por exemplo, nos relatórios do IPCC. Os perigos que rondam a humanidade, no entanto, não se resumem ao aspecto ambiental, trata-se, antes, de uma questão de visão de mundo e racionalidade anti-ecológica, o que de fato põe em risco as condições de vida e justiça.

Birnfeld (1997) relaciona essas exclusões em quatro vertentes: a exclusão relativa aos frutos do processo produtivo; a exclusão do próprio processo produtivo; a exclusão do pensar; e por fim, a exclusão do próprio futuro. Mantém-se ainda irrealizada a demanda pelos direitos sociais; o trabalho humano é substituído pelo da máquina; a premissa da eficácia produtiva desestimula a reflexão, a criatividade e a solidariedade, e engendra “uma exclusão do pensar, do desejo, da alteridade e da utopia”; e a Terra é exaurida em sua capacidade energética, da produção de alimentos, água e de se autorrecompor das contaminações produzidas em todos os sentidos, o que ameaça a diversidade biológica e da própria espécie humana (BIRNFELD, 1997, p. 49).

Refugiados ambientais, populações rurais desestruturadas, disputa por água potável, privatização do conhecimento da

biodiversidade, manipulações genéticas: são inúmeras e complexas as questões que apelam por justiça na sociedade de risco. O poder econômico tende a sobrepor-se a todo e qualquer outro interesse, escancarando as mazelas éticas que afetam o *socius*, abrindo chagas profundas nos veios da Terra, situando a humanidade rumo ao abismo, como sugere Morin (2011).

Enquanto as comodidades da riqueza monetária acumulam-se nas mãos de poucos, as externalidades, como são consideradas pelo poder econômico essa ordem de problemas, são coletivamente distribuídas, isto é, os efeitos deletérios são assumidos por todos.

É quando entra em cena a ética¹⁷⁵, na definição de valores e escala de prioridades. O justo-ético-ecológico estima-se ser o que coloca a vida e tudo o que converge, nesse sentido, em primeiro plano. Para alcançar essa ótica, é necessário um conhecimento, uma ciência e uma política que conheçam os caminhos da vida, que partilhem a compreensão da complexidade e não queiram impor verdades fabricadas com pretensa neutralidade.

A pós-modernidade traz à tona um mundo formalmente globalizado, mas profundamente dividido quanto às oportunidades de acesso às condições mínimas de dignidade: saúde, moradia, alimentação, educação, cultura, participação política¹⁷⁶. A ética utilitarista reduziu-se à competição arraigada pelo valor fictício da moeda e o individualismo produz um modelo piramidal, que é contrário à distribuição justa do acesso à qualidade de vida, agride e deprecia as fontes naturais da vida.

Buscar uma justa medida a partir do paradigma ecológico implica rever valores e prover de condições de autossustentância todas as gentes, preservando seus saberes, a biodiversidade, recompondo os elos entre o homem e a natureza, posicionando a economia a serviço dessa composição e não o oposto. É preciso, para tanto, colocar em prática uma racionalidade nova, ambiental, como propõe Leff (2009, p. 280), que promova um repensar sobre “a produção a partir dos potenciais

175 Como bem salienta Leff (2009, p. 284), “assim, se estabelece uma articulação de racionalidades, que vai dos princípios éticos às práticas produtivas do ecodesenvolvimento na construção de sociedades sustentáveis”.

176 Nesse sentido, o Relatório de Desenvolvimento Humano – 2010, da ONU, acentua, ao tratar do desmantelamento das políticas sociais, que: “Os anos mais recentes também expuseram a fragilidade de algumas das nossas realizações, situação particularmente bem ilustrada pela maior crise financeira desde há várias décadas, que fez com que 34 milhões de pessoas perdessem os seus empregos e que outros 64 milhões caíssem abaixo do limiar de pobreza de USD 1,25 de rendimento diário”.

ecológicos e das significações culturais da natureza”. Por meio dessa racionalidade aplicada, explica o autor, alcança-se uma “política do ser, da diversidade, da diferença”, que transforma a relação que o homem tem com a natureza e permite vislumbrar uma via sustentável (LEFF, 2009, p. 280).

Nesse sentido, o conhecimento complexo que é conduz à racionalidade ambiental, tem o condão de potencializar a criatividade e gerar a subjetividade em favor da vida. Segundo Leff (2009, p. 287):

Além do propósito de estabelecer um balanço entre crescimento econômico e conservação dos recursos naturais, a racionalidade ambiental abre a possibilidade de mobilizar o potencial dos processos ecológicos, da inovação científico-tecnológica, assim como da criatividade cultural e a participação social, para construir as bases e os meios ecotecnológicos de produção de um desenvolvimento sustentável: igualitário, descentralizado, autogestionário e ecologicamente equilibrado, capaz de satisfazer as necessidades básicas da população, respeitando a sua diversidade cultural e melhorando a sua qualidade de vida.

Retomando as dimensões do ecodesenvolvimento, definidas por Sachs (apud MONTIBELLER, 2004), evidencia-se que elas guardam a compleição da teoria da complexidade de Morin, especialmente quanto ao caráter autossustentável. O ecodesenvolvimento surge da combinação da sustentabilidade social, que visa reduzir as desigualdades sociais; da econômica, que busca o “aumento da produção e da riqueza social sem dependência externa”; da ecológica, que tem por objetivo melhorar a qualidade do ambiente e proteger as fontes de recursos energéticos e naturais para as gerações futuras; da sustentabilidade espacial/geográfica, que busca promover a desconcentração espacial e a democratização do poder local e regional, equilibrando os benefícios entre o rural e o urbano; e da sustentabilidade cultural, que tem por finalidade evitar conflitos interculturais com potencial regressivo (SACHS, 1981, apud MONTIBELLER, 2004, p. 51).

A proposição original, teorizada por Sachs, do desenvolvimento sustentável difundido após a publicação do Relatório Brundtland, comporta a preocupação com uma justiça ambiental e a recomposição das subjetividades pelo respeito às culturas e a autossustentabilidade.

O que dá suporte à hipótese de um ecodesenvolvimento não é a mera economização da questão ecológica, ela passa pela justiça ambiental, pelo reconhecimento dos problemas levantados pelo ecologismo dos pobres, de que fala Alier (2007). São as demandas dos povos ribeirinhos, das comunidades indígenas, dos pescadores, dos habitantes das florestas, que se vêem frontalmente agredidos pela crise da sociedade contemporânea, que têm a sua subjetividade ignorada, o seu saber repudiado, seus valores desrespeitados, e as suas práticas de subsistência inviabilizadas.

A ecologia política, no sentido do exercício da cidadania ecológica, revela-se um caminho para superar o modelo que propõe “levar a natureza em consideração’ em termos monetários, e que, portanto, abarque e opere com pluralismo de valores”. (ALIER, 2007, p. 356). Trata-se de “semear outras soluções”, como sugere Santos (2005, p. 52), sem receio de multiplicar os modos de conhecimento e valorizar a biodiversidade.¹⁷⁷

O estímulo no sentido criativo da vida é também o campo da política, assim, é uma “estética política” capaz de potencializar e tornar mais intensa a vontade de potência cidadã, sugere Flores (2009, p. 209). A cidadania ecológica trabalha, enfim, para “libertar a vida”, voltada ao encontro com os Outros, por meio da abertura para construção coletiva de um mundo “desejável”. (FLORES, 2009, p. 216).

A ética que tem como premissa estabelecer-se na relação de alteridade, permite conceber a aproximação dos antípodas, a coesão em torno da preservação da vida. Agente da própria sorte, sujeito resignificado, mas consciente da interdependência, o homem realiza na complexidade sua hominização.

É a partir do pensamento articulado que é a complexidade, da introjeção de uma racionalidade ambiental e da ética ecológica orientada pela alteridade, que se pode antever um conceito de justo-ético-ecológico. A cidadania ecológica planetária, irrigada dos valores e propósitos transcritos na Carta da Terra, define a promessa de um novo tempo, de uma justiça formulada em outras bases, na sabedoria e no amor, pois:

O amor enraíza-se em nossa corporeidade [...].
Mas o amor encontra-se ao mesmo tempo,

177 Explica Shiva (2005, p. 339), que “o movimento pela biodiversidade é um movimento que reconhece o valor de todas as espécies, de todas as pessoas, de todas as culturas, de todas as comunidades e de todos os países nos seus próprios termos e não nos do cálculo hegemônico dos lucros, da pirataria e da pilhagem”.

enraizado em nosso ser mental, em nosso mito, que, evidentemente, pressupõe a linguagem [...]. Não se pode viver sem mitos, e eu incluiria, entre os ‘mitos’, a crença no amor, um dos mais nobres e poderosos e, talvez o único mito ao qual deveríamos nos apegar. [...] O amor faz parte da poesia da vida. [...] A autenticidade do amor (consiste em) nos deixar contaminar pela verdade do outro. (MORIN, 1998, p. 16-30).

Significa que é preciso conceber o possível do impossível como propõe Morin e Kern (2005, p. 131), pois a consciência ecológica se expande; a produção de alimentos do mundo é suficiente para aplacar a fome e a miséria; é possível obter o apoio da opinião pública em favor das ações solidárias aos flagelados; é possível reduzir a produção poluente, proteger o ambiente, aperfeiçoar os órgãos das Nações Unidas para efetivamente proteger um futuro comum; no entanto, alcançar a realização desse anseio de justiça parece utópico, embora realista. Para “civilizar a Terra”, é preciso apostar no princípio da incerteza, do real e do espírito, ensinam Morin e Kern (2005, p. 133), é preciso um realismo complexo: “compreender a incerteza do real, saber que há possível ainda invisível no real”.

O justo-ético-ecológico seria um dos alcances possíveis da cidadania ecológica democrática, do exercício dos direitos e deveres para com a Terra-Pátria e todos que nela habitam. Uma medida de justo que decorreria da prática ético-política da alteridade, da abertura às diferenças, às minorias, aos excluídos, a todo tipo de estrangeiro, numa relação dialógica. Um propósito a concretizar-se pela democracia cognitiva, que se dá com o empoderamento dos Sujeitos, com a geração de singularidades, enfim, com o exercício de uma ética que se concebe prática de conhecimento e poder pela co-elaboração, pelo cuidado, pela compreensão e pela poesia¹⁷⁸.

178 Tratando da erradicação da pobreza, defende Boff (2003, p. 16): “Nessa linha, dever-se-á, pois, fazer um pacto ético, fundado [...], não tanto na razão ilustrada, mas no *phatos*, vale dizer, na sensibilidade humanitária e na inteligência emocional expressas pelo cuidado, pela responsabilidade social e ecológica, pela solidariedade geracional e pela compaixão, atitudes essas capazes de comover as pessoas e de movê-las para uma nova prática histórico-social libertadora. Urge uma revolução ética mundial”.

5 CONCLUSÃO

A conduta do homem como um ser social e cultural é corolário da sua autocompreensão. Portanto, ao pretender um novo comportamento humano frente aos desafios que se colocam à sociedade contemporânea no que tange à relação homem/natureza que se caracteriza como uma sociedade de risco, a indagação inicial que se faz é a respeito de qual a compreensão de mundo e de homem que vigora, qual o paradigma que sustenta os valores e práticas no século XXI.

Com o intuito de abordar a problemática ecológica a partir dessa ótica, já de início foram pontuados no presente estudo, movimentos de ruptura com a modernidade dentro do pensamento filosófico, que tocam nos aspectos basilares de um paradigma, refletindo na compreensão de conceitos como os de: Sujeito, verdade, conhecimento, homem e História. É para questionar o paradigma moderno que foram trazidos à discussão o pós-estruturalismo e a pós-modernidade¹⁷⁹.

Dentro de uma visão ecológica, entende-se que, em sendo um sujeito vivo que se constitui como ser social, que é comunicativo e dotado de capacidade estratégica, o homem deve, no seu existir, relacionar-se com os seus outros, usando de todas as suas capacidades/habilidades, o que inclui a sensibilidade, a emoção e a razão. A transição paradigmática que tem início no século XX permite, de alguma forma, a partir dos princípios da teoria sistêmica e da abertura epistemológica à complexidade que envolve o existir humano e não humano, pensar as bases éticas valorativas e, por conseguinte, também o Direito, de uma perspectiva ecológica.

Ao envolver questões epistemológicas e da práxis individual e coletiva na fundamentação de valores, a ética é o campo da filosofia que oportuniza aproximar os movimentos de ruptura com os modelos de conhecimento científico, com os embasamentos dos comportamentos ético-políticos em sociedade. É nesse sentido que se vislumbra na ética ecológica, pautada pela alteridade, uma via possível para conceber uma nova era política, em que o exercício da liberdade humana seja constitutiva e protetora da Vida, compreendida em toda a sua complexidade.

O enfrentamento teórico de temas como sustentabilidade e desenvolvimento trazem à tona as incompatibilidades entre a forma de pensar e compreender o mundo, formulada na modernidade, e o

179 Discussões sobre a adequação dessas nomenclaturas ou sobre eventuais radicalismos de seus adeptos são considerados aspectos secundários para o presente trabalho.

convívio harmônico entre o homem e a natureza. Novamente a discussão se volta à epistemologia, às bases do paradigma cartesiano mecanicista que norteou a ascensão da civilização ocidental economicamente estruturada no modelo industrial. As insustentabilidades naturais, referentes aos limites de equilíbrio ecossistêmico do planeta Terra e acentuadas pelas insustentabilidades econômicas e sociais, clamam por respostas da política e do Direito. Essa busca, no entanto, não tem alcançado êxito, pois ambos partem da mesma matriz epistemológica moderna, que não abarca as complexidades desvendadas pelo novo paradigma em curso, o paradigma sistêmico/ecológico.

A insuficiência das soluções jurídicas e políticas e a urgência de respostas éticas reforçam a necessidade de se pensar os caminhos possíveis para a conjugação de fatores éticos, políticos e jurídicos, que permitam estabelecer parâmetros sustentáveis para a humanidade. Todos esses elementos se combinam na figura da cidadania ecológica planetária, que reposiciona o homem como cidadão do planeta Terra, cujo vínculo se estabelece ecologicamente, pela pertença a uma mesma “comunidade de destino”, como diria Edgar Morin.

Antes, porém, de se fixar um novo conceito jurídico-político e desdobrá-lo teoricamente, é preciso retomar as questões apontadas pela crise de fundamentos que caracterizaram as críticas pós-estruturalista e pós-moderna. Considerando-se que própria filosofia reconhece as indagações sobre a condição de Sujeito do ser humano e que as verdades científicas cartesianas já não correspondem ao que a física, a química e a biologia têm demonstrado neste último século, essas dúvidas e questionamentos não podem ser ignorados ao se pensar sobre o conhecimento, a política e a ética, ao futuro da humanidade que está entrelaçado à sua condição ecológica. Essa é a busca empreendida por meio da interpretação do pensamento dos filósofos Morin e Guattari, especialmente no que diz respeito à noção de Sujeito.

Morin e Guattari oferecem uma perspectiva de análise inovadora, a ótica ecológica integrada ao saber, à política e à ética. Acompanhando o desenvolvimento de suas teorias, identificam-se em suas proposições alternativas ecologicamente conciliáveis. Resgatando as bases de compreensão dos autores, emerge uma nova concepção de Sujeito, em Morin, e mesmo a possibilidade da sua negação e substituição pelo termo Subjetividade, em Guattari. Visões que aproximam o homem de suas raízes naturais numa perspectiva integradora de corpo e mente, e o afastam das premissas autodeterminantes do paradigma cartesiano moderno.

É ainda na discussão sobre o Sujeito e Subjetividade que a relação ética ganha novos contornos. A proposição ecológica desloca o Sujeito humano da condição solipsista sugerida pela modernidade e o lança em um processo auto-eco-sócio-organizador, ou autopoiético/caósmico. O que se destaca no pensamento dos autores trabalhados é a relevância da alteridade na construção do Sujeito e da Subjetividade, respeitadas as diferenças entre suas propostas. O Outro é compreendido como um elemento inafastável, presente dialogicamente na complexidade ecológica do existir humano que está em constante elaboração. A condição ontológica amalgama-se à condição antropológica de modo que o ser humano é compreendido como um ser integral, natureza e cultura, emoção e razão, corpo e mente.

A relação de alteridade interfere na condição ética dos Sujeitos, de modo que, traçado um paralelo entre as duas formas relacionais, moderna e sistêmica, percebe-se que o paradigma ecológico sistêmico oferece um caminho mais adequado ao tratamento das questões homem/natureza, porque admite a complexidade, a incerteza, o caos, e é capaz de elaborar construtiva e democraticamente, a partir desse contexto.

A proposição de uma relação de alteridade positiva, é uma abertura ao desconhecido pelos padrões de conhecimento da modernidade, é uma forma do homem integrar-se em rede a uma teia constitutiva da vida e dos sentidos/finalidades não perceptíveis pela razão cartesiana. Ao mesmo tempo, ela desperta para as outras formas de saber e de valor, ignoradas pela modernidade ocidental. Do debate sobre essas novas propostas, por meio de categorias como a antropológica e a antropolítica, em Morin, e a ecosofia e a caosmose, em Guattari, abre-se uma nova perspectiva sobre a humanidade e suas possibilidades no enfrentamento da crise contemporânea.

A imersão na temática da ética, subjetividade e cidadania para pensar as peculiaridades da ética ecológica e as perspectivas no âmbito da política e da justiça exige perquirir sobre a compreensão de homem, da relação entre a ética e a política, da moral e do Direito. E a partir das conjecturas de Morin e Guattari sobre um viver ecologizado e o resgate da subjetividade é possível situar-se na figura do cidadão o elo capaz de dar sentido à humanidade em crise.

A expectativa ao se sintonizar os elementos da ética, do paradigma ecológico e da política, ao redor da figura jurídico-política do cidadão, é de que este, imbuído de uma nova ética, possa influir no quadro da crise instaurada na sociedade contemporânea. O cidadão é o primeiro elemento do arcabouço de poder jurídico-político, que surge na

pós-modernidade como uma via de reconstrução ética e normativa em torno dos problemas que, mais do que internacionais, são planetários.

Recuperados retrospectivamente os sentidos originários da ética e debatidos o pensamento ético contemporâneo e as alternativas à ética predominante na modernidade, a ética utilitarista individualista, é possível compreender os descaminhos da ética da modernidade e a crise instaurada. É então que se abre espaço para a emergência da ética ecológica, cujas características e perspectivas a respeito do Sujeito, da cidadania e da democracia dizem das possibilidades no sentido de harmonizar o comportamento humano com a preservação das qualidades ecossistêmicas da natureza.

Ao tratar-se da interface ética/política é que o ambientalismo torna-se relevante. Como movimento surgido de uma incipiente sociedade civil global, emerge suscitando especulações sobre uma nova cidadania, com uma conotação ecológica. Do ambientalismo que se apresenta como uma ecologia política nasce a proposta de uma formulação de fundamentos éticos para os cidadãos do planeta, portadores de direitos e deveres em defesa da Vida - a Carta da Terra. Essa proposição reflete uma ética que tem como tônica a alteridade, que se traduz em abertura a todos os Outros, que reconhece as limitações do homem e a necessidade de sua congregação com os outros homens e a natureza para preservar a Vida e viver em Paz.

A cidadania ecológica, inscrita na Carta da Terra, reflete a perspectiva de Sujeito e Subjetividade do paradigma ecológico ao contemplar a coexistência como processo de co-elaboração e interação democrática, poética e amorosa. Há nessa proposição a compreensão fundamental da interdependência do homem com a natureza, que requer um novo pacto político, um Contrato regido com base na harmonia, na solidariedade e na responsabilidade.

Ainda nesse sentido, os estudos sobre a cidadania ecológica instigam outros desdobramentos a serem explorados teoricamente no campo da Filosofia do Direito, como a possibilidade de se vislumbrar uma nova medida de Justiça, um justo-ético-ecológico, capaz de estimular e proteger a Vida em igual medida para todos.

É a compreensão de que o Sujeito depende de todo Outro para sua própria constituição e a construção dos sentidos existenciais particulares e coletivos, que distingue a ética ecológica. É pela capacidade de abertura à complexidade, de conviver com o caos e no risco, que o homem se faz ao mesmo tempo humilde e poderoso, frágil e forte, é pela subjetividade que se qualifica a vida humana e pela

sensibilidade que o homem se torna capaz de eleger valores, como requer a crise contemporânea.

Quando se afirma que a alteridade é a tônica ética da cidadania ecológica, quer-se dizer que, usando a metáfora da música, é a alteridade que dá o tom à harmonia que caracteriza a ética ecológica, que é por essência uma ética que exige a prática política, a ética desejável para a pólis planetária que todos habitamos.

Toda essa mudança de paradigma permite que a humanidade deixe de ser compreendida como portadora de uma condição especialmente deslocada e superior à natureza. Ao contrário, passa a integrá-la e a tornar-se responsável por mantê-la viva, porque dessa nova ótica é possível entender que o homem está irmanado a ela e que a sua própria existência e a de seus descendentes são interdependentes.

É por meio de um conhecimento ecologicamente pertinente, de uma ética consequente e da recuperação do político, que, em meio à aparente desconstrução, podem surgir novos sentidos, que não se confundem com as antigas verdades, mas estimulam a solidariedade e a responsabilidade pela Vida. Novas cartografias do existir, como diria Guattari, ou, uma vida em prosa e verso, como sugere Morin.

REFERÊNCIAS

AGUIAR, Leonel. **Comunicação e ecologia da mente: possíveis articulações entre crise ambiental e produção de subjetividade.** Rio de Janeiro: UFRJ, 2010. Disponível em:

<<http://www.semiosfera.eco.ufrj.br/antepospecial-abril2011/artigo04.pdf>> Acesso em: 03 dez. 2011.

ALIER, Joan Martínez. **O ecologismo dos pobres: conflitos ambientais e linguagens de valoração.** Tradução Maurício Waldman. São Paulo: Contexto, 2007.

ALTVATER, Elmar. Os desafios da globalização e da crise ecológica para o discurso da democracia e dos direitos humanos. In: HELLER, Agnes. et al. **A crise dos paradigmas em ciências sociais e os desafios para o século XXI.** Rio de Janeiro: Contraponto, 1999. p. 127-137.

ARENDT, Hannah. **O que é política?** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.

ARISTÓTELES. **A política.** Tradução Nestor Silveira Chaves. Rio de Janeiro: Ediouro. (Coleção Universidade de Bolso).

BACHELARD, Gaston. **O novo espírito científico.** São Paulo: Nova Cultural, 1988. (Os pensadores).

BAUMAN, Zygmunt. **Ética pós-moderna.** Tradução João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1997.

_____. **Comunidade: a busca por segurança no mundo atual.** Tradução Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.

_____. **Em busca da política.** Tradução Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2000.

_____. **Modernidade e ambivalência.** Tradução Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1999.

_____. **Modernidade e holocausto.** Tradução Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

_____. **Modernidade líquida.** Tradução Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

BECK, Ulrich. **Liberdade ou capitalismo:** Ulrich Beck conversa com Johannes Willms. Tradução Luiz Antônio Oliveira de Araújo. São Paulo: Editora UNESP, 2003.

_____. **Sociedade de risco:** rumo a uma outra modernidade. Tradução de Sebastião Nascimento. 1. ed. Rio de Janeiro: Editora 34, 2010.

BERTASO, João Martins. **Cidadania e direitos humanos:** um trânsito para a solidariedade. 2004. 333 f. Tese (Doutorado em Direito) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2004.

BIRNFELD, Carlos André Sousa. **A emergência de uma dimensão ecológica para a cidadania:** alguns subsídios aos operadores jurídicos. 1997. 229 f. Dissertação (Mestrado em Direito) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 1997.

BOBBIO, Norberto. **A era dos direitos.** Tradução Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

_____.; BOVERO, Michelangelo. **Sociedade e estado na filosofia política moderna.** 3. ed. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1991.

BODEI, Remo. **A filosofia do século XX.** Tradução de Modesto Florenzano. Bauru: EDUSC, 2000.

BOFF, Leonardo. **A carta da terra:** uma promessa. 2005. Disponível em: <<http://leonardoboff.com/site/vista/2005/nov04.htm>>. Acesso em: 03 mar. 2012.

_____. **Dignitas Terrae:** ecologia: grito da terra, grito dos pobres. 3. ed. São Paulo: Ática, 1999.

_____. **Ethos mundial:** um consenso mínimo entre os humanos. Rio de Janeiro: Sextante, 2003.

BORGES FILHO, Nilson. Perfis: vida, obra e morte de Felix Guattari. **Guattari:** encontros e desencontros, Florianópolis, n. 25, p. 75-78. Florianópolis, dez. 1992.

BRANDÃO, Gildo Marçal. Hegel: o Estado como realização histórica. In: WEFFORT, Francisco C. (Org.) **Os clássicos da política**: Burke, Kant, Hegel, Tocqueville, Stuart Mill, Marx. v. 2. 10. ed. 8. Imp. 2004. p. 101-114.

BRUNDTLAND, G. H. et al. **Nosso futuro comum**. Rio de Janeiro: FGV, 1988.

CANOTILHO, José Joaquim Gomes; LEITE, José Rubens Morato (Org.). **Direito constitucional ambiental brasileiro**. São Paulo: Ed. Saraiva, 2007.

CAPRA, Fritjof. **As conexões ocultas**: ciência para uma vida sustentável. Tradução Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Editora Cultrix, 2002.

CARBONELL, Miguel (Org.). **Neoconstitucionalismo(s)**. Madrid: Trotta, 2003.

CASSIRER, Ernest. **Ensaio sobre o homem**: introdução a uma filosofia da cultura humana. Tradução Tomás Rosa Bueno. 1. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

CASTORIADIS, Cornelius. Para si e subjetividade. In: PENA-VEGA, Alfredo; NASCIMENTO, Elimar Pinheiro do. **O pensar complexo**: Edgar Morin e a crise da modernidade. Rio de Janeiro: Garmond, 1999. p. 35-46.

_____. **Figuras do pensar**: as encruzilhadas do labirinto. v. 6. Tradução Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004.

CASTRO, Carlos Alberto Pereira de. Ética holística na magistratura. In: FAGÚNDEZ, Paulo Roney Ávila; MONDARDO, Dilsa (Org.). **Ética holística aplicada ao direito**. 2. Ed. Florianópolis: OAB/SC Editora, 2002. p. 87-130.

CARVALHO, Edgard de Assis. Complexidade e ética planetária. In: NASCIMENTO, Elimar Pinheiro do; PENA-VEGA, Alfredo (Orgs). **O pensar complexo**: Edgar Morin e a crise da modernidade. Rio de Janeiro: Garamond, 1999. p. 107-118.

CARVALHO, Délton Winter de. **Dano ambiental futuro: a responsabilização civil pelo risco ambiental.** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

A CARTA da terra. Disponível em:

<http://www.mma.gov.br/estruturas/agenda21/_arquivos/carta_terra.doc>. Acesso em: 03 mar. 2012.

CHÂTELET, François; PISIER-KOUCHER; Évelyne. **As concepções políticas do século XX: história do pensamento político.** Tradução Carlos Nelson Coutinho e Leandro Konder. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1983.

_____.; DUHAMEL, Olivier. **As concepções políticas do século XX: história do pensamento político.** Tradução Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.

CÓDIGO de ética planetária. Disponível em:

<http://www.dhnet.org.br/direitos/cartadaterra/codetica_planetario.htm> Acesso em: 03 mar. 2012.

COMTE, August. **Opúsculos de filosofia social.** Porto Alegre: Globo, 1972.

CORTINA, Adela. **Ética mínima: introdução à filosofia prática.** Tradução Marcos Marcionilo. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

CUNNINGHAM. **Teorias da democracia: uma introdução crítica.** Tradução Delamar José Volpato Dutra. Porto Alegre: Artmed Editora, 2009.

DELACAMPAGNE, Christian. **História da filosofia no século XX.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.

DUSSEL, Enrique. **Filosofia da libertação: crítica à ideologia da exclusão.** 3. ed. São Paulo: Paulus, 2005.

ESTRAGUÉS, Juan Manuel Aragüés. Resenha da obra: MARTÍNEZ, Francisco José: **Hacia una era post-mediática: Ontología, política y ecología em la obra de F. Guattari.** Montesinos, Barcelona, 2008. In: _____. **Perspectivas de la filosofía francesa. Revista Internacional**

de Filosofia. Universidade de Murcia, n. 46, p. 227-229, Enero-Abril 2009.

FAGÚNDEZ, Paulo Roney Ávila. **Direito e holismo:** introdução a uma visão jurídica de integridade. São Paulo: Editora LTR, 2000.

_____.; MONDARDO, Dilsa (Org.). **Ética holística aplicada ao direito.** 2. ed. Florianópolis: OAB/SC Editora, 2002.

FARIA, José Eduardo. **O direito na economia globalizada.** São Paulo: Malheiros, 2002.

FERRAJOLI, Luigi. **A soberania no mundo moderno:** nascimento e crise do Estado nacional. Tradução Carlo Coccioli. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____. Pasado y futuro del Estado de Derecho. In: CARBONELL, Miguel (Org.). **Neoconstitucionalismo(s).** Madri: Trotta, 2003a. p. 13-29.

_____. Sobre los derechos fundamentales. In: CARBONELL, Miguel (Org.) **Teoria del neoconstitucionalismo.** Madri: Trotta, 2003b. p. 71-89.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda; J.E.M.M. **Dicionário Aurélio escolar da língua portuguesa.** Rio de Janeiro: Ed. Nova Fronteira, 1988.

FERREIRA, Maria Luísa Ribeiro. Spinoza, um ecologista avant la lettre? In: MARTINS, André; SANTIAGO, Homero; OLIVA, Luis César (Orgs.). **As ilusões do eu:** Spinoza e Nietzsche. Tradução Daniel Santos da Silva. et al. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011. p. 281-298.

FENSTERSEIFER, Tiago. **Direitos fundamentais e proteção do ambiente:** a dimensão da dignidade humana no marco jurídico-constitucional do Estado Socioambiental de Direito. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2008.

_____.; SARLET, Ingo Wolfgang. (Orgs.). **Estado socioambiental e direitos fundamentais.** Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2010.

_____. Estado socioambiental e mínimo existencial (ecológico?): algumas aproximações. In: FENSTERSEIFER, Tiago. **Direitos fundamentais e proteção do ambiente:** a dimensão da dignidade humana no marco jurídico-constitucional do Estado Socioambiental de Direito. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2008. p. 11-38.

FLICKINGER, Hans-Georg; NEUSER, Wolfgang. **A teoria de auto-organização:** as raízes da interpretação construtivista do conhecimento. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994.

FLORES, Joaquim Herrera. **A (re)invenção dos direitos humanos.** Tradução Carlos Roberto Diogo Garcia; Antônio Henrique Graciano Suxberger e Jefferson Aparecido Dias. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2009.

FOGEL, Gilvan. **O Problema do conhecimento:** Um ensaio a partir de F. Nietzsche. 2. ed. Ijuí: Editora UNIJUI; São Paulo: Discurso Editorial, 2005.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da esperança:** um reencontro com a pedagogia do oprimido. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

FREUD, Sigmund. **O mal-estar na cultura.** Porto Alegre: L&PM, 2010.

FUKUYAMA, Francis. **O fim da história e o último homem.** Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

GARCIA, Maria da Glória F.P.D. **O lugar do direito na proteção do ambiente.** Coimbra: Almedina, 2007.

GIDDENS, Anthony. **As conseqüências da modernidade.** Tradução de Raul Fiker. São Paulo: UNESP, 1991.

_____. **A política da mudança climática.** Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

GOMES, Iria Zanoni. **Terra & subjetividade:** a recriação da vida no limite do caos. Curitiba: Criar Edições, 2001.

GONDAR, Jô. Deleuze e a psicanálise. In: TEDESCO, Silvia; NASCIMENTO, Maria Livia (Orgs.). **Ética e subjetividade: novos impasses no contemporâneo**. Porto Alegre: Sulina, 2009. p. 130-145.

GUASTINNI, Riccardo. La constitucionalización del ordenamiento jurídico: el caso italiano. In: CARBONELL, Miguel (Org.). **Neconstitucionalismo(s)**. Madrid: Trotta, 2003. p. 49-73.

GUATTARI, Félix. **As três ecologias**. 3. Ed. Campinas: Papirus Editora, 1991.

_____. **Caosmose: um novo paradigma estético**. 1. ed. 5. Reimp. Tradução Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. Rio de Janeiro: Editora 43, 2008.

_____. **O anti-édipo**. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 2010.

_____. **O inconsciente maquínico: ensaios de esquizo-análise**. Tradução Constança Marcondes César e Lucy Moreira Cesar. Campinas: Papirus Ed., 1988.

_____.; DELEUZE, Gilles. **O que é a filosofia?**. Tradução Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. 2. ed. 1. reimp. São Paulo: Ed. 34, 2000.

HANNIGAN, John. **Sociologia ambiental**. Tradução Annahid Burnett. Petrópolis: Vozes, 2009.

HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do espírito**. Parte I. Tradução Paulo Meneses com a colaboração de Kal-Hetnz Efken. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1992.

HABERMAS, Jürgen. **A inclusão do outro: estudos de teoria política**. São Paulo: Loyola, 2002.

HESPANHA, António Manuel. **Cultura jurídica européia: síntese de um milênio**. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2005.

HOUAISS, Antônio. **Dicionário Houaiss da língua portuguesa**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

JEANELLE, Jean-Louis. Ensaio de memórias. In: PENA-VEGA, Alfredo; LAPIERRE, Nicole (Orgs.). **Edgar Morin em foco**. Supervisão da tradução Edgard de Assis Carvalho. São Paulo: Cortez, 2008, p. 162-181.

JONAS, Hans. **O princípio responsabilidade**: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.

LEFF, Enrique. **Ecologia, capital e cultura**: a territorialização da racionalidade ambiental. Tradução Jorge E. Silva. Petrópolis: Vozes, 2009.

_____. **Epistemologia ambiental**. 4. ed. São Paulo: Cortez Editora, 2006a.

_____. **Racionalidade ambiental**: a reapropriação social da natureza. Tradução Luís Carlos Cabral. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006b.

LEFORT, Claude. **A invenção democrática**: os limites do totalitarismo. Tradução Isabel Marva Loureiro. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1983.

LEFRANC, Jean. **Compreender Nietzsche**. Tradução Lúcia M. Endlich Orth. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2003.

LEIS, Héctor R. **A modernidade insustentável**. Petrópolis: Ed. Vozes, 1999.

_____. (Org.). **Ecologia e política mundial**. Rio de Janeiro: FASE/PUC-Rio, 1991.

_____.; VIOLA, Eduardo J. Desordem global da biosfera e a nova ordem internacional: o papel organizador do ecologismo. In: LEIS, Héctor R. (Org.). **Ecologia e política mundial**. Rio de Janeiro: FASE; Vozes, PUC/Rio, 1991.

_____. **O labirinto**: ensaios sobre ambientalismo e globalização. São Paulo, Blumenau: Gaia, Furb, 1996.

LEITE, José Rubens Morato. **Dano ambiental**: do individual ao coletivo extrapatrimonial. 2. ed. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2003.

_____. Sociedade de risco e estado. In: CANOTILHO, José Joaquim Gomes; LEITE, José Rubens Morato (Org.). **Direito constitucional ambiental brasileiro**. São Paulo: Ed. Saraiva, 2007. p. 130-203.

LÉVINAS, Emmanuel. **Humanismo do outro homem**. Petrópolis: Vozes, 1993.

LISBOA, Marijane. **Ética e cidadania planetárias na era tecnológica: o caso de proibição da Basiléia**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

LIVET, Pierre. **As normas**. Tradução Fábio dos Santos Creder Lopes. Petrópolis: Vozes, 2009.

LOVELOCK, James. O que é Gaia?. In: NICHOLSON, Shirley; ROSEN, Brenda (Orgs.). **A vida oculta de Gaia: a inteligência invisível da terra**. Tradução Cláudia Gonçalves Pinto. São Paulo: Gaia, 1998. p. 73-95.

LUTZENBERGER, José. **Manual de ecologia: do jardim ao poder**. v. 1. Porto Alegre: L&PM, 2006.

LYOTARD, Jean-François. **A condição pós-moderna**. 11. ed. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 2009.

MACHADO, Roberto. **Nietzsche e a verdade**. 2. ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1984.

_____. **Zaratustra: tragédia nietzschiana**. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 1997.

MARSHALL, Thomas Humphre. **Cidadania, classe social e status**. Tradução Meton Porto Gadelha. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1967.

MARCONDES, Danilo. **Textos básicos sobre ética: de Platão a Foucault**. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

MARIOTTI, Humberto. **O conhecimento do conhecimento: a filosofia de Baruck de Espinosa e o pensamento complexo**. 2004. Disponível em: <<http://www.geocities.com/pluriversu>>. Acesso em: 19 jan. 2012.

MARTINS, André; SANTIAGO, Homero; OLIVA, Luis César (Orgs.). **As ilusões do eu**: Spinoza e Nietzsche. Tradução Daniel Santos da Silva. et al. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

MATURANA, Humberto R. **A ontologia da realidade**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999.

_____. **Cognição, ciência e vida cotidiana**. Tradução Cristina Magro e Victor Paredes. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001.

_____. **Emoções e linguagem na educação e na política**. Tradução José Fernando Campos Fortes. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.

_____.; VARELA, Francisco G. **A árvore do conhecimento**: as bases biológicas do entendimento humano. Tradução Jonas Pereira dos Santos. Campinas: Editorial Psy II, 1995.

MELO, Milena Petters. Direitos humanos e cidadania. In: LUNARDI, Giovanni; SECCO, Márcio (Orgs.). **Fundamentação filosófica dos direitos humanos**. Florianópolis: Editora UFSC, 2010. p. 175-218.

MIES, Maria; SHIVA, Vandana. **Ecofeminismo**. Lisboa: Instituto Piaget, 1993.

MONTIBELLER FILHO, Gilberto. **O mito do desenvolvimento sustentável**: meio ambiente e custos sociais no moderno sistema produtor de mercadorias. 2.ed. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2004.

MORIN, Edgar. **Amor, poesia, sabedoria**. Tradução Edgard de Assis Carvalho. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.

_____. **Ciência com consciência**. 11. ed. Tradução de Maria D. Alexandre e Maria Alice Sampaio Dória. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008a.

_____. **Cultura de massas no século XX**: o espírito do tempo – 1 Neurose. Tradução Maura Ribeiro Sardinha. 9. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007a.

_____. **Cultura de massas no século XX:** o espírito do tempo – 2 Necrose. Tradução Agenor Soares Santos. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

_____. **Introdução ao pensamento complexo.** 3. ed. Porto Alegre: Sulina, 2007b.

_____. **O método 5:** A humanidade da humanidade: a identidade humana. 4. ed. Porto Alegre: Sulina, 2007c.

_____. **O método 1:** A natureza da natureza. Tradução Ilana Heineberg. 2. ed. Porto Alegre: Sulina, 2008b.

_____. **O método 4:** As idéias: habitat, vida, costumes, organização. Tradução Juremir Machado da Silva. 4. ed. Porto Alegre: Sulina, 2005a.

_____. **O método 2:** A vida da vida. Tradução Marina Lobo. Porto Alegre: Sulina, 2005b.

_____. **O método 6:** Ética. Tradução Juremir Machado da Silva. 3. ed. Porto Alegre: Sulina, 2007d.

_____. **O método 3:** O conhecimento do conhecimento. Tradução Juremir Machado da Silva. 4. ed. Porto Alegre: Sulina, 2008c.

_____. **Os sete saberes necessários à educação do futuro.** Tradução Catarina Eleonora F. da Silva e Jeanne Sawaya. 5. ed. Brasília: Cortez, UNESCO, 2002.

_____. **Rumo ao abismo?:** ensaio sobre o destino da humanidade. Tradução Edgard de Assis Carvalho e Mariza Perassi Bosco. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.

_____.; KERN, Anne-Brigitte. **Terra – Pátria.** 5. ed. Porto Alegre: Sulina, 2005.

_____. Por uma reforma do pensamento. In: NASCIMENTO, Elimar Pinheiro do; PENA-VEGA, Alfredo (Orgs.). **O pensar complexo:** Edgar Morin e a crise da modernidade. Rio de Janeiro: Garamond, 1999. p. 21-34.

NAY, Oliver. **História das idéias políticas**. Petrópolis: Vozes, 2004.

NICHOLSON, Shirley; ROSEN, Brenda (Orgs.). **A vida oculta de Gaia: a inteligência invisível da terra**. Tradução Cláudia Gonçalves Pinto. – São Paulo: Gaia, 1998.

NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da moral**. 2. ed. Tradução Paulo Cesar Souza. São Paulo: Brasiliense, 1988.

NOLETO, Mauro Almeida. **Subjetividade jurídica: a titularidade de direitos em perspectiva emancipatória**. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 1998.

OLIVEIRA, Jelson; BORGES, Wilton. **Ética de Gaia: ensaios de ética socioambiental**. São Paulo: Paulus, 2008.

OLIVEIRA, Odete Maria de. **Conceito de homem: mais humanista, mais transpessoal**. Ijuí: Ed. Unijuí, 2006.

OST, François. **A natureza à margem da lei: a ecologia à prova do direito**. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

PELIZZOLI, M. L. A Bioética como novo paradigma e os limites do cartesianismo. In: PIZZI, Jovino; PIRES, Cecília (Orgs.). **Desafios éticos e políticos da cidadania: ensaios de ética e filosofia política II**. Ijuí: Ed. UNIJUÍ, 2006. p. 99-124.

_____. **A emergência do paradigma ecológico**. 2. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2004.

_____. **A emergência do paradigma ecológico: reflexões ético-filosóficas para o século XXI**. Petrópolis: Ed. Vozes, 2003.

_____. A moral e sua sombra: o choque da alteridade real. **Veritas - Revista Quadrimestral de Filosofia da PUCRS**, v. 52, n. 2, 2007. Disponível em:

<<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/veritas/article/viewFile/2077/1571>>. Acesso em: 11 dez. 2011.

_____. **Correntes da ética ambiental**. Petrópolis: Ed. Vozes, 2003.

PENA-VEGA, Alfredo; NASCIMENTO, Elimar Pinheiro do (Orgs.). **O pensar complexo**: Edgar Morin e a crise da modernidade. Rio de Janeiro: Garmond, 1999.

_____.; LAPIERRE, Nicole (Orgs.). **Edgar Morin em foco**. Supervisão da tradução Edgard de Assis Carvalho. São Paulo: Cortez, 2008.

_____.; STROH, Paula. Viver, compreender, amar. In: PENA-VEGA, Alfredo; NASCIMENTO, Elimar Pinheiro do (Orgs.). **O pensar complexo**: Edgar Morin e a crise da modernidade. Rio de Janeiro: Garmond, 1999. p. 179-197.

PERRONE-MOISÉS, Leyla (Org.). **Do positivismo à desconstrução**: idéias francesas na América. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2004.

PETERS, Michael. **Pós-estruturalismo e filosofia da diferença**: uma introdução. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

PINSKY, Jaime; PINSKY, Carla Bassanezi (Org.). **História da cidadania**. 3. ed. São Paulo: Contexto, 2005.

PORTANOVA, Rogério. Direitos humanos e meio ambiente: uma revolução de paradigma para o século XXI. In: LEITE, José Rubens Morato; BELLO FILHO, Ney de Barros (Org.). **Direito ambiental contemporâneo**. Barueri: Manoel, 2004. p. 621-642.

PIZZI, Jovino; PIRES, Cecília (Orgs.). **Desafios éticos e políticos da cidadania**: ensaios de ética e filosofia política II. Ijuí: Ed. UNIUI, 2006.

PORTO, Marcelo Firpo de Souza. **Uma ecologia política dos riscos**: princípios para integrarmos o local e o global na promoção da saúde e da justiça ambiental. Rio de Janeiro: Ed. Fiocruz, 2007.

PRESTRE, Philippe. **Ecopolítica internacional**. Tradução Jacob Gorender, São Paulo: Senac, 2000.

RELATÓRIO de desenvolvimento humano 2010. New York: Organização das Nações Unidas. Disponível em: <http://hdr.undp.org/en/media/HDR_2010_PT_Overview_reprint.pdf>. Acesso em: 21 mar. 2012.

RENAUT, Alain. **O indivíduo**: reflexão acerca da filosofia do sujeito. Tradução Elena Gaidano. 2. ed. Rio de Janeiro: DIFEL, 2004.

RIEUX, Bernardo. **Os oito “princípios” da esquizoanálise**. 2005. Disponível em: <<http://www.oestrangeiro.net/esquizoanalise/77-felix-guattari-os-oito-principios-da-esquizoanalise>>. Acesso em: 10 out. 2011.

ROGER, Emilio. Uma antropologia complexa para o século XXI. In: PENA-VEJA; NASCIMENTO (Orgs.). **O pensar complexo**: Edgar Morin e a crise da modernidade. Rio de Janeiro: Garmond, 1999. p. 89-106.

ROGGERO, Pascal. Para uma sociologia após “O Método”. In: PENA-VEGA, Alfredo; LAPIERRE, Nicole (Orgs.). **Edgar Morin em foco**. Supervisão da tradução Edgard de Assis Carvalho. São Paulo: Cortez, 2008. p. 192-216.

ROLNIK, Suely. **À sombra da cidadania**: alteridade, homem da ética e reinvenção da democracia. 1992. Disponível em: <<http://www.pucsp.br/nucleodesubjetividade/textosSUELY/homemetica.pdf>>. Acesso em: 19 jan. 2012.

_____. Cidadania e alteridade: o psicólogo, o homem da ética e a reinvenção da democracia. In: SPINK, Mary Jane Paris (Org.). **A cidadania em construção**: uma reflexão transdisciplinar. São Paulo: Cortez, 1994.

_____. **Uma ética do real**. 1990. Disponível em: <<http://www.pucsp.br/nucleodesubjetividade/textosSUELY/edicareal.pdf>>. Acesso em: 20 nov. 2011.

_____.; RUIZ, Castor M.; M. Bartolomé. Autonomia e alteridade, possibilidades e fragilidades da ética como prática de subjetivação. In: PIZZI, Jovino; PIRES, Cecília (Orgs.). **Desafios éticos e políticos da**

cidadania: ensaios de ética e filosofia política II. Ijuí: Ed. UNIUI, 2006, p. 13-34.

RUSS, Jacqueline. **Pensamento ético contemporâneo.** 3. ed. Tradução Constança Marcondes Cesar. São Paulo: Paulus, 2003.

SACHS, Wolfgang (Ed.). **Dicionário do desenvolvimento:** guia para o conhecimento como poder. Tradutores Vera Lúcia M. Joscelyne, Susana de Gyalokay e Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 2000.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **A crítica da razão indolente:** contra o desperdício da experiência. 6. ed. São Paulo: Cortez Editora, 2007.

_____. (Org.). **Semear outras soluções:** os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

SARLET, Ingo Wolfgang (Orgs.). **Estado socioambiental e direitos fundamentais.** Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2010.

SCHÖPKE, Regina. **Por uma filosofia da diferença:** Gilles Deleuze, o pensador nômade. Rio de Janeiro: Contraponto; São Paulo: EDUSP, 2004.

SEN, Amartya. **Desenvolvimento como liberdade.** São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

SERRES, Michel. **O contrato natural.** Lisboa: Instituto Piaget, 1990.

SHIVA, Vandana. **Monocultura da mente:** perspectivas da biodiversidade e da biotecnologia. Tradução Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Gaia, 2003.

SIMHA, André. **A consciência:** do corpo ao sujeito. Petrópolis: Vozes, 2009.

SUPIOT, Alain. **Homo juridicus:** ensaio sobre a função antropológica do Direito. Tradução Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.

TEDESCO, Silvia; NASCIMENTO, Maria Livia (Orgs.). **Ética e subjetividade**: novos impasses no contemporâneo. Porto Alegre: Sulina, 2009.

TOURAINÉ, Alain; KHOSROKHAVAR, Farhad. **A busca de si**: diálogo sobre o sujeito. Tradução Caio Meira. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

TOYNBEE, Arnold. **A humanidade e a mãe-terra**: uma história narrativa do mundo. Tradução Helena Maria Camacho Martins Pereira e Alzira Soares da Rocha. 2. ed. Rio de Janeiro: Guanabara, 1987.

VASCONCELLOS, Maria José Esteves de. **Pensamento sistêmico**: o novo paradigma da ciência. 8. ed. São Paulo: Papirus Editora, 2009.

VAZ, Henrique C. Lima. **Escritos de filosofia IV**: introdução à ética filosófica 1. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

_____. **Antropologia filosófica**. v. 1. 9. ed. São Paulo: Loyola, 2009.

VEIGA, José Eli da. **Sustentabilidade de um novo valor**. São Paulo: Editora Senac, 2010.

VIEIRA, Liszt. **Cidadania e globalização**. 2. ed. Rio de Janeiro: Record, 1998.

_____.; BREDARIOL, Celso. **Cidadania e política ambiental**. 2. ed. Rio de Janeiro: Record, 2006.

_____. **Os argonautas da cidadania**: a sociedade civil na globalização. Rio de Janeiro, São Paulo: Record, 2001.

VILELA, Miriam; MELLO, Natália. **Miriam Vilela e a Carta da Terra no mundo**. Entrevista de Miriam Vilela para o “Planeta Sustentável” em 21/04/2010. Disponível em: <<http://planetasustentavel.abril.com.br/noticia/desenvolvimento/miriam-vilela-carta-terra-desenvolvimento-sustentavel-551761.shtml?func=2>>. Acesso em: 03 mar. 2012.

WARAT, Luis Alberto. **A procura surrealista pelos lugares do abandono do sentido e da reconstrução da subjetividade**: territórios desconhecidos. v. 1. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2004.

_____. Ecosofia y filoestética. **Revista no. 26 – UFSC**, Florianópolis, ano 14, p. 87-93, jul. 1993.

_____. Eco-cidadania e direito: alguns aspectos da modernidade, sua decadência e transformação. **Revista n. 28 – UFSC**, Florianópolis, ano 15, p. 96-110, jun. 1994.

WEFFORT, Francisco C. (Org.). **Os clássicos da política**: Burke, Kant, Hegel, Tocqueville, Stuart Mill, Marx. v. 2. 10. ed. 8. impr., 2004.

WIEACKER, Franz. **História do direito privado moderno**. Tradução A. M. Botelho Hespanha. 3. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2004.

WOLKMER, Antônio Carlos. Idéias e instituições na modernidade jurídica. **Revistas CCJ**, Florianópolis, n. 30, ano 16, jun. 1995.

_____. **Introdução ao pensamento crítico**. 6. ed. São Paulo: Editora Saraiva, 2008.

_____. Para uma ética da alteridade na perspectiva latino-americana. In: _____. **A Escola de Frankfurt no Direito**. Curitiba: EDIBEL, 1999. p. 128.

_____. **Síntese de uma história das idéias jurídicas**: da antiguidade clássica à modernidade. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2006.