

Paulo César Nodari
Organizador

DIREITO AMBIENTAL:
LIBERDADE, RESPONSABILIDADE
E CASA COMUM



**Direito ambiental:
liberdade, responsabilidade e casa comum**

**Paulo César Nodari
(org.)**

FUNDAÇÃO UNIVERSIDADE DE CAXIAS DO SUL

Presidente:
José Quadros dos Santos

UNIVERSIDADE DE CAXIAS DO SUL

Reitor:
Evaldo Antonio Kuiava

Vice-Reitor:
Odacir Deonísio Gracioli

Pró-Reitor de Pesquisa e Pós-Graduação:
Juliano Rodrigues Gimenez

Pró-Reitora Acadêmica:
Nilda Stecanela

Diretor Administrativo-Financeiro:
Candido Luis Teles da Roza

Chefe de Gabinete:
Gelson Leonardo Rech

Coordenador da Educs:
Renato Henrichs

CONSELHO EDITORIAL DA EDUCS

Adir Ubaldino Rech (UCS)
Asdrubal Falavigna (UCS)
Jayme Paviani (UCS)
Luiz Carlos Bombassaro (UFRGS)
Nilda Stecanela (UCS)
Paulo César Nodari (UCS) – presidente
Tânia Maris de Azevedo (UCS)

Direito ambiental: liberdade, responsabilidade e casa comum

**Paulo César Nodari
(org.)**

Possui graduação em Filosofia (Bacharelado e Licenciatura) pela Universidade de Caxias do Sul (1991), graduação em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (1994), mestrado em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (1998) e doutorado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (2004), com período sanduíche na Universidade de Tübingen, Alemanha. Atualmente é professor Adjunto III na Universidade de Caxias do Sul. Foi professor no Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade de Caxias do Sul (PPGED-UCS). É professor no Programa de Pós-Graduação (Mestrado) em Filosofia da Universidade de Caxias do Sul (PPGFIL-UCS). É professor no Programa (Mestrado e Doutorado) de Pós-Graduação em Direito da Universidade de Caxias do Sul (PPGDIR-UCS). Tem experiência nos seguintes temas: ética, liberdade, direitos humanos, paz, antropologia, educação. De 02/2011 a 07/2011, Pós-Doutoramento, em Filosofia, em Bonn (Alemanha).



© do organizador

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Universidade de Caxias do Sul
UCS – BICE – Processamento Técnico

D598 Direito ambiental [recurso eletrônico]: liberdade, responsabilidade e casa comum / org. Paulo César Nodari. – Caxias do Sul, RS: Educs, 2019.

Dados eletrônicos (1 arquivo).

ISBN 978-85-7061-923-5

Apresenta bibliografia.

Modo de acesso: World Wide Web.

1. Direito ambiental. 2. Meio ambiente. 3. Responsabilidade (Direito). I. Nodari, Paulo César.

CDU 2. ed.: 349.6

Índice para o catálogo sistemático:

1. Direito ambiental	349.6
2. Meio ambiente	502
3. Responsabilidade (Direito)	347.51

Catalogação na fonte elaborada pela bibliotecária
Paula Fernanda Fedatto Leal – CRB 10/2291

Direitos reservados à:



EDUCS – Editora da Universidade de Caxias do Sul

Rua Francisco Getúlio Vargas, 1130 – Bairro Petrópolis – CEP 95070-560 – Caxias do Sul – RS – Brasil

Ou: Caixa Postal 1352 – CEP 95020-972 – Caxias do Sul – RS – Brasil

Telefone/Telefax: (54) 3218 2100 – Ramais: 2197 e 2281 – DDR (54) 3218 2197

Home Page: www.ucs.br – E-mail: educs@ucs.br

Sumário

Prefácio	6
<i>David Mendieta</i>	
Apresentação	8
1 O Direito das Gentes, segundo Bartolomeu de Las Casas: uma defesa da liberdade natural dos povos da América, a partir do Segundo Tratado impresso em Sevilha em 1552	13
<i>Gabriel Guilherme Frigo</i>	
2 O meio ambiente como um bem comum.....	45
<i>Maria José Goulart Vieira</i>	
3 O conceito de desenvolvimento sustentável: uma leitura a partir do problema da justiça entre gerações em John Rawls	64
<i>Graciele Dalla Libera</i>	
4 A expansão humana no espaço e a paradoxal relação entre o ser humano, o futuro e a natureza: perspectivas na filosofia de Hans Jonas	84
<i>Henrique Mioranza Koppe Pereira Régis Andreas Smaniotto</i>	
5 Responsabilidade civil por riscos na sociedade moderna: paralelo com o princípio responsabilidade de Hans Jonas.....	97
<i>Ana Paula Luciano</i>	
6 O princípio <i>responsabilidade</i> e a agroecologia: convergindo conceitos para a preservação da agrobiodiversidade	115
<i>Bárbara Arruda</i>	
7 O cuidado da casa comum: a ética da terra e a ecologia integral na construção de uma política do comum.....	135
<i>Gabriel Henrique da Silva</i>	
8 O caráter <i>comum</i> do meio ambiente ecologicamente equilibrado: contribuições de Dardot e Laval	157
<i>Gerusa Colombo</i>	

Prefacio

David Mendieta*

Estamos pasando por tiempos difíciles. El calentamiento global amenaza con cambiar nuestras vidas. Miles de especies de animales y plantas han desaparecido y muchas otras están en peligro de desaparecer. Hemos irrespetado a la naturaleza, la hemos desangrado y hemos roto el equilibrio con ella. Los seres humanos tenemos la obligación de corregir nuestros excesos con la tierra o perderemos lo más importante que tenemos: nuestra tierra.

Haber despertado del teocentrismo medieval nos llevó a la pesadilla del antropocentrismo moderno. Nosotros, tan mínimos, pero al mismo tiempo tan vanidosos nos creemos el centro del universo y tan solo somos una parte insignificante de él.

En comunidades marcadas por el egoísmo y la ambición, se hace necesario que cada vez haya más personas que estén dispuestas hacer lo correcto. Buscar salidas a la crisis ambiental y humanitaria es un imperativo. Nos queda poco tiempo o el daño causado a la naturaleza será irreversible.

Esa es la relevancia de la obra que en nombre de la comunidad académica latinoamericana tengo el honor de presentarles, un conjunto de ensayos comprometidos con el ser humano y su relación equilibrada con el entorno. Como humanidad, tenemos que lograr un modelo donde la naturaleza no esté al servicio del hombre, sino que mutuamente se beneficien y logren coexistencia armónica y cada uno de los escritos que hacen parte de esta obra logra este propósito.

El derecho que durante tanto tiempo ha sido considerado instrumento de poder, también puede ser usado como foro de denuncia y propuesta de soluciones. Es allí donde donde los autores del presente texto, liderados por el maestro Paulo César Nodari, se vuelven protagonistas. Este equipo de investigadores logra compaginar reflexiones históricas, filosóficas y jurídicas

* Doctor en Derecho Constitucional de la Universidad Complutense de Madrid. Director del Doctorado en Derecho de la Universidad de Medellín, editor de la revista *Opinión Jurídica*. Medellín – Colombia *E-mail*: dmendieta@udem.edu.co

alrededor de un debate que versa sobre el pasado, presente y futuro del ser humano y su relación con el medio ambiente. Agradecemos su esfuerzo y determinación en la búsqueda y consecución de un mundo mejor y estamos convencidos que su trabajo ayudará a la consecución de sociedades más justas, pluralistas y respetuosas, no solo del hombre, sino también de la naturaleza. Esa es nuestra lucha de hoy, porque de lo contrario no habrá mañana.

Apresentação

Apresentamos neste *e-book* oito ensaios sobre aspectos que envolvem, direta ou diretamente, o estudo de questões do Direito, mais especificamente, do Direito Ambiental. Estas reflexões são denominadas de ensaios, porque são textos de pesquisa em andamento, produzidos a partir do incentivo e da iniciativa da disciplina ministrada pelo *Prof. Dr. Paulo César Nodari*, de agosto a novembro de 2018, intitulada: *Tópicos especiais: política, direito e meio ambiente*, no Programa de Pós-Graduação em Direito, no curso de Mestrado, da Universidade de Caxias do Sul, cuja área de concentração centra-se no Direito Ambiental.

O primeiro ensaio: “O *direito das gentes*, segundo Bartolomeu de Las Casas: uma defesa da liberdade natural dos povos da América, a partir do *Segundo Tratado* impresso em Sevilha, em 1552”, único dos textos que não provém dos mestrandos em direito, de Gabriel Guilherme Frigo, atualmente, mestrando no Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Versa sobre o direito natural dos índios do Novo Mundo, e a defesa desse direito feita pelo bispo missionário Bartolomeu de Las Casas. A pesquisa divide-se em três pontos. Primeiramente, trabalha-se a argumentação do referido bispo acerca da soberania dos reis espanhóis nas Índias, soberania que para ele não vai contra o direito de propriedade dos índios, uma vez que é uma soberania em potência e não, propriamente, em ato. O segundo ponto analisa a defesa da racionalidade e, por conseguinte, humanidade dos nativos, frente a argumentações, limitadas pelo tempo histórico, que discordavam. Por fim, na terceira etapa, traz-se presente a elucubração lascasiana do direito natural à liberdade tida por todos os povos e nações, de modo que também seja naturalmente possuído pelos povos do Novo Orbe.

O segundo, intitulado: “O meio ambiente como um bem comum”, de Maria José Goulart Vieira, objetiva demonstrar que o meio ambiente é um bem comum a todos os seres humanos e não humanos, razão pela qual invoca a proteção do Direito Ambiental, com base no *caput* do art. 225 da *Constituição Federal* de 1988 e demais diplomas legais, reconhecendo a legitimidade de todos, inclusive da própria natureza em si, bem como das

gerações presentes e futuras. De início, a autora busca elucidar que os resultados iniciais se referem à aplicabilidade dos princípios do bem comum e da responsabilidade intergeracional em matéria ambiental e, por fim, analisar como os instrumentos jurídicos de proteção ao meio ambiente apresentam-se como um bem comum de todos e para todos.

O terceiro ensaio: “O conceito de desenvolvimento sustentável: uma leitura do problema da justiça entre gerações em John Rawls”, de Graciele Dalla Libera, traz o conceito de desenvolvimento sustentável, fazendo uma leitura a partir das contribuições de John Rawls acerca do problema da justiça entre gerações, contrapondo elementos caracterizantes de ambos os conceitos com a problemática do direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado e da equidade intergeracional. Busca-se defender a tese de que o princípio do desenvolvimento sustentável e a responsabilidade intergeracional estão sendo vagarosamente aplicados nas decisões judiciais brasileiras, bem como as contribuições de Rawls acerca da justiça entre gerações foi essencial para a lapidação do conceito.

O quarto ensaio: “A expansão humana no espaço e a paradoxal relação entre o ser humano, o futuro e a natureza: perspectivas na filosofia de Hans Jonas”, de Henrique Mioranza Koppe Pereira e Regis Andreas Smaniotto, objetiva verificar a forma como o homem moderno deve se portar frente à natureza, considerando os riscos tecnológicos trazidos pela modernidade, tendo como marco referencial os ensinamentos de Hans Jonas. Considerando-se que a conjuntura contemporânea referente ao meio ambiente e à forma de vida humana é paradoxal, eis que, de um lado, o homem peca na tentativa de controlar e resolver problemas advindos do excesso de poluição e degradação do meio ambiente; que é ineficiente também em resolver problemas que afetam a qualidade de vida, como otimizar a disponibilidade de alimentos e saúde e, de outro lado, os avanços tecnológicos, como a possibilidade de mineração de corpos celestes e a consequente “finitude” dos recursos naturais, leva-nos à análise da vida do fracasso à utopia de civilização próspera. Nesse contexto, o homem, agente causador dos problemas ambientais, merece rever a forma como vê a natureza, para que, no futuro, os impactos da ação humana na natureza sejam mitigados, levando-se pela máxima de que as ações humanas devem se embasar na

compatibilidade com a genuína permanência da vida. Assim sendo, os impactos da pesquisa permeiam pelos campos da filosofia, biologia, do direito e da economia, mudando o paradigma de comportamento do homem face à natureza, visando, em suma, à autoperpetuação do Planeta e da própria espécie humana, sem desconsiderar os riscos na busca por prosperidade. Em relação à metodologia, trata-se de uma pesquisa exploratória, com o uso do método analítico, buscando auxílio nas obras de Hans Jonas e de seus seguidores, além do uso de obras e *sites* relacionados à economia e ao meio ambiente, em caráter exemplificativo.

O quinto ensaio: “Responsabilidade civil por riscos na sociedade moderna: paralelo com o princípio *responsabilidade* de Hans Jonas”, de Ana Paula Luciano, tem o propósito de apresentar como o processo de modernização da ciência e da tecnologia contribuiu para o surgimento da chamada sociedade de risco. À luz da teoria desenvolvida por Ulrich Beck, a respeito do problema do risco global, esta nova realidade produtora de riscos traz paradoxalmente os perigos para a civilização e a melhoria na vida de todos no Planeta, vivendo-se, pois, ao mesmo tempo, a era do medo e da incerteza, não sabendo para aonde vamos e para aonde os avanços podem nos levar. Em paralelo com a concepção ética de responsabilidade de Hans Jonas, a partir de sua obra *Princípio responsabilidade*, expõe-se a necessidade de repensar uma nova visão de responsabilidade. Por outro lado, a autora busca, para tanto, a discussão da evolução da responsabilidade civil, no contexto da sociedade contemporânea, dando destaque, também, para o princípio da precaução diante das incertezas científicas. O texto leva em consideração que a responsabilidade civil está sempre há alguns passos atrás, necessitando rapidamente, de forma urgente, se reinventar, para acompanhar as transformações exigentes da sociedade de risco, criando instrumentos que venham evitar ou amenizar a possibilidade desses novos riscos para a preservação da humanidade.

O sexto ensaio: “O princípio *responsabilidade* e a agroecologia: convergindo conceitos para a preservação da agrobiodiversidade”, de Bárbara Arruda, tem por objetivo analisar as possíveis convergências entre o princípio *responsabilidade*, idealizado pelo filósofo Hans Jonas, com a agroecologia no enfoque de preservação da agrobiodiversidade. Para se

chegar a uma resposta ao problema de pesquisa abordado, a autora busca apresentar a teoria *responsabilidade*, a partir da obra do autor, cujas inquietações se concentram no estabelecimento de uma nova ética, a partir do imperativo “age de tal maneira que os efeitos de tua ação sejam compatíveis com a permanência de uma vida humana autêntica”. O segundo momento da pesquisa se concentra em apresentar o que se entende por agrobiodiversidade, a fim de adentrar na terceira parte do trabalho em que os conceitos serão relacionados, a fim de verificar a harmonia entre o princípio proposto e os ideais da agroecologia.

O sétimo ensaio: “O cuidado da casa comum: a ética da terra e a ecologia integral na construção de uma política do comum”, de Gabriel Henrique da Silva, pretende abordar a problemática da crise ambiental no contexto da teoria dos *commons*, uma teoria recente no ramo do Direito, da sociologia e da filosofia. O autor objetiva explorar a Carta Encíclica do Papa Francisco “Laudato Si’: sobre o cuidado da Casa Comum” e verificar a relevância da proposição política de uma Ecologia Integral para a o debate ambiental. Investiga-se também a formulação feita por Boff de um novo padrão ético de cuidado com a Casa Comum, propondo uma transição do paradigma antropocêntrico para uma Ética da Terra. Por fim, a partir do conceito de “Casa Comum”, o autor busca relacionar as reflexões do Papa Francisco e de Leonardo Boff, com os recentes estudos sobre o comum, notadamente, as obras de Hardt e Negri, bem como de Dardot e Laval. Diante do caráter de interligação de diversos ramos do conhecimento para análise do objeto, o método utilizado é o dialético, partindo de uma investigação qualitativa dos conceitos e fenômenos políticos, jurídicos e sociais, que embasam as teorias abordadas. Pode-se afirmar que o conceito de Casa Comum, inserido na carta política do papa Francisco, assim como na nova ética proposta por Boff, dialoga com a teoria do comum, que por sua vez trata-se de uma importante teoria política, jurídica e filosófica, capaz de nos dar um possível aparato à solução da crise ecológica.

O oitavo ensaio: “O caráter ‘comum’ do meio ambiente ecologicamente equilibrado: contribuições de Dardot e Laval”, de Gerusa Colombo, intenta verificar a possível contribuição da racionalidade do comum, proposta por Dardot e Laval, para a proteção do meio ambiente ecologicamente

equilibrado. Além de apresentar a concepção de Dardot e Laval acerca da arqueologia do conceito de comum, mediante breve estudo de suas concepções teológica, filosófica e jurídica, no segundo momento, do ensaio, a autora apresenta as críticas de Dardot e Laval à concepção de propriedade e sua relação com o “comum”, para, por último, verificar a possível contribuição da proposta dos autores para consubstanciar o caráter comum do meio ambiente ecologicamente equilibrado, previsto na Constituição da República Federativa do Brasil de 1988.

Paulo César Nodari

O Direito das Gentes, segundo Bartolomeu de Las Casas: uma defesa da liberdade natural dos povos da América, a partir do segundo tratado impresso em Sevilha em 1552

Gabriel Guilherme Frigo*

1 Introdução

Entre os grandes pensadores dos séculos XV e XVI encontramos Bartolomeu de Las Casas, bispo do “Novo Mundo”. Talvez se possa dizer que Las Casas muito mais do que um bispo foi um apóstolo e um profeta da América, no sentido de que ele passou de colonizador à protetor dos indígenas. O seu processo de conversão abre-lhe os olhos para ver as injustiças que eram cometidas contra os nativos do Novo Mundo, os chamados “índios”. Não nos cabe, neste estudo, aprofundar a biografia desta enigmática personagem, mas é oportuno abordarmos, exatamente, a sua conversão como ponto de inflexão para a defesa e promoção da dignidade do outro. Deve-se entender conversão num sentido mais lato e não religioso, isto

* Possui graduação em Filosofia pela Universidade de Caxias do Sul (UCS), 2017, com um estudo sobre os conceitos de *Lex* e *Civitas* no pensamento de Tomás de Aquino, sob a orientação do Prof. Dr. João Carlos Brum Torres. Atualmente é bolsista CNPq e aluno do mestrado em Filosofia pela Universidade de Caxias do Sul (UCS), na qual está desenvolvendo um estudo sobre o conceito de *Iustitia* na *Summa Theologiae* e no Comentário ao Livro V da *Ethica Nicomachea* de Tomás de Aquino, sob a orientação do Prof. Dr. João Carlos Brum Torres e coorientação da Profa. Dra. Jaqueline Stefani. Tem experiência na área de Filosofia, com ênfase em filosofia medieval, atuando principalmente nos seguintes temas: Tomás de Aquino, filosofia moral/ética, ética das virtudes, filosofia política, direitos humanos, direito natural e justiça. Durante a graduação trabalhou em dois projetos de pesquisa: “Dos Direitos Naturais aos Direitos Humanos e aos Novos Direitos” (2016) e “O Direito das Gentes em Bartolomeu de Las Casas (2017), ambos os projetos foram executados sob a orientação do Prof. Dr. Paulo César Nodari. Parte deste texto é resultado do estudo realizado com o projeto de pesquisa em Bartolomeu de Las Casas (de 2017) e outra parte do texto é fruto de pesquisas posteriores que estamos desenvolvendo e aprofundando acerca do movimento conhecido como Segunda Escolástica ou Escolástica Colonial, focando, principalmente, nos pensadores da Escola de Salamanca. Dentre os pensadores desse período, destacamos Francisco de Vitoria, que é o pioneiro na renovação dos estudos de Santo Tomás de Aquino, principalmente nas questões que versam sobre moral/ética, direito e justiça (basicamente na *secunda pars* da *Summa Theologiae*), bem como de seus discípulos Francisco Suárez, Domingos de Soto, Bartolomeu de Las Casas, João da Cruz, dentre outros grandes mestres do saber, que pertencem àquele período e/ou a este movimento.

é, Las Casas não se converte ao Catolicismo – aliás, ele nasceu em Sevilla, cidade espanhola, no ano de 1484. Poderia haver alguém mais “católico”?! – antes disso, converte-se à defesa dos oprimidos e dos marginalizados de seu tempo. Vale recordar que Bartolomeu de Las Casas vem para a América como sacerdote e como *encomendeiro*, isto é, possuidor de uma porção de terras e dos índios que nela habitam, para que realizem o cultivo e os trabalhos daquela porção de terras. As *encomiendas* faziam parte de um sistema social, político e religioso implantado nas colônias do Novo Mundo. Tudo era garantido legalmente e, portanto, juridicamente pelos próprios colonizadores. Afirma Josaphat (2005, p. 18) que “esse modelo de colonização era uma conjunção de fatores econômicos, políticos, culturais, ideológicos, que passavam a ser garantidos pelas primeiras disposições de um direito colonial. Esse sistema presumia contar com a aprovação ou a consagração da religião, apoiando-se na bula alexandrina” (emanada pelo papa espanhol Alexandre VI). E, por causa dessa concepção de mundo e de divisão social estabelecida religiosa e politicamente, “[...] já se inspirava nas universidades europeias uma teologia e uma ética da boa escravidão”.

E como *encomendeiro*, Las Casas permanece no Novo Mundo sendo, ao mesmo tempo, padre e colono. Sua preocupação não era a libertação dos índios, antes disso, era desenvolver-se economicamente. Ele “está inteiramente integrado ao sistema: levar adiante a colonização, sob as ordens das autoridades competentes”. (JOSAPHAT, 2005, p. 19). Pode-se dizer que o momento decisivo na guinada da sua forma de pensar e agir se dá com o seu encontro com os frades dominicanos. Estes foram formados pela Universidade de Salamanca e estavam em Santo Domingo onde, alguns deles, faziam suas pregações contra a escravidão dos nativos e em favor da sua liberdade e da sua igualdade frente aos colonos. Ilustre passagem nos traz Frei Josaphat (2005, p. 20) a respeito de uma dessas pregações, cito:

Eu sou a voz do Cristo que grita no deserto desta Ilha:
Vocês estão todos em estado de pecado mortal, por causa das crueldades e tiranias que praticam contra estas populações inocentes.
Digam-me: com que direito, em nome de que justiça, vocês mantêm os índios numa tão cruel e horrível servidão?
Será que eles não são homens?
Não têm eles almas de seres racionais?
Não estão vocês obrigados a amá-los como a vocês mesmos?

Estas duras e verdadeiras palavras proferidas, segundo Carlos Josaphat, por Frei Montessinos, na pregação do último domingo do Advento de 1511, são proféticas por irem contra um certo paradigma social e econômico, e, em contra partida, em favor do Evangelho e da promoção da dignidade humana. É um apelo que vai de encontro a uma prática que em nada se assemelha com as palavras de Cristo. Sendo assim, arma-se um confronto entre fé e vida. O padre Las Casas encontra-se neste confronto, contudo, é levado, num primeiro momento, pelo sistema. Mas após a sua conversão, que se dá na vigília de Pentecostes de 1514, passa a ser o grande defensor daqueles que até então eram tratados, quase que, como animais, como seres irracionais e, por conseguinte, como inferiores ao colonizador europeu. Assim, “o padre convertido” entra para a Ordem dos Frades Dominicanos em 1522 e, em 1543, é nomeado o primeiro bispo de Chiapas no México, passando a ser o bispo-missionário do Novo Orbe.

Sabemos que Las Casas vive em um período histórico de grandes mudanças, é um período turbulento social, religiosa e intelectualmente. A reforma protestante (anglicanos, luteranos e calvinistas), a contrarreforma com o Concílio de Trento, o Renascimento que busca, de certa maneira, “esquecer” o pensamento medieval e “redescobrir” o pensamento grego, as viagens marítimas ao Novo Mundo, tudo isto faz com que surja uma nova forma de pensar e novos problemas para serem solucionados e respondidos. Requer-se uma nova maneira de avaliar e refletir o mundo e sobre o mundo. Assim sendo, Bartolomeu de Las Casas (1484 – 1566) encontra-se na eminência do mundo moderno, ele está só a dois séculos do Iluminismo, do Século da Luzes e do *Aufklärung* (Esclarecimento). Toda essa mudança de paradigma é, ao mesmo tempo, somada com a “descoberta” do diferente, do outro – isto é, do índio – daquele que não é o branco europeu. Destarte, é oportuno analisar a obra lascasiana, tendo em vista a perspectiva de um direito fundamental à liberdade, e por que não, de um direito natural à liberdade que não só o europeu possui, mas também os habitantes das “Índias Ocidentais”. Desta maneira, nosso trabalho abordará a defesa da humanidade dos índios, feita pelo bispo Las Casas, para a afirmação da sua liberdade natural, partindo da concepção de que há um *ius gentium*, direito das gentes.

Filho de seu tempo, o bispo espanhol defendeu tanto a humanidade dos “novos povos” quanto a soberania dos Reis de Leão e Castela sobre as “Índias”, uma vez que estas já lhe haviam sido concedidas pela Igreja. Assim, tendo a clareza de que os índios são tão humanos quanto ele próprio e não podendo contradizer a autoridade real, Bartolomeu de Las Casas buscará conciliar estes dois pressupostos. Portanto, defenderá duas teses, a saber: (1) os índios são pessoas, possuidores de *ius* (direito), iguais ao branco europeu, por causa da sua racionalidade; (2) os reis espanhóis têm autoridade sobre as terras do Novo Mundo. O trabalho do bispo de Chiapas é árduo, mas não pode ser negligenciado, uma vez que defender a humanidade dos nativos implica defender a sua racionalidade – segundo o axioma clássico na filosofia de que o ser humano é um animal racional – e, ao mesmo tempo, defender a soberania dos reis, o que implica a evangelização dos povos que a eles estão sob jurisdição – e, segundo o próprio Las Casas, a evangelização não se dá pela espada, mas pela livre decisão da vontade daqueles que estão em posição de aceitar ou negar aquilo que lhes é comunicado, e esta condição de aceitação ou negação só possui quem é, verdadeiramente, livre. De tal modo que a evangelização requererá, por parte dos receptores, a liberdade de aceitar ou não aceitar o anúncio que é feito.

Portanto, nossa arguição se dará em três etapas. O primeiro ponto será a exposição da argumentação lascasiana em defesa do senhorio dos “Reis Católicos”, para usarmos sua própria expressão, de Leão e Castela sobre as terras da América, isto é, o seu “direito” concedido de estabelecerem-se como regentes do Novo Mundo. Basicamente, tal senhorio se dá pela autoridade do papa de nomeá-los como portadores do Evangelho e, conseqüentemente, cumpridores da missão que pertence, propriamente, à Igreja, que é evangelizar todos os povos até os confins da Terra, missão dada pelo próprio Cristo aos Apóstolos. Neste ponto, nossa elucubração poderia ser questionada, na medida em que nossa tese primária afirma o direito natural à liberdade que os povos nativos da América possuem, mas se, ao mesmo tempo, a Coroa Espanhola detém por direito a sua regência, não haverá, portanto, contradição em defender estes dois posicionamentos? Parece-nos que não, uma vez que não é sobre o mesmo aspecto de soberania que estamos tratando, como a seguir veremos.

O segundo ponto da nossa argumentação é a afirmação da racionalidade dos povos da América. Afirmar que são racionais é afirmar que são iguais aos europeus. Parece-nos que é uma afirmação trivial, não obstante, para o século XVI, é uma impactante afirmação. Impactante, mas não desnecessária. Não havia nenhuma trivialidade nesta questão, pelo contrário haviam muitas disputas, visto que sendo o índio um animal racional será ele um ser humano e, sendo um ser humano será criado à imagem do Criador, logo, não há diferença de direitos entre os estrangeiros e os nativos, os colonos e os donos reais das terras. Isso significa afirmar que também os povos do Novo Mundo possuem direitos, e direitos naturais.

Dar-se-á o terceiro ponto de nossa arguição sobre o mais fundamental dos direitos naturais, elencado pelo bispo Bartolomeu de Las Casas, como sendo o direito natural à liberdade. Para ele todos somos, essencialmente, livres. Não há distinção entre seres humanos, todos possuem no mesmo grau os mesmos direitos naturais e, por conseguinte, todos naturalmente possuem direito à liberdade. Este é um princípio constituinte, poderíamos dizer com os filósofos iluministas, do sujeito autônomo. Sobre este ponto buscaremos compreender a visão lascasiana sobre este direito fundamental e a relação que há entre ele e os dois pontos (jurisdição dos reis espanhóis sobre a América e humanidade e racionalidade dos índios) – que serão, da mesma forma, abordados neste trabalho.

2 A soberania dos Reis de Leão e Castela sobre o Novo Mundo

Começamos expondo alguns dos argumentos sobre a soberania dos Reis de Leão e Castela sobre o Novo Orbe. A obra de Bartolomeu de Las Casas, na qual, principalmente, é abordada tal tese é o “Sexto Tratado” intitulado: *Tratado Comprobatorio do Império Soberano e Principado Universal que os Reis de Leão e Castela têm sobre as Índias*, pertencente ao conjunto dos “Oito Tratados impressos em Sevilla em 1552”, que tinham como principal objetivo a defesa “dos índios e das Índias Oceânicas” do Novo Orbe. A posição assumida pelo bispo é deixada muito clara no próprio prólogo do tratado, no qual ele afirma que pelo fato de ter a Santa Sé Apostólica concedido aos Reis de Leão e Castela o reinado sobre o Novo Mundo, eles já o tem sem precisar

de nenhuma outra argumentação em seu favor. Desta forma, o que ele exporá é o porquê da concessão pontifícia. Afirma ele:

Os reis de Leão e Castela têm o muito justo título do império soberano e universal, ou o mais elevado, de todo o orbe das que chamamos Índias Oceânicas, e são justamente príncipes soberanos e supremos, senhores universais e imperadores sobre os reis e senhores naturais delas, por virtude da autoridade, concessão e doação, não mera e simples, mas modal, *id est, ob interpositam causam* [isto é, por causa intercalada], que a Santa Sé Apostólica interpôs e lhes fez. Esse é, e não outro, o fundamento jurídico e substancial, em que se estriba e está colocado todo seu título. (LAS CASAS, 2010, p. 348).

Primeiro, temos que ter presente que se alguém dá algo, só dá o que lhe pertence; “ninguém dá o que não tem”, segundo a popular expressão. Destarte, como pode o papa “dar/conceder” o domínio da América aos reis espanhóis, se aquele território não lhe pertence de fato? Las Casas desenvolve uma arguição fortemente lógica que parte de princípios metafísicos e teológicos. Para ele, baseando-se em Santo Tomás, todo o Orbe pertence *in potentia* ao soberano pontífice, logo poderá pertencer *in actu*. Parte do princípio que afirma que Cristo é o Senhor de tudo o que há, para afirmar que também os infiéis pertencem, em certo sentido, a Ele. O papa é vigário de Cristo, logo tudo o que pertence ao Cristo está, da mesma forma, sob a jurisdição de seu representante. Assim os infiéis estão sob a jurisdição, *in potentia*, do papa. Diz-se em potência porque eles podem vir a ser fiéis em ato se por livre decisão de sua vontade aderirem à fé católica.

Como cabeça de todos os homens, compete a Cristo salvar os homens – conforme ensina Santo Tomás, III Parte da Suma –, ainda que esses homens não sejam da Igreja de maneira atual. [...] os infiéis são, todavia, do corpo da Igreja em potência – a saber, que podem nela entrar e dela fazer parte. (LAS CASAS, 2010, p. 349).

É oportuno que assinalemos o fato de que a afirmação é de que eles “pertencem em potência” – e não em ato –, porque o fato de pertencer em potência não tem como consequência o pertencer em ato. Pode ser que venham a pertencer, no entanto, o contrário também é possível, isto é, pode ser que nunca venham a pertencer. Se tivessem que pertencer em potência, como única possibilidade, pertencer em ato ser-lhes-ia tolhida a liberdade. E

isto iria contra o direito dos povos. Nada obstante, a Cristo todos irão pertencer definitivamente, segundo um princípio da teologia cristã, em ato no Último Dia. Isto é, no Juízo Final todos, cristãos ou não, pertencerão ao Juiz Supremo. “Mas no fim do mundo serão em ato (*in actu*) e de modo perfeito, bons e maus, submetidos [ao Justo Juiz]”. (LAS CASAS, 2010, p. 351). Contudo, até este dia e mesmo nele, a liberdade é necessária para a escolha de se submeter ou não ao seguimento de Cristo. Os que optam por não seguir não estão, assim sendo, em ato sob a jurisdição da Igreja, mas como vimos só em potência, na medida em que podem vir a ser, na medida em que podem se converter à fé cristã e se tornarem seguidores de Jesus Cristo. É preciso frisar que para o período, mesmo com a Reforma Protestante se espalhando por parte da Europa, o fato de alguém se converter ao Cristianismo (mais entendido como catolicismo) ou se declarar cristão (católico) implicava uma submissão à jurisdição do Romano Pontífice. Logo, a partir do exposto acima sobre a condição de pertencimento *in actu* ou *in potentia* à fé e aos ensinamentos cristãos, pode-se concluir que os índios estão em potência sob a jurisdição do papa, e não em ato. Só estarão em ato se se converterem, por livre decisão de sua vontade e deliberação, ao catolicismo.

Las Casas vê o papa e o papado sobre a ótica do pastoreio, o papa é o pastor que deve guiar e o orientar todo o povo cristão para Deus. Ao mesmo tempo, o Soberano Pontífice é aquele que deve zelar pela salvaguarda dos direitos dos povos, uma vez que a função do pastor é, também, a do cuidado. Para tanto e devido à extensão do seu pastoreio (todo o Orbe), o papa pode delegar em seu lugar outros que o auxiliem na sua função. Neste caso, o papa Alexandre VI escolheu como seus representantes, pelas famosas bulas alexandrinas, os Reis de Leão e Castela. Para Josaphat na perspectiva de Bartolomeu de Las Casas,

o papa é igualmente o guardião do direito, dos direitos de todos e para todos. Ele pode e deve escolher ministros para esta obra de salvação e de justiça. O Missionário [Las Casas] aceita que ele escolheu especificamente os reis da Espanha. Os títulos legítimos destes para conquistar e colonizar repousam sobre concessões autênticas e exclusivas, vindas do Soberano Pontífice. (2005, p. 40).

A missão da Igreja e do papa, este na função de cabeça, é anunciar o Evangelho a todas as gentes. Assim, tem o papa o dever de levar a todos os povos, conforme o preceito evangélico “aos confins da terra”, a Boa Nova de Cristo. Sabemos que pode o papa nomear alguém em seu serviço, conferindo a outro o seu próprio encargo. E ele, segundo o bispo do Novo Mundo, confiou esta missão aos Reis espanhóis. Sendo assim, os Reis de Leão e Castela tem domínio *in potentia* sobre as Índias; entretanto, só terão o domínio *in actu* se, e somente se, os povos que nelas habitam se convertem e aceitam a autoridade do papa e, como consequência, os convertidos terão, necessariamente, que aceitar a autoridade dos reis espanhóis, na medida em que estes governam pela delegação do pontífice, ao qual estão submetidos pela fé.

Segue-se que a missão dos governantes (reis de Leão e Castela), na América, enquanto governam *in potentia*, é a de, em primeiro lugar, evangelizar. Isto é, levar a Palavra de Deus à aqueles que não a conhecem. Para Las Casas, os reis assumem, antes de tudo, uma missão – a catequização – e esta não deve ser pela imposição, se for se afastará dos próprios princípios que serão anunciados. Dito de outra maneira, a força do anúncio não se dá pela força física, todavia pela força da caridade, do amor, da benevolência com aqueles que se anuncia. Pode por causa disso, Las Casas, retomar o pensamento de São Paulo, a partir do comentário de Santo Tomás, como ele mesmo o cita, e afirmar que o poder do papa sobre os povos é o de construir e edificar e não deve ser usado para destruir. Assim sendo, a evangelização dos povos da América não pode destruí-los; contudo deve, primeiramente, edificá-los. E isto só é possível pela paz e não pela espada. Seu método de evangelização ficará conhecido, posteriormente, como pacifista e voluntarista, precisamente porque requer a não violência de quem anuncia e a vontade de quem aceita (ou não) o anúncio.

Afirma o bispo espanhol que

São Paulo [...], na 2ª Carta aos Coríntios 10 e último [2Cor 10,8 e 13,10]: “Farei, segundo o poder que me deu o Senhor, para construir e não para destruir”. E Santo Tomás [Super Epistolas Sancti Pauli Lectura] explica: “O Senhor me deu este poder especial para converter as gentes, para edificar, a saber, a Igreja, e não para destruí-la, como fazem os que abusam falsamente do poder que lhes foi dado, para o fim contrário

deste poder”. E no último capítulo, também Santo Tomás declara: “Deus me deu este poder, a saber, ligar e desligar, em vista de edificar e não de destruir, isto é, para que sejais edificados e não destruídos”. (LAS CASAS, 2010, p. 384).

O missionário deve ter sempre presente que os índios são portadores de vontade livre e que, por isso mesmo, não podem ser obrigados a aderir à fé; a possibilidade da não aceitação da pregação e da negação da fé cristã estará sempre em aberto. Eles não são obrigados a aderir ao anúncio e ao anunciado. Logo, a evangelização requer a liberdade de quem é evangelizado e a consciência por parte dos evangelizadores de que os povos têm este direito. Isso significa que os índios têm o direito de escolherem livremente a sua crença. Mesmo que isto não agrade aos evangelizadores, estes não devem forçar aqueles à aderirem a uma crença. Nessa perspectiva, frente ao método até então utilizado, é proposta uma, quase que, inversão metodológica. Não para que mais infiéis venham a ser fiéis, mas para que lhes sejam garantidos os seus direitos naturais e fundamentais, e a sua dignidade humana, na medida em que podem aderir ou não a algo que lhes é proposto. Afirmam Pich e Gomes que:

Las Casas combate uma cultura de evangelização superficial e coativa. Visivelmente Las Casas quer dizer a seus contemporâneos como indivíduos realmente aderem a novas convicções. Las Casas combate a relação entre colonização e catequese. Ele está interessado na espontaneidade na adoção de convicções, diante de um modelo cultural de cristandade. (2015, p. 223).

Claro que a “evangelização” que vinha sendo feita pelos espanhóis era a “evangelização da barbárie”, *id est*, a imposição da fé, na maioria dos casos pela força, ao povo indígena. Ou pior, era a “animalização” e a escravização dos habitantes da América. Contra esta barbárie aos indígenas, o Bispo Las Casas propõe o fim das *encomiendas* e o direito natural de todos os povos, fiéis ou infiéis, de terem a sua propriedade e sobre ela o seu governo particular. Assim, os infiéis “têm seus estados, dignidades, jurisdições e senhorios, e os bens públicos e particulares; e estes lhes pertencem por autoridade do direito natural e do direito das gentes e mormente confirmado pelo direito divino evangélico”. (LAS CASAS, 2010, p. 404-405). O próprio

termo *infiéis* deve ser bem compreendido, como assevera, Josaphat (2005, p 41), visto que, para o bispo de Chiapas, seguindo os ensinamentos de Santo Tomás de Aquino, os nativos da América são infiéis num sentido “negativo”, ou seja, eles não conheceram a fé católica e, por essa razão, não lhes pode ser cobrada fidelidade. Não há motivos positivos como heresia, apostasia, ou qualquer outra forma de negação da fé para condenar os habitantes do novo mundo como infiéis, na forma positiva, mas só negativa, que é o fato de eles não terem tido contato com o Cristianismo. Portanto, são infiéis por falta de conhecimento, por não saberem e não terem tido um contato anterior com a fé cristã, na visão de Las Casas.

A evocação de um direito natural para a proteção dos bens dos nativos só é possível porque, de alguma maneira, eles têm a capacidade de perscrutar com a sua razão a lei natural, que nada mais é do que uma participação racional do ser humano na Lei Eterna.

Bartolomeu Las Casas segue Santo Tomás de Aquino¹ na sua concepção de *Lex Aeterna* e *Lex Naturalis*. Nesse sentido, a concepção do Aquinate é de que a lei natural “[...] participa da razão eterna, donde tira a sua inclinação natural para o ato e o fim devidos. E a essa participação da lei eterna pela criatura racional se dá o nome lei natural”. (S. Th. I^a II^a q. XCI, a. II). Assim fica evidenciado que a lei natural é como o preceito que a razão humana acessa – isto é, chega ao conhecimento – da Lei Eterna. O primeiro princípio da *Lex Naturalis* que a razão humana pode chegar ao conhecimento é o de todas as pessoas que buscam fazer o bem e evitar o mal. Partindo deste axioma pode ser construída toda a base de um pensamento ético/moral, como o fez Santo Tomás e seguindo-o, fê-lo, o Bispo Las Casas.

¹ Optamos por não abordar o pensamento de Tomás de Aquino, de modo específico, neste texto. Há, contudo, outro texto no qual delimitamos os estudos sobre o conceito de *Lex* no Aquinate, a saber, FRIGO, G. G. Lei: uma leitura a partir de Tomás de Aquino. In: FERNANDES, Alexandre Cortez; DALSOFFO, Lucas Mateus; NODARI, Paulo César (org.). *Conceitos e problemas éticos II*. Caxias do Sul - RS: Educus, 2017. p. 21-38. v. II.

Há ainda outro estudo que realizamos sobre o desenvolvimento do conceito de *Ius Naturalis* ao longo da história do pensamento, a saber, FRIGO, G. G.; NODARI, P. C. Breves considerações acerca da gênese e do desenvolvimento do direito natural na antiguidade, no medievo e na modernidade. In: NODARI, Paulo César; CALGARO, Cleide; GARRIDO, Miguel Armando (org.). *Ética, meio ambiente e direitos humanos: a cultura de paz e não violência*. Caxias do Sul - RS: Educus, 2017. p. 75-118. v. 1.

Por Lei Divina, seguindo os ensinamentos do Doutor Angélico, entende-se os preceitos e as prescrições contidos nas Sagradas Escrituras. Para Tomás de Aquino a Lei Divina, que não é a Lei Eterna, tem equivalência e até, em muitos casos, é superior à lei natural pelo fato de que a razão, que é necessária para o conhecimento desta, pode falhar, enquanto que a Lei Divina já foi revelada nas Escrituras, de tal maneira que o seu conhecimento já foi dado. Portanto, entre elas não pode haver contradição nem contrariedade.

Quanto ao “direito das gentes”, compreende Las Casas, ser natural ao homem por ser um direito que procede da lei natural.

E assim se diz ser natural aos homens o direito das gentes, porque é derivado da razão e das leis naturais, e tem a força e o vigor que o direito natural tem, porque é um tecido daquelas conclusões comuns, que são derivadas imediatamente do direito natural, como de seus princípios, como ensina Santo Tomás. (LAS CASAS, 2010, p. 409-410).

Pouco antes, ele define o direito das gentes como sendo

[...] o costume razoável e conveniente ao bem e à utilidade das gentes, que facilmente compreendem pela luz natural, e nele todos consentem como em coisa que lhes convém, como nas justas comutações, compras, vendas e outras semelhantes atividades necessárias, sem as quais os homens não poderiam viver uns com os outros. (LAS CASAS, 2010, p. 409).

Pode-se, deste modo, afirmar que não há contradição, a partir de Las Casas, do governo dos reis espanhóis sobre as Índias, por causa do mandato evangélico de evangelização universal, com a liberdade dos povos das Índias, que é sua por direito natural. “Os reis devem muito especialmente ser a garantia dos direitos dos índios: direitos das pessoas, de suas famílias, de seus domínios, de suas etnias e de seus chefes ou reis próprios”. (JOSAPHAT, 2005, p. 40). Isso significa que o domínio que os espanhóis devem exercer é, para o bispo-missionário, antes de tudo, a proteção da liberdade e da vontade que são necessárias para que a missão dos espanhóis venha a ser realizada. O fato de uma possível conversão dos nativos é sempre uma possibilidade, isto é, está sempre num plano de contingência. Todavia, como supracitado, isto não altera o fato, como Bartolomeu de Las Casas muito bem clarifica, que a missão dos espanhóis é evangelizar os nativos, o ideal de evangelização já

deve ter como pressuposta a possibilidade da negação do anúncio, o que não deve interferir no propósito dos missionários, que devem, antes de tudo, proclamar a Palavra pelo exemplo com benignidade e amor.

É verdade que toda a construção teológica e jurídica repousa sobre uma espécie de aposta que lhe dá um caráter condicional. Las Casas está persuadido de que se a fé fosse proposta aos índios de um modo conveniente, pela bondade e apelando para a convicção, os índios iriam se converter e aceitar de bom grado a proteção (e a autoridade) do Imperador espanhol. Las Casas no entanto mantém firmemente que eles permaneçam livres em abraçar ou recusar a fé. Eles não poderiam de modo nenhum ser perseguidos e castigados como “infiéis”. Sua “infidelidade” deve ser considerada como “negativa: eles ainda não entraram no seio da Igreja, mas não cometeram o crime de heresia, de apostasia, de infidelidade positiva”. (JOSAPHAT, 2005, p. 41).

Deste modo, a aposta teórica lascasiana é necessária para que os povos da América sejam tratados com a dignidade de ser humano que lhes é de direito natural e das gentes e, portanto, igual a todos os seres humanos. Não se pode ignorar que o bispo espanhol, percebendo a efetiva união que deve haver entre teoria e prática (pensamento e ação), buscou conciliar e remediar, com o seu modo de viver e as suas conjecturas, a idealidade de um regime justo que promova o bem comum entre o povo circunstancial de uma região determinada e entre todos os povos, e, ademais, a realidade do massacre que se instaurava no Novo Mundo sobre aqueles que eram tratados como inferiores.

3 A racionalidade dos Povos da América

Como vimos o projeto do bispo Bartolomeu de Las Casas é claro. Ele pretende afirmar a liberdade dos índios colocando-se como seu protetor, sem excluir a supracitada soberania da coroa espanhola sobre as terras do Novo Orbe. Para tanto, além da distinção supracitada do senhorio *in potentia* e *in actu*, ele evocará a conhecida doutrina do direito natural, tendo em vista, sempre, a defesa dos oprimidos e dos mais fracos. Para ele, diferente de muitos de seus contemporâneos, não há dúvidas da humanidade dos povos indígenas.

Devemos ter presente que Bartolomeu de Las Casas é um frade Dominicano e, como tal, adota a doutrina tomista do direito natural, esta tornou-se a mais conhecida das conjecturas medievais sobre o direito e a lei natural, mas cabe-nos, a título de esclarecimento, recordar que não foi a única teoria desenvolvida no medievo. Temos, por exemplo, as elucubrações de Duns Scotus sobre este mesmo ponto. Para o frade franciscano, tudo o que pertence à lei natural deriva de princípios certíssimos e por isso devemos necessariamente cumprir seus preceitos. Assim, pois, se Deus existe, e se Ele é o Sumo Bem, nós devemos necessariamente, por lei natural, amá-Lo. O contrário seria um absurdo. Esses princípios certíssimos (ou evidentes) são aqueles captados pela razão e que por serem, portanto, racionais, não podemos, nem com o exercício do uso da vontade, negá-los. Entretanto, nos importa saber que Las Casas adota a teoria tomasiana do direito natural, em detrimento da teoria scotista ou franciscana do direito natural.

O caso é de que o “outro”, o desconhecido, aquele que não se assemelha a um determinado “tipo” é, e a história corrobora conosco, tratado como inferior, como menos digno, em outras palavras, tem “menos valor” e dignidade. Assim sendo, quando os colonizadores espanhóis depararam-se com o “outro”, com aquele que é o diferente, na pessoa do índio, a discriminação foi inevitável. E, novamente, uns foram tidos como inferiores em contraposição à existência de uma, suposta, superioridade de outros. Isto evidencia-se na famosa controvérsia de 1550-1551 entre Sepúlveda e Las Casas em Valladolid.

O doutor Sepúlveda, como era chamado por Las Casas, é um eminente intelectual orgânico de seu tempo. Jurista, filósofo, historiador, teólogo, ademais, é um grande conhecedor das obras de Aristóteles e Tomás de Aquino, bem como dos grandes feitos do Império Romano. Não obstante, quer que os feitos do antigo império (Império Romano) sejam todos realizados no novo império (“Império Espanhol”). Todavia, apesar de toda a sua erudição “é favorável ao direito dos colonizadores de reduzir os ‘infiéis’ em escravos, de guerreá-los para implantar o cristianismo nestas terras ‘selvagens’. Chega a professar a desigualdade dos seres humanos”. (JOSAPHAT, 2005, p. 48-49).

A famosa Controvérsia em Valladolid foi um debate convocado pelo rei espanhol, no qual Bartolomeu de Las Casas, bispo de Chiapas, e Juan-Ginés de Sepúlveda, doutor, sob a presidência do eminente professor de teologia em Salamanca e assessor do Concílio de Trento Frei Domingos de Soto, debateram a causa dos índios. O encontro ocorreu em dois momentos ou duas etapas. Num primeiro momento, como relata frei Josaphat (2008), Sepúlveda expôs sua doutrina contida no livro *Democrates Alter*, foram dois dias de exposição. Estes foram seguidos por quatro dias de exposição da obra *Apologia* de Bartolomeu de Las Casas, rebatendo as declarações do doutor Sepúlveda. O segundo momento, por assim dizer, foi seguido pela elaboração das teses de Sepúlveda, contrárias às teses apresentadas por Las Casas e, continuando, a resposta deste para as teses do doutor Sepúlveda. Ocorreu que a exaustão era demasiada por parte do público e do mediador, que solicitou que estas novas posições fossem expressas de maneira sucinta, concisa e claramente. Estas exposições resultaram na posterior publicação do *Segundo Tratado*, que foi impresso em Sevilha, no ano de 1552, juntamente com mais sete outros tratados de Dom Frei Bartolomeu. Nesse tratado, estão contidas as “doze objeções do doutor Sepúlveda” e as “doze réplicas do bispo Las Casas”, tendo como escritor do prólogo o próprio Frei Domingos de Soto. Para Carlos Josaphat (2008, p. 37), a publicação de tal obra e, de modo mais especial, o próprio debate mostram que, “empenhado na busca da verdade, da justiça e da solidariedade, Las Casas, se afirma inabalável em suas convicções, mas atento à dignidade da pessoa do parceiro, na busca e elaboração dos valores éticos”. De tal forma que a discussão não foi apenas por mera intriga conceitual, mas buscou, antes de tudo, ser um meio de transformação da realidade daquela sociedade, isto é, mais do que o debate filosófico, jurídico, ético, teológico, o que interessava ao bispo de Chiapas era a transformação real da vida daquele povo, era devolver-lhes o que lhes era próprio, a sua dignidade intrínseca, a sua humanidade. Talvez, podemos cogitar, a precisão conceitual e o rigor não fossem o essencial para Las Casas, contudo, ocupou-se delas para a defesa dos injustiçados, proclamando sobre eles direitos naturais e das gentes que não lhes podem ser tolhidos e que devem ser afirmados, respeitados e promovidos, uma vez que aquele povo

constitui-se tão digno e possuidor de direitos, por causa da sua natureza humana, como qualquer outro povo ou nação.

Tomaremos como sendo de nosso interesse principal a *Oitava Objeção* de Sepúlveda e a respectiva *Oitava Réplica* de Las Casas, que estão transcritas no *Segundo Tratado Publicado em 1552*, por Frei Bartolomeu de Las Casas. O doutor Sepúlveda crê que nos habitantes da América não há racionalidade e, portanto, há a barbaridade e não há a humanidade. Para ele, os indígenas, simplesmente, por não terem os mesmos hábitos e costumes que os europeus, são selvagens e bárbaros. Considera-os como não tendo, em certa medida, humanidade como tinham os europeus. Em suas palavras evidencia-se que o “barbarismo” (ou a não humanidade) dos índios é decorrência – como que por *modus ponens*, se *p* então *q* – da diferença cultural e de costumes. Se não age igual a mim, então é diferente de mim, logo não é tão humano quanto eu ou, simplesmente, não é humano. Assim, para Sepúlveda, o diferente, aquele que não tem as mesmas tradições que o europeu colonizador, portanto, que não é “igual”, deve ser tratado com inferioridade e até subjugado e dominado. Para Sepúlveda, fica claro que os indígenas nada mais são do que selvagens, e suas palavras nos confirmam tais afirmações:

Sobre o que se diz: *estes índios não são bárbaros, para que por isso possam ser forçados a obedecer aos prudentes e humanos, porque não se podem chamar bárbaros àqueles que têm cidades e organização política*, digo que por bárbaros se entendem (como diz Santo Tomás, *I Politicorum, Lectio Prima*) aqueles que não vivem conforme a razão natural e têm maus costumes publicamente aprovados entre eles; ora, por isso lhes advenha por falta de religião, onde os homens se criam brutais, ora, por maus costumes e falta de boa doutrina e castigo. Serem estes homens de pouca capacidade e de parvos costumes, prova-se pelo que é dito por quase todos os que de lá vêm [...]. (SEPÚLVEDA, *Oitava Objeção*, in LAS CASAS, 2010, p. 156).

O Defensor dos Índios faz a sua *Oitava Réplica* iniciando em um tom que podemos identificar como sendo, em certa medida, irônico. Afirma: “*Àquilo que repete de bárbaros, o que não convinha ao doutor repetir, porque nem entende Santo Tomás e o dissimula com a doutrina de Aristóteles em sua Política*”.² A afirmação, para além da ironia (*id est*, afirmar que um “doutor”

² Grifo do autor.

não entende Santo Tomás), contém um elemento de especial relevância, que é, a saber, ao mesmo tempo em que afirma o não entendimento de Sepúlveda sobre as obras de Santo Tomás, ele rejeita a teoria aristotélica da escravidão por natureza aplicada aos índios. Tal rejeição contém os germes de um pressuposto direito subjetivo. Não é o caso de estarmos afirmando que Bartolomeu de Las Casas conjecturasse, como os pensadores modernos e contemporâneos, um direito subjetivo, mas é o caso de percebermos que o objetivismo do direito antigo e medieval está se esvaindo e que isso já se reflete, mesmo que de forma germinal, nos pensadores da Segunda Escolástica (especialmente da Universidade de Salamanca) e do Renascimento. Contudo, temos que ter sempre presente que o bispo dominicano é um grande defensor dos direitos naturais, e que, portanto, em certa medida de direito objetivo posto pela natureza mesma das coisas que a ele estão submetidas.

Aqui temos também a grande questão do *ius gentium*. O direito das gentes coloca-se com certa ambiguidade, uma vez que ele está entre o Direito Positivo e o Direito Natural. Nele há características do Direito Natural, como a sua universalidade e abrangência a todas as gentes e, ao mesmo tempo, há características do Direito Positivo como a sua proclamação/positivação. Assim sendo, o *ius gentium* é um direito objetivamente dado pela natureza, mas que é positivado pelo ser humano que conhece-o fazendo uso da razão. Para Santo Tomás, como expressado na *Secunda Secundae* q. 57, a. 3, lembremos que Las Casas segue de perto a obra do Aquinate, o direito das gentes difere do direito natural, justamente, pela positivação. O direito das gentes é como as soluções depreendidas das inferências feitas sobre as premissas que a razão conhece da lei natural. São as conclusões próximas do raciocínio sobre a lei natural, que, para ter força de lei, necessita ser proclamado e promulgado. Assim, por exemplo, o primeiro princípio da razão prática, à qual pertence a lei natural, afirma que todo ser humano deve buscar e fazer o bem e evitar o mal, seria de direito das gentes o estabelecido por uma lei positivada do tipo que obrigue os devedores a pagarem suas dívidas, neste exemplo, é bom e útil para o bem comum o pagamento das dívidas, para que aquele que emprestou dinheiro ou prestou serviços não saia do acordo prejudicado, *id est*, é de direito das gentes a justa adequação

entre as partes. O fato de proceder da razão na elucubração humana confere-lhe o caráter universal, se todos os povos têm por natureza o *ius natural* que dele inferem uma série de premissas para que a justiça seja garantida, então as premissas inferidas devem ser universais, para que todos os povos infiram conclusões que garantam a justiça para todos. Toda a comunidade humana faz uso desse direito, por isso ele é denominado direito das gentes, ou dos povos. Se não fosse a todos acessível seria, simplesmente, o direito posto, o direito que as comunidades locais promulgam e proclamam internamente para assegurar o bem e a vida boa aos seus membros, mas o *ius gentium* está interessado em assegurar a justiça, isto é, o bem comum a todos os povos e a todas as pessoas, independentemente de qual seja a sua comunidade. Isto é de sua essência, uma vez que procede do Direito Natural que é universal e pela razão acessível a todo ser racional.

A *Oitava Réplica* do bispo missionário segue trazendo como argumento uma ocorrência histórica. Na leitura deste argumento, é preciso levar em conta que a historiografia dos séculos XV e XVI carecia das precisões detalhadas e precisamente documentadas das historiografias contemporâneas. Enfim, para ele, o atual povo espanhol outrora foi o povo bárbaro que ocasionou a queda de Roma. Assim, se os espanhóis eram considerados pelos romanos como bárbaros, os romanos poderiam ter feito com eles o que eles estão fazendo com os nativos do Novo Mundo. Segundo Las Casas inclusive os espanhóis, que eram bárbaros, foram pelos romanos educados e ensinados deixando assim seu estado de barbárie. Para tanto, o bispo do Novo Mundo se utiliza da obra de Cneu Pompeu Trogo (*Gnaeus Pompeius Trogus*) ou, simplesmente, Trogo Pompeu, historiador galo-romanizado do século I a.C., que pertencia a uma tribo da Gália Narbonense, região localizada na atual França, os chamados *Vocontii*. Sua obra *Historiae Philippicae* (Histórias Filípicas) de 44 volumes, uma história universal para o seu tempo, atualmente encontra-se perdida. Bartolomeu de Las Casas citando o livro 44, afirma:

Eis o que diz o texto: “Os espanhóis não receberam o jugo de província dominada antes que César Augusto, tendo dominado o orbe, transferisse para eles os exércitos vitoriosos e estabelecesse em forma de província, depois de ter elevado mediante leis aquele povo bárbaro e feroz, a um modelo de vida mais culto”. E, então, como a gente espanhola era povo

bárbaro e feroz, é de perguntar ao reverendo doutor se seria bom, e ele o aconselharia, que os romanos fizessem repartição deles, dando a cada tirano sua parte, como foi feito nas índias, para que pegando todo o ouro e prata que a Espanha tinha então, perecessem todos os nossos avós em almas e corpos, como pretende sustentar o doutor com suas fictícias e detestáveis ficções coloridas. (LAS CASAS, 2010, p. 181).

Ademais, na obra *Apologia*, Bartolomeu de Las Casas, a partir de Aristóteles, faz uma distinção de quatro classes de povos bárbaros. A primeira classe diz respeito aos humanos cruéis, aqueles que se assemelham com feras nos seus costumes (como, por exemplo, os espanhóis nas suas brutesas contra os índios). A segunda classe são os considerados bárbaros, porque não falam a língua local (como, por exemplo, foram os romanos para os gregos e os outros povos para os romanos). A terceira classe são os bárbaros por natureza, isto é, aqueles que não tem o governo sobre si próprios, aqueles que não se governam (para Sepúlveda os índios classificam-se nesta terceira distinção). A quarta classe são os bárbaros que “humanamente” – isto é, aqueles que em natureza humana – em nada se desassemelham aos outros povos, contudo, não são cristãos (para Las Casas os índios estão classificados nesta quarta classe, uma vez que para ele a principal diferença entre os nativos e os espanhóis se encontra nos costumes religiosos. Nada obstante, se lhes fosse apresentada de maneira pacífica a religião cristã eles não teriam problemas em aderi-la).

Las Casas, apoiado na doutrina de Santo Tomás, está convicto de que o único modo de apresentar o cristianismo aos povos seja pela via da razão e do exemplo. Pela razão é que podemos conhecer alguma coisa, e é conhecendo que podemos dar o nosso assentimento, aquilo que não se conhece não pode ser julgado e, portanto, não pode nem ser aceito nem ser rejeitado. Tomás de Aquino dirá, inclusive, que não se pode amar aquilo que não se conhece, então, antes de amar é preciso conhecer. Nessa perspectiva, os nativos não amam o Cristianismo e não são cristãos porque ainda não foram introduzidos aos conhecimentos do Cristianismo e, de forma mais radical, indo na raiz da questão, ainda não conhecem Jesus Cristo. O único caminho para que os povos do Novo Orbe aceitem ou neguem o cristianismo é pela vida da liberdade unida a da racionalidade. Só aquele que é livre e usa a razão pode aderir ou não àquilo que lhe é apresentado. A fé requer o

assentimento da razão para aquilo que se crê, neste princípio alicerça-se o constructo da evangelização lascasiana. A violência e maus-tratos são eliminados e não podem ser meios para que alguém aceite uma religião ou doutrina. Qualquer forma de imposição nega a racionalidade e a liberdade daquele ao qual se quer comunicar e anunciar.

A criatura racional nasceu com aptidão para ser movida, conduzida, dirigida e atraída branda e docemente, delicada e suavemente, por causa da liberdade de seu arbítrio, para que voluntariamente escute, voluntariamente obedeça, voluntariamente dê sua adesão e submissão. Portanto, o modo de mover e dirigir, de atrair e conduzir a criatura racional ao bem, à verdade, à virtude, à justiça, à fé autêntica e à verdadeira religião deve ser conforme o modo, à natureza e à condição dessa criatura racional. Ou seja, brando, delicado e suave, de sorte que espontaneamente, por livre escolha, com sua índole e capacidade naturais escute as coisas que lhe são propostas e anunciadas a respeito do fim, da verdadeira religião, da verdade, da justiça e de tudo o mais que concerne à fé e a religião. (LAS CASAS, 2005, p. 64).

Nessa perspectiva, Las Casas, apresentar-nos-á não somente a humanidade e a igualdade dos ameríndios perante os espanhóis, mas também a sua docilidade, e a sua bondade natural.

Deus criou todas essas gentes infinitas [pela grande quantidade de índios que ele encontra na América], de todas as espécies, mui simples, sem finura, sem astúcia, sem malícia, mui obedientes e mui fiéis a seus senhores naturais [os índios que exerciam funções de liderança nas tribos] e aos espanhóis a que servem; mui humildes, mui pacientes, mui pacíficas e amantes da paz, sem contendas, sem perturbações, sem querelas, sem questões, sem ira, sem ódio e de forma alguma desejosos de vingança. São também gentes mui delicadas e ternas. (LAS CASAS, 1984, p. 27-28).

Sendo assim, acredita o bispo missionário, como supracitado, que se os nativos fossem ensinados sem violência, sem maus-tratos e sem escravidão, converter-se-iam ao Cristianismo – que era, a final, o “objetivo” da colonização espanhola – de modo dócil e, mais importante, com o assentimento das faculdades intelectual (racionalmente) e volitiva (com vontade livre). Portanto, para além de uma evangelização pacifista, Las Casas propõe também uma evangelização humanizada, que culminaria numa

verdadeira adesão à fé, adesão que brotaria de uma decisão querida pela própria vontade dos convertidos, não excluindo, por conseguinte, a sua liberdade e racionalidade, tão necessárias para uma evangelização integral da pessoa, ou melhor, para um olhar integral sobre a pessoa com a qual se está comunicando, se está anunciando. Se a adesão e a conversão devem acontecer com o assentimento da vontade e, conseqüentemente, com plena liberdade, então os indígenas terão que ter a possibilidade da liberdade. Isto significa dizer que, de certo modo, a liberdade lhes é intrínseca, ou seja, está neles e é deles por direito natural. Desta forma, terão os nativos direitos iguais aos europeus.

Portanto, se o europeu, no caso o espanhol, tem direito natural à liberdade, de igual maneira deverão todos os outros povos tê-la, justamente, pelo mesmo direito natural, na medida em que todos os povos são constituídos por seres humanos, senão livres ao menos racionais. Segundo o bispo espanhol nem mesmo o papa tem autoridade para transgredir um direito natural e das gentes, assim afirma: “Contra esses direitos nem o Vigário de Cristo nem qualquer outro príncipe, por mais elevado e poderoso que seja espiritual ou temporalmente, têm poder para fazer com que sejam violados”. (LAS CASAS, 2010, p. 405). Uma vez que se é natural a um homem é a todos os homens de igual maneira natural. Lembremos que a lei natural tem três características que não lhes podem faltar, que são, a saber, a eternidade (é desde sempre e para sempre), a imutabilidade (se todos podem conhecê-lo, com o uso da razão, deve permanecer sempre como é), e a universalidade (é de/e para todos).

Percebe-se mesmo que de um modo diverso a ideia que posteriormente será desenvolvida pelos pensadores da modernidade, como por exemplo em Hobbes e Locke, e que culminará nos escritos das Revoluções Americana e Francesa de um direito natural de igualdade e liberdade entre todos os seres humanos. No caso da América, do século XVI, de igualdade e liberdade perante colonos e colonizados, europeus e índios, enfim, perante todo e qualquer ser humano.

Bartolomeu de Las Casas evoca aqui um princípio corrente no Cristianismo que é o de que tudo o que foi criado está para a disposição, o uso, a fruição e o cuidado do ser humano para que este promova a sua vida e

a vida de seus semelhantes. Usar a terra, a propriedade, os bens naturais é um direito do ser humano pelo fato deste ter sido criado à imagem de Deus; o homem é, conforme a doutrina bíblica – posteriormente elucidada e desenvolvida pelos Santos Padres, de modo especial, Agostinho de Hipona e, na Escolástica, por Tomás de Aquino –, *imago Dei*. A este princípio chamamos de princípio da destinação universal dos bens. Este princípio é basilar para todo o ensinamento social cristão, uma vez que nele está assentada a condição de possibilidade de que cada pessoa singular e particularmente é concebida e é detentora do direito de uso e posse daquilo que necessita para viver e viver bem, contudo, sem que fira o direito de uso e posse de outrem. Nas palavras do bispo missionário “[...] todos os homens, fiéis ou infiéis, por divina justiça, e assim por lei natural e natural justiça, pertencem como coisas suas e para eles ordenadas todas as coisas criadas inferiores a ele”. (LAS CASAS, 2010, p. 405). O pressuposto que está como pano de fundo é, como já ficou evidente, o de que o Universo é criado por Deus e entre ao ser humano para o seu cultivo e cuidado. Ao mesmo tempo, o ser humano pode usufruir deste universo para a sua promoção humana, para a promoção da sua dignidade e da dignidade de seus semelhantes, *id est*, de todo ser humano. O universo é a casa comum, é lugar comum no qual, perante o divino Criador, não há diferença de raça, cor, nação e, parece ser, para Las Casas, inclusive, de religião. Assim, Deus cria o mundo e entrega-o aos cuidados do ser humano, a missão deste será o cuidado do mundo e a promoção da vida digna para todos. A dignidade humana é posta em lugar de destaque, o ser humano não é mais um simples ente privilegiado, mas é um ser que está e vive no mundo buscando aperfeiçoar-se para poder, um dia, chegar ao conhecimento e à contemplação do próprio Criador, mas para isso os bens da natureza lhes são necessários e, portanto, a ninguém estes bens podem ser privados ou negados. Ao contrário, devem ser distribuídos e promovidos de maneira justa e equidistante, para que todos possam usufruir na medida de suas necessidades.

Assim, verdade é pertencer aos infiéis, como também ao fiéis, o senhorio de todas as coisas inferiores ao homem, por lei natural e de justiça divina, estando dentro dos limites do direito natural, porque Deus as criou sem diferença para todos, quer sejam públicas ou comuns ou particulares. E já que Deus, quanto aos benefícios naturais, não fez

diferença entre os homens, e por sua bondade infinita e gratuita vontade, de modo geral e universal, fez as coisas comuns para todos, portanto a ninguém foi e nem é permitido fazer, no tocante a isso, diferença entre os homens. (LAS CASAS, 2010, p. 406).

4 A liberdade como direito natural

A grande questão que resta ao Defensor dos Índios é a de como lhes garantir a liberdade frente aos colonizadores que os escravizavam e oprimiam. Las Casas coloca-se como o libertador dos que já possuem a liberdade. Possuem-na por direito natural, mas que lhe é privada por vontade e desejo de alguns. Assim, assumirá a árdua tarefa intelectual (e também prática, na sua vida e missão na figura de bispo da América) de defender a liberdade dos nativos do Novo Mundo. Muitas são as passagens, em sua obra, na qual o bispo espanhol faz duras críticas com relação à maneira como eram tratados os povos indígenas e, ao mesmo tempo, muitas são as passagens em que ele evoca sobre eles um direito à liberdade política e religiosa – de escolherem, por exemplo, seus governantes naturais e organizarem-se socialmente como lhes apetecesse, além de escolherem a sua própria religião e o seu sistema de crenças (Las Casas, como bispo, crê que o ideal seria a conversão dos nativos ao Cristianismo; entretanto, não pode ser uma conversão forçada ou por obrigação, ela deve sê-lo por inteligência e vontade, sendo conquistada pelo exemplo dos missionários, como supracitado) –, e, além disso, um direito natural e, portanto, fundamental à liberdade de dirigirem como lhes for preferível as próprias ações, isto é, aquilo que diz respeito à sua razão prática.

Assim, encontramos em Bartolomeu de Las Casas um dos precursores dos direitos fundamentais de igualdade e liberdade, visto que, em sua teoria, não se encontram somente os germes de uma teoria da igualdade e da liberdade, mas encontra-se, efetivamente, a defesa da igualdade de todos os povos, o reconhecimento da humanidade independente de raça, crenças, costumes e tradições morais. Ademais, a defesa da liberdade de todos os povos – enquanto povo e comunidade – e a liberdade individual – cada indivíduo é livre para adotar ou não adotar um determinado sistema de crenças e prescrições morais.

Muito contribui a sua situação de bispo do Novo Mundo para a defesa dos seus habitantes legítimos, como devemos, de fato, chamá-los. Uma vez que o contato dos europeus com aos índios foi um enorme choque cultural, Las Casas, em contrapartida, longe de colocar-se na posição de senhor (é claro que depois de sua, supracitada, “conversão”), coloca-se como ouvinte e propagador do Evangelho. Para além dos discursos vazios de ação, coloca-se como praticante do Evangelho. Como ser fiel ao apelo libertador de Jesus de Nazaré? Como ser fiel a sua consciência de cristão? Como praticar o Evangelho? Frei Josaphat (2008, p. 105) nos diz que “ele [Las Casas] responde pela sua ruptura, não com seu povo, mas com a mentalidade, com os costumes, com as instituições de seu tempo”, e, sendo assim, “as questões [às quais ele faz duras críticas] atingem em cheio a sociedade e a Igreja, os responsáveis pela colonização e pela evangelização da América”. Isso significa que Las Casas vê a realidade sofrida dos oprimidos e, por outro lado, não vê diferenças de dignidade nos oprimidos e nos opressores. A humanidade dos europeus é a mesma humanidade dos índios, e a humanidade dos índios é a mesma dos europeus, são dois povos, duas culturas, mas uma mesma humanidade, é o reconhecimento efetivo do outro enquanto outro, é o reconhecimento que o outro, mesmo sendo outro e permanecendo outro, é igual ao eu na sua dignidade e, por isso mesmo, o outro é sagrado, não apenas por possuir alma racional e ser *imago Dei*, mas também por isso, o outro deve sempre ser respeitado e amado, deve-se primar pelo respeito da sua liberdade, da sua dignidade e da sua individualidade.

Bartolomeu de Las Casas não se restringirá a apenas observar e analisar as situações de injustiça e de barbárie, antes, todavia, colocar-se-á como um profeta. Assim sendo, ele vê, analisa, julga, discerne, pondera, elucubra, debate e, o mais importante, denuncia as injustiças cometidas contra os que são considerados inferiores. Coloca-se como defensor dos oprimidos e opositor dos opressores.

A guerra declarada contra os infiéis [índios] da terceira categoria – sobre a qual falamos no capítulo 3, § 5, ou seja, os que nunca ouviram falar da fé ou da Igreja, nem ofenderam, de modo algum, a Igreja – essa guerra com a única finalidade de subjugar-los ao domínio dos cristãos mediante as armas, para que recebam a fé ou a religião cristã, preparem suas almas ou removam os impedimentos à fé, é uma guerra temerária, injusta, iníqua e tirânica. (LAS CASAS, 2005, p. 269).

O principal intento de frei Bartolomeu não é polarizar as partes colocando espanhóis e colonizadores contra os ameríndios, longe disso, o objetivo de Las Casas é promover e defender a verdade e a justiça. Estas, para ele, são, por causa do Evangelho de Jesus Cristo, a defesa da vida e, principalmente, da vida daqueles que estão marginalizados e excluídos. Assim nos alerta frei Josaphat:

Em Las Casas, como nos fiéis seguidores do Evangelho, o amor preferencial pelo pobres e o rigor firme e controlado que denuncia e combate efetivamente o mal formaram a dupla dimensão do mesmo amor universal. Este se inclina para os injustiçados e oprimidos, buscando trabalhar pela reivindicação de seus direitos, denunciando, para isso, a prepotência dos opressores, não porque toma o partido de uns contra os outros, mas visando, na reivindicação, à justiça e desejando ao opressor um tão grande, senão maior, bem quanto ao oprimido, pois almeja para ele o reencontro dos caminhos da retidão e da solidariedade. (2008, p. 113).

E é nessa perspectiva que o bispo espanhol se propõe a juntar o “feito com o direito” (*el hecho y el derecho*). Ele quer que a realidade (*hecho*) se una, efetivamente, com o direito (*derecho*). Uma vez que, claramente, realidade e direito estavam muito distantes e separados nas práticas de evangelização e colonização de sua época. A sua defesa à liberdade natural e, portanto, de direito dos índios está alicerçada neste princípio. Onde segue que, para ele, todas as gentes são livres por direito natural, e, desta maneira, deve-se respeitar a liberdade de todas as gentes não as distinguindo pela sua cultura, raça, e organização social. Não ter esta prática é ir contra a norma posta pela natureza. Ir contra a lei natural é, em última instância, ir contra o seu promulgador e juiz, *id est*, Deus, e, em primeira instância, ir contra a lei natural é ir contra o que nos distingue dos demais animais, isto é, é ir contra a razão. “Na natureza humana, Deus não fez um servo do outro, mas concedeu a todos, igualmente, o livre-arbítrio”. (LAS CASAS, 2010, p. 583). Deus pela lei natural promulga a liberdade universal a todos os seres humanos, estes, pois, possuem-na independentemente de fatores extrínsecos.

Como expomos acima, há uma liberdade natural que deve ser, portanto, proclamada (e positivada) como sendo de direito das gentes, para Las Casas, por causa, exatamente, da humanidade das gentes. Assim, se os povos forem

racionais, serão também humanos, logo terão por direito natural a liberdade. Afirma ele que “a liberdade é um direito inserido nos homens de necessidade e por si mesmo desde o princípio da natureza racional”. (LAS CASAS, 2010, p. 583). Segundo o bispo espanhol, seguindo a doutrina de Tomás de Aquino, há uma estreita relação entre vontade e inteligência, na medida em que aquela deseja e esta julga, raciocina sobre o desejado, mas a inteligência só julga aquilo que conhece e a vontade só quer aquilo que conhece, então é conhecendo que se pode desejar e é sobre o desejado que se pode deliberar e, ademais, é no movimento resultante deste processo que vemos despontar a liberdade do sujeito na escolha do bem que lhe apetece. “É assim que a liberdade está radicalmente na inteligência como em sua origem, mas está na vontade de maneira formal e plena”. (LAS CASAS, 2005, p. 71).

O percurso, do bispo do Novo Mundo, é claro, isto é, afirmar a racionalidade para, por conseguinte, afirmar a humanidade e, por fim, a liberdade provinda da lei natural e garantida pelo direito da gentes. A arguição faz uso da realidade (perceber naquele povo, a seu modo, a racionalidade nos costumes e organizações sociais e políticas) e do direito (se são racionais são humanos e, por direito, serão livres e possuidores de um direito à liberdade que deve ser garantido e assegurado pelos missionários). Portanto, ele junta “el hecho y el derecho” (o feito com o direito).

Compreende-se, deste modo, que a própria natureza humana possui direitos que lhes são fundamentais e invioláveis, não porque nós assim queremos; entretanto, porque a própria natureza exige que assim o seja. Isto é, há, no ser humano, uma dignidade que não é fruto do querer e da positividade legal dos homens, mas é, antes de tudo, por causa do ser humano considerado em si mesmo, e dotado por Deus de tal dignidade. Esta dignidade lhes deve ser garantida, posteriormente, percebido o seu fundamento natural, através de uma lei, um direito posto. Devemos ter presente que, para Bartolomeu de Las Casas, seguindo Santo Tomás de Aquino, a positividade do direito à liberdade é posterior ao direito à liberdade, uma vez que este só é possível de ser conhecido e assimilado com o uso da razão que delibera sobre o primeiro princípio da razão prática e, sendo assim, da lei natural. Donde segue que, o ser humano é livre pelo fato de ser um ser humano, a liberdade, desse modo, funda-se sobre a racionalidade própria da humanidade, no

sentido de que é a racionalidade o elemento constituinte, delineador e caracterizante do ser humano, com relação aos outros seres. Em outras palavras, não somos nós que nos damos a liberdade, mas ela já está em nós pela nossa humanidade, está na nossa natureza humana que é natureza racional. O que resta, portanto, é o dever de garantir que todas as pessoas de todos os povos tenham seus direitos naturais assegurados, garantidos e promovidos, uma vez que se há em um povo, por direito das gentes, todos podem tê-los.

5 Considerações finais

Nossa elucubração se deu a partir de três elementos, como ficou elucidado, a saber: 1º – a potestade dos reis espanhóis sobre o Novo Orbe; 2º – a racionalidade e, conseqüentemente, humanidade dos povos da América; 3º- o direito natural de liberdade a todas as gentes. A partir destas três elaborações do bispo Las Casas buscamos defender a liberdade como direito natural dos índios e, também, de todas as gentes, como foi a proposta de alguns pensadores eminentes da Universidade de Salamanca, nos séculos XV e XVI.

Assim, na abordagem inicial delimitamos em que consiste a regência dos Reis de Leão e Castela sobre o Novo Orbe. Conforme Las Casas, eles detêm poder apenas em potência, isto é, são soberanos enquanto estão comprometidos com a evangelização daqueles povos. E é só na medida em que os povos evangelizados se converterem ao catolicismo que estarão submetidos à autoridade papal. Outrossim, a autoridade de evangelização e não de dominação que os reis de Leão e Castela exercem, em potência e não em ato, como bem explanou Las Casas, foi dada, justamente, pela autoridade pontifícia. Contudo, por direito, as terras e as riquezas do Novo Mundo pertencem aos índios, seus legítimos donos e habitantes. E estes, não estão obrigados à conversão, não estão obrigados a seguir as leis e os costumes dos espanhóis. Sempre deve ser respeitada a liberdade para a conversão. Converter pela espada é imposição, o que não se constitui como verdadeira conversão. O ideal lascaciano de conversão se dá pelo exemplo e pela

benevolência, ou melhor, pela caridade evangélica, mas nunca pela força e pela espada.

O segundo ponto abordado foi, exatamente, a defesa da humanidade dos nativos do Novo Mundo. Destarte, o bispo missionário afirma a sua racionalidade, apesar de seus costumes serem diferentes dos costumes dos europeus. Deve-se entender costumes como sendo a forma de vida e organização social, política e religiosa. Nesse sentido, os costumes dos nativos da América e os costumes dos europeus são distintos. O estrangeiro, aquele que vem para a América carrega consigo uma cultura, uma razão, uma forma de ver e pensar o mundo, em contrapartida, aqueles que na América já estavam, da mesma forma, carregam consigo uma visão de mundo, uma cultura, um modo de viver. O choque de culturas fez com que uma se sobrepusesse em relação à outra. Temos, então, opressores e oprimidos. Contra isso se ouve a voz de Las Casas que denuncia as transgressões. Ele afirma a racionalidade e, por conseguinte, a humanidade dos índios. Longe do preconceito que cega, Bartolomeu de Las Casas, vê no “outro” aquele que é semelhante ao “eu”, aquele que é semelhante a si próprio. Desvia-se de uma postura insensível e de superioridade, para “encarnar-se” naquele que sofre e que é inferiorizado por não ser absolutamente igual na sua mera exterioridade de compleição física e, também, cultural. A afirmação da humanidade dos nativos torna possível a afirmação de seus direitos naturais. E juntamente com a questão anterior possibilita a afirmação do direito de liberdade.

Este, como vimos, foi a última elucubração. Afirmar a liberdade enquanto direito natural, isto é, posto pela natureza a todos que participam da mesma natureza, é afirmar que todas as gentes são, em dignidade e em direitos, iguais. Evoca-se o direito natural à liberdade como um direito constituinte do próprio sujeito que, intrinsecamente, é livre, e que ninguém pode tolher-lhe este direito sem ferir a sua dignidade. Donde, podemos concluir que se todos possuem os mesmos direitos naturais e fundamentais, todos são iguais; logo o direito de igualdade pode ser evocado ao lado do direito de liberdade, e, sendo assim, Bartolomeu de Las Casas deve ser considerado – juntamente com seus mestres, por exemplo, Francisco Suárez e

Francisco de Vitória – um precursor dos Direitos Humanos e da dignidade universal de todas as gentes e de todos os povos de todo o Orbe.

Podemos dizer que foi por causa dos intensos trabalhos dos grandes mestres da Escola de Salamanca, como Francisco de Vitória, Francisco Suárez e Bartolomeu de Las Casas, que no dia 29 de maio de 1537 o Papa Paulo III proclamou a Bula *Sublimis Deus*³ contra a escravidão dos índios da América. O

³ Achamos, pois, oportuno citar na íntegra a Bula Papal *Sublimis Deus*, do Papa Paulo III. Contudo, na falta de um texto integral e de boa tradução em português, citamos em francês; deve-se, porém, ter presente que o documento original está em latim. Segue o texto pontifício:

“Le Pape Paul III, à tous les Chrétiens fidèles auxquels parviendra cet écrit, santé dans le Christ notre Seigneur et bénédiction apostolique. Le Dieu sublime a tant aimé le genre humain, qu’Il créa l’homme dans une telle sagesse que non seulement il puisse participer aux bienfaits dont jouissent les autres créatures, mais encore qu’il soit doté de la capacité d’atteindre le Dieu inaccessible et invisible et de le contempler face à face; et puisque l’homme, selon le témoignage des Ecritures Sacrées, a été créé pour goûter la vie éternelle et la joie, que nul ne peut atteindre et conserver qu’à travers la foi en Notre-Seigneur Jésus-Christ, il est nécessaire qu’il possède la nature et les facultés qui le rendent capable de recevoir cette foi et que quiconque est affecté de ces dons doit être capable de recevoir cette même foi.

Ainsi, il n’est pas concevable que quiconque possède si peu d’entendement que, désirant la foi, il soit pourtant dénué de la faculté nécessaire qui lui permette de la recevoir. D’où il vient que le Christ, qui est la Vérité elle-même, qui n’a jamais failli et ne faillira jamais, a dit aux prédicateurs de la foi qu’il choisit pour cet office “Allez enseigner toutes les nations”. Il a dit toutes, sans exception, car toutes sont capables de recevoir les doctrines de la foi.

L’Ennemi du genre humain, qui s’oppose à toutes les bonnes actions en vue de mener les hommes à leur perte, voyant et enviant cela, inventa un moyen nouveau par lequel il pourrait entraver la prédication de la parole de Dieu pour le salut des peuples: Il inspira ses auxiliaires qui, pour lui plaire, n’ont pas hésité à publier à l’étranger que les Indiens de l’Occident et du Sud, et d’autres peuples dont Nous avons eu récemment connaissance, devraient être traités comme des bêtes de somme créées pour nous servir, prétendant qu’ils sont incapables de recevoir la Foi Catholique.

Nous qui, bien qu’indigne de cet honneur, exerçons sur terre le pouvoir de Notre-Seigneur et cherchons de toutes nos forces à ramener les brebis placées au-dehors de son troupeau dans le bercail dont nous avons la charge, considérons quoi qu’il en soit, que les Indiens sont véritablement des hommes et qu’ils sont non seulement capables de comprendre la Foi Catholique, mais que, selon nos informations, ils sont très désireux de la recevoir. Souhaitant fournir à ces maux les remèdes appropriés, Nous définissons et déclarons par cette lettre apostolique, ou par toute traduction qui puisse en être signée par un notaire public et scellée du sceau de tout dignitaire ecclésiastique, à laquelle le même crédit sera donné qu’à l’original, que quoi qu’il puisse avoir été dit ou être dit de contraire, les dits Indiens et tous les autres peuples qui peuvent être plus tard découverts par les Chrétiens, ne peuvent en aucun cas être privés de leur liberté ou de la possession de leurs biens, même s’ils demeurent en dehors de la foi de Jésus-Christ; et qu’ils peuvent et devraient, librement et légitimement, jouir de la liberté et de la possession de leurs biens, et qu’ils ne devraient en aucun cas être réduits en esclavage; si cela arrivait malgré tout, cet esclavage serait considéré nul et non avenu.

texto pontifício é um marco histórico irrevogável e de grandiosa importância para o desenvolvimento da filosofia e teologia posteriores, mas, mais do que isso, para a efetiva humanização dos tratamentos para os povos da América. Nesta bula, Paulo III evoca os mesmos princípios citados e deliberados por Las Casas, como acima vimos. Ademais, encerra para sempre a discussão sobre o tema entre os pensadores da época que insistiam em caracterizar os indígenas como animais não humanos, não racionais. Com isso, se inicia uma nova era de evangelização e de humanização em toda a América.

É oportuno voltar o olhar a reflexão para o quarto parágrafo da *Bula Sublimis Deus*. Em primeiro, o papa afirma que (1) “os índios são verdadeiramente homens, que são capazes de compreender a fé católica, e até, segundo alguns, querem recebê-la”. Isto é, atesta-se para o fato de que os nativos da América são seres tão racionais quanto os europeus, e que podem compreender a fé, se quiserem, podem até recebê-la sem que sejam forçados para tanto, uma vez que a sua racionalidade pode deliberar sobre o que é ou não é bom para si próprios.

O segundo ponto, define que (2) “os índios e todos os possíveis povos que venham a ser descobertos pelos cristãos, não devem, de forma alguma, serem tolhidos/privados de sua liberdade e de suas propriedades, mesmo que não tenham a fé em Jesus Cristo”, e na sequência, categoricamente, assevera que “eles devem livre e de maneira legítima usufruir da sua liberdade e da posse de suas propriedades”. Com isso, o papa define que, independentemente do povo ou da nação que possa ainda ser descoberto, lembremos que a bula foi escrita no século XVI, tais povos mantêm os seus direitos à liberdade e à propriedade, direitos, portanto, fundamentais e inalienáveis, direitos naturais que não lhes podem ser tolhidos, até mesmo se estes povos não professarem a fé cristã. Poder-se-ia encontrar aqui um germe do direito de liberdade religiosa, visto que o papa é claro ao afirmar que os

Par la vertu de notre autorité apostolique, Nous définissons et déclarons par la présente lettre, ou par toute traduction signée par un notaire public et scellée du sceau de la dignité ecclésiastique, qui imposera la même obéissance que l’original, que les dits Indiens et autres peuples soient convertis à la foi de Jésus Christ par la prédication de la parole de Dieu et par l’exemple d’une vie bonne et sainte.
Donné à Rome, le 29 mai de l’année 1537, la troisième de Notre Pontificat.”

cristãos nada podem fazer contra a liberdade e contra a propriedade daqueles que possuem outras crenças.

O terceiro ponto que merece destaque, o vigário de Cristo declara que (3), os índios “não devem ser, de nenhum modo, escravizados e se o forem os atos escravagistas são nulos e sem efeito algum”, visto que fere a liberdade e a nenhum povo, como declarado acima, deve ser tirada a liberdade e a propriedade. Neste trecho fica expresso que nenhum cristão tem o poder ou o direito de escravizar alguém ou algum outro povo, não há motivos religiosos, políticos, econômicos ou culturais para transformar o outro em propriedade, em escravo. O papa, por decreto oficial, proíbe os cristãos de se tornarem escravagistas, proíbe a escravidão.

Outrossim, no quinto e último parágrafo da sua bula pontifícia, Paulo III explicita o modo como devem proceder os missionários, no que tange ao seu verdadeiro ofício, que é a evangelização, define ele que “os índios ou qualquer outro povo deve ser convertido a fé em Jesus Cristo pelo anúncio da Palavra de Deus e pelo exemplo de uma vida boa e santa”. Ou seja, o ideal lasciano da evangelização pelo amor e pelo exemplo em contra partida aos métodos de evangelização pela imposição e pela força.

Enfim, todo o texto da *Bula Sublimis Deus* parece ter sido inspirado pela obra e pelo testemunho de Bartolomeu de Las Casas, assim se pode, com toda certeza, afirmar que ele, juntamente com seus mestres da Escola de Salamanca, foram os principais contribuintes para o término da escravidão dos povos do Novo Mundo, se não o término efetivo por parte dos europeus ao menos a sua declaração oficial por parte das autoridades.

Por fim, concluímos com estas belas palavras de Frei Carlos Josaphat sobre Frei Bartolomeu de Las Casas:

Las Casas mostra o empenho de viver a verdade, bem como de praticar e ensinar uma ética, uma espiritualidade da inteligência. Ele foi um homem da paixão e da razão. Deu-se de corpo e alma à causa dos índios, da defesa de seus direitos e de sua dignidade humana. Mas deixou o raro exemplo de não apenas estudar as dimensões jurídicas, políticas e éticas antes de tomar posição e durante os diferentes processos que enfrentou, mas procurou aprofundar as condições e qualidades de uma inteligência em busca da verdade e da veracidade, do amor que guarde sua universalidade na prática da justiça. (2005, p. 51).

Bartolomeu de Las Casas é o grande exemplo de missionário preocupado tanto com o anúncio como com aquele que recebe a mensagem. Poder-se-ia afirmar que ele é o grande apóstolo da América, apóstolo de Cristo para os índios e dos índios para o mundo europeu, uma vez que dedicou sua vida na causa dos índios, em defender aquele que é outro, aquele é totalmente outro. De igual modo, soube promover o outro e dar-lhe o estatuto que lhe era devido e necessário, a saber, reconheceu no diferente e não quis torná-lo igual a si, outrossim, atribuiu valor e significado ao que era diferente. Soube, com espírito livre de preconceitos, amar o diferente e dignificá-lo. Quebrou os paradigmas de seu tempo, da filosofia, da teologia e do direito, tendo em vista somente o bem do outro e a promoção da dignidade humana, valores absoluta e incontestavelmente para o missionário espanhol.

Referências

FRIGO, G. G. Lei: uma leitura a partir de Tomás de Aquino. *In*: FERNANDES, Alexandre Cortez; DALSOTTO, Lucas Mateus; NODARI, Paulo César (org.). **Conceitos e problemas éticos II**. Caxias do Sul – RS: Educus, 2017. p. 21-38. v. II.

FRIGO, G. G.; NODARI, P. C. Breves considerações acerca da gênese e do desenvolvimento do direito natural na antiguidade, no medievo e na modernidade. *In*: NODARI, Paulo César; CALGARO, Cleide; GARRIDO, Miguel Armando (org.). **Ética, meio ambiente e direitos humanos**: a cultura de paz e não violência. Caxias do Sul - RS: Educus, 2017. p. 75-118. v. 1.

JOSAPHAT, Frei Carlos. **Las Casas**: Deus no outro no social e na luta. São Paulo: Paulus, 2005. (Coleção Frei Bartolomeu de Las Casas).

JOSAPHAT, Frei Carlos. **Bartolomeu de Las Casas, espiritualidade contemplativa e militante**. São Paulo: Paulinas, 2008.

LAS CASAS, Bartolomeu de. **Único modo de atrair todos os povos à verdadeira religião**: Obras Completas. Coordenação geral, instruções e notas Carlos Josaphat. Tradução de Noelia Gigli e Hélio Lucas. São Paulo: Paulus, 2005. t. I. (Coleção Frei Bartolomeu de Las Casas).

LAS CASAS, Bartolomeu de. **Liberdade e justiça para os povos da América**: oito tratados impressos em Sevilha em 1552: Obras completas. Coordenação geral, instruções e notas Carlos Josaphat. Tradução de Hélio Eduardo Lucas *et al.* São Paulo: Paulus, 2010. t. II. (Coleção Frei Bartolomeu de Las Casas).

LAS CASAS, Bartolomeu de. **Brevíssima relação da destruição das Índias**: o paraíso destruído. Tradução de Heraldo Barbuy. Apresentação e notas de Eduardo Bueno. Porto Alegre: L&PM, 1984.

PAULO III, Papa. **Bula Pontifícia Sublimis Deus**. 29 de maio de 1537. Roma. Disponível em: <https://bibliothequedecombat.files.wordpress.com/2013/05/1537-paul-iii-sublimis-deus.pdf>. Acesso em: 10 maio 2019.

PICH, R. H.; GOMES, T. F. A pertinência do método evangelizador de José de Acosta para os dias atuais. **Teocomunicação: O Sensus Fidei e a Igreja**, Porto Alegre, v. 45, n. 2, p. 219-239, maio/ago. 2015.

TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. Tradução de Alexandre Corrêa. Organização de Rovílio Costa e Luis Alberto De Boni. 2. ed. Porto Alegre: EST, Sulina; Caxias do Sul: Educus, 1980.

TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. 3. ed. Coordenação geral da Edição por Carlos Josaphat Pinto de Oliveira, OP. Introdução e notas de Thomas d'Aquin – Somme Théologique, Les Éditions du Cerf, Paris, 1984. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

TOMÁS DE AQUINO; NODARI, P. C. Breves considerações acerca da gênese e do desenvolvimento do direito natural na antiguidade, no medievo e na modernidade. *In*: NODARI, Paulo César; CALGARO, Cleide; GARRIDO, Miguel Armando (org.). **Ética, meio ambiente e direitos humanos**: a cultura de paz e não violência. Caxias do Sul – RS: Educus, 2017. p. 75-118. v. 1.

O meio ambiente como um bem comum

Maria José Goulart Vieira*

1 Introdução

Com a promulgação da nossa Constituição Cidadã, que alcançou seus trinta anos, o Direito Ambiental brasileiro, após ter adquirido o *status* de direito fundamental, vem se consolidando a passos lentos, enquanto norma de direito fundamental e assumindo seu papel de proteção à nossa casa, nosso Planeta, diante de uma realidade ecológica cada dia mais ameaçada pelo próprio ser humano. E, diante de tais constatações, cabe à ciência jurídica extrair deste contexto social e ecológico, o conteúdo para uma operacionalização normativa efetiva e eficaz, na defesa do meio ambiente ecologicamente equilibrado às presentes e futuras gerações.

A preocupação com a tutela jurisdicional do meio ambiente é uma constante, diante das consequências ambientais que atingem não somente os seres humanos, mas todos os seres vivos presentes na natureza, e que possuem direitos a serem tutelados pelo Estado, fazendo com que o debate evidencie a responsabilidade planetária e a importância do estudo da concepção de bem comum em Tomás de Aquino, uma vez que tais danos têm caráter irreversível ao meio ambiente.

O princípio da responsabilidade intergeracional ambiental encontra suporte constitucional no *caput* do art. 225 da CF/1988, que estabelece ao Poder Público e à coletividade o dever de defender e preservar o ambiente para as presentes e futuras gerações, o que representa o reconhecimento da dignidade e dos direitos às gerações humanas futuras.

* Mestranda em Direito Ambiental, pela Universidade de Caxias do Sul. Pós-Graduada em Direito Público, pela Universidade Anhanguera, em 2012. Pós-Graduada em Direito Constitucional pela Universidade do Sul de Santa Catarina (Unisul), em 2009. Graduada em Direito, pela Universidade da Região de Joinville (Univille), em 2007. Pós-Graduada em Educação Infantil e Séries Iniciais, pela Univille, em 2000. Graduada em Pedagogia, pela Associação Catarinense de Ensino (ACE), em 1996.

A Constituição da República afirma que todos têm direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado, bem de uso comum do povo e essencial à sadia qualidade de vida, impondo-se ao Poder Público e à coletividade o dever de defendê-lo e preservá-lo para as presentes e futuras gerações (art. 225, *caput*). Partindo desse vínculo estabelecido pela Constituição, de conservação do meio ambiente entre as gerações, não pode a geração atual transmitir às gerações futuras um meio ambiente menos protegido ou menos conservado.

Em relação à dogmática jurídica relacionada ao bem comum, o ponto de partida será a Constituição da República, que traz, em seu art. 3º, IV: “promover **o bem de todos**, sem preconceitos de origem, raça, sexo, cor, idade e quaisquer outras formas de discriminação”.

Afirma ainda o texto do art. 5º da Lei de Introdução ao Código Civil, que dispõe que, ao se aplicar a lei, deve-se atender aos “fins sociais a que ela se dirige e às exigências do bem comum”, partindo desse vínculo estabelecido pela Constituição, de conservação do meio ambiente entre as gerações, não pode a geração atual transmitir às gerações futuras um meio ambiente menos protegido ou menos conservado.

Entretanto, o *caput* do art. 225, da CF/88, além do direito fundamental de gozar de um meio ambiente “ecologicamente equilibrado”, afirma um dever fundamental de “defendê-lo e preservá-lo para as presentes e futuras gerações”. Assume o texto uma dupla natureza normativa porquanto o meio ambiente ecologicamente equilibrado é tanto um direito quanto um dever. (DI LORENZO, 2014, p. 328).

A ideia mais simplificada de bem comum nos remete a outra que não se refere a algo individualizado, mas sim que se encontra no todo, na coletividade. Há demasiados interesses particulares e, com muita facilidade, o interesse econômico chega a prevalecer sobre o bem comum e manipular a informação para não verem afetados os seus projetos. (PAPA FRANCISCO, 2015, n. 54, p. 44).

O bem comum pode ser definido como o conjunto de todas as condições necessárias para que todos, e cada um, realizem sua dignidade de pessoa humana. Isso posto, percebe-se que o bem comum tem um tríplex natura: teleológico, mediático e real. (DI LORENZO, 2014, p. 329).

O meio ambiente enquanto nossa “casa comum” torna-se dependente da aplicação do bem comum, uma vez que se constitui em um próprio bem comum de todos. Para alcançar tais constatações, é necessária a análise da obra de Tomás de Aquino, bem como a Encíclica: *Laudato Si'* do Papa Francisco.

Por fim, a análise da Carta Encíclica: *Laudato Si'*, demonstrando a tese de que o meio ambiente seria nossa “casa comum”, de acordo com o Papa Francisco. O bem comum pressupõe o respeito pela pessoa humana enquanto tal, com direitos fundamentais e inalienáveis orientados para o seu desenvolvimento integral. (PAPA FRANCISCO, 2015, n. 157, p. 121).

Aborda-se na primeira seção o princípio da responsabilidade intergeracional; sua aplicabilidade no Direito Ambiental, e sua relação com a concepção de bem comum a todos os seres humanos e não humanos, razão pela qual invoca a proteção do direito ambiental, com base no *caput* do art. 225 da CF/1988 e demais diplomas legais, reconhecendo a legitimidade de todos, inclusive da própria natureza em si, bem como das gerações presentes e futuras. No segundo tópico, verifica-se a concepção de bem comum em Tomás de Aquino e na Encíclica *Laudato Si'*.

2 Princípio intergeracional e o bem-comum

2.1 A dignidade humana e ecológica das futuras gerações

A dignidade da pessoa humana consagrada como princípio fundamental do Estado Democrático de Direito, em seu art. 1º, inciso III, além de um valor constitucional se assenta como a base de todo o ordenamento constitucional pátrio, fundamentando o Estado Social-Democrático e ambiental do Direito brasileiro.

A partir do princípio constitucional da dignidade humana, embora no mais das vezes em articulação com outros valores e bens jurídico-constitucionais, projeta-se todo um leque de posições jurídicas subjetivas e objetivas, com a função precípua de tutelar a condição existencial humana contra quaisquer violações do seu âmbito de proteção, assegurando o livre e pleno desenvolvimento da personalidade de cada ser humano. (SARLET; FENSTERSEIFER, 2013, p. 70-71).

Partindo da premissa de que o *Homem* não é um ser isolado, mas de que vive em sociedade, também o princípio constitucional da solidariedade implica o direito à vida em um ambiente sadio, equilibrado e seguro, o que resulta na ampliação do âmbito de proteção da dignidade humana conferindo-lhe uma dimensão ecológica.

Assim como outros, os direitos liberais e os direitos sociais formatavam o conteúdo da dignidade humana, hoje também os direitos de solidariedade, como é o caso especialmente do direito a viver em um ambiente sadio, equilibrado e seguro, passam a conformar o seu conteúdo, ampliando seu âmbito de proteção em uma nova dimensão ecológica para a dignidade humana, em vista especialmente dos novos desafios existenciais de matriz ambiental, que afligem o ser humano, no âmbito deste mundo de riscos contemporâneo. (SARLET; FENSTERSEIFER, 2013, p. 72-73).

O direito fundamental ao meio ambiente, sob a tutela do Estado e a proteção constitucional efetiva amplia o conteúdo normativo do conceito de dignidade da pessoa humana, assegurando-lhe uma dimensão ecológica, na qual a vida e a dignidade humana necessitam de um patamar mínimo de qualidade ambiental, para a concretização de níveis dignos, o chamado bem-estar ambiental.

A dimensão ecológica da dignidade humana surgiu, assim, com o objetivo de ampliar o conteúdo da dignidade da pessoa humana para assegurar um padrão de qualidade e segurança ambiental mais amplo, considerando um patamar mínimo de bem-estar ambiental para a vida humana digna, tanto no presente quanto no futuro.

A dignidade humana estará preservada e garantida, a partir da preservação ecológica, ou seja, o cuidado e o zelo com o meio ambiente (ou a falta deles) sempre estiveram presentes juntamente com a crise antropológica, pois o ser humano não se desvincula de sua existência no Planeta.

Sempre haverá como sustentar a dignidade da própria vida de um modo geral, ainda mais numa época em que o reconhecimento da proteção do ambiente, como valor ético-jurídico fundamental, indicia que não mais está em causa apenas a vida humana, mas a preservação de todos os recursos naturais, incluindo todas as formas de vida existentes no Planeta, ainda que

se possa argumentar que tal proteção da vida em geral constitua, em última análise, exigência da vida humana e, acima de tudo, da vida humana com dignidade. (SARLET; FENSTERSEIFER, 2013, p. 75).

Sendo assim, a proteção ambiental se torna essencial como reconhecimento da qualidade de vida, por meio de elementos normativos integrantes do princípio da dignidade da pessoa humana, em sintonia com os valores ecológicos, como também da dignidade às futuras gerações, como uma projeção temporal da dignidade para a existência humana futura.

Deve-se, nesse sentido, reforçar a ideia de responsabilidade e dever jurídico com as gerações humanas futuras, inclusive com o reconhecimento da dignidade de tais vidas, mesmo que potenciais, de modo a afirmar a perpetuidade existencial da espécie humana. As futuras gerações, nessa perspectiva, são consideradas por alguns autores como categoria jurídica detentora de vulnerabilidade, haja vista que os seus interesses (e direitos?) somente podem ser resguardados e reivindicados por terceiros (no caso a geração presente), o que reforça a esfera dos deveres jurídicos (e morais) que recaem sobre as gerações viventes. (SARLET; FENSTERSEIFER, 2017, p. 60).

Os interesses intergeracionais apresentam uma natureza jurídica de deveres de proteção, sendo, no caso, das presentes em relação às futuras gerações, em decorrência do direito fundamental ao meio ambiente ecologicamente equilibrado em sua dimensão objetiva, isto é, coletivo-sistêmica. Os deveres intergeracionais de proteção implica às gerações presentes desenvolverem-se social e economicamente de modo sustentável, garantindo a qualidade ambiental e o acesso a recursos naturais às gerações futuras. (CARVALHO, 2013, p. 70).

Pode-se dizer que a dignidade humana fundamenta tanto a sociedade já constituída quanto a sociedade do futuro, apontando para deveres e responsabilidades das gerações presentes com as gerações humanas futuras, em que pese – e também por isso mesmo – a herança negativa em termos ambientais legada pelas gerações passadas. Tal situação se dá em razão de que a proteção ambiental objetiva garantir condições ambientais favoráveis ao desenvolvimento da vida humana em patamares de dignidade não apenas para as gerações que hoje habitam a Terra e usufruem dos recursos naturais,

mas salvaguardando tais condições também para as gerações que irão habitar a Terra no futuro. (SARLET; FENSTERSEIFER, 2017, p. 61).

Em que pese considerar que a geração atual tenha herdado um meio ambiente degradado, se traduz na emergente necessidade de retomada dos patamares seguros, por meio do controle efetivo dos riscos inerentes às atividades humanas. O futuro da humanidade é o primeiro dever do comportamento coletivo humano na idade da civilização técnica, que se tornou poderosíssima no que tange ao seu potencial de destruição. Mas, se o dever em relação ao homem se apresenta como prioritário, ele deve incluir o dever em relação à natureza, como condição da sua própria continuidade e como um dos elementos da sua própria integridade existencial. (JONAS, 2006, p. 229).

Nesta senda, a preservação dos recursos ambientais faz-se condição essencial à possibilidade da vida futura (humana ou não) e satisfação de suas possibilidades/necessidades futuras (portanto, imprevisíveis). Por impossibilidade material de diagnóstico no presente de quais serão as necessidades do gênero humano num futuro indeterminado, ter-se-á como decorrência lógica desta imprevisibilidade, a constatação de que a conservação da biodiversidade consiste na condição essencial para a garantia do equilíbrio ecológico às futuras gerações humanas (antropocentrismo alargado) ou mesmo de espécies em geral (ecocentrismo). (CARVALHO, 2013, p. 64).

Por conseguinte, não há como negar a existência de um dever fundamental de proteção ambiental, não apenas vinculado aos interesses das gerações presentes, mas também aos interesses das gerações que ainda virão a existir e integrar a comunidade humana. (SARLET; FENSTERSEIFER, 2017, p. 266). Cabe à geração atual assumir o compromisso em proteger o meio ambiente como uma casa comum de todos, ou seja, tem o dever com as futuras gerações e responsabilidade em seu agir com o meio ambiente, que é um bem comum a ser preservado. O meio ambiente, como um bem comum a ser preservado pela geração atual, garante, além da dignidade humana, também uma dignidade humana de dimensão ecológica, pois assume o compromisso de se garantir um patamar mínimo de bem-estar aos humanos e não humanos com um meio ambiente ecologicamente equilibrado.

2.1.1 O princípio do bem comum e as gerações futuras

Há um consenso em torno da ideia de existência de um futuro para o Planeta e para a humanidade; paralelamente a isso, no presente, vivenciamos o progresso e a tecnologia como elementos causadores de alterações do meio ambiente, que acarretam consequências e comprometem a vida e a própria existência do Planeta no futuro.

[...] a tecnologia assume um significado ético por causa do lugar central que ela agora ocupa subjetivamente nos fins da vida humana. Sua criação cumulativa, isto é, o meio ambiente artificial em expansão, reforça por um contínuo efeito retroativo, os poderes especiais por ela produzidos: aquilo que já foi feito exige o emprego inventivo incessante daqueles mesmos poderes para manter-se e desenvolver-se, recompensando-o com um sucesso ainda maior [...]. (JONAS, 2006, p. 44).

A relação de causa e efeito vinculada à ação humana, do ponto de vista ecológico, tem uma natureza cumulativa e projetada para o futuro. (SARLET; FENSTERSEIFER, 2017, p. 47). Desse modo, o agir humano cada vez mais voltado à tecnologia e ao progresso produz consequências que se projetam para o futuro e exigem medidas que vão além da ética moral, alcançando uma ética de responsabilidade aplicada ao Direito, no sentido de garantir e assegurar a dignidade e o meio ambiente equilibrado às gerações presentes e futuras. Em 1972, com a Convenção de Estocolmo (ONU, 1972), as gerações futuras passaram a ser compreendidas como sujeitos de direito para fins de proteção ambiental.

Princípio 1 – O homem tem o direito fundamental à liberdade, à igualdade e ao desfrute de condições de vida adequadas, em um meio ambiente de qualidade tal que lhe permita levar uma vida digna, gozar de bem-estar e é portador solene de obrigação de proteger e melhorar o meio ambiente, para as gerações presentes e futuras. A esse respeito, as políticas que promovem ou perpetuam o “apartheid”, a segregação racial, a discriminação, a opressão colonial e outras formas de opressão e de dominação estrangeira permanecem condenadas e devem ser eliminadas. (ONU, 1972).

O documento internacional reconheceu as gerações futuras como sujeitos de direito para fins de proteção ambiental, ou seja, numa relação jurídica intergeracional proposta persiste a obrigação das gerações presentes em legar às gerações futuras um meio ambiente com qualidade, no qual elas

possam, com dignidade, viver e usufruir de todos os direitos fundamentais, inclusive quanto ao uso dos recursos naturais, com o mesmo dever de proteção herdado.

Os princípios do Direito Ambiental orientam a elaboração de uma política ambiental adequada à realidade socioambiental do Estado. A compreensão dos seus princípios possibilita ao aplicador do Direito intervir de forma coerente nos litígios ambientais, ou seja, eles dão um sentido racional ao sistema jurídico. (COLOMBO; FREITAS, 2015, p. 219).

Por força do princípio da proibição de retrocesso ambiental e do dever tanto do Estado, como de particulares, de promoverem a melhoria progressiva da qualidade ambiental, a geração presente teria a responsabilidade de deixar como legado às gerações futuras condições ambientais idênticas ou melhores do que aquelas recebidas das gerações passadas, estando a geração vivente, portanto, vedada a alterar em termos negativos as condições ecológicas. (SARLET; FENSTERSEIFER, 2017, p. 268).

O Novo Código Florestal brasileiro de 2012 (BRASIL. Lei n. 12.651/2012) trouxe rol expressivo de princípios voltados ao regime jurídico de proteção florestal, considerando em seu art. 1º, §1, o conjunto regulatório vindo da legislação florestal, centrado no objetivo de promover o desenvolvimento sustentável, tendo como princípios: “Afirmção do compromisso soberano do Brasil com a preservação das suas florestas e demais formas de vegetação nativa, bem como da biodiversidade, do solo, dos recursos hídricos e da integridade do sistema climático para o bem-estar das gerações presentes e futuras”.

O princípio constitucional da precaução possui estreita relação com o princípio da responsabilidade intergeracional, pois revela a responsabilidade com as gerações futuras. Ainda que haja a incerteza científica acerca das consequências de determinada atividade, já se impõe a cautela como diretriz, uma vez que possui caráter preventivo. E, em relação ao princípio da solidariedade, a partir da sua dimensão intergeracional, o princípio (e dever) da solidariedade aponta para um complexo de responsabilidades e deveres das gerações contemporâneas “viventes” em resguardar as condições existenciais para as pessoas que virão a habitar o planeta, devendo-se voltar o olhar para o futuro de um povo. (SARLET; FENSTERSEIFER, 2017, p. 60).

O conceito da equidade intergeracional é aquela que coloca os interesses de sujeitos sequer concebidos sob a tutela do Direito Ambiental; a presente geração tem a obrigação jurídica de satisfazer suas necessidades de desenvolvimento, sem o comprometimento das futuras gerações. (CARVALHO, 2013, p. 66). Com base no princípio da solidariedade intergeracional, as responsabilidades das gerações humanas presentes respondem a um critério de justiça intergeracional, ou seja, entre gerações humanas distintas. As gerações futuras nada podem fazer hoje para preservar o ambiente, razão pela qual toda a responsabilidade (e deveres correspondentes) de preservação da vida e da qualidade ambiental para o futuro recai sobre as gerações presentes. (SARLET; FENSTERSEIFER, 2017, p. 267).

O princípio da precaução (assim como o da prevenção) anda, por um outro lado, abraçado ao princípio da responsabilidade, tudo num contexto em que a solidariedade e a noção de deveres fundamentais (do Estado e dos particulares) de tutela do ambiente assumem cada vez maior centralidade. Da ética da responsabilidade, na esteira da dimensão moral citada por Jonas, deve-se migrar para a esfera jurídica dos deveres constitucionais de proteção do ambiente, de modo, inclusive, a limitar a própria autonomia da vontade e os demais direitos fundamentais do ser humano, quando tal se fizer necessário para assegurar o desfrute de uma vida digna e saudável para as gerações presentes e futuras. (SARLET; FENSTERSEIFER, 2017, p. 268).

O princípio da responsabilidade intergeracional assume um caráter preventivo diante da possibilidade da atual realidade, limitando o agir humano, por meio de medidas preventivas que irão atuar como um freio jurídico perante os riscos ambientais às gerações presentes e futuras. A importância do princípio da equidade intergeracional consiste exatamente na configuração de uma nova estruturação das bases temporais da teoria jurídica, necessária para a implementação e para a efetivação dos “novos direitos”, mediante a formação de vínculos e controle do futuro pelo Direito Ambiental. (CARVALHO, 2013, p. 66).

Cumprir ao direito ambiental assumir seu papel na defesa do meio ambiente ecologicamente como um bem comum de todos os seres humanos e não humanos, garantindo a dignidade humana e ecológica às gerações

presentes e futuras, resguardando um patamar mínimo de bem-estar humano e ecológico.

3 Bem comum e o meio ambiente

3.1 A proteção constitucional do meio ambiente

O art. 5º, XXII, da Constituição, inovou a ordem jurídica ao trazer o dever de não degradar, atingindo o direito de propriedade, em seu regime de explorabilidade, a qual passou a ter ainda função social e ambiental, elevando a proteção ambiental a um nível de direito fundamental, em que o papel do Estado também passou a ter uma função reguladora e a discricionariedade administrativa reduzida, que se traduz em um dever de considerar a proteção ao meio ambiente, nas decisões administrativas. (CANOTILHO; LEITE, 2008, p. 72). Mas, é no art. 225, da Constituição de 1988, que a proteção do meio ambiente se configura no principal núcleo de uma ordem pública ambiental, como aparece em seu *caput*: “Todos têm direito ao **meio ambiente ecologicamente equilibrado, bem de uso comum do povo e essencial à sadia qualidade de vida**, impondo-se ao Poder Público e à coletividade o dever de defendê-lo e preservá-lo para as presentes e futuras gerações”. (Grifo nosso).

Neste sentido, Canotilho e Leite (2008, p. 122-123) completam que no sistema vigente, consequência da malha constitucional construída, a orientação, ao revés, é no sentido de que, na hipótese de exegese de norma ambiental infraconstitucional duvidosa, ou mesmo na omissão de regramento específico da atividade econômica, buscar-se-á, sem exceção, a referência ao dever genérico de defesa e preservação do meio ambiente (art. 225, *caput*) e aos princípios da primariedade do meio ambiente, da função ecológica da propriedade e da explorabilidade limitada da propriedade (e dos recursos naturais), matriz que deve sempre levar a entendimento que propicie a melhor e mais eficaz salvaguarda do “meio ambiente ecologicamente equilibrado”, bem tido como essencial à sadia qualidade de vida.

A proteção do meio ambiente se encontra constitucionalmente amparada, configurando-se em um sistema normativo em que se coadunam com princípios e normas infraconstitucionais. No regime constitucional

brasileiro, fica claro que o ambiente é tratado como bem de interesse comum da coletividade, sendo sua proteção dependente de responsabilidade compartilhada entre o Estado e a coletividade. Dessa forma, não há como refutar que, no sistema constitucional brasileiro, além da proteção à capacidade de aproveitamento do meio ambiente, simultaneamente visa-se a tutelá-lo, para que se mantenha o equilíbrio ecológico e a sua capacidade funcional, como proteção específica e autônoma, independente do benefício direto que advenha ao homem. (CANOTILHO; LEITE, 2008, p. 142-144).

3.2 O bem comum em Tomás de Aquino

Tomás de Aquino aborda a necessidade da lei enquanto um princípio exterior que move o homem para o bem, ou seja, com a ideia de que Deus nos instrui através da lei. A definição de lei oferecida por Tomás de Aquino, em sua Suma Teológica I, II quesito 90 a.1 é: “Uma ordenação da razão para o bem comum de uma comunidade [completa], promulgada pela pessoa ou pelo corpo responsável por cuidar da comunidade”. (FINNIS, 2007, p. 72).

A apresentação da lei natural por santo Tomás de Aquino aparece particularmente pertinente, entre outros, porque ele situa a lei natural dentro de uma moral que sustenta a dignidade da pessoa humana e reconhece sua capacidade de discernimento. (COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL, 2008, p. 46).

Exatamente como o ser é a primeira noção que a razão apreende de modo absoluto, sem qualificações, o bem é a primeira noção apreendida pela razão em sua função prática de ordenar à ação e, de fato, todo agente age por causa de um fim que tem a noção ou o aspecto do bem. (ST I-II, q. 94, a.2). Assim, da noção de bem se segue o primeiro preceito da lei natural: “O bem deve ser feito e buscado, e o mal deve ser evitado”. (ST I-II, q. 94, a.2).

O exame das grandes tradições de sabedoria moral atesta que alguns tipos de comportamento humano são reconhecidos, na maior parte das culturas, como expressão com certa excelência na maneira de o ser humano viver e realizar a sua humanidade: atos de coragem, paciência nas provas e dificuldades da vida, compaixão pelos fracos, moderação no uso dos bens materiais, atitude responsável em face do meio ambiente, dedicação ao bem comum. Com a finalidade de alcançarmos o entendimento sobre a concepção

de bem comum em Tomás de Aquino, é necessária a análise pormenorizada de sua obra Suma Teológica, onde Tomás disserta sobre o saber prático, num esforço de direção ao agir cristão.

A continuidade da vida humana depende do uso sustentável dos recursos naturais que são bens comuns a todos os seres que habitam o Planeta, todos os seres dispõem e necessitam de um meio ambiente equilibrado para a subsistência digna da espécie, razão pela qual se configuram em direitos a serem tutelados pelo Estado.

Mas seria errado também pensar que os outros seres vivos devam ser considerados como meros objetos submetidos ao domínio arbitrário do ser humano. Quando se propõe uma visão da natureza unicamente como objeto de lucro e interesse, isso comporta graves consequências também para a sociedade. (PAPA FRANCISCO, 2015, n. 82, p. 64).

Não há como dissociar as ideias de proteção ambiental e meio ambiente ecologicamente equilibrado para a coletividade, sem considerar o bem comum como um princípio norteador:

A ecologia humana é inseparável da noção de bem comum, princípio este que desempenha um papel central e unificador na ética social. É o conjunto das condições da vida social que permitem, tanto aos grupos como a cada membro, alcançar mais plena e facilmente a própria perfeição. (PAPA FRANCISCO, 2015, n. 156, p. 120).

Para Jonas (2006, p. 71), o reconhecimento do *malum* é infinitamente mais fácil do que o do *bonum*; é mais imediato, mais urgente, bem menos exposto a diferenças de opinião; acima de tudo, ele não é procurado: o mal nos impõe a sua simples presença, enquanto o bem pode ficar discretamente ali e continuar desconhecido, destituído de reflexão.

O meio ambiente é um bem coletivo, patrimônio de toda a humanidade e responsabilidade de todos. (PAPA FRANCISCO, 2015, n. 95, p. 75). Enquanto bem coletivo, o patrimônio é de toda a humanidade e responsabilidade de todos. O meio ambiente passa a ser essencial a todos os seres que habitam o Planeta e do seu equilíbrio decorre uma vida digna, ou seja, a dignidade humana e não humana é um direito que implica deveres a todos com o objetivo do bem de todos.

O princípio do bem comum é o princípio personalista de justiça política e decorre imediatamente do princípio da dignidade da pessoa humana. Numa brevíssima composição, podemos afirmá-lo como o conjunto das condições necessárias para que a pessoa humana realize sua dignidade. (DI LORENZO, 2010, p. 67).

Sob a ótica tomista, o fim último da vida humana é a *felicitas* ou *beatitudo*. Então, o interesse principal da lei [incluindo a lei natural (moral)] deve dirigir-se para a *beatitudo*. De novo, desde que cada parte está para o todo como o incompleto está para o completo, os seres humanos individuais são cada um parte de uma comunidade completa, o enfoque apropriado da lei é necessariamente no sentido de dirigir para a *felicitas* comum, isto é, o bem comum (ST I-II q. 90 a.2). É preciso que o ser humano possua uma capacidade superior de entendimento, a fim de que possa visualizar a si próprio como uma célula dentro de um sistema que possui um funcionamento e que esse sistema se encontra ameaçado pelo próprio homem. É nessa visão do todo, que ele pode reconhecer que suas atitudes desequilibram o meio ambiente, passando de um comportamento individualizado para um comportamento visando ao bem comum.

Além da dignidade, o bem comum resulta da unidade e da igualdade das pessoas e relaciona todos os aspectos da vida social. Como dito, não é a soma de bens individuais, mas é o bem de todos e de cada um. De natureza indivisível requer um esforço comum para sua realização e manutenção. ele se realiza no tempo e no espaço e é o fim da vida social. (DI LORENZO, 2010, p. 70).

É por estar destinada ao bem comum que a lei apela à razão de seus súditos e dá a eles razões para considerá-la autorizativa e obrigatória moral e juridicamente. Mesmo quando seus súditos ou alguns deles tivessem feito ou preferido uma *determinatio* diferente, uma maneira diferente de perseguir os benefícios comuns, a intenção do legislador de promover o bem comum sustenta e é sustentada por sua prerrogativa de legislar. (FINNIS, 2007, p. 72). O bem comum não é o sumo bem em si, mas dele decorre e por ele é exigido. Não é um fim isolado, mas se funda nos fins últimos das pessoas, sendo um bem necessário para a realização do sumo bem. (DI LORENZO, 2010, p. 70).

Por fim, o bem comum requer a paz social, isto é, a estabilidade e a segurança de uma certa ordem, que não se realiza sem uma atenção

particular à justiça distributiva, cuja violação gera sempre violência. (PAPA FRANCISCO, 2015, n. 157, p. 121). Cabe ao Estado e à sociedade promoverem a defesa do bem comum de forma sistemática, por meio de suas instituições de políticas públicas, programas governamentais ou não governamentais, projetos sociais, enfim, trazendo cada cidadão à sua responsabilidade com o Planeta.

É a pessoa humana que torna o bem comum inteligível. Pois, se para o Estado o bem comum é fim, para a pessoa, ele é o meio e exige a realização de direitos e deveres sem os quais a dignidade da pessoa tornar-se-ia mera alegoria. Assim, não há de se afirmar uma plenitude humana isolada, a despeito da sociedade ou mesmo do corpo político. Sem o bem comum a plenitude humana tornar-se-ia uma fábula, uma utopia. (DI LORENZO, 2014, p. 329).

A partir desse entendimento, é necessário assumir um compromisso com o meio ambiente, por parte de autoridades e de cada cidadão, reconhecendo a necessidade de conscientização, a mudança de atitudes e práticas voltadas à sustentabilidade, buscando assim reverter o atual estágio de degradação ambiental de forma efetiva, tornando a paz social e o bem comum uma realidade à presente e às futuras gerações.

3.3 O bem comum na Encíclica Laudato Si'

O Papa Francisco, no início da Encíclica, faz referência a São Francisco de Assis, que dizia que a nossa casa comum pode se comparar a uma irmã, com a qual a existência é partilhada ou como uma boa mãe, que nos acolhe em seus braços. Demonstra assim grande preocupação em alertar a todos acerca do perigo da indiferença diante das alterações climáticas, configurando-se em uma preocupação que deve ser de todos, dizendo que o Patriarca Bartolomeu dizia que um crime contra a natureza é um crime contra nós mesmos e um pecado contra Deus. Cita também São João Paulo II, que, na sua primeira Encíclica, advertiu que o ser humano parece não se dar conta de outros significados do seu ambiente natural, para além daqueles que servem somente para os fins de um uso ou consumo imediato. O Papa faz o seu apelo para instituímos uma nova solidariedade universal, para que possamos efetivamente agir, enfrentando, às vezes, a recusa de poderosos e o desinteresse dos outros.

Deste modo, o Papa faz o alerta: “O que está acontecendo com a nossa casa”, ou seja, faz uma descrição da atual crise ambiental, assumindo para isso os resultados das pesquisas científicas publicadas, para deixar-se tocar por ela em profundidade e dar uma base concreta ao percurso ético e espiritual a ser seguido. E, ainda, articula acerca da desigualdade planetária, a deterioração de vida humana e os impactos ambientais de nossas atividades, como a cultura do descarte, a crise hídrica e a ameaçadora perda de biodiversidade do Planeta. Por fim, explicitam-se os motivos da fraqueza de nossas reações, apontando, por exemplo, o surgimento de uma arrogante ecologia superficial, ou seja, a incorporação de um comportamento evasivo que procura manter nossos estilos de vida, de produção e de consumo. Porém, ao mesmo tempo, reconhece-se a existência de boas práticas sustentáveis em andamento, como alternativa para a reversão do atual quadro de degradação. Essas boas práticas confirmam que o ser humano ainda é capaz de intervir de forma positiva e, como foi criado para amar, no meio de seus limites germinam inevitavelmente gestos de generosidade, solidariedade e desvelo.

A Encíclica traz ainda uma discussão atualizada, sobre a “raiz humana da crise ecológica”, explicitando o processo e as consequências do uso da tecnologia e do processo de globalização, para, em seguida, mencionar a crise do antropocentrismo moderno e suas consequências. Tudo isso para chegar às raízes da situação atual, de modo a individualizar não apenas os seus sintomas, mas também as causas mais profundas. O Papa apresenta um convite para o entendimento e a incorporação de “uma ecologia integral”, assim, elucida os princípios da ecologia ambiental, social, cultural, econômica e da vida cotidiana, para articular o princípio do bem comum.

Dessa forma, propõe uma ecologia que, nas suas várias dimensões, integre o lugar específico que o ser humano ocupa neste mundo e as suas relações com a realidade que o rodeia. Ao propor um diálogo sobre o meio ambiente e as políticas internacionais e nacionais, a fim de que possamos entender a necessidade da transparência nos processos decisórios, a Encíclica explicita algumas linhas de orientação e ação, ao dizer, por exemplo, que o estudo de impacto ambiental, para viabilizar os empreendimentos deve ser elaborado de forma interdisciplinar, transparente e independente e, por

isso deveríamos participar dessas decisões e perguntar sempre: Para que fim? Por qual motivo? Onde? Quando? De que maneira? A quem ajuda? Quais são os riscos? A que preço? Quem paga as despesas e como o fará?

O Papa Francisco propõe a necessidade de se ter outro estilo de vida, que devemos educar para a aliança entre humanidade e meio ambiente, para a conversão ecológica, buscando alegria e paz. Por fim, cabe lembrar que a Encíclica também aborda a questão da relação íntima entre os pobres e a fragilidade do Planeta. A noção da conectividade e a visão sistêmica do Planeta revelam que tudo está estreitamente interligado no mundo. Todas as formas de poder que derivam da tecnologia: o convite a procurar outras maneiras de entender a economia e o progresso, o valor próprio de cada criatura, o sentido humano da ecologia, a necessidade de debates sinceros e honestos, a grave responsabilidade da política internacional e local, a cultura do descarte e a proposta de um novo estilo de vida e de se promoverem valores, tais como: solidariedade, compreensão, compaixão, amorosidade, generosidade, cultura de tolerância, de não violência e de paz. A promoção de uma educação com esses valores, quiçá, possibilitaria adotar padrões de produção e de consumo que protejam as capacidades regenerativas da Terra, os Direitos Humanos e o bem-estar comunitário, protegendo, assim, nossa casa comum.

4 Considerações finais

O cenário atual, dia após dia, mostra um meio ambiente que sofre silenciosamente. O ser humano é responsável direta e indiretamente pela degradação, escassez de recursos, pelo desmatamento, pela poluição e extinção, dentre outros. E, cabe, somente a ele cuidar do seu hábitat para o bem de toda a humanidade e das gerações futuras. Infelizmente, o Planeta não suporta mais esperar, já estamos trabalhando com déficit temporal e os desafios ainda são gigantescos.

O direito ambiental, neste contexto, ainda “engatinha”, como instrumento operacional de proteção ambiental, e não pode mais ser aplicado somente após a ocorrência dos danos. A dogmática jurídica necessita se adequar urgentemente, seguindo o fluxo da modernidade reflexiva, para

preventivamente controlar os riscos ambientais de modo efetivo. De todo o exposto, podem ainda ser extraídas as seguintes conclusões principais: 1. O *caput* do art. 225 da CF/1988 ampliou o debate acerca do direito ao meio ambiente equilibrado às gerações presentes, incluindo as gerações futuras no âmbito de proteção, imputando-se assim o dever fundamental de proteção ambiental, que decorre da responsabilidade e solidariedade intergeracional para preservação da vida e qualidade ambiental, às gerações que vivem no presente. Esse dever não apenas é imputado à figura do Estado, mas também pela responsabilização dos particulares por danos ecológicos já executados ou potencialmente passíveis de ocorrer. 2. A prerrogativa de direito das gerações futuras está umbilicalmente ligado ao dever fundamental de proteção ambiental, vinculada à responsabilidade intergeracional entre as gerações presentes e, aos interesses das gerações que ainda virão a existir e integrar a comunidade humana. 3. O meio ambiente, como uma casa comum, precisa ser preservado enquanto bem comum de todos. 4. O Direito Ambiental enseja a imposição de medidas preventivas e prestacionais, que garantam a proteção do meio ambiente. 5. Reconhece-se o meio ambiente como um bem comum, necessitando de proteção às gerações futuras. Além da reflexão que deve ser constante, cabe a cada um de nós a ação, enquanto dever fundamental, que produzirá efeitos na proteção ambiental, e a responsabilidade como uma constante, para uma evolução de consciência e de autorresponsabilidade, sem a necessidade de demandas judiciais, adotando-se padrões de produção e de consumo, que protejam as capacidades regenerativas da Terra, nossa casa comum.

Referências

BRASIL. **Constituição Federal**. Brasília: Senado Federal, Subsecretaria de Edições Técnicas, 2007.

BRASIL. **Código Florestal Brasileiro**. Lei n. 12.651 de 25 de maio de 2012

CANOTILHO, Joaquim José Gomes. **Estado de Direito**. 1999. Disponível em: <https://bit.ly/2v9vGbE>. Acesso em: 4 jul. 2018.

CANOTILHO, Joaquim José Gomes; LEITE, José Rubens Morato. **Direito Constitucional Ambiental Brasileiro**. 6. ed. São Paulo: Saraiva, 2015.

CANOTILHO, José Joaquim Gomes; LEITE, José Rubens Morato. **Direito Constitucional Ambiental Brasileiro**. São Paulo: Saraiva, 2007.

CARVALHO, Délton Winter de. **Dano ambiental futuro: a responsabilização pelo risco ambiental**. 2. ed. rev., atual. e ampl. Porto Alegre: Livraria do Advogado Editora, 2013.

COLOMBO, Silvana; FREITAS, Vladimir. Da teoria do risco concreto à teoria do risco abstrato na sociedade pós-industrial: um estudo da sua aplicação no âmbito do direito ambiental. **Argumenta Journal Law**, Jacarazinho-PR, n. 23, 2015.

COMISSÃO Mundial sobre meio ambiente e desenvolvimento. **Nosso futuro comum**. Rio de Janeiro: Ed. da Fundação Getúlio Vargas, 1988.

COMISSÃO Teológica Internacional. **Em busca de uma ética universal: um novo olhar sobre a Lei Natural**. Tradução de Geraldo Luiz Borges Hackmann. São Paulo: Paulinas, 2008.

DI LORENZO, Wambert Gomes. Meio ambiente e bem comum: entre um direito e um dever fundamental. **Revista Internacional de Direito Ambiental**, Caxias do Sul, RS: Plenum, ano 3, n. 9, 2014.

FENSTERSEIFER, Tiago. **Direitos fundamentais e proteção do ambiente: a dimensão ecológica da dignidade humana no marco jurídico constitucional do estado socioambiental de direito**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2008.

FERRAJOLI, Luigi. **Por uma teoria dos direitos e dos bens fundamentais**. Porto Alegre: Editora Revista dos Tribunais, 2011.

FINNIS, John. **Direito natural em Tomás de Aquino: sua reinserção no contexto juspositivismo analítico**. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabril, 2007.

HERVADA, Javier. **Lições propedêuticas de filosofia do direito**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008.

JONAS, Hans. **O princípio da responsabilidade**. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006.

MALACARNE, Luciana. **O primeiro preceito da lei natural de Tomás de Aquino: uma inferência de “e” para “deve”?** Porto Alegre: UFRGS, 2012.

MARITAIN, Jacques. **Humanismo integral**. São Paulo: Nacional, 1965.

OST, François. **A natureza à margem da lei: a ecologia à prova do direito**. Instituto Piaget: Lisboa, 1997.

PAPA FRANCISCO. **Carta Encíclica Laudato Si’ sobre o cuidado da casa comum**, 2015.

Protocolo de San Salvador. Disponível em:
http://www.cidh.org/basicos/portugues/e.protocolo_de_san_salvador.htm

RECH, Adir Ubaldo; MARIN, Jeferson; AUGUSTIN, Sérgio. **Direito ambiental e sociedade**. Caxias do Sul: Educ, 2015.

SARLET, Ingo Wolfgang; FENSTERSEIFER, Tiago; BENJAMIN, Antonio Herman de Vasconcelos e; LEITE, José Rubens Morato. **Direito constitucional ambiental:** constituição, direitos fundamentais e proteção do ambiente. 4. ed. rev. e atual. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2014.

SARLET, Ingo Wolfgang; FENSTERSEIFER, Tiago. **Direito constitucional ambiental:** constituição, direitos fundamentais e proteção do ambiente. 3. ed. rev., atual. e ampl. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2013.

SARLET, Ingo Wolfgang; FENSTERSEIFER, Tiago. **Direito constitucional ambiental:** constituição, direitos fundamentais e proteção do ambiente. 5. ed. rev., atual. e ampl. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2017.

SARLET, Ingo Wolfgang; FENSTERSEIFER, Tiago. **Princípios do direito ambiental.** 2. ed. São Paulo: Saraiva, 2017.

SILVA, José Afonso da. **Direito ambiental constitucional.** 3. ed. São Paulo: Malheiros, 2000.

SILVEIRA, Clóveis Eduardo Maliverni da. **Risco ecológico abusivo:** a tutela do patrimônio ambiental nos Processos Coletivos em face do risco socialmente intolerável. Caxias do Sul, RS: Educs, 2014.

TORREL, Jean-Pierre OP. **Initiation à Saint Thomas d'Aquin sa persone et son oeuvre:** éditions universitaires Fribourg Suisse em coedição com Éditions du Cerf, Paris. Tradução de Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

<http://periodicos.pucminas.br/index.php/sinapsemultipla> **Sinapse Múltipla**, v. 4, n. 2, dez. 2015. Acesso em: 21 jan. 2019.

O conceito de desenvolvimento sustentável: uma leitura a partir do problema da justiça entre gerações em John Rawls

Graciele Dalla Libera*

1 Introdução

Com o movimento ambientalista que tomou lugar nos anos 60, especialmente após a comoção pública causada pelo lançamento da obra *Primavera silenciosa*, de Rachel Carson, em 1962, somado aos temas ambientais debatidos pela primeira vez, em nível internacional, na Conferência de Estocolmo em 1972 e, tendo como ápice o *Relatório Brundtland – Nosso Futuro Comum*, publicado em 1987, que concebeu a ideia de desenvolvimento sustentável, a problemática da crise ambiental consolidou-se como tema central nos principais círculos de debates acerca da finitude da natureza.

É dentro deste paradigma que a temática da sustentabilidade e do desenvolvimento sustentável começa a tomar forma. Ambos os conceitos estão intimamente ligados, na medida em que foram sendo construídos ao longo dos anos, partindo do pressuposto de que a proteção do meio ambiente deve ocorrer estritamente vinculada e concomitante às questões econômicas, de crescimento, políticas, sociais, culturais e intergeracionais. A partir daí nomenclaturas como ecodesenvolvimento, capitalismo verde e o próprio desenvolvimento sustentável surgiram na literatura especializada

Alguns anos antes da edição do *Relatório Brundtland – Nosso Futuro Comum*, marco do surgimento do desenvolvimento sustentável, o filósofo americano John Rawls publicou a obra *Uma teoria da justiça*, em que pretendeu postular metodicamente a construção de uma sociedade justa,

* Mestranda em Direito pela Universidade de Caxias do Sul (UCS) e taxista da Capes. É graduada em Direito pela Universidade de Caxias do Sul (UCS) e integrante do Grupo de Pesquisa Metamorfose Jurídica. Atualmente atua como advogada na cidade de Caxias do Sul. Tem experiência na área de Direito, com ênfase em Direito Civil e Processual Civil, Direito Público, Direito Penal e Processual Penal e Direito Empresarial. CV: <http://lattes.cnpq.br/5854514992853646>. E-mail: gracieledl@gmail.com

sendo o primeiro passo guiar-se por um princípio universal de igualdade de oportunidades aberta a todos e em condições de plena equidade.

Ao estruturar sua teoria, Rawls depara-se com o problema da justiça entre gerações e tece considerações acerca da temática, as quais conversam intimamente com a teoria do desenvolvimento sustentável. A partir de tais considerações, torna-se imperioso verificar a aplicabilidade de tais conceitos no Judiciário brasileiro.

Atualmente, o Brasil é signatário dos principais tratados e protocolos internacionais relacionados ao meio ambiente e às práticas de desenvolvimento sustentável. Entretanto, a aplicação prática e a previsão legal dessas normas formais mostram-se um tanto quanto complexas. A concepção de desenvolvimento sustentável encontra base não expressa no artigo 225 da Constituição Federal Brasil de 1988. A discussão sobre o desenvolvimento sustentável tem grande relevância para a formação de políticas nacionais e conta com o engajamento da sociedade civil.

Em nível de legislação, o Brasil editou as seguintes regulamentações: Decreto n. 8.892, de 27 de outubro de 2016, que cria a Comissão Nacional para os Objetivos de Desenvolvimento Sustentável; a Portaria n. 24, de 4 de abril de 2017, que institui o Comitê de Seleção Pública para a escolha dos representantes para a Comissão Nacional para os Objetivos de Desenvolvimento Sustentável; a Portaria n. 38, de 24 de abril de 2017 (Segov), que designa os representantes-membros da Comissão Nacional para os Objetivos de Desenvolvimento Sustentável, instância colegiada paritária, de natureza consultiva, integrante da estrutura da Secretaria de Governo da Presidência da República; a Portaria n. 81, de 11 de outubro de 2017, que designa os representantes membros da Comissão Nacional para os Objetivos de Desenvolvimento Sustentável, instância colegiada paritária, de natureza consultiva, integrante da estrutura da Secretaria de Governo da Presidência da República.

Dito isto, a pergunta que guia o presente trabalho é a seguinte: Quais são as contribuições de John Rawls para a construção e aplicação do conceito de desenvolvimento sustentável ao direito e, especialmente, ao Judiciário brasileiro?

O artigo é dividido em três seções. Na primeira seção, serão abordados e conceituados os termos sustentabilidade e desenvolvimento sustentável, partindo-se dos principais teóricos e estudiosos que pesquisam o assunto. Na segunda seção, serão compreendidos de forma breve os elementos norteadores da teoria de Rawls (2008), fazendo-se um recorte específico das considerações tecidas pelo autor, acerca do problema da justiça entre gerações, aproximando tais ideias do conceito de desenvolvimento sustentável. Na terceira seção, serão analisados alguns julgados de diferentes tribunais e de Cortes brasileiros, que aplicaram as ideias do desenvolvimento sustentável e da justiça intergeracional.

O método utilizado para o presente estudo é o analítico, pois empregados para o presente estudo aportes bibliográficos, estudando-se o objeto estático, além de exemplos concretos. A análise ocupa-se com a elucidação de discursos, de proposições, de conceitos e de argumentos. Designa um processo de conhecer, que consiste na explicitação de elementos simples ou complexos de conceitos, de proposições ou de objetos e de relações entre elementos desses objetos, contrapostos com índices e dados extraídos das condições materiais postas.

Para embasar teoricamente este trabalho, procedeu-se a um levantamento das fontes bibliográficas, seguido de uma leitura atenta, crítica, analítica e interpretativa, em que buscou-se respaldo em contribuições teóricas que representassem uma expressiva contribuição científica. Ainda, realizou-se pesquisa em fontes adicionais, como entrevistas e artigos jornalísticos.

Dito isto, torna-se manifesta a relevância do trabalho, tanto em razão da necessidade de averiguações de outros modos de vida, além do que conhecemos atualmente, bem como, em decorrência da finitude de nossos recursos naturais e da necessidade e urgência de garantia de subsistência e meios naturais de sobrevivência para as gerações futuras.

2 O conceito de desenvolvimento sustentável

Para que se compreenda o desenvolvimento sustentável, urge, num primeiro momento, compreender e delimitar o que é sustentabilidade.

A ideia de sustentabilidade surge no contexto da globalização como a marca de um limite e o sinal que busca orientar o processo civilizatório da humanidade. Constitui-se, num primeiro momento, como um princípio, de critério normativo para a reconstrução da ordem econômica, como uma condição para a sobrevivência humana e um suporte para chegar a um desenvolvimento duradouro, questionando as próprias bases da produção. (LEFF, 2004, p. 15). Segundo Leff, “o conceito de sustentabilidade surge, portanto, do reconhecimento da função de suporte da natureza, condição e potencial do processo de produção”. (LEFF, 2004, p. 15).

Acerca dos marcos temporais, o termo *sustentabilidade* deita raízes no século XX, em que pese, como bem colocado por Bosselmann, conceitos de sustentabilidade não foram inventados no final do século XX, mas cerca de 600 anos antes, quando a Europa continental sofreu grave crise ecológica. (BOSELDMANN, 2015, p. 30-31). Contudo, foi na Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente Humano, realizada na Suécia, na cidade de Estocolmo, em 1972, que a delimitação do conceito contemporâneo de sustentabilidade, intimamente ligado aos problemas ambientais, tomou forma.

A Conferência de Estocolmo é considerada a primeira conferência da Organização das Nações Unidas sobre o meio ambiente e a primeira reunião internacional de destaque que discutiu as atividades humanas em relação ao meio ambiente, especialmente para questões relacionadas com a degradação ambiental e a poluição global.

Nota-se que o conceito de sustentabilidade está estritamente atrelado ao conceito de desenvolvimento sustentável, o qual é abordado e formulado mais especificamente pela primeira vez em 1987, no Relatório Brundtland – *Nosso Futuro Comum*, relatório redigido pela Comissão Mundial sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento, criada em 1983 pela Assembleia das Nações Unidas. Ambos os conceitos se complementam, na medida em que buscam um fim comum único, a saber, a busca pela capacidade da sociedade em manter o ambiente natural com as condições de vida e de produção humana, especialmente em consonância com os aspectos econômicos, políticos e sociais.

Nesta esteira, destacar-se, também, o evento conhecido como Rio 92, em que a Organização das Nações Unidas (ONU) realizou, no Rio de Janeiro

no ano de 1992, a Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente e o Desenvolvimento (CNUMAD). A CNUMAD abrigou a chamada “Cúpula da Terra”, nome derivado de mediações e acordos ocorridos entre os chefes de Estado presentes, que contemplou 179 países participantes. Naquele evento, os principais atores internacionais acordaram e assinaram a Agenda 21 Global, um programa de ação baseado num documento de 40 capítulos, que constitui uma tentativa de promover, em escala planetária, um novo padrão de desenvolvimento, denominado “desenvolvimento sustentável”. (BOSELMANN, 2015, p. 59).

Tecidas algumas considerações necessárias acerca das raízes do termo e da concepção de sustentabilidade e desenvolvimento sustentável, questiona-se, o que se entende por sustentabilidade.

Veiga assevera que a sustentabilidade se apresenta como carro-chefe de um processo de institucionalização, que insere o meio ambiente na agenda política internacional, além de fazer com que essa dimensão passe a permear a formulação e a implantação de políticas públicas em todos os níveis, nos Estados nacionais e nos órgãos multilaterais e de caráter supranacional. (VEIGA, 2010, p. 164). Contudo, o autor também é enfático em destacar o caráter inacabado e em construção do conceito:

A sustentabilidade não é, e nunca será, uma noção de natureza precisa, discreta, analítica ou aritmética, como qualquer positivista gostaria que fosse. Tanto quanto a ideia de democracia – entre muitas outras ideias tão fundamentais para a evolução da humanidade –, ela sempre será contraditória, pois nunca poderá ser encontrada em estado puro. (2010, p. 165).

Sachs traz um conceito mais fechado de sustentabilidade, referindo que a sustentabilidade detém alguns critérios e dimensões para que possa constituir-se. Tais elementos são: social, cultural, ecológico, ambiental, territorial, econômico e político, na esfera nacional e internacional. (SACHS, 2002, p. 85-88).

O que se pode extrair das dimensões elencadas por Sachs é que o meio ambiente trata-se de uma interação do conjunto de elementos naturais, artificiais e culturais que propiciem o desenvolvimento equilibrado da vida em todas as suas formas. Essa integração busca assumir uma concepção

unitária do ambiente compreensiva dos recursos naturais e culturais. É deste conceito de sustentabilidade que o presente trabalho parte.

Nesta esteira, no que toca ao conceito de desenvolvimento sustentável, a partir da década de 70, especialmente no ano de 1972, expandiram-se os debates acerca do *progresso* econômico sem medida. Na Conferência conhecida como ECO72 emergiram as contradições contrapostas entre o desenvolvimento e crescimento econômico e o meio ambiente. Bosselmann (2015, p. 45) ilustra de maneira certa as principais ideias que permeavam aquela época:

O ano de 1972 marcou o ponto de partida. Naquele ano, o Clube de Roma publicou o seu relatório *Os Limites do Crescimento*, a Conferência das Nações Unidas sobre o Ambiente Humano ocorreu em Estocolmo e o United Nations Environment Programme (UNEP) foi estabelecido em Nairobi. O Clube de Roma viu o crescimento econômico em uma rota de conflito com a sustentabilidade ecológica; o sistema das Nações Unidas, entretanto, acreditava na conciliação entre os dois. (2015, p. 45).

É importante destacar que o Clube de Roma, em meados da década de 60, elencou alguns pontos relevantes acerca da problemática do crescimento econômico desenfreado, lançando a obra *Os limites do crescimento*, que, em síntese, apresenta-se como um relatório que buscou trazer ao cerne do debate mundial as consequências do crescimento rápido da população mundial, considerando os recursos naturais limitados. (BOSELLEMAN, 2015, p. 45).

A respeito da temática suscitada pelo Clube de Roma e as consequências que os estudos desenvolvidos por aqueles intelectuais, o economista brasileiro Celso Furtado, ainda no ano de 1974, contestou tais ideias:

A importância do estudo feito para o Clube de Roma¹ deriva exatamente do fato de que nele foi abandonada a hipótese de um sistema aberto no que concerne à fronteira dos recursos naturais. Não se encontra aí qualquer preocupação com respeito à crescente *dependência* dos países altamente industrializados vis-à-vis dos recursos naturais dos demais países, e muito menos com as consequências para esses últimos do uso

¹ O Clube de Roma se trata de um grupo de pessoas ilustres que se reúnem para debater um vasto conjunto de assuntos relacionados à política, economia internacional e, sobretudo, ao meio ambiente e desenvolvimento sustentável. Foi fundado em 1966 pelo industrial italiano Aurelio Peccei e pelo cientista escocês Alexander King.

predatório pelos primeiros de tais recursos. A novidade está em que o sistema pôde ser fechado em escala planetária, numa primeira aproximação, no que concerne aos recursos não renováveis. Uma vez fechado o sistema, os autores do estudo se formularam a seguinte questão: que acontecerá com o *desenvolvimento econômico*, para o qual estão a concretizar-se, isto é, se as atuais formas de vida dos povos ricos chegam efetivamente a universalizar-se? A resposta a essa pergunta é clara, sem ambiguidades: se tal acontecesse, a pressão sobre os recursos não renováveis e a poluição do meio ambiente seria de tal ordem (ou, alternativamente, o custo do controle da poluição seria tão elevado) que o sistema econômico mundial entraria necessariamente em colapso. (1974, p. 19).

Furtado, naquela época, já questionava o que ocorreria com os recursos não renováveis e o próprio meio ambiente se o desenvolvimento econômico continuasse a crescer na forma e na rapidez como se dá no modo de produção capitalista, e este se universalizasse, consolidando-se em países dominantes e periféricos. O autor responde tal pergunta categoricamente, asseverando que “o sistema econômico mundial entraria em colapso”. (FURTADO, 1974, p. 19).

Claramente, naquela época a preocupação primordial dos economistas e líderes mundiais ainda limitava-se ao crescimento da economia, dentro da perspectiva capitalista, com a exploração dos recursos naturais e do acúmulo de riquezas. Dentro deste prisma, a ideia de que eventual finitude dos recursos naturais pudesse ameaçar o contínuo crescimento econômico, acompanhada da era de efervescência dos movimentos ambientalistas em meados dos anos 60, especialmente após o lançamento do livro *Primavera silenciosa* (1962), de Rachel Carson, implantou-se no centro das discussões a problemática de como preservar os recursos naturais e o meio ambiente harmoniosamente com o desenvolvimento econômico, tendo em vista as gerações futuras.

É neste contexto que, posteriormente, em 1987 surge uma teoria que buscava a harmonização entre a seara social, econômica e ambiental, visando à garantia de um ambiente saudável para as gerações presentes e futuras, a saber, a teoria do desenvolvimento sustentável, descrita primordialmente no documento *Nosso Futuro Comum*, ou *Relatório Brundtland*.

O referido relatório traz dados sobre o aquecimento global e a destruição da camada de ozônio. No final, elenca uma série de metas a serem

seguidas pelos países de todo o mundo – que aderirem ao Relatório – com o fito de evitar o avanço das destruições ambientais e o desequilíbrio climático, visando a assegurar um meio ambiente saudável para as gerações presentes e futuras. Historicamente, esta foi a primeira ideia positivada acerca da possibilidade de um desenvolvimento sustentável. (BRUNDTLAND, 1991).

O conceito, elaborado e aperfeiçoado por diversos autores, delimita que o desenvolvimento sustentável é dividido em três principais pilares: social, econômico e ambiental. Na busca do desenvolvimento de forma sustentável, busca-se um modelo econômico capaz de suprir as necessidades da geração atual, sem comprometer a capacidade de atender às necessidades das futuras gerações. Em outras palavras, o desenvolvimento sustentável é aquele que assegura o crescimento econômico, sem esgotar os recursos para o futuro, em que os agentes, públicos e privados, devem atuar de modo que os pilares coexistam e interajam entre si de forma plenamente harmoniosa. (BRUNDTLAND, 1991).

No Brasil, encontra base legal não expressa no art. 225 da Constituição Federal Brasil, que prevê: “Art. 225. Todos têm direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado, bem de uso comum do povo e essencial à sadia qualidade de vida, impondo-se ao Poder Público e à coletividade o dever de defendê-lo e preservá-lo para as presentes e futuras gerações”. Tal tese surge no âmago de uma sociedade fundada no modo de produção de vida capitalista, que não mede esforços no contínuo, desregrado e insensato acúmulo de riquezas, exploração do trabalho e da natureza, da manutenção da propriedade privada, do crescimento da desigualdade social, do aumento da poluição, dentro outros males advindos desta forma de produzir a vida.

Bosselmann (2015, p. 51-52) questiona como as necessidades humanas e os objetivos ambientais e de desenvolvimento podem ser exercidos conjuntamente. O autor refere que

existem três grandes problemas com o modelo das duas escalas. Primeiro, porque pressupõe uma separação entre as esferas ambiental e de desenvolvimento que não existe na realidade. O desenvolvimento não é uma entidade estática, nem o meio ambiente. O objetivo real do desenvolvimento sustentável, trazer ambas as esferas em conjunto, não pode ser refletido em um modelo que visa o equilíbrio das duas entidades separadas. Em segundo lugar, a dimensão de tempo, tão essencial para a sustentabilidade, está faltando no modelo preocupado

com o equilíbrio presente. [...] Terceiro, a teoria da igual importância é tão ideologicamente tendenciosa. Ela reflete a equação liberal e neoliberal do desenvolvimento com crescimento econômico e prosperidade. Essa equação não é necessariamente relevante para todos os povos que vivem agora, por exemplo, no “Sul”, ou no futuro. (2015, p. 51).

Como se verifica pelo exposto até o momento, apenas nos últimos 50 anos passou-se a tratar a problemática do meio ambiente em face do progresso econômico e do desenvolvimento desenfreado. Os anos 1990 podem ser considerados a década das conferências internacionais em temas ambientais. Os princípios norteadores do desenvolvimento sustentável estavam lançados: uma forma de desenvolvimento que procura satisfazer as necessidades da geração atual, sem comprometer a capacidade das gerações futuras de satisfazerem as suas próprias necessidades.

A partir de tais diretrizes, diversos países buscaram editar normas e regulamentos voltados para o desenvolvimento sustentável. Inúmeros tratados internacionais foram assinados ao longo das últimas duas décadas, dando-se especial destaque a: Eco-92, Agenda 21, Protocolo de Kyoto, Agenda 30, dentre outros.

A Conferência de Estocolmo de 1972, primeira grande conferência, berço da concepção do desenvolvimento sustentável, não editou medidas positivadas com diretrizes para se alcançar aquele fim, contudo, foi de exímia importância na disseminação dessas ideias. Do Lago (2013) assim refere:

A maioria dos autores considera que as principais conquistas da Conferência de Estocolmo – independente dos êxitos ou derrotas de países específicos ou de grupos negociadores – teriam sido os seguintes: a entrada definitiva do tema ambiental na agenda multilateral e a determinação das prioridades das futuras negociações sobre meio ambiente; a criação do Programa das Nações Unidas para o Meio Ambiente – PNUMA [...]; o estímulo à criação de meio ambiente em dezenas de países que ainda não os tinham; o fortalecimento das organizações não governamentais e a maior participação da sociedade civil nas questões ambientais. (2013, p. 64-65).

É possível sentir a preocupação em nível mundial das grandes potências globais, em relação ao meio ambiente. Como De Lago (2013) refere, a criação do PNUMA foi determinante para que fosse garantido um ritmo

mínimo de avanço nos debates sobre o meio ambiente, no âmbito das Nações Unidas e da geopolítica.

Decorridos 20 anos da Conferência de Estocolmo, em 1972 teve lugar a Rio-92, notadamente conhecido como o maior evento organizado pelas Nações Unidas até aquele momento, pois reuniu delegações de 172 países e trouxe ao Rio de Janeiro 108 Chefes de Estado ou de governo. (DE LAGO, 2013, p. 69). O evento foi palco de debates e negociações dos principais tratados internacionais vinculados ao meio ambiente e desenvolvimento sustentável, que tem-se atualmente. De Lago explica:

O êxito das negociações, no entanto, foi extraordinário, e, mais do que qualquer outro instrumento internacional na área ambiental – até nas negociações do Protocolo de Quioto –, a Convenção de Viena e o Protocolo de Montreal conseguiram envolver governos, comunidade científica e acadêmica, a indústria, a mídia e a opinião pública, e mostrar, igualmente, como aponta o professor canadense Phillippe Le Pestre, “que um acordo preventivo era possível mesmo na ausência de conhecimentos precisos. A incerteza científica pode até jogar a favor da cooperação. Nesse contexto de entusiasmo, iniciaram-se, no final da década, as negociações das duas Convenções que foram abertas para assinaturas na Conferência do Rio: a Convenção-Quadro sobre Mudança do Clima e a Convenção sobre Diversidade Biológica. (2013, p. 79-80).

Ao fim e ao cabo, as discussões da Rio-20 resultaram principalmente na Declaração de Florestas e na edição do texto final da Agenda 21.

A Agenda 21, como já mencionado, pode ser definida como um instrumento de planejamento para a construção de sociedades sustentáveis, em diferentes bases geográficas, que concilia métodos de proteção ambiental, justiça social e eficiência econômica.

O documento constitui-se como um programa de ação, dividido em 40 capítulos, visando à tentativa já realizada de promover, em escala planetária, um novo padrão de desenvolvimento, conciliando métodos de proteção ambiental, justiça social e eficiência econômica.

Trata-se de um documento fruto de consenso, para o qual contribuíram governos e instituições da sociedade civil de 179 países, a partir de um processo preparatório, que durou dois anos e culminou com a realização da Conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento (CNUMAD), a Rio-20.

Além da Agenda 21, resultaram desse processo cinco outros acordos: a Declaração do Rio, a Declaração de Princípios sobre o Uso das Florestas, o Convênio sobre a Diversidade Biológica e a Convenção sobre Mudanças Climáticas.

Mais recentemente, em 2012, teve lugar no Rio de Janeiro a Conferência das Nações Unidas sobre Desenvolvimento Sustentável, também conhecida como Rio+20. Neste mesmo contexto, destaca-se a Agenda 30, que tem como objetivos especificamente metas que norteiam a concepção de desenvolvimento sustentável, configurando-se, hoje, como um dos documentos mais importantes acerca do tema.

Em nível internacional, a Cúpula que reuniu-se na Rio+20 adotou uma nova ética de conservação ambiental, editando o Protocolo de Quioto, documento voltado para a política de conservação e desenvolvimento sustentável de florestas; a aplicação efetiva das convenções sobre biodiversidade e contra a desertificação; a formulação de estratégias e acesso equitativo e abastecimento adequado dos recursos hídricos; a intensificação da cooperação para reduzir a incidência e minimizar os efeitos dos desastres naturais ou os provocados pelo homem, e à garantia do livre acesso à informação sobre a sequência do genoma humano.

No Japão, em 1997, aconteceu na cidade de Kyoto a Conferência das Nações Unidas sobre Mudanças Climáticas, na qual foi editado o Protocolo de Kyoto, tendo como objetivo basilar a redução da emissão de gases e, automaticamente, a diminuição do efeito estufa.

Na mesma perspectiva, tem-se o Acordo de Paris. Na 21ª Conferência das Partes, conhecida como COP21, da Convenção-Quadro das Nações Unidas sobre a Mudança do Clima (UNFCCC), em Paris, foi adotado um novo acordo com o objetivo central de fortalecer a resposta global à ameaça da mudança do clima e de reforçar a capacidade dos países para lidar com os impactos decorrentes dessas mudanças.

O Acordo de Paris foi aprovado pelos 195 países-partes da UNFCCC, para reduzir emissões de gases de efeito estufa no contexto do desenvolvimento sustentável. O compromisso visou a manter o aumento da temperatura média global, em bem menos de 2°C acima dos níveis pré-

industriais e de envidar esforços para limitar o aumento da temperatura a 1,5°C acima dos níveis pré-industriais.

Em apertada análise, a teoria do desenvolvimento sustentável se propõe a minimizar os impactos ambientais adversos e manter a integridade global do ecossistema, bem como dita ser possível que a exploração dos recursos naturais, os interesses econômicos e investimentos, os avanços tecnológicos e mudanças institucionais se harmonizariam e reforçariam o potencial presente e futuro, com o fito de garantir as necessidades e aspirações de gerações distintas. (SILVEIRA, 2014, p. 148). Depreende-se que o conceito de desenvolvimento sustentável aproxima-se intimamente da ideia de justiça entre gerações, trabalhada por Rawls, como será visto na seção seguinte do presente trabalho.

3 John Rawls: uma teoria da justiça e o problema da justiça entre gerações

John Bordley Rawls, nascido em 1921, filósofo e professor americano, tornou-se um dos principais pensadores do século XX, na medida em que dedicou parte de sua vida tentando construir sua ideia de justiça equitativa, a qual encontra-se minuciosamente discriminada na célebre obra *Uma teoria da justiça*, publicada em 1971.

Nesta que foi sua obra de maior notoriedade, Rawls traz uma concepção contratualista, seguindo a tradição de Locke, Rousseau e Kant. Para compreender o que Rawls categoriza como justiça entre gerações, é necessário, num primeiro momento, trazer breves arrazoados acerca de sua ideia de justiça.

O autor apresenta a ideia de “Justiça como Equidade” (RAWLS, 2008, p. 4), tecendo considerações acerca da justiça e do afastamento de sua concepção das matrizes do utilitarismo de Bentham e Mill. Em sua teoria da justiça, Rawls classifica duas novas categorias, quais sejam: a posição original e o “véu” de ignorância (RAWLS, 2008, p. 21, p. 165).

Segundo explicita Rawls, a posição original é o *status quo* inicial apropriado para garantir que aos acordos fundamentais nele alcançados sejam equitativos. Elucida que uma concepção de justiça é mais razoável que

outra, ou mais justificável, na medida em que pessoas racionais na situação inicial escolheriam seus princípios, e não outros, para o papel da justiça; logo as concepções de justiça devem ser classificadas por sua aceitabilidade a pessoas nessas circunstâncias. Refere que o conceito de posição original “[...] é o da interpretação filosoficamente preferida dessa situação de escolha inicial para os fins da teoria da justiça”. (RAWLS, 2008, 21).

Em outras palavras, a ideia da posição original perpassa o estabelecimento de um processo equitativo, de tal forma que quaisquer princípios escolhidos sejam justos. Isto é, utiliza-se uma noção de justiça processual pura como base para a teoria de Rawls, que de algum modo seja possível ignorar os efeitos das contingências específicas que induzem os sujeitos a oporem-se uns aos outros e que os induzem a cair na tentação de beneficiarem-se das circunstâncias naturais e sociais em seu favor. (RAWLS, 2008, p. 166). O filósofo exemplifica:

Em primeiro lugar, ninguém sabe qual é seu lugar na sociedade, classe nem status social; além disso, ninguém conhece a própria sorte na distribuição dos dotes e das capacidades naturais, sua inteligência e força, e assim por diante. Ninguém conhece também a própria concepção do bem, as particularidades de seu projeto racional de vida, nem mesmo as características especiais de sua psicologia, como sua aversão ao risco ou sua tendência ao otimismo ou ao pessimismo. Além do mais, presumo que as partes não conhecem as circunstâncias de sua própria sociedade. Isto é, não conhecem a posição econômica ou política nem o nível de civilização ou cultura que essa sociedade conseguiu alcançar. As pessoas na posição original não sabem a qual geração pertencem. (RAWLS, 2008, p. 166).

Já o conceito de véu de ignorância impossibilita a pessoa de saber sua posição original e suas qualidades e potencialidades. De acordo com Rawls: o “véu da ignorância possibilita a escolha unânime de uma concepção de justiça em especial. Sem esses limites impostos ao conhecimento, o problema da negociação na posição original se tornaria insolúvel”. (RAWLS, 2008, p. 171). Em síntese, o autor pretende, a partir do “véu” da ignorância, que os sujeitos na posição original não saibam como é que as inúmeras alternativas irão afetar a sua situação concreta e serão, então, obrigadas a avaliar suas escolhas através dos princípios, apenas com base em considerações gerais.

A importância da ideia do “véu” da ignorância reside no fato de que não se permite às partes que conheçam a posição social daqueles a quem representam; logo indivíduos razoáveis e racionais, segundo Rawls, farão escolhas sob o manto do “véu’ de ignorância”, pois as partes não conhecem a posição social original em que estão inseridas, ou a concepção de bem que desejam, nem as características das pessoas que representam.

Em apertada síntese, estas são algumas considerações acerca da teoria da justiça de Rawls, necessárias para a compreensão dos excertos que o autor traz na obra acerca do problema da justiça entre gerações.

Ao abordar a problemática intergeracional da justiça, muitas das ideias de Rawls conversam com os pressupostos do desenvolvimento sustentável. O filósofo questiona-se acerca do quão generoso deve ser o mínimo social, referindo que cada geração deverá, além de preservar os ganhos em cultura e civilização, manter intactas as instituições justas que foram estabelecidas, bem como poupar a cada período de tempo um montante adequado de capital real, supondo que, enquanto exista um princípio justo de poupança informando qual será o montante de tal investimento, pode-se definir o nível do mínimo social. (RAWLS, 2008, p. 355-356).

Rawls elenca aspectos acerca da poupança entre gerações, que, segundo o autor, seguindo-se esse princípio norteador, cada geração faz uma contribuição em favor daqueles que vêm depois e a recebe de seus predecessores; portanto, o princípio entre gerações e o problema da poupança deveria ser tratado de outra maneira:

Pois, quando aplicado à questão da poupança ao longo de gerações, o princípio de diferença ou bem não acarreta poupança nenhuma, ou bem acarreta uma poupança insuficiente para aprimorar o suficiente as circunstâncias sociais, de modo que se possam exercer de forma efetiva todas as liberdades iguais. Ao seguir um princípio justo de poupança, cada geração faz uma contribuição em favor daqueles que vêm depois e a recebe de seus predecessores. As gerações posteriores não têm como melhorar a situação da geração menos afortunada anterior. Assim, o princípio entre gerações, e o problema da poupança deve ser tratado de alguma outra maneira. (RAWLS, 2008, p. 358).

O filósofo elucida que as gerações anteriores terão ou não poupado, não havendo nada que as partes possam fazer para alterar tal fato. Sendo assim, para alcançar um resultado razoável, em primeiro lugar, o autor lança a

hipótese de que as partes deveriam representar linhagens familiares, preocupando-se ao menos com seus descendentes imediatos; e, em segundo lugar, que o princípio adotado devesse ser tal que elas gostariam que as gerações anteriores o tivessem adotado, visando ao benefício da geração posterior. Essas restrições, juntamente com o véu da ignorância, teriam por função garantir que qualquer geração se preocupasse com todas as outras. (RAWLS, 2008, p. 359).

Os elementos constituem a concepção de justiça entre gerações de Rawls e amoldam-se às características do desenvolvimento sustentável, no que toca à percepção de recursos finitos e da preocupação de uma geração com a subsistência da outra, além do que será efetivamente deixado para os próximos habitantes do Planeta.

A obra *Uma teoria da justiça*, como já referido, foi lançada em 1971, momento em que Rawls traz as considerações acima lançadas acerca do problema da justiça entre gerações. Já o conceito de desenvolvimento sustentável foi cunhado em 1987, no *Relatório Brundtland – Nosso Futuro Comum*.

Percebe-se que as bases fundantes de ambas as concepções se aproximam, podendo-se presumir que o conceito de desenvolvimento sustentável deitou raízes na teoria de Rawls, modificando e amoldando a ideia de poupança para a esfera do meio ambiente e da manutenção dos recursos naturais. Refere Rawls:

O objetivo do processo de poupança é estabelecido de antemão, embora só seja possível discerni-lo em linhas gerais. Circunstâncias específicas, à medida que surgirem, definirão, no decorrer do tempo, os aspectos mais pormenorizados. Mas de qualquer forma não estamos condenados a maximizar indefinidamente. De fato, é por esse motivo que o acordo acerca do princípio de poupança é firmado depois dos princípios de justiça para as instituições, embora esse princípio restrinja o princípio da diferença. Esses princípios nos informam pelo que devemos lutar. O princípio de poupança representa uma interpretação, formulada na posição original, do dever natural previamente aceito de dar sustentação e promover instituições justas. (RAWLS, 2008, p. 363).

É importante destacar que o filósofo entende que a justiça não exige que as gerações anteriores poupem para que as posteriores sejam meramente ricas. A poupança é exigida como uma condição para a realização

plena de instituições justas e das liberdades iguais. (RAWLS, 2008, p. 363). Na teoria do desenvolvimento sustentável, busca-se um desenvolvimento de forma sustentável, que seja capaz de suprir as necessidades da geração atual, sem comprometer a capacidade de atender às necessidades das futuras gerações, garantindo o crescimento econômico, sem esgotar os recursos para o futuro, em que os agentes, públicos e privados, devem atuar de modo que os pilares coexistam e interajam entre si de forma plenamente harmoniosa.

A responsabilidade de uma geração com a outra, na perspectiva do desenvolvimento sustentável, é essencial, na medida em que se propõe a garantir à geração presente meios de subsistência, assegurando à próxima geração que tenha os meios necessários para sua própria subsistência. De igual modo, Rawls aduz:

A geração atual não pode fazer o que bem lhe aprouver, mas é obrigada, por princípios que seriam escolhidos na posição original, a definir a justiça entre pessoas que vivem em épocas diferentes. Além disso, os homens têm um dever natural de apoiar e promover instituições justas e, para isso, é preciso aprimorar a civilização até certo nível. (RAWLS, 2008, p. 365).

Em suma, extrai-se a importância e a relevância das contribuições de Rawls, no que tange à justiça e à elaboração da concepção de desenvolvimento sustentável e justiça intergeracional.

Disto isto, no âmbito do direito aplicado, torna-se imperioso averiguar a real praticabilidade da ideia de desenvolvimento sustentável e justiça intergeracional, na seara do Judiciário brasileiro.

4 O posicionamento da justiça brasileira

Em pesquisa pela expressão “desenvolvimento sustentável”, nos *sites* de consulta jurisprudencial do Supremo Tribunal Federal (STF), Superior Tribunal de Justiça (STJ) e Tribunal de Justiça do Estado do Rio Grande do Sul (TJRS), sobrevieram os seguintes resultados no que toca a acórdãos, decisões monocráticas, decisões da presidência e demais julgados: no STF existem 63 julgados; no STJ existem 438 julgados e no TJRS foram localizados 20 julgados.

Em razão das limitações do presente trabalho, não serão analisadas individualmente as decisões que abordam a temática, fazendo-se um apanhado geral dos aspectos de destaque e semelhanças encontradas em tais julgados.

Nos autos da ADI 3.540-MC, relatada pelo Ministro Celso de Mello, julgada em 1º de setembro de 2005, em que discutiu-se a preservação de florestas e vegetação em determinada área de preservação permanente, o Supremo se posicionou, afirmando:

[...] o princípio do desenvolvimento sustentável como fator de obtenção do justo equilíbrio entre as exigências da economia e as da ecologia [...] quando ocorrente situação de conflito entre valores constitucionais relevantes, a uma condição inafastável, cuja observância não comprometa nem esvazie o conteúdo essencial de um dos mais significativos direitos fundamentais: o direito à preservação do meio ambiente, que traduz bem de uso comum da generalidade das pessoas, a ser resguardado em favor das presentes e futuras gerações. (STF, 2005, p. 3).

É importante ressaltar que, neste acórdão, em que pese datado de 2005, já discutiam-se os direitos da próxima geração e a solidariedade entre gerações, visando a inibir conflitos intergeracionais no seio da coletividade. O julgado frisa a urgência de resguardar os meios para assegurar as necessidades básicas humanas das sucessivas gerações.

Verifica-se do julgado que há menção expressa acerca da necessidade de resguardo em favor das gerações futuras e presentes, isto é, lê-se nas entrelinhas a aplicação do princípio do desenvolvimento sustentável, baseado numa concepção de justiça entre a geração presente e a futura, assemelhando-se aos moldes da teoria de Rawls.

Em outro julgado, qual seja, o Recurso Extraordinário n. 835.558, relatado pelo Ministro Luiz Fux, extrai-se que é dever de todos os entes federativos, a saber, municípios, estados, Distrito Federal e União, a preservação das florestas, da fauna e da flora, na medida em que todos têm direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado, bem de uso comum do povo e essencial à sadia qualidade de vida, impondo-se ao Poder Público e à coletividade o dever de defendê-lo e preservá-lo para as presentes e futuras gerações. Veja-se extrato do *decisium*:

Note-se que a competência para “preservar as florestas, a fauna e a flora” passou a ser atribuição comum da União, dos Estados, do Distrito Federal e dos Municípios (CF/88, art. 23, VII). Deveras, a Carta Magna previu que “todos têm direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado, bem de uso comum do povo e essencial à sadia qualidade de vida, impondo-se ao Poder Público e à coletividade o dever de defendê-lo e preservá-lo para as presentes e futuras gerações” (CF/88, art. 225, caput), incumbindo ao Poder Público “proteger a fauna e a flora, vedadas, na forma da lei, as práticas que coloquem em risco sua função ecológica, provoquem a extinção de espécies ou submetam os animais a crueldade” (CF/88, art. 225, § 1º, VII). De se destacar que, ao determinar os deveres de defesa, preservação e proteção ao “Poder Público”, não houve distinção quanto ao ente federado, repousando sobre todos tais obrigações. (STF, 2017, p. 7-8).

De tais julgados, é manifesta a ideia de cooperação e coletividade da sociedade na preservação dos recursos naturais, com o fito de garantir a subsistência desta e das próximas sociedades.

A semelhança da categoria de poupança que Rawls desenvolve em sua obra e da garantia de preservação ambiental para as futuras gerações é palpável. Rawls crê que seguindo-se esse princípio norteador da poupança, cada geração estaria fazendo uma contribuição em favor daqueles que virão posteriormente, recebendo-as de seus predecessores. De mesma forma, a preservação do meio natural pela sociedade presente, visando ao resguardo da subsistência da geração próxima amolda-se a uma forma de poupança, bastante análoga ao conceito de Rawls.

Tanto a justiça entre gerações de Rawls como o desenvolvimento sustentável não são uma finalidade a se alcançar, mas sim o curso contínuo de um processo de aperfeiçoamento e melhoramento das condições de vida.

Em termos legais, o desenvolvimento no Brasil está, portanto, embasado sobre os seguintes pilares: desenvolvimento nacional, nos termos do art. 3º, inciso II, da Constituição Federal; redução das desigualdades regionais e sociais, conforme dispõe o artigo 3º, inciso III, também da Constituição de 1988; ordem econômica que tem por fim assegurar a todos a existência digna, em consonância com a preservação ambiental, conforme art. 170, *caput* e inciso VI da Constituição Federal; meio ambiente ecologicamente equilibrado e responsabilidade intergeracional, ambos preceitos encontrados no art. 225, caput, da Constituição Federal.

Apesar de ainda pouco utilizado nos tribunais brasileiros, o princípio do desenvolvimento sustentável vem sendo vagarosamente aplicado nos julgados, a fim de apontar um norte ao Poder Judiciário em questões controversas que envolvem o meio ambiente e, como demonstrado acima, resguardando às futuras gerações um ambiente ecologicamente sadio e equilibrado, garantindo-lhes uma justiça ambiental e os meios necessários para que estas subsistam.

5 Considerações finais

Rawls foi capaz de lapidar em sua produção teórica contribuições de relevância às ciências jurídicas e sociais. Sua teoria da justiça é até hoje profunda e amplamente estudada, sendo considerada um marco referencial no que tange à justiça.

Do exposto, vislumbra-se que os substratos de sua obra, no tocante à justiça entre gerações foram de primeira ordem na construção e aplicação do conceito de desenvolvimento sustentável, na medida em que pode-se vislumbrar inúmeros paralelos em seus escritos com tal conceito, especialmente acerca da responsabilidade intergeracional e da ideia de poupança entre gerações.

O tema ora abordado reveste-se de grande relevância, considerando-se o modelo econômico espoliatório em nível mundial, que detém características como a obtenção de lucro e a acumulação de riquezas, a predominância da propriedade privada, divisão de classes e exploração do trabalho, a exploração da natureza e dos recursos naturais, o crescimento da desigualdade social e conseqüente degradação e poluição da natureza, em decorrência do consumo excessivo, dentre outros problemas.

Pode-se concluir, com isso, que é urgente pensar no que será deixado para as próximas gerações, em termos de meios de subsistência. Em Rawls, o elemento da poupança de uma geração para outra aparece como uma das possíveis respostas à problemática.

Em suma, manifesta é a necessidade de vias novas e extraordinárias às demandas da nossa sociedade, relativas à finitude dos recursos, bem como a assunção da responsabilidade do que é feito hoje em relação ao amanhã.

Referências

- BOSELTMANN, Klaus. **O princípio da sustentabilidade**. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2015.
- BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Brasília/DF, 1988.
- BRASIL. **Lei n. 6.938, de 31 de agosto de 1981**. Dispõe sobre a política nacional do meio ambiente, seus fins e mecanismos de formulação e aplicação, e dá outras providências. Disponível em:
http://legislacao.planalto.gov.br/legisla/legislacao.nsf/Viw_Identificacao/lei%206.938-1981?OpenDocument. Acesso em: 11 jul. 2018.
- COMISSÃO MUNDIAL sobre meio ambiente e desenvolvimento. **Nosso Futuro Comum**. 2. ed. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1991.
- FURTADO, Celso. **O mito do desenvolvimento econômico**. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 1974.
- DE LAGO, André Aranha CorrEa. **Conferências de desenvolvimento sustentável**. Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão, 2013.
- LEFF, Enrique. **Saber ambiental: sustentabilidade, racionalidade, complexidade, poder**. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2004.
- MINISTÉRIO DO MEIO AMBIENTE. **Agenda 21 Global**. Disponível em:
<http://www.mma.gov.br/responsabilidade-socioambiental/agenda-21/agenda-21-global>. Acesso em: 8 jun. 2018.
- RAWLS, John. **Uma teoria da justiça**. 3. ed. rev. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- SACHS, Ignacy. **Caminhos para o desenvolvimento sustentável**. Rio de Janeiro: Garamond, 2002.
- SILVEIRA, Clóvis Eduardo Malinverni da. **Risco ecológico abusivo: a tutela do patrimônio ambiental nos Processos Coletivos em face do risco socialmente intolerável**. Caxias do Sul: Educ, 2014.
- SUPREMO TRIBUNAL FEDERAL. **ADI n. 3.540-MC**. Relator Ministro Celso de Mello. Julgado em 1º set. 2005. Disponível em:
<http://redir.stf.jus.br/paginadorpub/paginador.jsp?docTP=AC&docID=387260>. Acesso em: 6 dez. 2018.
- SUPREMO TRIBUNAL FEDERAL. **Recurso Extraordinário n. 835.558**. Relator Ministro Luiz Fux. Julgado em 7 ago. 2018. Disponível em:
<http://redir.stf.jus.br/paginadorpub/paginador.jsp?docTP=TP&docID=13307968>. Acesso em: 6 dez. 2018.
- WEIG, José Eli da. **Desenvolvimento sustentável: o desafio do século XXI**. Rio de Janeiro: Garamond, 2010.

A expansão humana no espaço e a paradoxal relação entre o ser humano, o futuro e a natureza: perspectivas na filosofia de Hans Jonas

Henrique Mioranza Koppe Pereira*
Régis Andreas Smaniotto**

1 Introdução

A pesquisa em apreço objetiva verificar a postura do homem moderno face à natureza, por meio dos ensinamentos de Hans Jonas, a fim de buscar um novo paradigma na relação homem *versus* natureza, visando tanto à autopreservação do planeta e da raça humana quanto a melhoria na qualidade de vida das presentes e futuras gerações, sem que se desconsidere os riscos da busca pela prosperidade, num contexto onde a exploração espacial é possível e seus riscos são ignorados.

Considera-se que o panorama contemporâneo sobre o meio ambiente é preocupante, haja vista a insaciabilidade da vontade humana em satisfazer seus desejos, a falta de cuidado com o meio ambiente e a falta de preocupação com o futuro, acarretando uma iminente crise na disponibilidade de recursos naturais e a elevação dos riscos que as futuras gerações terão, na busca por uma vida genuína. Além de que, problemas que deveriam ser de simples solução e merecedores de muita atenção, como a disponibilidade de alimentos e de saúde, caminham em passos lentos. Já desafios complexos, como a mineração de asteroides, estão prestes a se tornarem realidade, mesmo que pouco se tenha sobre os riscos de tal ação.

* Professor do Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade de Caxias do Sul (UCS). Pós-Doutor em Criminologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Pesquisador do Grupo de Pesquisa Metamorfose Jurídica.

** Universidade de Caxias do Sul, Mestrando pelo Programa de Pós-Graduação em Direito (UCS). Bacharel (2018) em Direito pela Universidade de Caxias do Sul (UCS). Acadêmico de Ciências Econômicas (UCS). Advogado. *E-mail*: regis_smaniotto@hotmail.com

Para tanto, se propõe analisar, no primeiro item, os principais conceitos e as peculiaridades dos ensinamentos de Hans Jonas, bem como de seus seguidores, a fim de mostrar a contemporaneidade de suas ideias. Em um segundo momento, acresce-se brevemente informações sobre o meio ambiente e o iminente colapso ambiental e social que está por vir, confrontando-os com dados que se confundem com filmes de ficção científica, relativos à mineração de asteroides. Então, no terceiro capítulo, entrelaçam-se os ensinamentos de Jonas com o panorama atual sobre o meio ambiente e previsões sobre o futuro, para encontrar brechas para a introdução de uma nova ética ambiental.

Em relação à metodologia, trata-se de uma pesquisa exploratória, com o uso do método analítico, buscando auxílio nas obras de Hans Jonas e de seus seguidores, além do uso de obras e *sites* relacionados à economia e ao meio ambiente em caráter exemplificativo.

2 Ideias de Hans Jonas

As mudanças ocorridas na conjuntura ambiental fizeram Jonas repensar o paradigma ético na relação homem *versus* meio ambiente. O repensar se deu, como dito a Jean Greisch (1991), com a perversidade dos impactos causados pelas bombas de Hiroshima e Nagasaki, no Japão, na Segunda Guerra Mundial, onde ficou evidente o abuso do domínio do homem sobre a natureza e a potencialidade das ações humanas causarem um colapso ecológico e social.¹

Para Jonas (2006, p. 47-48), as ações humanas devem se embasar na máxima de compreender a necessidade de guiar os passos da humanidade rumo à continuidade da vida humana autêntica, partindo do cuidado do planeta no presente, para o encontro de condições viáveis à vida no futuro. Para tanto, Jonas (2006, p. 92) destaca a “prioridade do dever de existência” e “não ao não ser”, por meio de uma ética que evolva preservação, previsão, custódia e renúncia. Diz, também, que as ações humanas com o uso da tecnologia desconsideram riscos e consequências futuras e imprevisíveis, dando base, então, para a argumentação de criação de uma nova ética, que faça a junção da

¹ Refere-se à entrevista dada ao jornal *Espirit*, em maio de 1991, por Jean Greisch, tradutor da língua francesa para Hans Jonas.

pessoa humana com a natureza, mais precisamente. Jonas propõe um novo imperativo basilar da forma como o homem deve se portar em relação ao futuro, visando à perpetuação do ser humano e as condições dignas de vida, norteadas as ações humanas à coletividade e preocupação com as futuras gerações:

Um imperativo adequado ao novo tipo de agir humano e voltado para o novo tipo de sujeito atuante deveria ser mais ou menos assim: “Aja de modo a que os efeitos da tua ação sejam compatíveis com a permanência de uma autêntica vida humana sobre a Terra”; ou, expresso negativamente: “Aja de modo a que os efeitos da tua ação não sejam destrutivos para a possibilidade futura de uma tal vida”; ou, simplesmente: “Não ponha em perigo as condições necessárias para a conservação indefinida da humanidade sobre a Terra”; ou, em um uso novamente positivo: “Inclua na tua escolha presente a futura integridade do homem como um dos objetos do teu querer”. (JONAS, 2006, p. 47-48).

Nesse ponto, Siqueira aborda que os avanços tecnológicos carecem de uma nova interpretação do conceito de ética, alegando o caráter hodierno da ética, reiterando o imperativo alternativo ao kantiano proposto por Jonas, como segue:

Todo bien o mal que su capacidad inventiva pudiera proporcionar, se encontraba siempre dentro de los límites de la acción del ser humano, sin afectar la naturaleza de las cosas extrahumanas. La naturaleza no era objeto de responsabilidad humana, pues cuidaba de sí misma. La ética tenía que ver con el aquí y ahora. A cambio de los antiguos imperativos éticos, entre los cuales el imperativo kantiano constituye el parámetro ejemplar “Actúa de tal modo que el principio de tu acción se transforme en una ley universal”, Jonas propone un nuevo imperativo: “Actúa de tal modo que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de una vida humana auténtica”, o expresándolo de modo negativo: “No pongas en peligro la continuidad indefinida de la humanidad en la Tierra”. (SIQUEIRA, 2001).²

² Todo bem ou mal que sua capacidade inventiva poderia proporcionar, sempre esteve dentro dos limites da ação do ser humano, sem afetar a natureza das coisas extra-humanas. A natureza não era o objeto da responsabilidade humana, porque cuidava de si mesma. A ética tinha a ver com o aqui e agora. Em troca dos antigos imperativos éticos, incluindo o imperativo kantiano é o parâmetro cópia: “Atue para que o princípio da sua ação torna-se uma lei universal”, Jonas propõe um novo imperativo: “Atue de modo que os efeitos de sua ação sejam compatíveis com a permanência de uma autêntica vida humana”, ou expressando-o de forma negativa: “Não coloque em perigo a continuidade indefinida da humanidade na Terra”. (Tradução livre).

Ao analisar os conceitos de Jonas, Zancanaro ressalta a preocupação com o futuro, algo abstrato e que deve ser motivo de zelo tanto quanto o presente, para que as condições ora encontradas possam ser perpetuadas por meio do cuidado realizado pelo homem:

[...] a antecipação do futuro está na possibilidade de não mais existir, tornando o presente cenário de preocupações, que garante pouco, porque o futuro está fora do presente. A compulsão desenfreada na conquista, não medindo as consequências, revela a falta de cuidado com o presente. O futuro se revela como um contínuo inesperado pelo qual é necessário zelar, comprometendo o homem com o presente. Tal significado assegura que responsabilidade é preocupar-se com o futuro. Aqui se revela novamente a heurística do temor, ou seja, sem o pressentimento do futuro, o presente seria uma terra sem cuidados. (ZANCANARO, 2010, p.122).

Jonas, também, inspirou-se nas ideias de Heidegger, ao dissociar a tecnologia do ser, como fator-chave para a concepção de uma nova sociedade. Nesse sentido, destacou Zancanaro (2010, p. 122) que ambos tinham visões gritantes em relação ao futuro da sociedade, sendo que, em Jonas, a urgência é quase apocalíptica e, para Heidegger, há o desacreditamento sobre uma solução técnica para o salto para uma nova sociedade.³

Ao decorrer de seus estudos, Jonas considera que a tecnologia mudou drasticamente a realidade, tornando a natureza suscetível a alteração por meio da ação humana. Assim, Jonas aponta que o homem passou a ter uma relação de responsabilidade com a natureza, uma vez que inexistem condições homogêneas de vivência, com o poder do homem preponderando, levando, então, ao princípio da responsabilidade, em que Jonas (2006, p. 41-42) rumo a uma nova ética que suprime a relação “homem-homem”, ou seja, baseada no antropocentrismo, passando a ser norteada em uma relação biocêntrica, gerada no “homem-mundo”. Isso se deu, basicamente, pela nova relação entre o homem e a tecnologia, após Jonas (2006, p. 43-43) indagar as novas funções da técnica, que veio contrariar a finalidade de atingir as necessidades humanas, passando a ser o fim em si mesmo, visando à satisfação pessoal. Em relação ao princípio da responsabilidade, Waldman, Munhoz e Sampaio abordam:

³ Martin Heidegger, foi um filósofo, escritor e professor universitário, pensador da hermenêutica filosófica e é conhecido pela colaboração nas temáticas fenomenologia e existencialismo. Foi um dos filósofos que serviram como base para Jonas.

O princípio de responsabilidade nasce a partir da necessidade de mudança no agir do ser humano em frente a uma nova realidade tecnológica, refutando a ética tradicional antropocêntrica. Esse princípio está fundamentado na reflexão sobre a conduta humana e, principalmente, nas consequências que ela pode trazer para a humanidade. (2016, p. 2010).

Aliás, Jonas (2006, p. 87-88) traduz o princípio da responsabilidade como aquele que não planeja apenas um mero conselho de prudência moral, mas algo imprescindível para o homem estar preparado para o futuro. Já na visão de Nodari e Pacheco (2014, p. 85), “[...] a responsabilidade que se impõe à experiência humana atual confere ao ser humano o dever de assumir a responsabilidade perante o futuro da humanidade como princípio”. Em sentido semelhante, Siqueira assevera que ser responsável diante da natureza é condição para a existência da humanidade; vejamos:

El principio de responsabilidad pide que se preserve la condición de existencia de la humanidad, muestra la vulnerabilidad que la acción humana suscita a partir del momento en que él se presenta ante la fragilidad natural de la vida. El interés del hombre debe identificarse con el de otros miembros vivos de la Naturaleza, pues ella es nuestra morada común. (SIQUEIRA, 2001)⁴

Além disso, Sandel ressalta a urgência em implementar a nova ética, eis que a velocidade do avanço científico é maior do que a do avanço da reflexão do agir ético:

As diferentes possibilidades de intervenção na natureza e no ser humano evidenciam as dimensões do desafio para o pensamento ético em relação à existência humana. Perceber o dilema que toda a espécie humana nutre, justamente porque a ciência avança muito mais depressa que a reflexão do agir ético. (SANDEL, 2019, p. 22).

Pelo exposto, percebe-se que os avanços da tecnologia carecem de uma nova postura por parte do homem, para que os riscos – das novas tecnologias – não sejam causa de restringir e exaurir a vida digna das futuras gerações, bem como evitando um colapso social e ecológico.

⁴ O princípio da responsabilidade exige a preservação da condição de existência da humanidade, mostra a vulnerabilidade que a ação humana desperta a partir do momento em que se apresenta diante da fragilidade natural da vida. O interesse do homem deve ser identificado como o de outros membros vivos da Natureza, pois ela é nossa morada comum. (Tradução livre).

3 A paradoxal relação entre o presente e futuro na temática ambiental e a solução dos problemas contemporâneos

A tecnologia em si, não é causa de prejuízos para a sociedade ou meio ambiente, salvo quando mal-empregada pelos homens, ou seja, o medo não é sobre o progresso em si, mas sobre o seu uso inadequado. Diz-se isso, de um lado, face aos inúmeros benefícios trazidos pela tecnologia nos campos da saúde, melhorias da vida urbana e, mais recentemente, na otimização de técnicas quando da extração de recursos naturais, mitigando os impactos sobre o meio ambiente e, de outro lado, considera-se que o avanço tecnológico, associado ao excessivo consumo e à obsolescência programada, usam em grande monta recursos naturais do Planeta, trazendo riscos de escassez e consequente prejuízo para a humanidade. Como forma de contextualizar o estudo aqui proposto, ressalta-se a ideia de que o homem peca ao buscar soluções para essencialidades, como a fome e a disponibilidade de água, ou para combater as mudanças climáticas e os riscos nucleares – como os dados apresentados sobre o “Doomsday Clock” (Relógio do Juízo Final). Mede a proximidade do homem em destruir o Planeta e aniquilar a espécie, tendo como causa as tecnologias perigosas; quanto mais perto da “meia-noite”, maior é o risco e, no ano de 2019, foi alterado como “dois minutos para a meia-noite” (23h58min), devido aos riscos nucleares mais precisamente pela ineficiência do meio político em evitar riscos nucleares, e climáticos, pelo avanço do aquecimento global e pela negativa do homem em combater esse problema. (BULLETIN OF THE ATOMIC SCIENTISTS, 2019). E, em contrapartida, revoluciona o mundo a ponto de questionar a finitude dos recursos naturais.

Estamos diante de um questionamento quanto à finitude dos recursos naturais? De certa forma, a resposta é sim. Ou melhor, para dar mais clareza à afirmação, diga-se que os recursos naturais existentes em nosso Planeta são finitos; no entanto, a tecnologia já proporciona a captação de recursos fora do planeta, por meio da mineração de corpos celestes, principalmente de asteroides, disponibilizando recursos naturais que, no Planeta, são escassos ou com extração economicamente inviável.

O *Keck Institute for Space Studies* (Kiss, 2012) elaborou um estudo para a *California Institute of Technology* e para a *Jet Propulsion Laboratory*, propondo

que a recuperação e mineração de asteroides são viáveis com a tecnologia existente, dentro de um curto prazo, até 2025. No relatório (2012, p.12), destaca que expedições a corpos celestes para testar a extração de recursos, dando caráter comercial às expedições, dá um grande passo para a redução do custo de missões espaciais:

From a long-term architectural point of view, the ability to test resource extraction processes and enable commercial resource production ideas to be applied to the captured NEA would pave the way for use of asteroidal materials in human deep-space expeditions, greatly reducing required up-mass from Earth, and thus the cost, of such missions.⁵

Já a *Planetary Resources Inc.*, no ano de 2012, se propôs a ser a primeira empresa que viabilizaria a extração de matérias em asteroides. E, dentro de suas missões, está a de ser o primeiro programa comercial de exploração espacial do mundo, usando recursos hídricos no espaço, para que seja possível a criação de combustível e proporcionar expansão humana no espaço e extrair minérios.⁶ Plait (2012), ao analisar a ideia proposta pela *Planetary Resources*, aborda a viabilidade do projeto que transpassou o campo tecnológico, passando agora a questões econômicas, como a lucratividade de uma expedição no espaço.

Outra empresa a *Asteroid Mining Corporation* (AMC) sugere que “with the recent advances in space technology it has becoming increasingly self-evident that humanity has the technological capacity to mine asteroids and unlock the vast mineral wealth found within”.⁷ Em outro ponto, destaca o grande potencial na extração de metais do grupo da platina, o qual é economicamente atraente, escassa em nosso Planeta e com inúmeros usos.

⁵ De um ponto de vista arquitetural de longo prazo, a capacidade de testar processos de extração de recursos e permitir que as ideias de produção de recursos comerciais sejam aplicadas à NEA capturada, abriria caminho para uso de materiais asteroides em expedições espaciais humanas, reduzindo grandemente a massa Terra e, portanto, o custo dessas missões. (Tradução livre).

⁶ A água é necessária para criar uma civilização no espaço, o motivo que atrapalha a expansão humana no espaço é o energético (combustível). Assim, a extração de água torna possível a criação de combustível no espaço.

⁷ Com os recentes avanços na tecnologia espacial, tem se tornado cada vez mais evidente que a humanidade tem a capacidade tecnológica para extrair asteroides e desbloquear a vasta riqueza mineral encontrada dentro dela. (Tradução livre).

Os benefícios da mineração de corpos celestes, segundo Metzger (2016, p. 11, 16), não satisfazem apenas aspectos econômicos, também preenchendo a lacuna de recursos naturais escassos e pela necessidade de encontrar formas seguras de viver no espaço, os benefícios também alcançam a seara da energia renovável e novas tecnologias de otimização de uso de energia e matérias-primas.⁸

Em matéria jurídica, o assunto foi abordado na gestão de Obama, quando presidente dos Estados Unidos, ao sancionar a Lei n. 114-90, de 25 de novembro de 2015 (EUA, 2015), dando origem a *Us Commercial Space Launch Competitiveness Act*, objetivando favorecer a competitividade comercial espacial.⁹ Na mesma esteira, Luxemburgo (2017), além de legislar sobre a matéria, na “Loi du 20 juillet 2017 sur l’exploration et l’utilisation des ressources de l’espace”, afirma em seu art. 1º que os recursos do espaço são suscetíveis de apropriação; criou um fundo com 200 milhões de euros para fomentar a pesquisa e testes sobre mineração espacial. (FOUST, 2017).¹⁰ A comunidade acadêmica também está a par do assunto, inclusive a *Colorado School of Mines* conta com programa voltado à mineração espacial.¹¹

Ceticamente, Santos (2017) avalia que a mineração de asteroides pode beneficiar e inclusive ser fator de sobrevivência da espécie humana, mas ressalva que o viés comercial não pode ser irrestrito e parâmetro, uma vez que a humanidade não pode repetir os erros no espaço como aqueles que cometeu com os recursos naturais do Planeta, como segue:

⁸ O título do estudo elaborado por Metzger é “Desenvolvimento espacial e ciência espacial juntos, um histórico e oportunidade”, e está ligado à *Florida Space Institute, University of Central Florida*, onde são analisados benefícios e desafios da expansão da vida no espaço.

⁹ A referida lei prevê o direito de empresas sobre recursos retirados do espaço, como asteróides, dando viabilidade jurídica para a exploração e utilização. Também, facilita questões de logística espacial, como na obtenção de licença para operação de empresas e licença para lançamento de foguetes. Ainda menciona a referida lei os termos recurso espacial, que compreende um “recurso abiótico” localizado no espaço, “recurso de asteroide” compreendendo as matérias encontradas superficial ou internamente em um asteroide e “recurso espacial”, que significa tanto minerais quanto a água e outras substâncias encontradas no espaço. No parágrafo 51.303, concede àqueles que estiverem envolvidos na atividade comercial no espaço, o direito de posse e propriedade sobre o recurso obtido.

¹⁰ A “Lei de 20 de julho de 2017, sobre a exploração e utilização de recursos espaciais” (Tradução livre), prevê uma série de responsabilidades para que empresas possam realizar expedições de caráter comercial ao espaço.

¹¹ Pretende a escola educar cientistas, engenheiros, economistas, empreendedores e formuladores de políticas com o foco em recursos espaciais.

Inegavelmente, a exploração dos recursos naturais dos asteroides pode vir a tornar-se, nas próximas décadas, uma questão de sobrevivência para a espécie humana, mormente em face à mitigação das reservas hídricas e minerais da Terra. Contudo, essa exploração deve ser baseada, primordialmente, nos princípios da cooperação internacional e da assistência mútua entre os países, deixando-se para segundo plano o seu viés comercial.

Afinal, se a humanidade não teve os devidos cuidados com a exploração dos recursos naturais da Terra, o mesmo equívoco não pode ser repetido no espaço. (2017, p. 4).

Veja-se, então, que a tecnologia existente já possibilita a exploração do espaço, tornando real a busca e o fornecimento de recursos naturais que, em nosso planeta, são escassos, além de que as tecnologias criadas para possibilitar a mineração de corpos celestes podem trazer significativos avanços para a própria vida na Terra. No entanto, em todos os relatórios e notícias analisadas, inexistem dados concretos sobre os riscos e as consequências da mineração espacial, tampouco se sabe se riscos decorrentes de radiação ou substâncias nocivas à saúde podem trazer riscos à sobrevivência do homem no espaço ou, em caso de trazer recursos do espaço, quais as consequências sentidas no Planeta.

4 O homem moderno e sua postura frente à natureza

Pelo exposto até o momento, entende-se que Jonas transpassa o subjetivismo dos valores morais, alterando a forma como é visto o homem e suas responsabilidades, na relação homem *versus* futuro *versus* natureza. No caso da expansão do homem no espaço, o encaixe com Jonas está na inexistência de estudos sobre os impactos que a tecnologia e a ação humana podem causar sobre o futuro do ser humano, uma vez que inexistem estudos sobre o risco e as consequências da mineração de asteroides, por exemplo.

O conhecimento científico contemporâneo não dispõe de certeza quanto à segurança da operação de mineração em corpos celestes e, mesmo assim, viu-se que as expedições nesse sentido – mineração – caminham em passos largos em sua concretização, podendo se tornar realidade em curto prazo.

Jonas, ao decorrer nos seus estudos, liga o homem como pertencente à natureza, sendo assim, também responsável por ela. A habilidade do homem

não pode ser motivo de rupturas no equilíbrio e na harmonia do Planeta, bem como sua racionalidade deve servir como apoio para a perpetuação da própria espécie humana; ainda diz que a “violação da natureza e a civilização do homem caminham de mãos dadas” (2006, p. 32) e, em relação aos desequilíbrios provocados pela ação humana, dispõe que o progresso e a forma de agir contemporânea são capazes de provocar danos que outrora eram superficiais, ou melhor, “antes de nossos tempos as interferências do homem na natureza, tal como ele próprio as via, eram essencialmente superficiais e impotentes para prejudicar um equilíbrio firmemente assentado”. (2006, p. 32).

Portanto, é inegável a insuficiência de conhecimento dos riscos e das consequências da ação humana. Nesse norte, linca-se o princípio da responsabilidade em Jonas e a mineração de asteroides com o princípio da precaução. O princípio da precaução ganha importância, principalmente, com a Declaração do Rio sobre o Meio Ambiente (CONFERENCIA..., 1992), sendo exposto na declaração como princípio “15”, com a redação abaixo:

Com o fim de proteger o meio ambiente, o princípio da precaução deverá ser amplamente observado pelos Estados, de acordo com suas capacidades. Quando houver ameaça de danos graves ou irreversíveis, a ausência de certeza científica absoluta não será utilizada como razão para o adiamento de medidas economicamente viáveis para prevenir a degradação ambiental.

Assim, o homem, antes de prosseguir desenfreadamente na exploração espacial, como aqui tratado, deve estudar profundamente os riscos e as consequências com a introdução de novas matérias em nosso Planeta. Ao associar o tema – exploração espacial – com Jonas, diria o filósofo, possivelmente, que a ética atual é insuficiente para atuar nos problemas decorrentes do desenvolvimento tecnológico (2006, p. 48); ainda, unindo ao novo imperativo (JONAS, 2006, p. 48), aduz que “[...] o novo imperativo diz que podemos arriscar a nossa própria vida, mas não a da humanidade”, também “[...] que nós não temos o direito de escolher a não existência de futuras gerações em função da existência da atual, ou mesmo de as colocar em risco”.

Nesse sentido, o desconhecimento sobre os riscos da exploração espacial requerem, primeiro, em caráter precaucionista, maiores estudos sobre seus

riscos e consequências e, em segundo, que a ganância do homem de buscar recursos no espaço, pensando apenas no progresso econômico não sejam a causa da extinção da raça humana. Pode-se concluir que Jonas ficaria reticente e precavido com o avanço tecnológico presenciado na possibilidade de mineração espacial, e visaria à nova ética como algo que demanda rápido avanço, para que a tecnologia não ponha em risco a perpetuação da raça humana no Planeta Terra.

5 Considerações finais

O presente artigo tratou da paradoxal relação do homem com o futuro e a natureza, num contexto em que a exploração espacial e a mineração de corpos celestes são possíveis, além de explicar os ensinamentos de Hans Jonas e verificar quais seriam suas precauções sobre as novas tecnologias e sobre a nova ética, focando no futuro da humanidade.

A importância do tema se dá pelo fato de que a tecnologia, de um lado, evoluiu a ponto de tornar realidade, ideias retratadas anteriormente apenas em filmes de ficção científica – no caso da mineração espacial – e, de outro lado, a preocupação se deu apenas em alcançar novas tecnologias, inexistindo estudo sobre os riscos e as consequências, sem que existisse plano para evitar os riscos de colapso ecológico e social do progresso.

Para isso, no primeiro capítulo, foram brevemente abordados os conceitos trazidos por Jonas, bem como seu novo imperativo, expondo o motivo pelo qual Jonas propôs uma nova ética. No segundo capítulo, deu-se o panorama contemporâneo da tecnologia, a fim de demonstrar o “progresso” do homem; aí se vê apenas o lado positivo da mineração espacial e inexistente estudo sobre seus riscos e consequências. E, por fim, o terceiro capítulo cuidou de ligar os ensinamentos de Jonas com a exploração espacial, imaginando quais seriam os comentários de Jonas ao verificar esta possibilidade.

Portanto, pensa-se que Jonas ficaria reticente sobre a atividade de mineração espacial, pelos riscos serem causa de um colapso ecológico e social. Conclui-se, então, que a nova ética encontrada em Jonas merece ser introduzida na sociedade no curto prazo, para que inovações tecnológicas, como a mineração de asteroides, pelas imensas dúvidas que pairam sobre tal

atividade, não sejam causas de graves consequências para o futuro da humanidade e não comprometam a perpetuação da espécie e/ou sujeitar as futuras gerações a condições de vida não genuínas.

Referências

- BULLETIN OF THE ATOMIC SCIENTISTS. **Doomsday Clock**. Disponível em: <https://thebulletin.org/doomsday-clock/past-announcements/>. Acesso em: 2 jan. 2019.
- COLORADO SCHOOL OF MINES. **Space Resources Program**. Disponível em: <https://space.mines.edu/>. Acesso em: 14 jan. 2019.
- CONFERÊNCIA DAS Nações Unidas sobre o meio ambiente. **Declaração do Rio sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento**. Disponível em: http://www.meioambiente.pr.gov.br/arquivos/File/agenda21/Declaracao_Rio_Meio_Ambiente_Developolvimento.pdf. Acesso em: 19 jan. 2019.
- EUA. Congress.Gov. **Commercial Space Launch Competitiveness Act**. 2015. Disponível em: <https://www.congress.gov/bill/114th-congress/house-bill/2262/text>. Acesso em: 14 jan. 2019.
- FOUST, Jeff. **New law and space agency to support Luxembourg's space resources ambitions**. 2017. Disponível em: <https://spacenews.com/new-law-and-space-agency-to-support-luxembourgs-space-resources-ambitions/>. Acesso em: 14 jan. 2018.
- GREISCH, Jean. **De la gnose ao principe responsabilité: un entretien avec Hans Jonas**, Espirit, Maio de 1991. Disponível em: <http://www.esprit.presse.fr/article/jonas-hans/dela-gnose-au-principe-responsabilite-entretien-11883>. Acesso em: 26 jan 2019.
- JONAS, Hans. **O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica**. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, 2006.
- KISS. Keck Institute for Space Studies. **Asteroid Retrieval Feasibility Study**. 2012. Disponível em: http://kiss.caltech.edu/final_reports/Asteroid_final_report.pdf. Acesso em: 14 jan. 2019.
- LUXEMBURGO. **Loi du 20 juillet 2017 sur l'exploration et l'utilisation des ressources de l'espace**. Disponível em: <http://legilux.public.lu/eli/etat/leg/loi/2017/07/20/a674/jo>. Acesso em: 15 jan. 2019.
- METZGER, Philip. **Space development and space science together, an historic opportunity**. 2016. Disponível em: <https://www.sciencedirect.com/science/article/abs/pii/S0265964616300625?via%3Dihub#!>. Acesso em: 15 jan. 2019.
- NODARI, Paulo César; PACHECO, Luiza. **Responsabilidade e heurística do temor em Hans Jonas. Conjectura: Filosofia e Educação**, Caxias do Sul: Educs, v. 19, p. 69-95, 2014.
- PLANETARY RESOURCES, INC. **Providing resources to fuel industry and sustain life in space**. Disponível em: <https://www.planetaryresources.com/>. Acesso em: 14 jan. 2019.

PLAIT, Phil. **Breaking:** Private company does indeed plan to mine asteroids... and I think they can do it. Disponível em: <http://blogs.discovermagazine.com/badastronomy/2012/04/24/breaking-private-company-does-indeed-plan-to-mine-asteroids-and-i-think-they-can-do-it/>. Acesso em: 14 jan. 2019.

SANDEL, Michael J. **Contra a perfeição:** ética na era da engenharia genética. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.

SANTOS, Álvaro Fabricio dos. **A exploração de minerais no espaço.** 2017. Disponível em: <http://www.anajur.org.br/noticias/a-exploracao-de-minerais-no-espaco-por-alvaro-fabricio-dos-santos>. Acesso em: 14 jan. 2019.

SIQUEIRA, José Eduardo de. **El principio de responsabilidad de Hans Jonas.** 2001. Disponível em: https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1726-569X2001000200009&lng=es&nrm=iso. Acesso em: 15 jan. 2019.

WALDMAN, Ricardo Libel; MUNHOZ, Marcelo Giovanni Vargas; SAMPAIO, Vanessa Bueno. **O princípio precaução e o princípio responsabilidade de Hans Jonas.** Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/quaestioiuris/article/view/23512/19473>. Acesso em: 17 jan. 2019.

ZANCANARO, Lourenço. **Singularidades e dificuldades do pensamento de Hans Jonas.** 2010. Disponível em: <https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/dissertatio/article/view/8745/5781>. Acesso em: 7 jan. 2018.

Responsabilidade civil por riscos na sociedade moderna: paralelo com o princípio responsabilidade de Hans Jonas

Ana Paula Luciano*

1 Introdução

No contexto global, o avanço da ciência e da tecnologia trouxe riscos de desequilíbrio ecológico, devido à crescente transformação da sociedade, que de forma negligenciada a sociedade de risco exige a aceleração do avanço tecnológico e científico provocando grandes riscos e perigos para a civilização.

Sob a perspectiva de Beck, a condição humana no início do XXI expressa a acumulação de perigos ecológicos, financeiros, militares, terroristas, bioquímicos, informacionais, devido à sua esmagadora necessidade de produção, conforme as exigências do mercado, produzindo em ritmo acelerado e em escala global.

Contrariando a ideia dos pensadores da modernidade, que buscavam alcançar a paz e a segurança para todos, hoje, estamos vivenciando exposições a riscos constantes de modo que a exploração dos recursos naturais excede a capacidade de regeneração. Tem-se, por outro lado, que a evolução industrial de um lado possibilitou o avanço tecnológico e científico, de outro enseja que o planeta explore de maneira intensa e predatória os recursos naturais.

Atualmente, o meio ambiente está em evidência devido às mudanças ambientais, assim, acarreta a noção de que a sociedade está mais vulnerável vivendo com a incerteza, pois não sabe para aonde esses avanços podem levar. Esse medo e essa incerteza não vêm somente das grandes catástrofes

* Mestranda em Direito Ambiental e Sociedade pela Universidade de Caxias do Sul. Graduada em Direito, na Universidade de Caxias do Sul. Especialização em Direito e Processo do Trabalho pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos. Atualmente é advogada. *E-mail:* analuciano.adv@terra.com.br

naturais, mas principalmente dos riscos de danos irreparáveis das inovações científicas e tecnológicas. Todavia, por mais medidas que sejam tomadas, o risco zero não existe, sempre haverá um resquício, uma consequência.

Na sociedade de risco, a única certeza é a incerteza, pois os riscos não podem ser mensurados, sendo os efeitos, por conseguinte, imprevisíveis. Na busca de prevenir situações de risco, percebe-se a necessidade de ter uma cultura que envolva o conhecimento necessário para que seja possível a proteção em caso de perigo efetivo.

Este artigo traz em paralelo, como referência filosófica, a obra de Jonas *O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*, escrita no final do século XX, em alemão em 1970 e em inglês em 1984. O livro tem como foco a busca de um fundamento ético para um dever de possibilitar a sobrevivência da humanidade, fazendo-nos repensar sobre rumos éticos e os valores que as civilizações tecnológicas têm adotado.

O princípio da precaução do Direito Ambiental relacionado à ética da responsabilidade de Jonas buscou fortalecer as bases da responsabilidade civil. Isso é necessário tendo em vista os riscos de danos decorrentes da atividade humana, com relação à insegurança do conhecimento científico.

Todavia, vê-se necessário analisar a responsabilidade civil, hoje tida como um fenômeno jurídico e social, no contexto que se insere. Mais que um instrumento de reparação se tornou, também, um meio pelo qual busca-se refletir sobre a melhor prudência e a conduta no agir.

As consequências da ação ou omissão da conduta, muitas vezes, não são sequer totalmente conhecidas, o que faz com que seja difícil buscar uma reparação efetiva nesse cenário de incertezas.

Portanto, é justamente sobre esse campo que o presente artigo pretende lançar luz, demonstrando de que forma se sustenta a responsabilidade civil diante da chamada sociedade de riscos, lembrando que, em muitas vezes, por mais que se tente, será impossível precisar ao certo a quem imputar punição, devido à afetação transgeracional e de difícil identificação do agir.

Portanto, o presente artigo tem seu início com uma breve explicação sobre o conceito de sociedade de risco desenvolvida por Beck. Depois, parte-se para a análise da responsabilidade civil com consideração breve do

princípio da prevenção alongando-se sobre o princípio da precaução. Desta forma, propondo uma análise da temática do surgimento da sociedade de risco, da importância da existência pelos operadores do Direito em evoluírem juntamente com a tecnologia, buscando não imperar com o avanço tecnológico capaz de auxiliar a humanidade.

2 Sociedade de risco

A rapidez com que a humanidade se desenvolve é extremamente acelerada,¹ a reboque traz consigo as forças produtivas exponencialmente crescentes no processo de modernização, nas quais são desencadeados riscos e ameaças atuais diferenciando-se, portanto, do momento histórico da sociedade industrial.

A característica acentuada da sociedade contemporânea é o progresso tecnológico e científico. As transformações das descobertas visam a melhorar a vida de todos, porém, isso tudo traz grandes riscos para a civilização. Atualmente, vivemos com medo e sem certeza de aonde podem nos levar esses avanços.

Desenvolvida por Beck, a teoria da sociedade de risco (*Risikogesellschaft*), a qual traz, em particular, a percepção tanto de velhos problemas ambientais não solucionados quanto de novos, exigindo, assim, mecanismos de gerenciamento de risco e de responsabilidade.

Sociedade de risco designa, conforme Beck, Giddens e Lash:

Um estágio da modernidade em que começam a tomar corpo as ameaças produzidas até então no caminho da sociedade industrial. [...] atingidos até aquele momento, levando em conta as ameaças potenciais. Entretanto, o problema que aqui se coloca é o fato de estes últimos não somente escaparem à percepção sensorial e excederem à nossa imaginação, mas também não poderem ser determinados pela ciência. A definição do perigo é sempre uma construção cognitiva e social. Por isso, as sociedades modernas são confrontadas com as bases e com os limites do seu próprio modelo até o grau exato em que eles se modificam, não refletem sobre seus efeitos e dão continuidade a uma política muito parecida. (1997, p. 17).

¹ *Sociedade acelerada* que segundo Lipovetsky [que poderia ser considerado um pensador pós-moderno], mas percebe-se, que essa ideia de pós-modernidade, como o autor mesmo menciona, “sugere o fim da modernidade”, ou seja, não existe o fim da modernidade, mas sim, a era da aceleração total, “multiplicada a enésima potência” que Lipovetsky chamou de “hipermodernidade”. (LIPOVETSKY, 2004).

É na passagem da sociedade industrial para uma sociedade de risco que os riscos produzidos pela própria sociedade são distribuídos, ou seja, é no processo de globalização social e econômico que começa a ocorrer, também, o que ele denominou de globalização dos riscos. Segundo Beck o desenvolvimento industrial no âmbito científico e tecnológico produz riscos, de forma legitimada, que não se consegue mais prever e, portanto, controlar.

Repensar como se deu o processo de modernização e suas consequências está relacionado com o que alguns autores chamam de “modernização reflexiva”. Para Beck:

O processo de modernização torna-se reflexivo, assume-se como tema e problema. As questões do desenvolvimento e aplicação de tecnologias (no campo da natureza, sociedade e personalidade) são substituídas por questões de “gestão” política e científica (administração, descoberta, inclusão, esquivas e ocultação) dos riscos de tecnologias a serem aplicadas atualmente ou potencialmente em relação a horizontes relevantes a serem especialmente. (1998, p. 13).²

A sociedade reflexiva afronta os riscos, que ela mesma criou, como algo aceitável pelo progresso, sem saber ao certo quem será atingido por eles. O autor Beck (1998, p. 12) coloca que a característica principal da sociedade de risco não está na desigualdade das classes sociais, ou seja, na distribuição desigual da riqueza, mas sim na distribuição dos riscos, que são na verdade bastante “democráticos”: atingem pobres e ricos: “Ao contrário das propriedades ou classes, este destino não está sob o signo da miséria, mas sob o signo do medo, e não é precisamente uma ‘reliquia tradicional’, mas um produto da modernidade, e também em seu estado desenvolvimento máximo”.³

² **Tradução livre de:** “El proceso de modernización se vuelve reflexivo, se toma a sí mismo como tema y problema. Las cuestiones del desarrollo y de la aplicación de tecnologías (en el ámbito de la naturaleza, la sociedad y la personalidad) son sustituidas por cuestiones de la “gestión” política y científica (administración, descubrimiento, inclusión, evitación y ocultación) de los riesgos de tecnologías a aplicar actual o potencialmente en relación a horizontes de relevancia a definir especialmente”. (BECK, 1998, p. 12).

³ **Tradução livre de:** “Al contrario que los estamentos o las clases, este destino tampoco se encuentra bajo el signo de la miseria, sino bajo el signo del miedo, y no es precisamente una “reliquia tradicional”, sino un producto de la modernidad, y además en su estado máximo de desarrollo”. (BECK, 1998, p. 12).

Como assevera o autor, a sociedade reflexiva do século XXI deve defrontar-se com o enfrentamento de cinco processos, que representam grandes desafios: globalização, individualização, desemprego e subemprego, a revolução dos gêneros e os riscos globais resultantes tanto da crise ecológica como da turbulência dos mercados financeiros. Assim, a sociedade de risco se preocupa com a produção e distribuição dos bens, e tornou-se mais acelerada em virtude das exigências do mercado.

Marcada por ameaça global – menciona Ost –, a sociedade de risco não tem o alcance que é ilimitado e indefinido:

irreversível, mais ou menos previsível, que frustra nossas capacidades de prevenção e de domínio, levando, desta vez, a incerteza para o centro de nossos próprios saberes e poderes. Trata-se de riscos “simultaneamente globais, transgeracionais, fora das normas (enormes)” e “duplamente reflexivos: produto de nossas escolhas tecnológicas, é igualmente o fruto de nossos modelos científicos e de nossos julgamentos normativos”. (2005, p.325).

Inúmeras incertezas são geradas por “não somente escaparem à percepção sensorial e excederem à nossa imaginação, mas também não poder, ser determinadas pela ciência”. (BECK, 1998). A sociedade de risco é uma sociedade catastrófica. Nela, o estado de exceção ameaça converter-se em normalidade. Afirma Beck, complementando esta ideia:

Os riscos que são gerados no nível mais avançado de desenvolvimento das forças produtivas (como eu me refiro acima de tudo à radioatividade, que é completamente subtraída da percepção humana imediata, mas também às substâncias nocivas e tóxicas presentes na ar, na água e na comida, com suas consequências a curto e longo prazo para plantas, animais e seres humanos) são essencialmente diferenciados das riquezas. Esses riscos causam danos e, muitas vezes, irreversíveis, que permanecem invisíveis, baseiam-se em interpretações causais, porque só são estabelecidos no conhecimento (científico e anticientífico) dos mesmos, e em saber pode ser transformado, expandido ou reduzido, dramatizado ou imitado, então eles estão abertos em uma medida especial para os processos sociais de definição. Como tal, os meios e posições da definição de risco tornam-se posições sócio-políticas fundamentais. (1998, p. 199-200).⁴

⁴ **Tradução Livre:** “Los riesgos que se genran en el nivel más avanzado des desarrollo de las fuerzas productivas (con ello me refiero sobre todo a la radiactividad, que se sustrae por completo a la percepción humana imediata, pero también a las substancias nocivas y tóxicas presentes em ela ire, en el água y en los alimentos, con sus consecuencias a corto y largo para las plantas, los animales y los seres humanos) se diferencian esencialmente de las riquezas.

Na mesma linha de pensamento de Beck, García-Tornel faz um paralelo entre a sociedade moderna e a contemporânea:

Até muito recentemente e por muito tempo, tem sido tratado com preferência a capacidade natural de criar situações capazes de destruir vidas e bens da humanidade. Mas hoje a capacidade humana de induzir essas situações, e até de gerar riscos propícios inexistentes na natureza, está se tornando mais clara. Alguns desses novos riscos têm sua origem no uso da tecnologia, como um elemento criado para a transformação do meio ambiente, outros na organização adequada e nas relações entre grupos humanos. (2001, p. 19).⁵

A importância do conhecimento do conceito de sociedade de risco, para entender as dinâmicas transformações sociais do século XXI, está na acumulação de riscos ecológicos, financeiros, militares, terroristas, bioquímicos, informacionais, entre outros, que têm uma esmagadora presença no mundo atual. Luhmann dispõe como conceito de risco: o (im)provável: “Os riscos são uma forma muito específica de disposição para o futuro, na medida em que deve ser decidida no meio da probabilidade-improbabilidade”. (1992, p. 115).⁶ Na medida em que os avanços tecnológicos ampliam o domínio do conhecimento, ampliam as incertezas.

Entre o homem e o meio ambiente houve uma influência mútua tão grande que, inevitavelmente, um potencial destrutivo atingiu-nos de forma intensa e inesperada. Assim, trouxe consigo riscos incalculáveis que “subvertem as bases da lógica dos riscos então reinantes e que, partindo de

Estos riesgos causan daños y a menudo irreversibles, suelen permanecer invisibles, se basan en interpretaciones causales, por que solo se establecen en el saber (científico e anticientífico) de ellos, y en saber saber pueden ser transformados, ampliados o reducidos, dramatizados o mimizados, por lo que están abiertos en una medida especial a los procesos sociales de definición. Con ello, los médios y lãs posiciones de la definición del riego se convierten en posiciones sociopolíticas clave”.

⁵ **Tradução livre de:** “Hasta hace bien poco y durante mucho tiempo, se ha atendido con preferència a la capacidad natural de crear situaciones capaces de destruir vidas y bienes de la humanidad. Pero hoy está cada vez más clara la capacidad humana de inducir a estas situaciones, e incluso de generar riesgos propios inexistentes en la naturaleza. Algunos de estos nuevos riesgos tienen su origen en el uso de la tecnología, como elemento creado para la transformación del medio, otros em la propia organización y las relaciones entre grupos humanos”. (BECK, 2001, p. 19).

⁶ **Tradução livre de:** “Los riesgos son una forma muy específica de disposición hacia ele futuro, en la medida en que debe decidirse en ele médio de la probabilidad-improbabilidad”. (LUHMANN, 1992, p. 115).

decisões humanas, apresentam a possibilidade de destruição de toda a vida do planeta”. (BAHIA, 2015, p. 55).

Diante deste cenário preocupante, cabe um debate sobre o atual comportamento da sociedade de risco e as ameaças ambientais decorrentes. Todavia, por mais medidas que sejam tomadas, o risco zero não existe. Então, a única certeza da sociedade de risco é a incerteza, pois os riscos não podem ser mensurados.

Na verdade, os riscos sempre existiram, mas são chamados de novos riscos, os quais poderão levar a danos graves e de difícil reparação ao meio ambiente e às pessoas, riscos do progresso. Cabe esclarecer que há uma coexistência de riscos controláveis e os considerados incontroláveis. A esse respeito, Carvalho esclarece:

Mesmo desastres denominados como naturais têm em sua origem, frequentemente, vulnerabilidades físicas e sociais. É exatamente por esta razão que o direito detém legitimidade, cada vez maior, para regular as relações sociais existentes antes, durante e após os desastres, exercendo a função de reduzir vulnerabilidades e de promover condições de resiliência. (2015, p. 22).

Complementa Carvalho (2015, p. 23): “O direito dos desastres vem despertando, cada vez mais, o interesse de pesquisadores ao redor do mundo com a finalidade de investigar a capacidade e as funções do Direito em orientar normativamente as ações de prevenção e de resposta.

Portanto, as ameaças que confrontamos não são só de Deus ou da natureza, mas da própria modernização, progresso, enfim, as escolhas da humanidade. Para Jonas (2006, p. 43-44), no passado, a técnica era absorvida como um meio para atingir a necessidade humana, hoje passou a ser um fim em si mesmo, aliado ao progresso e à satisfação pessoal.

Nesse sentido Lima, Ramalho e Oliveira (2014, p. 6-7), entendem que “[...] a técnica deixa de ser pensada como uma coisa a ser perseguida visando a resolução de um problema, como instrumento, e passa a ser perseguida como um fim. A humanidade confere ao termo progresso algo como se fosse ligado a sua própria essência”.

Com a proposta de uma nova ética para proteger a atual e a futura geração da sociedade contemporânea, na qual a incerteza domina e ameaça

tornar inoperante a responsabilidade em relação ao futuro, seja, então, incluída na teoria da ética. Nesse sentido, Jonas (2006, p. 77) diz: “é necessário dar mais ouvidos à profecia da desgraça do que à profecia da salvação”. Portanto, há, dentro do princípio da responsabilidade, um dever com o futuro, a humanidade, para que esta humanidade continue a existir.

Traçadas de forma breve as linhas gerais da sociedade de risco e, apontados os parâmetros da sociedade de risco reflexiva, no próximo item as atenções voltar-se-ão para a responsabilidade civil.

3 Responsabilidade civil ambiental

A responsabilidade civil assume cada vez mais sua autonomia científica e jurídica. Porém, como já falamos, o risco zero não existe. Sempre haverá o risco residual.

Não há como escrever sobre responsabilidade civil sem citar os princípios da prevenção e da precaução, pois se manifestam na atitude ou na conduta de antecipação dos riscos graves e irreversíveis. Cabe, de forma breve, mencioná-los, pois são instrumentos para organizar a sociedade de forma segura e justa. Ambos vêm para evitar ou amenizar a possibilidade de riscos e novos riscos que poderão levar a danos graves e irreversíveis.

Todavia, a prevenção e a precaução sempre existiram como manifestação da prudência, mas eram aplicadas de forma intuitiva. Hoje, na sociedade contemporânea, sua aplicação é de forma técnica para os novos riscos.

Em suma, os princípios fazem parte da responsabilidade civil do século XXI e aplicados de forma equilibrada. Todavia, o princípio da precaução desempenha um papel indispensável na responsabilidade civil ambiental.

O princípio da precaução deve ser aplicado no caso de riscos potenciais ou hipotéticos, abstratos, e que possam levar aos chamados danos graves e irreversíveis. É o “risco do risco”. A precaução foi introduzida pelo Direito Ambiental em 1992 na Declaração do Rio, a ECO-92, que determina em seu princípio 15:

Com o fim de proteger o meio ambiente, o princípio da precaução deverá ser amplamente observado pelos Estados, de acordo com suas capacidades. Quando houver ameaça de danos graves ou irreversíveis, a ausência de certeza científica absoluta não será utilizada como razão para o adiamento de medidas economicamente viáveis, para prevenir a degradação ambiental. (BRASIL, 1992).

Para Jonas (2006, p. 73-74) o princípio da precaução tem como fundamento a ética do medo. Continua a citar que podemos encontrar uma conexão intensa com os fundamentos do princípio da precaução, quando provoca uma análise dos riscos em relação ao agir humano.

Para Leite e Caetano (2013, p. 278), o princípio da precaução “relaciona-se com a cientificação reflexiva, atuando como gestor na proliferação de danos futuros em contextos de incertezas científicas.” A proteção legal das futuras gerações tem o fim de evitar a materialização de danos ambientais futuros, o que conduz “à avaliação do princípio equidade intergeracional que, conjuntamente com os princípios da prevenção e precaução, forma uma trilogia estrutural do Direito Ambiental Contemporâneo”. (CARVALHO, 2010, p. 268).

Isso torna indispensável um voltar de olhos para mecanismos preventivos e precaucionais, de forma a evitar situações de irresponsabilização na seara dos danos ambientais, mesmo diante de conhecimentos científicos insuficientes sobre os riscos envolvidos. (LEITE; CAETANO, 2013, p. 278).

Cabe destacar que, na sociedade de risco, tratada por Beck (2000, p. 27), “[...] uma fase do desenvolvimento da sociedade moderna os riscos sociais, políticos, ecológicos e individuais criados pela ocasião do momento de inovação tecnológica escapam das instituições de controle e proteção da sociedade industrial”.

Assim, Jonas complementa: “os grandes riscos da tecnologia não servem para abolir o mal extremo, mas para melhorar permanentemente o bem já alcançado, isto é, para o progresso, a renúncia a algumas de suas promessas diz respeito ao que excede o necessário”. (2006, p. 84-85).

O ser humano, ao reconhecer as suas limitações, deve escolher correr o risco de perder aquilo que não é tão importante, para proteger o que realmente importa. Com base nessas premissas, destaca-se a segunda

geração de problemas ambientais, ou para alguns, riscos novos provocados pela sociedade contemporânea. Criação de riscos ilícitos, riscos como consequência da escolha humana; ciência questionada por outros sistemas e por ela própria, reconhecendo-se as incertezas científicas.

O risco é um conceito que tem sua origem na modernidade (BECK, 2003, p. 113), e que está associado ao processo civilizacional, à inovação tecnológica e ao desenvolvimento econômico gerado pela industrialização. (BECK, 2003, p. 13-14).

Os riscos são resultado de um contexto, considerando o futuro incerto exigindo da responsabilidade a construção e o respeito dos efeitos futuros da inovação. Jonas (2006, p. 87) destaca que “para tomarmos uma decisão deveríamos tratar como certo aquilo que é duvidoso, embora possível, desde que estejamos tratando de um determinado tipo de consequência”.

Na sociedade contemporânea, o desenvolvimento tecnológico torna necessário que os critérios éticos levem em consideração o futuro distante e a cumulação de efeitos no tempo. (JONAS, 2006, p.78-79). Complementa Jonas: “O bem e o mal, com o qual agir tinha de se preocupar, evidenciam-se na ação, seja na própria práxis ou em seu alcance imediato, e não requeriam em planejamento de longo prazo.” Portanto, a nova ética deve responsabilizar-se pelo futuro em harmonia com a concepção de responsabilidade total. (2006, p. 35).

A responsabilização é o meio pelo qual se exterioriza a justiça, e a responsabilidade é a interpretação que o sistema jurídico traz do dever moral e ético de não prejudicar outrem, impondo sanções e pacificando, assim, o meio social, proteção à pessoa ao meio ambiente. Todavia, a sociedade industrial colocou em xeque o tradicional instituto da responsabilidade civil, pois pautava-se somente na ideia de ato ilícito fundado na culpa. Diferentemente, a sociedade de risco trouxe novos questionamentos.

A responsabilidade civil sem culpa, sociedade industrial, delineou os contornos da chamada responsabilidade civil objetiva. Mas, com o avanço da tecnologia, da ciência, a capacidade lesiva da ação humana ultrapassou barreiras do tempo produzindo efeitos a longo prazo, comprometendo, assim, a geração atual e as futuras.

A responsabilidade civil tem a obrigação de reparar um dano causado, seja por ato praticado pela pessoa, por outrem a quem ela responda ou de algo que lhe pertença. Portanto, deve haver uma ação ou omissão no comportamento do agente, desrespeitando a ordem jurídica e, assim, vindo a lesar direito de outrem.

Stoco (1997, p. 53) ensina que é a obrigação de responder pelos impulsos dados no mundo exterior, sempre que estes atinjam a esfera jurídica de outrem. Dessa forma, há a necessidade de o homem agir com cautela e previsão em relação às consequências negativas de seus atos, mesmo que sejam só prováveis ou possíveis.

Por outro lado o filósofo Jonas (2006, p. 77) expõe que “grandes causas, que atingem os fundamentos de todo o empreendimento humano, são irreversíveis, na verdade não deveríamos arriscar nada”.

Com efeito:

[...] é uma das condições da ação responsável não deixar deter por esse tipo de incerteza, assumindo-se, ao contrário, a responsabilidade pelo desconhecido, dado o caráter incerto da esperança; isso é o que chamamos de “coragem para assumir a responsabilidade”. [...] A responsabilidade é o cuidado reconhecido como obrigação em relação ao outro ser, que se torna “preocupação” quando há uma ameaça à sua vulnerabilidade. (JONAS, 2006, p. 351- 352).

Contudo, os riscos da sociedade contemporânea vigoram a indeterminabilidade dos lesados e do bem de uso comum, dificultando, assim, a comprovação do nexos de causalidade entre a conduta e o dano. Diferentemente, ocorre na responsabilidade tradicional, que requer obrigatoriamente a determinação do lesado. (LEITE; CAETANO, 2013, p. 279).

Já na responsabilidade civil ambiental, “[...] deve-se ponderar o grau de exigência na comprovação do nexos de causalidade, considerar o contexto de instabilidade do local danificado e a complexidade dos bens ambientais atingidos. Ainda que adotada a responsabilidade objetiva em matéria ambiental”. (LEITE; CAETANO, 2013, p. 279).

Acerca da responsabilidade civil, depara-se aqui com a dificuldade apresentada pela norma brasileira, que exige o nexos causal para a responsabilização dos agentes. Portanto, é necessário ajustarem-se os elementos da responsabilidade civil às modificações produzidas pela

sociedade de risco. Carvalho trata de forma pertinente as limitações sofridas pelo instituto da responsabilidade civil. Vejamos:

A responsabilidade civil apresenta um papel sempre relevante no estímulo a determinados comportamentos sociais, estimulando ou inibindo determinados padrões comportamentais. Contudo, ao mesmo tempo em que se destaca a sua relevância, não há como negar as limitações apresentadas pelo sistema da responsabilidade civil quer em sua função de prevenção e mesmo, especificamente, para compensação em danos catastróficos. Estas dificuldades decorrem do fato dos efeitos dos danos catastróficos serem geralmente dispersados sobre uma grande quantidade de pessoas, dificultando as vítimas ajuizarem demandas individualmente. A coleta de provas a respeito dos feixes constitutivos do nexos causal é também um aspecto limitativo. Finalmente, a probabilidade de condenação pode ser pequena face às dificuldades de encontrar e condenar o responsável, em razão da necessidade de demonstração dos elementos constitutivos da responsabilidade civil. (2015, p. 131).

Desse modo, se sempre existem riscos, nem todos os riscos são iguais quando se tem por referência a manutenção do futuro da humanidade. De acordo com Jonas:

Não é mais razoável a mera ponderação entre eventuais consequências negativas futuras dos atos humanos em relação aos benefícios da inovação tecnológica que se apresenta. É necessário precaver-se de toda e qualquer possibilidade de perdas desastrosas, de proporções inimagináveis, em face da vida humana. (2006, p. 80).

Portanto, no que tange à responsabilidade civil, baseada apenas na culpa, seria insuficiente, diante desse cenário ambiental de riscos. Por oportuno, Carvalho esclarece:

No entanto, não se pode olvidar também ser imputável a responsabilidade civil extracontratual do Estado por omissão a deveres de proteção sob a égide principiológica da precaução. [...] mesmo em face da existência de incertezas científicas quanto às possibilidades de ocorrência e/ou magnitudes. Trata-se de casos em que se justifica, pela gravidade das possíveis consequências de um evento, a imposição de deveres protetivos ante a existência de mera possibilidade, em detrimento de probabilidades quantificáveis. Adverte-se, porém, que esta dimensão de dever de proteção deve estar, no entanto, sedimentada em uma hipótese cientificamente ponderável e não meras especulações casuística. (2015, p. 166).

Os efeitos das ameaças decorrentes dos riscos econômicos, políticos, sociais e individuais, produzidos no atual estágio da sociedade contemporânea, tendem, cada vez mais, a escapar das criações da sociedade industrial, porque uma determinada ação no tempo presente pode ter seus efeitos danosos a longo prazo, em um futuro indeterminado.

Logo, os problemas emergentes dos processos de inovação científica e tecnológica provocaram a interpelação de toda a humanidade, a partir do medo, na construção de uma macroética. Sobre essa macroética, Jonas (2006, p. 269), parte da ideia de que a promessa da tecnologia moderna se converteu em ameaça, ou está se associou àquela de forma indissolúvel.

Porém, somente com a ampliação desse conceito, livre dos elementos de dolo e culpa, seria possível regular de modo satisfatório o alcance do assunto. É necessário dilatar as garantias da responsabilidade para cumprir efetivamente seu papel.

A propósito disso, a sociedade de risco se ampara na plasticidade dos institutos jurídicos, os quais devem trazer mecanismos de distribuição de riscos, modificando, assim, a aparência da responsabilidade civil e adequando-se a essa nova realidade, considerando inclusive o embasamento constitucional, ao solidificar a responsabilidade objetiva das atividades, sobretudo, exercidas com risco.

A mesma ideia filia-se à hipótese de que a responsabilidade civil ou a reparação do dano se comporta como um instituto plástico. Leciona Monteiro:

Como regra de conduta destinada a disciplinar a vida humana em sociedade, o direito não poderá alhear-se da realidade concreta que pretende conformar, a fim de se manter apto a ajuizar corretamente dos problemas e a fornecer respostas atualizada às renovadas necessidades práticas da vida. Só desta forma se evitará um divórcio entre o direito e a vida e se impedirá a revolta dos factos contra o código [...]. O direito não é mera regra técnica, despida de significações valorativas, determinada exclusivamente pela necessidade de resolver de forma coercitiva interesses em conflito. Ao mesmo tempo que desenvolve uma função de disciplina e harmonia dos interesses contrapostos do homem em sociedade, o direito procura exercer uma função pedagógica sobre o comportamento humano, orientando-o segundo determinado modelo, enformado pelas concepções de justiça da sociedade (espácio-temporalmente situada), em ordem à realização dos objetivos e valores comunitários. (2003, p.13-15).

Contudo, o mais relevante é perceber que mais que um instrumento de reparação, a responsabilidade civil é um meio de se fazer justiça social, conforme assevera Carvalho:

Em última instância, a matéria jurídica referente à compensação às vítimas e ao meio ambiente atingidos por desastres envolve sempre uma ponderação profunda sobre sua origem no infortúnio ou na injustiça. Infortúnios são eventos que, por seu caráter aleatório e imprevisível, são traduzidos em semântica jurídica como força maior (fenômeno externo à atividade dotado de imprevisibilidade e irresistibilidade). Por evidente, estes eventos não têm o condão de gerar responsabilização. Diferentemente, a injustiça, aqui descrita sem maiores digressões filosóficas, tem seu lugar nos “caos em que as vulnerabilidades sociais que aumentam os riscos para algumas populações estão enraizadas em conhecidas desigualdades e, assim, resultam em danos em momentos de desastres de forma previsível. O pêndulo entre a responsabilidade por injustiça e a ausência de motivação para imputação irá decorrer de uma constante análise entre o que é uma falha responsabilizável ou punível e uma omissão razoável”. (2015, p. 182).

Não há como omitir a possibilidade de extensão da responsabilidade civil aos problemas emergentes dessa sociedade contemporânea. Contudo, a responsabilidade civil objetiva cumpre seu papel de evitar que a exigência da prova da culpa, baseada na culpabilidade, obste o ressarcimento. Não tem por foco somente punir eventual ilicitude, mas buscar o ressarcimento do dano injustamente sofrido.

A fase atual do direito impende, em parte, a aplicação da responsabilidade civil de forma eficaz, contundente. Devemos considerar que os danos emergentes na sociedade de risco são caracterizados por serem irreversíveis, transgeracionais, identificáveis ao tempo da ação ou omissão, uma vez que se ampliaram os domínios da tecnologia e da ciência, diversificando as formas de afetação dos interesses das pessoas, necessitando de alternativas compatíveis.

5 Considerações finais

Inicialmente, no transcorrer da elaboração do presente artigo, a ideia inicial era expor de maneira clara os mecanismos “existentes” para combater as ameaças da sociedade de risco e identificar como ficaria a

responsabilidade civil, diante da sociedade que produz perigos ilimitados e com difícil conhecimento da precisão.

A sociedade de risco contextualizada por Beck é caracterizada pela produção industrial de riqueza e, conseqüentemente, pela produção social do risco. O avanço de toda sociedade somente apresenta as conseqüências negativas a longo prazo, de tal maneira que a globalização e as formas de interagir da sociedade com a natureza tornam relevante os questionamentos.

A sociedade evoluiu em conhecimento e técnica, mas o progresso tem seu preço: riscos cada vez mais complexos e intoleráveis, geram a necessidade de maior intervenção do Direito, sendo que o meio ambiente é um dos bens mais ameaçados e preciosos para a humanidade.

O processo de industrialização está intrinsecamente relacionado ao processo de criação de riscos; o aumento do desenvolvimento científico e industrial são perigos que os indivíduos e a sociedade terão que enfrentar, pois, para que o país e a economia se desenvolvam, é necessária a geração de alguns riscos.

O progresso industrial se caracteriza pela possibilidade de danos ambientais transtemporais, globais, invisíveis e irreparáveis; traz a necessidade de o Direito estabelecer mecanismos jurídicos que auxiliem na gestão destas ameaças.

Paralelamente, o conhecimento de Jonas chama-nos a atenção para a fase tecnológica atual; as civilizações devem desenvolver suas concepções éticas, para tomar como responsabilidade a presença do ser humano na Terra.

Certas transformações nas nossas capacidades acarretam mudanças no agir humano, e a transformação do agir humano também impõe uma modificação ética. Jonas justifica a nova ética, com base nas categorias do Ser e do Dever, na Responsabilidade Total e na Heurística do medo, que se conectam com o princípio da precaução.

Para ele, a evolução do princípio da precaução, no sentido de que devemos agir conscientes das conseqüências de nossos atos praticados, deixando agir quando necessárias as conseqüências desastrosas, não só para quem pratica mas, também, para toda a existência da humanidade atual e futura.

Portanto, nesse novo viés da responsabilidade, o agir implica refletir, ponderar, afastar riscos possíveis. A ética pela teoria de Jonas apresenta como orientação um agir de forma responsável, consciente, sustentável em estreita relação com o princípio da precaução, fortalecendo, assim, o cenário interno e externo das relações.

Diante de tantas dúvidas, pode-se verificar que o instituto da responsabilidade civil, por si só, atualmente, não é capaz de inibir os danos provenientes dos riscos.

Assim, percebeu-se que, a partir de uma roupagem nova, com uma concepção remodelada da responsabilidade, passou-se a observar uma visão preventiva com os princípios da prevenção e da precaução.

Amenizar os danos e, na medida do possível, evitá-los, é tarefa da responsabilidade civil. Entretanto, o perigo que se corre é desacerbado, pois não temos como controlar a velocidade das inovações científicas e tecnológicas.

A responsabilidade civil, além de cunho punitivo, deve ter o preventivo e repressivo, voltando-se ao momento do dano, através da responsabilização pela criação ou pelo incremento de forma ilícita de riscos ao meio ambiente e à saúde humana. As inovações tecnológicas, andando a passos largos, estão exigindo do Direito a intervenção imediata, a fim de evitar e/ou amenizar os danos provocados.

O meio ambiente enquanto bem jurídico ganha autonomia e a ele caracterizam a responsabilização objetiva, a produção difusa de riscos, a ciência questionada por outros sistemas e por ela própria, a função preventiva e a proteção sistêmica ambiental.

Por fim, a responsabilidade civil por danos ambientais deve ponderar o grau de exigência na comprovação do nexos de causalidade e a complexidade dos bens ambientais atingidos; reconhecer as futuras gerações como sujeitos de direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado, e incrementar com novos instrumentos capazes de permitir a responsabilização civil por riscos.

O desafio do Direito é procurar ponderar na busca pela redução dos riscos, mas não abandonando ou prejudicando o avanço do progresso e do desenvolvimento, com ética e responsabilidade, pois riscos e progresso andam lado a lado, numa relação de causa e consequência.

Referências

- BECK, Ulrich. **La sociedad del riesgo global**. Madrid: Siglo Vientiuno, 2002.
- BECK, Ulrich. A reinvenção da política: rumo a uma teoria da modernização reflexiva. *In*: GIDDENS, Anthony; BECK, Ulrich; LASH, Scott. **Modernização reflexiva**. São Paulo: Unesp, 1995.
- BECK, Ulrich. **La sociedad del riesgo**: hacia una nueva modernidad. Barcelona: Paidós, 1998.
- BECK, Ulrich. **Liberdade ou capitalismo**: Ulrich Beck conversa com Johannes Willms. Tradução de Luiz Antônio Oliveira de Araújo. São Paulo: Unesp, 2003.
- BAHIA, Carolina Medeiros. Juridicidade da causalidade ambiental. *In*: LEITE, José Rubens Morato (coord.). **Manual de Direito Ambiental**. São Paulo: Saraiva, 2015.
- BRASIL. **Lei n. 6938, de 31 de agosto de 1981**. Política nacional do meio ambiente. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/L6938.htm. Acesso em: 14 dez. 2018.
- BRASIL. **Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente e Desenvolvimento** (CNUMAD), realizada em 1992. Rio de Janeiro. Disponível em: <http://www.senado.gov.br/noticias/Jornal/emdiscussao/rio20/a-rio20/conferencia-rio-92-sobre-o-meio-ambiente-do-planeta-desenvolvimento-sustentavel-dos-paises.aspx>. Acesso em: 5 jan. 2019.
- CARVALHO, Délton Winter de. **Desastres ambientais e sua regulação jurídica**: deveres de prevenção, resposta e compensação ambiental. São Paulo: Revista dos Tribunais. 2015.
- CARVALHO, Délton Winter de. A tutela constitucional do risco ambiental. *In*: FERREIRA, Heline Sivini; LEITE, José Rubens Morato; BORATTI, Larissa Verri (org.). **Estado de Direito Ambiental**: tendências. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.
- GARCÍA-TORNEL, F. C. **Sociedades y territorios en riesgo**. Barcelona: Ediciones del Serbal, 2001.
- GARÍ, M. **Nano amizades perigosas**. 2010. Disponível em: <https://outrapolitica.wordpress.com/2010/05/15/nano-amizades-perigosas>. Acesso em: dez. 2018.
- GRANZIERA, Maria Luiza Machado. **Direito de águas**: disciplina jurídica das águas doces. 2. ed. São Paulo: Atlas, 2003.
- GUIDDENS, Anthony. **As conseqüências da modernidade**. Tradução de Raul Fiker. São Paulo: Editora Unesp, 1991.
- JONAS, Hans. **O princípio responsabilidade**: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica. Tradução do original alemão Marijane Lisboa, Luiz Barros Montez. Rio de Janeiro: Contraponto; Editora PUC-Rio, 2006.
- LEITE, José Rubens Morato. **Dano ambiental**: do individual ao coletivo extrapatrimonial. São Paulo: RT, 2000.

- LEITE, José Rubens Morato; CAETANO, Matheus Almeida. **A responsabilidade civil por danos ambientais na sociedade de risco**: um direito reflexivo frente as gerações de problemas ambientais. São Paulo: Atlas, 2013.
- LUHMANN, Niklas. **Sociologia del riesgo**. Guadalajara: Universidad Iberoamericana de Guadalajara, 1992.
- MONTEIRO, António Pinto. **Cláusulas limitativas e de exclusão de responsabilidade civil**. Coimbra: Almedina, 2003.
- NALINI, José Renato. **Ética ambiental**. 2. ed. Campinas: Millenium, 2003.
- NOLASCO, Loreci Gottschlk; SANTOS, Nivaldo dos. Avanços nanotecnológicos e os desafios regulamentares. **Revista Faculdade Direito UFMG**, Belo Horizonte, n.71, p. 375-420, jul./dez. 2017.
- OECD. **Safety evaluation of foods derived by modern biotechnology**. Disponível em: <http://www.oecd.org/>. Acesso em: dez. 2018.
- ORGANIZACIÓN INTERNACIONAL DEL TRABAJO. (OIT) **Riesgos emergentes y nuevos modelos de prevención en un mundo de trabajo en transformación**. Ginebra, 2010. Disponível em: http://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/@ed_protect/@protrav/@safework/documents/publication/wcms_124341.pdf. Acesso em: dez. 2018.
- OST, François. **O tempo do direito**. Tradução de Élcio Fernandes. Bauru: Edusc, 2005.
- PASCHOAL, Sandra Regina Remondi Introcaso; AMORELLI VIEIRA JUNIOR, Fernando. Teoria do risco abstrato como instrumento eficaz para garantir um meio ambiente ecologicamente equilibrado. **Âmbito Jurídico**, Rio Grande, XIII, n. 75, abr. 2010. Disponível em: http://www.ambitojuridico.com.br/site/index.php?n_link=revista_artigos_leitura&artigo_id=7344. Acesso em: 20 dez. 2018.
- ROCO, M. C.; BAINBRIDGE, W. S. (ed.). **Converging technologies for improving human performance**, NSF-DOC Report, June 2002, Virginia; based on National Science Foundation (NSF) workshop in December 2001. Springer (formerly Kluwer): Dordrecht, 2003.
- SILVEIRA, Sandra Maria Batista; FOLADORI, Guillermo. **Acta Scientiarum. Humam and Social Sciences** Maringá, v. 38, n. 2, p. 153-161, jul./dez. 2016. <http://periodicos.uem.br/ojs/index.php/ActaSciHumanSocSci/article/viewFile/32668/pdf>. Acesso em: 2 jan. 2019. p. 154.
- STOCCO, Rui. **Responsabilidade civil e sua interpretação jurisprudencial**: doutrina e jurisprudência. 3. ed. ver. e ampl. São Paulo: Revista dos Tribunais, 1997.

O princípio *responsabilidade* e a agroecologia: convergindo conceitos para a preservação da agrobiodiversidade*

Bárbara Arruda**

1 Introdução

O artigo tem por objetivo relacionar os conceitos do *Princípio Responsabilidade*, desenvolvido por Hans Jonas, e a agroecologia, a partir do conceito e dos estudos de Juliana Santilli, com enfoque na agrobiodiversidade. O problema de pesquisa concentra-se em verificar em que medida os princípios da agroecologia convergem com a Teoria da Responsabilidade jonasiana, a fim de confirmar ou refutar as hipóteses preestabelecidas, no sentido de verificar a possibilidade ou a impossibilidade de inter-relação dos conceitos para a preservação da agrobiodiversidade, sobretudo no que se refere ao contexto brasileiro.

A teoria concebida por Jonas, em sua obra, parte da ideia de que a ética tradicional sempre se preocupou e se desenvolveu dentro dos limites do ser humano, não considerando a natureza como objeto da responsabilidade humana, no entendimento de que esta se autorregulava. A proposição de um novo imperativo desassossegado com a permanência da vida humana num planeta de recursos finitos; a responsabilidade de um sujeito consciente que consiga pensar além do imperativo *técno-lógico* – grafia proposta pelo autor –, surge a partir da constatação de que a tecnologia moderna se tornou uma ameaça que atinge a própria natureza do homem e reclama por uma ética não

* Artigo apresentado como requisito parcial de avaliação da disciplina Tópicos especiais: política, direito e meio ambiente, ministrada pelo Prof. Dr. Paulo César Nodari, do Programa de Pós-Graduação em Direito – Mestrado Acadêmico em Direito Ambiental da Universidade de Caxias do Sul.

** Mestranda em Direito Ambiental pela Universidade de Caxias do Sul (UCS). Especialização em Direito Público pela Faculdade IDC. Graduada em Direito pela UCS (2014). Servidora Pública. Taxista Capes. Integrante dos Grupos de Pesquisa Metamorfose Jurídica e Direito Ambiental Crítico. *E-mail:* barbara_arruda@terra.com.br *Lattes:* <http://lattes.cnpq.br/6831934703352545>.

mais desenvolvida por sujeitos isolados. Por tal motivo, a teoria inaugura o estudo no primeiro capítulo.

O segundo item aborda o conceito de agrobiodiversidade, que remete à biodiversidade agrícola, em cuja agricultura tradicional tem deixado suas marcas de destruição. O crescimento desenfreado, a busca constante pela prosperidade limitada ao aspecto financeiro e a manutenção de monoculturas têm provocado uma diminuição da variedade de espécies, deterioração dos agroecossistemas e o comprometimento, em última análise, da segurança alimentar.

Por fim, o terceiro item dedica-se a abordar aspectos da agroecologia, sob o enfoque da teoria da responsabilidade, a fim de convergir os ideais extraídos do estabelecimento de uma nova ética, que reconhece a responsabilidade do homem com a natureza e um modelo de agricultura ciente dos limites e das necessidades da natureza, ao mesmo passo em que considera a importância do aspecto social nesse processo.

A pesquisa aborda a Teoria *Princípio Reponsabilidade* de Jonas e teóricos que discorrem sobre o tema, enquanto a agrobiodiversidade se concentra nos ensinamentos propostos, sobretudo, por Juliana Santili e Enrique Leff. A agroecologia, por sua vez, encontra amparo nas obras de autores como Francisco Roberto Caporal e José Antônio Costabeber, nomes referência sobre o tema.

2 O princípio responsabilidade de Hans Jonas

Jonas é um dos principais autores no que se refere à conjugação da filosofia com a natureza. Isso porque o autor estabeleceu, como ponto crucial para a sua ética, a responsabilidade com a natureza, bem como interessou-se pelos problemas éticos decorrentes dos avanços da tecnologia na década de 70, preocupações que resultaram na publicação de sua obra *O princípio responsabilidade* em 1979. A obra anunciava o início de uma reflexão acerca da relação de abuso do homem sobre a natureza. Para o autor, a nova ética deve se preocupar com o agir atual e do futuro, integrando-a à natureza que passa a ser vista como essencial ao debate. Perceba-se que, simultaneamente ao progresso, a evolução da tecnologia impulsionou o potencial destrutivo da

humanidade. A obra anuncia a possibilidade da destruição gradual em razão do crescimento do progresso tecnológico e seu emprego para fins inadequados, impondo a necessidade de uma ordenação da responsabilidade humana, diante de seus atos a toda esfera global. (ALENCASTRO, 2009, p. 13).

Assim como outros autores, Jonas destaca que o progresso científico e tecnológico, experimentado na atualidade, cujos interesses se concentram na atividade econômica, exigem uma nova fundamentação da ética, a fim de evitar que a tecnologia conduza a humanidade a uma catástrofe. Para o autor, é a primeira vez que a intervenção humana atinge níveis de irreversibilidade de suas ações, em relação à própria espécie humana e ao Planeta. Perceba-se, nesse ponto, que se trata de criar um limite voluntário ao poder do homem para a proteção de suas próprias ações, utilizando como condutor a noção de risco,¹ o que Jonas denomina “heurística do medo”. (JONAS, 2006, p. 21). Essa heurística do medo,² para Jonas, constitui-se em uma possibilidade ética, a partir de um mau prognóstico, isto é, “utilizar-se do medo como forma de aprendizado e fazer da projeção da possibilidade da previsão negativa como condição para alterar a atitude do ser humano frente à natureza”. (OLIVEIRA, 2011, p. 11).

Essa ética proposta pelo filósofo não se limita ao caráter intersubjetivo da contemporaneidade, mas atinge a metafísica – isso porque Jonas entende que a natureza possui valores inerentes a ela que se constituem em deveres direcionados aos titulares da ética, de forma que o dever se funda no ser –, pois apenas esta autoriza que se questione o porquê de o homem estar neste mundo e por que é necessário que a sua existência seja assegurada (JONAS,

¹ “A seguir, o seguinte raciocínio será de saída crucial: se antigamente importavam os perigos definidos ‘externamente’ (deuses, natureza), o caráter historicamente inédito dos riscos funda-se atualmente em sua simultânea *construção científica e social*, e isto num sentido triplo: a ciência se converte em *causa (entre outras causas concorrentes), expediente definidor e fonte de soluções*, em relação aos riscos e, precisamente desse modo, conquista novos mercados de cientificização. No revezamento entre riscos coproduzidos e codefinidos e sua crítica pública e social, o desenvolvimento científico-tecnológico se torna *contraditório*.” (BECK, 2010, p. 235).

² “A palavra medo tem uma posição negativa na língua portuguesa que não traduz bem o alemão *Furcht*, que seria melhor traduzido por *temor*, que daria a ideia não de um medo passivo, mas de um receio fundado, de um medo acompanhado de respeito frente à força do mal eminente. Tem a ver com escrúpulo e com zelo e menos com a perturbação mental provocada por algo estranho e perigoso, como um sentimento desagradável frente ao desconhecido.” (OLIVEIRA, 2011, p. 11).

2006, p. 22). Muito embora já se falasse em responsabilidade, esta sempre foi tratada com foco no presente, concentrando a ética no momento e não em longo prazo. Com o advento da tecnologia, no entanto, a ética se desloca para o campo das ações com projeções no futuro, paralelamente aos impactos com consequências em longo prazo e irreversíveis. (JONAS, 2006, p. 22.). Depara-se aqui com a principal característica das sociedades industriais, no que se refere à problemática ambiental: as suas ações se baseiam na lógica antropocêntrica de apropriação dos recursos naturais como matéria-prima, a fim de que a produção de bens siga a pleno vapor, muito embora as consequências dessa lógica sejam catastróficas, para o crescimento técnico-científico voltado ao fim econômico. (ALENCASTRO, 2009, p. 13).

Dessa maneira, a proposição de uma nova ética da responsabilidade ao ser humano considera a vulnerabilidade da natureza como ponto-chave no propósito de atribuir o dever de zelo e cuidado da vida de todos os seres vivos ao homem. Jonas considera que a ética tradicional já não mais atende aos anseios de uma sociedade regida pela ciência e tecnologia, pois “além de ser um princípio ético, o *princípio responsabilidade* estabelece uma perspectiva de diálogo crítico em uma época altamente tecnicizada e cientificizada”. (NODARI, 2015, p. 351). Jonas questiona como a técnica influencia o agir humano, diferenciando a técnica moderna daquela desenvolvida em tempos anteriores. Isso porque, em outros tempos, a intervenção humana na natureza era superficial e impotente para prejudicar o equilíbrio, “a natureza não era objeto de responsabilidade humana – ela cuidava de si mesma e, com a persuasão e a insistência necessárias também tomava conta do homem”, isto é, mostravam-se úteis “a inteligência e a inventividade, não a ética”. (JONAS, 2006, p. 34).

Até a obra de Jonas, o pensamento filosófico compreendia a ética como uma interação homem com homem ou do homem consigo mesmo, ou seja, sob o ponto de vista antropocêntrico, “o bem e o mal, com o qual o agir tinha de se preocupar, evidenciavam-se na ação, seja na própria práxis ou em seu alcance imediato, e não requeriam um planejamento de longo prazo”. (JONAS, 2006, p. 35). Assim, o comportamento e a sua consequência eram quase imediatos, de forma que as consequências ficavam ao “critério do acaso”. (JONAS, 2006, p. 35). Isso é, a ética se manifestava no agora, em situações

corriqueiras da vida pública e privada, “mas essa esfera torna-se ensombrecida pelo crescente domínio do fazer coletivo, no qual ator, ação e efeito não são mais os mesmos da esfera próxima”. (JONAS, 2006, p. 39).

Essa nova dimensão da responsabilidade tem como exemplo principal a vulnerabilidade da natureza provocada, sobretudo, pela ação – leia-se intervenção técnica – do homem. O conhecimento dos danos produzidos modificou a representação do ser humano como um fator causal dentro do sistema de coisas. O homem agregou, dentre suas responsabilidades, a do planeta, por entender deter o poder sobre ele, mas o que se questiona é “que tipo de deveres ela exigirá? Haverá algo mais do que o interesse utilitário? É simplesmente a prudência que recomenda que não se mate a galinha dos ovos de ouro, ou que não se serre o galho sobre o qual se está sentado?” (JONAS, 2006, p. 40). Enquanto a sobrevivência da espécie humana depender da situação do meio ambiente, a principal razão para o interesse na preservação da natureza ser um interesse moral será a orientação antropocêntrica de toda ética. Contudo, agora a ética se afasta do caráter imediato, passando a considerar que as consequências se prolongam no tempo, mesmo quando as ações tenham por objetivo fins próximos.

Nessa conjuntura, o saber ganha um novo papel na moral. O reconhecimento da ignorância se torna o outro lado da obrigação do saber, constituindo parte da ética que deve instruir o autocontrole.

A presença do homem no mundo era um dado primário e indiscutível de onde partia toda idéia de dever referente à conduta humana: agora, ela própria tornou-se objeto de dever – isto é, o dever de proteger a premissa básica de todo o dever, ou seja precisamente a presença de meros candidatos a um universo moral no mundo físico do futuro; isso significa, entre outras coisas, conservar este mundo físico de modo que as condições para uma tal presença permaneçam intactas; e isso significa proteger a sua vulnerabilidade diante de uma ameaça dessas condições. Um exemplo poderá ilustrar a diferença que isso traz para a ética. (JONAS, 2006, p. 45).

O imperativo proposto pelo autor, congruente com o novo agir humano, seria nos seguintes termos: “Aja de modo a que os efeitos da tua ação sejam compatíveis com a permanência de uma autêntica vida humana sobre a Terra” ou, ainda: “Aja de modo a que os efeitos da tua ação não sejam

destrutivos para a possibilidade futura de uma tal vida”. (JONAS, 2006, p. 48-49). Esse imperativo diz respeito a não colocar em perigo as condições de preservação da humanidade no Planeta. Significa incluir nas escolhas presentes a integridade das gerações futuras. Isso porque o novo imperativo permite que possamos escolher colocar em risco a nossa própria existência, mas não a existência da humanidade que está por vir. (JONAS, 2006, p. 48).

Jonas (2006, p. 18) propõe um imperativo voltado, sobretudo, ao coletivo e de caráter não momentâneo. Ainda que em âmbito e paradigma diferentes, Jonas, buscando apoio, no imperativo categórico kantiano, afirma: “Age de tal maneira que os efeitos de tua ação sejam compatíveis com a permanência de uma vida humana autêntica” – ou, “não ponhas em perigo a continuidade indefinida da humanidade na Terra”. Portanto, na proposição *jonasiana* a lógica não está no ato em si, mas nos efeitos produzidos para a continuidade da vida humana.

Ponto incontroverso e que levanta preocupações na reflexão de Jonas é que o próprio homem se tornou objeto da técnica:

Mas o próprio homem passou a figurar entre os objetos da técnica. O *homo faber* aplica sua arte sobre si mesmo e se habilita a refabricar inventivamente o inventor e confeccionador de todo o resto. Essa culminação de seus poderes, que pode muito bem significar a subjugação do homem, esse mais recente emprego da arte sobre a natureza desafia o último esforço do pensamento ético, que antes nunca precisou visualizar alternativas de escolha para o que se considerava serem as características definitivas da constituição humana. (JONAS, 2006, p. 57).

A ética da responsabilidade a longo prazo lida com situações ainda desconhecidas, passíveis de ocorrência no plano futuro, revelando o que queremos preservar na humanidade. É necessária uma ameaça ao homem para que assim se reconheça como tal. O saber se origina daquilo que se procura proteger. Justamente por isso, a consciência do que valorizar, a filosofia da moral deve desvendar precipuamente os medos e posteriormente os desejos. (JONAS, 2006, p. 72). Não por acaso o primeiro dever dessa nova ética consiste em projetar os efeitos de longo prazo: “o que deve ser temido ainda não foi experimentado e talvez não possua analogias na experiência do passado e do presente”. (p. 72). Já o segundo dever diz respeito à mobilização do sentimento adequado à representação. Ou seja, a representação do temor

não será introduzida de forma voluntária, demanda uma atitude de se deixar afetar seja pelo sentimento de salvação das futuras gerações, seja pelo sentimento de derrotismo. (p. 72). “Toda vida reivindica vida, e isso talvez seja um direito a ser respeitado. Aquilo que não existe não faz reivindicações, e nem por isso pode ter seus direitos lesados”. (p. 89).

“Todo o ser vivo é seu próprio fim, e não tem necessidade de outra justificativa qualquer.” (JONAS, 2006, p. 175). Sob esse ponto de vista, o homem não exerce nenhuma vantagem em relação aos demais seres vivos, salvo a possibilidade de que somente ele possui a capacidade de “assumir a responsabilidade de garantir os fins próprios aos demais seres”. (p. 175). Essa possibilidade de exercício de sua responsabilidade torna o ser humano responsável por seus semelhantes – mesmo que estes também sejam ao mesmo tempo potencialmente responsáveis. Ser responsável integra a essência do ser humano:

Nesse sentido, há um dever contido de forma muito concreta no Ser do homem existente; sua faculdade de sujeito capaz de causalidade traz consigo a obrigação objetiva sob a forma de responsabilidade externa. Com isso, ele ainda não se torna moral, mas apenas um Ser capaz de ser moral ou imoral. Da mesma maneira que não são idênticas determinadas responsabilidades particulares, com seus respectivos deveres e com o dever abstrato que decorre da reivindicação ontológica da ideia de homem (veja capítulo 2) e que se dirige secretamente a todos, buscando entre eles o seu executante ou guardião. (JONAS, 2006, p. 177).

A responsabilidade trazida para o campo ético possibilita pensar uma ética voltada às gerações futuras, preocupada com o agir humano face ao desafio da sobrevivência planetária, com vistas aos problemas trazidos pela crise ambiental, em todos os seus aspectos, dentre eles o que concerne à agrobiodiversidade.

3 Diversidade agrícola: a agrobiodiversidade

Entende-se por agrobiodiversidade “o processo de relações e interações do manejo da diversidade entre e dentro de espécies, os conhecimentos tradicionais e o manejo de múltiplos agroecossistemas, sendo um recorte da biodiversidade”. (MACHADO; SANTILLI; MAGALHÃES, 2008, p. 13). A busca de vantagens econômicas pelos movimentos agrícolas provocou e

ainda provoca um elevado impacto nos recursos vegetais, que tornam-se demasiadamente modificados, de forma a gerar consequências não somente no campo ambiental, mas igualmente no social. Dentre as consequências dessa busca econômica desenfreada, encontram-se: “perda acelerada da biodiversidade, contaminação dos solos e das águas, desmatamentos e queimadas, êxodo de populações rurais e desestruturação de arranjos produtivos locais”. (MACHADO; SANTILLI; MAGALHÃES, 2008, p. 13). Juntamente a esses efeitos devastadores, verifica-se a insegurança alimentar das populações humanas e o uso irracional dos recursos naturais.

Um fator de grande relevância nesse processo erosivo é a expansão de monocultivos. A monocultura consiste na produção agrícola, a partir de apenas uma cultura, de forma a prejudicar a riqueza contida no solo. Em última análise, a maximização produtiva desassociada da questão ambiental provoca uma degradação dos solos e da biodiversidade agrícola – e todas as culturas associadas, a exemplo das práticas locais e tradicionais – inviabiliza a continuidade da produção em longo prazo. (BONILLA, 1992, p. 61).³ Esse manejo incorreto da biodiversidade sobrecarrega os recursos do local e causa danos irreversíveis, não somente ao meio ambiente, mas a todo ecossistema.

³ Veja-se, como exemplo, recente reportagem veiculada pelo jornal *El País* sobre a perda da diversidade da cultura do café. O periódico expõe que a maioria das espécies silvestres de café corre o risco de desaparecimento nas próximas décadas, pois, atualmente, somente três espécies – das 124 existentes – são comercializadas e despertam o interesse comercial: “A porcentagem de ameaçadas sobe até 70% se for descontado do total as quase vinte espécies das quais não existem dados confiáveis. De 14 não há informação recente, em boa parte pelas guerras que impediram seu estudo. De algumas, há mais de um século não se têm notícias e de cinco, todas asiáticas, só existem provas nos herbários ocidentais. Do total, 13 estão em perigo crítico de extinção e somente 35 foram catalogadas como não ameaçadas. Ainda que o risco exista em toda a distribuição geográfica do café silvestre, o drama se concentra em Madagascar, com 43 espécies ameaçadas, Tanzânia, com 12, e Camarões, com sete. [...]. Mas o problema da conservação *in situ* se agrava porque muitas das espécies silvestres não têm cópias de respaldo fora. Boa parte da biodiversidade vegetal (e animal) possui estratégias de conservação *ex situ*. Nos jardins botânicos criados no século XIX, herbários e bancos de sementes e germoplasma, em vários locais do planeta estão guardados recursos da maioria das plantas de interesse aos humanos. Mas enquanto 71% dos 63 principais cultivos humanos contam com alguma cópia de segurança, isso ocorre com somente um terço das espécies de café.” A preocupação maior do estudo é que a perda dessa diversidade da cultura prejudicará as espécies que possuem potencial de desenvolvimento do café daqui a alguns anos. Além disso, muitas dessas espécies poderiam ser mais resistentes a doenças e às condições climáticas em um futuro próximo, ou seja, trata-se da “sustentabilidade a longo prazo do café”, nas palavras do pesquisador. (CRIADO, 2019).

A inclusão da proteção ao meio ambiente, em nível constitucional pelo Estado de Direito brasileiro, lhe conferiu o *status* de ponto fundamental ao desenvolvimento, sobretudo face à constatação de finitude dos recursos naturais, impondo o sopesamento das questões ambientais aos Estados, inclusive por intermédio da repartição da obrigação de proteção e de preservação entre os entes federados. A Constituição brasileira consagrou, em seu texto, essa necessidade de proteção ao meio ambiente ecologicamente equilibrado, edificando o entendimento da existência de um Estado Socioambiental de Direito.⁴

O conceito de Estado Socioambiental de Direito congrega os campos social e ambiental em prol do desenvolvimento humano. Para Fensterseifer (2008, p. 94-95) ainda não se pode falar de um estado pós-social, pois uma parte da população mundial ainda não desfruta dos direitos sociais fundamentais, de forma que se deve “ter em conta a existência tanto de uma dimensão social quanto de uma dimensão ecológica como elementos integrantes do núcleo essencial do princípio da dignidade da pessoa humana”.

A previsão, como um valor constitucional, da perspectiva ambiental, a exemplo do texto constitucional brasileiro, traz a previsão de um direito, mas também um dever fundamental ao ambiente, o que Canotilho (1999, p. 17) entende por dimensões que extravasam a esfera jurídica, uma vez que propõe obrigações ao Estado, para que em cooperação com outros Estados e cidadãos promova políticas públicas de cunho econômico, educativo e de ordenamento, que atendam às exigências da sustentabilidade ecológica, bem como impõem comportamentos públicos e privados responsáveis com o meio ambiente e as futuras gerações. Constata-se que as organizações socioambientais tendem a se associar em redes de agrupamentos autônomos, sem hierarquias, de forma descentralizada e participativa, estabelecendo novas regras e estratégias para a ecologia política, pois demandam participação social “pela obtenção de bens simbólicos e pela recuperação de estilos tradicionais de vida, pela defesa de novos direitos étnicos e culturais,

⁴ Também chamado de “Estado Pós-Social, Estado Constitucional Ecológico, Estado de Direito Ambiental, Estado do Ambiente, Estado Ambiental de Direito, Estado de Bem-Estar Ambiental”, dentre outros. (FENSTERSEIFER, 2008, p. 94).

ambientais e coletivos” (LEFF, 2006, p. 454). Além disso, “suas lutas por dignidade e pela democracia, contra a sujeição e superexploração de grupos sociais, são, ao mesmo tempo, por um direito de reapropriação de seus territórios e de autogestão de seus recursos naturais”. (LEFF, 2006, p. 454).

O termo agrobiodiversidade abrange diversas áreas do conhecimento – como a agronomia, a antropologia, a ecologia, a botânica, a genética, a biologia de conservação –, pois é reflexo das relações estabelecidas entre “as sociedades humanas, as plantas cultivadas e os ambientes em que convivem” e refletem “sobre as políticas de conservação dos ecossistemas cultivados, de promoção da segurança alimentar e nutricional das populações humanas, de inclusão social e de desenvolvimento local sustentável”. (SANTILLI, 2009, p. 91). Ou seja, a agrobiodiversidade integra a biodiversidade e abarca os elementos que integram a produção agrícola, e “a diversidade genética a eles associada”. (SANTILLI, 2009, p. 92).

Agroecossistemas, por sua vez, são as áreas de paisagem natural em que o homem introduziu a produção de alimentos, fibras e outras matérias-primas. Uma das particularidades características dos agroecossistemas é o domínio de espécies de interesse humano e uma organização espacial voltada à produção. (SANTILLI, 2009, p. 92). Santilli afirma ainda que a diversidade agrícola está ameaçada – assim como saberes, práticas e conhecimentos agrícolas – como consequência da grande erosão genética e cultural provocada pelos sistemas agrícolas modernos. (SANTILLI, 2009, p. 97). Isso porque ocorre a substituição das variedades locais e tradicionais por culturas que produzem um alto rendimento e uma grande variabilidade genética, de forma que a extinção se deu não somente nas espécies domesticadas, mas, igualmente, nas espécies silvestres pela devastação dos ecossistemas naturais. (SANTILLI, 2009, p. 97).

A agrobiodiversidade exerce papel fundamental ainda na segurança alimentar, posto que “a realização do direito de todos ao acesso regular e permanente a alimentos de qualidade, em quantidade suficiente, sem comprometer o acesso a outras necessidades essenciais” (SANTILLI, 2009, p. 102) transpassa a produção de alimentos que promovam a saúde e que respeitem a diversidade cultural. Fala-se em práticas sustentáveis dos pontos de vista ambiental, cultural, econômico e social, isto é, o papel desempenhado

pela agrobiodiversidade na produção sustentável e na qualidade dos alimentos. A autora é categórica: “nos países em desenvolvimento, o enfrentamento da fome e da miséria passa necessariamente pela adoção de práticas agrícolas mais sustentáveis”. (SANTILLI, 2009, p. 104).

Verifica-se, portanto, que a erosão genética atinge os produtores e igualmente os consumidores. Estes deixam de ter à sua disposição uma alimentação variada e rica em nutrientes,⁵ pois é inegável que a agricultura se comunica com o ambiente das mais diversas formas e que estas afetam diretamente a saúde humana, a exemplo dos agrotóxicos empregados *versus* a produção de alimentos orgânicos. Assim, a diversificação de cultivos e a variedade de espécies associadas a fatores ecológicos, asseguram maior “estabilidade e menor necessidade de insumos externos, como os agrotóxicos e fertilizantes nitrogenados”. (SANTILLI, 2009, p. 105). Outro ponto-chave de sistemas agrícolas diversificados é a possibilidade de colheita de cultivos em épocas variadas do ano. Daí se depreende a importância que os saberes agroecológicos exercem para a preservação dos saberes ecológicos, afastando modelos agrícolas destrutivos, configurando-se um “novo campo de saberes práticos para uma agricultura mais sustentável, orientada ao bem comum e ao equilíbrio ecológico do planeta, e como uma ferramenta para a autossustentabilidade e a segurança alimentar das comunidades rurais”. (LEFF, 2002, p. 37).

A agroecologia se constitui “uma ciência emergente que estuda os agroecossistemas integrando conhecimentos de agronomia, ecologia, economia e sociologia”. (ALTIERI *apud* AQUINO; ASSIS, 2005, p. 53). Para outros autores, não pode ser entendida como uma ciência, porque agrega conhecimentos tradicionais que não podem ser considerados científicos. (ALTIERI *apud* AQUINO; ASSIS, 2005, p. 53). Sendo assim, a agroecologia aborda

⁵ “Os modelos de produção agrícola têm implicações diretas para a alimentação, a nutrição e a saúde humana. A agricultura ‘moderna’ e o cultivo de poucas espécies agrícolas favoreceram a padronização dos hábitos alimentares e a desvalorização cultural das espécies nativas. Nos Andes, por exemplo, muitas plantas tradicionalmente empregadas na alimentação de povos indígenas e agricultores locais, como quinoa (*Lupinus mutabilis*), kañina (*Chenopodium pallidicaule*), viraca (*Arracacia xanthorrhiza*) e yacón (*Polymnia suochifolia*), estão sendo abandonadas e substituídas por espécies importadas, como espinafre, couve-flor e aipo, cujo cultivo exige emprego bem maior de adubos e fertilizantes químicos”. (SANTILLI, 2009, p. 102-103).

conceitos básicos da ecologia – como ecossistema, propriedades estruturais das comunidades, diversidade de espécies, abundância, espécie dominante, estrutura da vegetação, estrutura trófica, além da função dos ecossistemas (ALTIERI *apud* AQUINO; ASSIS; 2005, p. 55-64) – e a partir desses conceitos dispõe sobre passos para a construção de sistemas agroecológicos, tais como: reduzir a dependência de insumos comerciais; utilizar recursos renováveis e locais; haver reciclagem de nutrientes; introduzir espécies para a diversidade do sistema; manter a diversidade e a continuidade espacial e temporal da produção; otimizar os rendimentos; resgatar e conservar a genética do local e, finalmente, conservar os conhecimentos e as culturas locais. (ALTIERI *apud* AQUINO; ASSIS; 2005, p. 65-68).

Dessa maneira, a agroecologia “incorpora o funcionamento ecológico necessário para uma agricultura sustentável, e, ao mesmo tempo, introjeta princípios de equidade na produção, de maneira que suas práticas permitam um acesso igualitário aos meios de vida”. (LEFF, 2002, p. 39).

3 Relacionando conceitos: a responsabilidade jonasiana e a agroecologia

Já se sabe que o modelo de agricultura atualmente praticado, voltado à produção e à produtividade para fins de mercado, compromete os recursos naturais e impulsiona a degradação ambiental em níveis jamais antes imaginados. Os impactos resultantes desse processo, ao contrário de outros setores, atingem não somente o sistema de produção, mas toda a diversidade biológica presente naquele ecossistema de forma a comprometer os recursos naturais de maneira não recuperável. Essas preocupações motivaram a busca por um tipo de agricultura voltado às questões ambientais e à redução dos danos aos agroecossistemas advindos do aumento da produtividade agrícola e de seus processos de busca pela modernidade e pela alta eficiência.

Castoriadis já anunciava uma época de ilimitação da sociedade desprovida do sentido de autolimitação, “e uma sociedade realmente livre, uma sociedade autônoma, deve saber se autolimitar, saber que há coisas que não se pode fazer, que não se deve nem tentar fazer, ou que não se deve desejar”. (CASTORIADIS *apud* CAPORAL; COSTABEBER, p. 79). Foi o pensamento liberal o responsável por associar os conceitos de desenvolvimento e

crescimento econômico, pautando-se nos padrões de vida e de consumo dos países desenvolvidos. Iniciou-se, assim, uma corrida a um modelo de organização social e econômica tido por desenvolvido. Contudo, não se contava com tamanha desigualdade e exclusão social decorrentes desse modelo, além dos efeitos dos agrotóxicos, dos resíduos, do lixo, dentre outros (CAPORAL; COSTABEBER, 2004, p. 80-81).

“A economia moderna é dependente de forma estrutural do crescimento econômico para sua estabilidade” (JACKSON, 2013, p. 16). Dessa maneira, em momentos de crise, a primeira reação é de pânico. Porém, esquece-se de que “nenhum subsistema pode crescer indefinidamente, em termos físicos”. (JACKSON, 2013, p. 16). A equação aqui é simples: crescimento contínuo *versus* recursos ecológicos finitos. O resultado dessa equação é a problematização do crescimento, uma vez que adentramos em uma era de conflitos sobre os recursos naturais, e “a prosperidade para poucos, baseada na destruição ecológica e na persistente injustiça social, não é pilar para uma sociedade civilizada”. (JACKSON, 2013, p. 17). É chegado o tempo de estabelecimento de um real compromisso com a justiça em um mundo finito. Para Jackson, a prosperidade está muito além dos bens materiais, “reside na qualidade de nossa vida e na saúde e felicidade de nossas famílias. Está presente na força de nossos relacionamentos e em nossa confiança na comunidade”. (JACKSON, 2013, p. 17). Torna-se ainda mais evidente na satisfação e na sensação de significado e propósitos partilhados, quer dizer, em última análise, florescer como seres humanos, respeitando os limites do meio ambiente. O desafio, portanto, consiste em criar condições para que isso se torne viável:

A questão é que uma prosperidade justa e duradoura não pode ser isolada dessas condições materiais. As capacidades são limitadas, por um lado, pela escala da população global e, por outro, pela ecologia finita da Terra. Na presença desses limites ecológicos, o próprio florescimento se torna contingente aos recursos disponíveis, aos direitos de posse daqueles que partilham o planeta conosco, às liberdades das gerações futuras e outras espécies. A prosperidade nesse sentido tem tanto dimensões intrageracionais como intergeracionais. Como sugere a tradição da sabedoria, há uma dimensão moral irredimível à vida boa. (JACKSON, 2013, p. 37).

Contudo, como ter sucesso e prosperidade em um planeta finito?⁶ Nesse processo, o setor privado exerce um importante papel, pois o empreendedorismo, segundo Jackson, é bem-vindo para a prestação de serviços à comunidade, para que as empresas não limitem o seu objetivo ao econômico, de forma a englobar perspectivas sociais e ambientais. Trazer as comunidades para este modelo significa trazer pessoas para trabalharem em prol de pessoas – pessoas a serviço de pessoas, “um componente importante da prosperidade é a capacidade de participar livremente na vida da sociedade”. (JACKSON, 2013, p. 30). Perceba-se, por oportuno, que um modelo de crescimento sem limites colide com os interesses da natureza e da sociedade contemporâneos. A ideia de crescimento econômico deve aceitar os limites impostos pela natureza e a perspectiva socioambiental.

O novo modelo de extensão rural agroecológico defendido por Caporal e Costabeber (2004) foge da ideia de desenvolvimento sustentável associado a conceitos ecotecnocráticos.⁷ A agroecologia é uma ciência cujo objetivo é a busca pela compreensão dos agroecossistemas complexos, inclusive com as diversas interações que o atingem, com fundamento no princípio da conservação e ampliação da biodiversidade dos sistemas agrícolas, a fim de produzir autorregulação, sustentabilidade e regeneração do agroecossistema, abrangendo, inclusive, o conhecimento tradicional para a produção de alimentos.

A agroecologia pensa a agricultura além dos aspectos ecológicos, preocupando-se com a promoção socioeconômica dos pequenos agricultores. Isso porque a agricultura não se constitui em uma atividade limitada ao

⁶ Para Jonas (2008, p. 235): “O grande êxito econômico que durante muito tempo era o único que se via, multiplicou a produção de bens *per capita* em quantidade e variedade, reduzindo ao mesmo tempo o dispêndio de trabalho humano, conduzindo a uma crescente elevação do bem-estar social para um número crescente de homens, e conseqüentemente a um involuntário aumento do consumo no interior do sistema [...]”

⁷ Segundo os autores, esta corrente nasceu da modernidade ocidental e parte da necessidade da relação desenvolvida entre crescimento, sociedade e meio ambiente numa perspectiva tecnológica e artifícios econômicos. Para essa teoria, os mecanismos de mercado atuam como aliados do meio ambiente numa espécie de esverdeamento da economia convencional. No tocante à agricultura, a corrente defende o uso do padrão tecnológico dominante para a criação de novas tecnologias, menos prejudiciais ao meio ambiente, desconsiderando os efeitos já conhecidos da modernização tecnológica nos campos social, econômico e ambiental – a chamada revolução verde.

aspecto ecológico, mas exerce um papel de prática social e econômica, figurando como um dos principais aspectos para o alcance da sustentabilidade, uma vez que as práticas adotadas pela agricultura moderna conduzem à degradação de recursos naturais e de contaminação ambiental. “A conjugação de problemas econômicos, sociais e ecológicos na agricultura tem sido o resultado de um contínuo processo de artificialização-degradação dos ecossistemas que, ademais de pôr em risco as rendas agrícolas, tende a alimentar o processo entrópico a médio e longo prazos”. (COSTABEBER, 2004, p. 34-35). Essa transição ecológica do modelo produtivista para formas voltadas à conservação dos recursos naturais perpetua que a intervenção humana, no processo de produção agrícola, respeite as especificidades, potencialidades e limitações inerentes a cada ecossistema:

A transição agroecológica, desde a perspectiva aqui adotada, pode ser definida como o processo gradual de câmbio através do tempo nas formas de manejo e gestão dos agroecossistemas, tendo como meta a passagem de um sistema de produção “convencional” (que pode ser mais ou menos intensivo em insumos externos) a outro sistema de produção que incorpore princípios, métodos e tecnologias com base ecológica. Nesta definição a ideia de “base ecológica” da atividade agrária se refere a um processo de ecologização dinâmico, contínuo e crescente através do tempo, e sem ter um momento final determinado. Este processo de ecologização implica não somente uma maior racionalização produtiva em base às especificidades biofísicas de cada agroecossistema, mas também uma mudança de atitudes e valores dos atores sociais em relação ao manejo dos recursos naturais e à conservação do meio ambiente (COSTABEBER, 2004, p. 32).

Diz-se aqui que a agricultura assume sua responsabilidade como agente degradante. É neste ponto, com a ascensão da agroecologia, que os conceitos se convergem; afinal, o futuro da humanidade depende do futuro da natureza e a preservação da natureza. Para Jonas (2008), em uma escolha entre o homem e a natureza, os interesses humanos se sobrepõem, mas se faz notável que o imperativo *jonasiano* – “aja de modo a que os efeitos da tua ação sejam compatíveis com a permanência de uma vida humana autêntica sobre a Terra” (JONAS, 2006, p. 18) – vai ao encontro das proposições desse novo modelo, com enfoque agroecológico. A preocupação com um modelo de agricultura que permita a sustentabilidade das práticas locais, a preservação de cultivos e a segurança alimentar atendem a esse novo imperativo ético,

que seja adequado e proporcional à responsabilidade que o novo agir acarreta.

Jonas (2006, p. 18) aborda, em sua obra, que a promessa tecnológica moderna passou a ser considerada uma ameaça que vai além do aspecto físico, instaurando uma sensação de perigo constante face às suas consequências ainda desconhecidas. Nesse tocante, percebe-se que os agrotóxicos se enquadram perfeitamente a esse perigo ainda desconhecido, anunciado pelo autor, pois estes produtos afetam de forma negativa e incontrolável a natureza e ainda provocam efeitos que fogem do conhecimento humano que, no entanto, já se mostram visíveis.⁸ A fim de ilustrar, veja-se o caso julgado pela 5ª Turma Recursal da Justiça Federal do Rio Grande do Sul – JFRS que condenou a União ao pagamento de indenização por danos morais referente à poluição ambiental a um coletivo de autores que habitam próximo a uma área arrendada, de propriedade da União, destinada ao cultivo de soja onde houve a aplicação irregular de agrotóxicos, uma vez que o local se situa em uma zona residencial urbana entendendo pelo risco potencial evidente da conduta.⁹

⁸ Sobre o assunto, o Instituto Nacional de Câncer José Alencar Gomes da Silva (Inca): “O modelo de cultivo com o intensivo uso de agrotóxicos gera grandes malefícios, como poluição ambiental e intoxicação de trabalhadores e da população em geral. As intoxicações agudas por agrotóxicos são as mais conhecidas e afetam, principalmente, as pessoas expostas em seu ambiente de trabalho (exposição ocupacional). São caracterizadas por efeitos como irritação da pele e olhos, coceira, cólicas, vômitos, diarreias, espasmos, dificuldades respiratórias, convulsões e morte. Já as intoxicações crônicas podem afetar toda a população, pois são decorrentes da exposição múltipla aos agrotóxicos, isto é, da presença de resíduos de agrotóxicos em alimentos e no ambiente, geralmente em doses baixas. Os efeitos adversos decorrentes da exposição crônica aos agrotóxicos podem aparecer muito tempo após a exposição, dificultando a correlação com o agente. Dentre os efeitos associados à exposição crônica a ingredientes ativos de agrotóxicos podem ser citados infertilidade, impotência, abortos, malformações, neurotoxicidade, desregulação hormonal, efeitos sobre o sistema imunológico e câncer.”

⁹ EMENTA RESPONSABILIDADE CIVIL DA UNIÃO. DANO MORAL AMBIENTAL INDIVIDUAL. TERRA DA UNIÃO. ARRENDAMENTO. LAVOURA DE SOJA. AGROTÓXICO. POLUIÇÃO DO AR. USO IRREGULAR. PULVERIZAÇÃO TRATORIZADA. RESIDÊNCIAS URBANAS. PROXIMIDADE 1. A responsabilidade pelo dano ambiental é objetiva (CF/1988: art. 37, §6º, e art. 225, §3º; Lei 6.938/1981: §1º do art. 14). Jurisprudência do STJ e doutrina. 2. Como arrendante, a União tem o dever legal e constitucional de fiscalizar o correto uso da terra arrendada, independentemente dos termos avençados com o arrendatário. No caso concreto, a fiscalização não foi realizada, a despeito de constar como cláusula contratual expressa. 3. **A responsabilização por dano ambiental não depende da prova do dano efetivo, decorrendo também do risco potencial criado.** 4. No caso concreto, o risco potencial é evidente, considerando-se a irregularidade da forma de aplicação (pulverização por meio de

Jonas diria que o excesso de poder decorrente da técnica que, por sua vez, não se alia ao agir humano responsável, demandando, portanto, a heurística do temor, uma opção ética pelo mau prognóstico, uma via que vai ao encontro do esperado pela ação humana. Jonas propõe, dessa maneira, que o aprendizado derivaria desse temor suscitado pela previsão negativa em relação à natureza. A tomada de consciência do perigo, do risco, na utilização do poder da técnica, possibilitaria o despertar da responsabilidade. Muito embora a agroecologia não trabalhe com a noção de responsabilidade, em decorrência da heurística do temor, há uma preocupação holística com o meio ambiente, com a participação social, com a inclusão social e com estratégias de ação que criem um laço de responsabilidade entre a população para a superação dos problemas.

O acesso de todos a alimentos com qualidade, em quantidades satisfatórias e de modo permanente, sem que isso torne inviável o acesso a outras necessidades essenciais e ao sistema alimentar viável, ou seja, a segurança alimentar é responsabilidade dos Estados, assim como a promoção de políticas que incentivem a agricultura familiar, a produção sustentável, e a qualidade dos alimentos, a fim de produzir sistemas agroalimentares possíveis de atenderem às necessidades humanas e igualmente sustentáveis. Contudo, essa harmonia entre os sistemas somente será

trator, ao invés de aparelho costal, levado às costas do aplicador) e a grande proximidade de residências urbanas (cerca de 30 m). Ademais, restou desrespeitada norma ambiental municipal, que prevê nesses casos a necessária emissão de receituário agrônomo, o que não foi feito. 5. Na falta de normatização específica, o valor da compensação pecuniária pelo dano moral ambiental, no caso, deve ser obtido por meio de aplicação analógica da norma técnica que "estabelece os requisitos para o armazenamento de agrotóxicos e afins, de modo a garantir a segurança e a saúde das pessoas e preservar o meio ambiente e o produto" (ABNT/NBR 9.843/2013). 6. Com base nessa aplicação analógica, fixam-se os seguintes parâmetros para a compensação pecuniária do dano moral, considerando-se a distância entre a residência afetada e o ponto de aplicação do agrotóxico: Até 30m: R\$ 19.080,00 (hoje, equivalente a 20 salários mínimos). Até 50m: R\$ 14.310,00 (hoje, equivalente a 15 salários mínimos). Até 100m: R\$ 9.540,00 (hoje, equivalente a 10 salários mínimos). 7. A compensação pecuniária é fixada em Reais, sem indexação ao valor do salário mínimo, que aqui é mencionado apenas como referência. 8. O valor deve ser atualizado pela variação do IPCA-e desde a data do arbitramento (Súmula 362 do STJ), incidindo juros de mora a contar do evento danoso (Súmula 54 do STJ), tudo na forma do Manual de Cálculos da Justiça Federal. (5008909-06.2015.4.04.7102, QUINTA TURMA RECURSAL DO RS, Relator GIOVANI BIGOLIN, julgado em 30/08/2018).

possível pela tomada de responsabilidade do homem pelos processos de mediação entre atores sociais, tecnologia e meio ambiente.

5 Considerações finais

Um agroecossistema que respeite os limites da agrobiodiversidade e que contemple a sustentabilidade reclama participação social, não há dúvidas, mas, além disso, reivindica responsabilidade com as gerações futuras. Para Jonas, esse senso de responsabilidade pode ser despertando, a partir da heurística do medo, que poderia despertar uma tomada de consciência dos agentes motivadores desse risco, bem como da responsabilidade do homem nesse processo. Premissas como a infinitude e ilimitação da natureza para o progresso já não subsistem, tampouco as éticas do passado que desconsideravam os limites da natureza.

O uso responsável dos recursos naturais e sua inclusão em uma nova ética, a partir de novos saberes, que não podem mais ser ignorados, dentre eles a tecnologia, inquietam aqueles que se propõem a pensar uma nova lógica para a produção agrícola. Por esse motivo, entende-se que o problema de pesquisa proposto, em que medida os princípios suscitados pela agroecologia convergem com a teoria responsabilidade jonasiana, atinge a hipótese positiva de modo a manifestar uma inter-relação aparente das proposições, uma vez que a ética do filósofo, assim como o seu imperativo, consagram o desenvolvimento da responsabilidade, a partir de sujeitos não mais isolados e a permanência da vida humana mediante o respeito aos limites da natureza.

A biodiversidade agrícola, assim como os recursos naturais de forma geral, sofre as consequências da destruição e da busca pelo crescimento sem limites, provocados, sobretudo, por modelos de cultivos responsáveis por diminuir as variedades, deteriorar os agroecossistemas, dentre outras implicações. Sob essa perspectiva, a agroecologia emerge como uma alternativa a essa lógica ilimitada, invocando um modelo de agricultura muito além do aspecto econômico e dentro dos limites da natureza.

Referências

ALLEGRETTI, Mary. A construção social de políticas públicas. Chico Mendes e o movimento dos seringueiros. **Desenvolvimento e Meio ambiente**, n. 18, p. 39-59, jul./dez. 2008. Editora UFP. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/made/article/viewFile/13423/9048>. Acesso em: 16 jan. 2019.

ALENCASTRO, Mario Sergio. Hans Jonas e a proposta de uma ética para a civilização tecnológica. **Desenvolvimento e Meio Ambiente**, v. 19, 2009. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/made/article/view/14115>. Acesso em: 15 jan. 2019.

AQUINO, Adriana Maria de; ASSIS, Renato Linhares de (ed.). **Agroecologia: princípios e técnicas para uma agricultura orgânica sustentável**. Brasília: Embrapa – Informação Tecnológica, 2005.

AZEVEDO, Plauto Faraco de. **Ecocivilização**. 3. ed. São Paulo: Revista do Tribunais, 2014.

BECK, Ulrich. **Sociedade de risco: rumo a uma outra modernidade**. Tradução de Sebastião Nascimento. São Paulo: Ed. 34, 2010.

BONILLA, José A. **Fundamentos da agricultura ecológica: sobrevivência e qualidade de vida**. São Paulo: Nobel, 1992.

BRASIL. 5ª Turma Recursal do Tribunal Regional Federal da 4ª Região. Ementa n. 5008909-06.2015.4.04.7102. Relator: Giovani Bigolin. Porto Alegre, RS, 30 de agosto de 2018. Diário Oficial da União. Porto Alegre. Disponível em: https://www2.jfrs.jus.br/consulta-processual/?selForma=NU&txtValor=5008909-06.2015.4.04.7102&selOrigem=RS&g-recaptcha-response=03AF6jDqVp4iPNAZhhFHdYWK1TA_7lwwFXB6mBaBljXznSDjrNqRTozP88NVsYpCnw05pupjazpfdkK0IqtgeuNuvth_fddNT4mXfMyAcu4i_QPldp0oByDg00VXu9VKIo5EPYPbW5BW7Dpl_FKlGgnEygfTHugE7jvQneOM-i101WZujSq6JiPw-UG9gGbvNjAv35s57VUHg9vWPdBSj9JACjuy-tSWvJz-FFW0JEfwK9iHtgYQ0a76E6CJjrmgX2kuKt-z_shprsdDANNSP-II9j_xDF3HG50o-oP8ZHR4qGRa1wXvJ7M3ATDAMBnBaeWanT4oVKFni&consulta-processual=1. Acesso em: 15 jan. 2019.

CANOTILHO, Joaquim José Gomes. **Estado de Direito**. 1999. Disponível em: <http://www.egov.ufsc.br/portal/sites/default/files/anexos/32571-39731-1-PB.pdf>. Acesso em: 14 jan. 2019.

CAPORAL, Francisco Roberto; COSTABEBER, José Antônio. **Agroecologia e extensão rural: contribuição para a promoção do desenvolvimento rural sustentável**. Brasília: MDA/SAF/Dater-IICA, 2004.

CRIADO, Miguel Ángel. Estamos ficando sem café. **El País**. S.l, jan. 2019. Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2019/01/16/ciencia/1547618734_434560.html. Acesso em: 15 jan. 2019.

FENSTERSEIFER, Tiago. **Direitos Fundamentais e proteção do ambiente: a dimensão ecológica da dignidade humana no marco jurídico-constitucional do estado socioambiental de direito**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2008.

INSTITUTO NACIONAL DE CÂNCER. **Posicionamento do Instituto Nacional de Câncer José Alencar Gomes da Silva acerca dos agrotóxicos.** Disponível em http://www1.inca.gov.br/inca/Arquivos/comunicacao/posicionamento_do_inca_sobre_os_agrotoxicos_06_abr_15.pdf. Acesso em: 15 jan. 2019.

JONAS, Hans. **O princípio responsabilidade:** ensaio de uma ética para a civilização tecnológica. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.

JACKSON, Tim. **Prosperidade sem crescimento:** vida boa em um planeta finito. São Paulo: Planeta Sustentável, Ed. Abril, 2013 [recurso eletrônico].

LEFF, Enrique. Agroecologia e saber ambiental. **Agroecologia e Desenvolvimento Rural Sustentável**, v. 3, n. 1, p. 36-51, 2002. Disponível em: http://www.pvnocampo.com.br/agroecologia/agroecologia_e_saber_ambiental.pdf. Acesso em: 2 jan. 2019.

LEFF, Enrique. **Racionalidade ambiental:** a reapropriação social da natureza. Tradução de Luis Carlos Cabral. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

MACHADO, Altair Toledo; SANTILLI, Juliana; MAGALHÃES, Rogério. **A agrobiodiversidade com enfoque agroecológico:** implicações conceituais e jurídicas. Embrapa Cerrados-Livro científico. 2008. Disponível em: <https://www.alice.cnptia.embrapa.br/bitstream/doc/555963/1/machado01.pdf>. Acesso em: 2 jan. 2019.

MANGABEIRA, João Alfredo. **Agroecologia:** Contribuições para a promoção do desenvolvimento rural sustentável, 2011. Disponível em: <https://www.ecodebate.com.br/2011/09/01/agroecologia-contribuicoes-para-a-promocao-do-desenvolvimento-rural-sustentavel-artigo-de-joao-a-mangabeira/>. Acesso em: 12 jan. 2019.

NODARI, Paulo César. **Ética da responsabilidade e a justiça intergeracional:** um diálogo entre Jonas, Weiss, Guardini e o Papa Francisco. Cultura de Paz, Direitos Humanos e Meio Ambiente (E-Book). Caxias do Sul – RS: Educs, 2015, v. 1, p. 349-369. Disponível em: https://www.ucs.br/site/midia/arquivos/ebook-cultura-da-paz_2.pdf. Acesso em: 15 jan. 2019.

OLIVEIRA, J. R. A heurística do temor e o despertar da responsabilidade [entrevista a Márcia Junges]. **IHU On-Line**, v. 371, p. 11-15, 2011. Disponível em: http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=4035&. Acesso em: 20 mar. 2019.

SANTILLI, Juliana. **Agrobiodiversidade e direitos dos agricultores.** São Paulo: Peirópolis, 2009.

SANTILLI, Juliana. **Socioambientalismo e novos direitos:** proteção jurídica à diversidade biológica e cultural. São Paulo: Peirópolis, 2005.

SANTILLI, Márcio. **“Transversalidade” na corda bamba.** ONG Instituto Socioambiental (ISA). 2003. Disponível em: <https://site-antigo.socioambiental.org/esp/novogov/index.shtm>. Acesso em: 6 maio 2018.

SILVA, José Afonso da. **Direito Ambiental Constitucional.** 3. ed. São Paulo: Malheiros, 2000.

O cuidado da casa comum: a ética da terra e a ecologia integral na construção de uma política do comum*

Gabriel Henrique da Silva**

1 Introdução

Não é novidade a crise ambiental pela qual passamos. É cientificamente comprovado e está cada vez mais consolidado que o nosso Planeta está passando por um processo destrutivo: esgotamento dos recursos naturais, poluição do meio ambiente, aumento da temperatura Terra, a perda da biodiversidade, etc. O que não é novo, também, é o diagnóstico dessa crise: a ação antrópica, ou seja, o uso desregulado da natureza pelo homem.

Esse panorama ambiental foi recentemente analisado pelo líder maior da Igreja católica, Papa Francisco, na Carta Encíclica “Laudato Si’: sobre o cuidado da Casa Comum”, tendo como tema central a crise ecológica, propondo um novo paradigma ético e político de cuidado e responsabilidade com a Casa Comum. O termo “Casa Comum” foi usado pelo Papa por entender que todos habitamos o mesmo planeta, a mesma morada, e, portanto, o cuidado pela preservação dela é de todos, ou seja, algo comum a todos.

Importa ressaltar que a pretensão deste trabalho não é estabelecer uma concepção religiosa sobre o meio ambiente e o planeta Terra, tampouco difundir uma crença na solução divina para a crise ecológica. O que nos interessa, a partir da análise do texto da Carta Encíclica, é abordar as principais ideias e propostas do líder religioso, identificando seus pontos de convergência com outros teóricos dedicados à causa ambiental, sobretudo, autores que exploram a temática do comum (*commons*).

* Artigo apresentado na disciplina de Política, Direito e Meio Ambiente, ministrada pelo Prof. Dr. Paulo César Nodari, como requisito parcial para a aprovação no semestre.

** Mestrando em Direito pela Universidade de Caxias do Sul. Advogado. *E-mail*: gabihsilva1@gmail.com

Na primeira parte, abordamos, a partir do texto do papa e da obra de Boff, a crise da chamada Casa Comum; em outras palavras, a crise ambiental do nosso planeta. Os autores afirmam que a maneira como habitamos a nossa morada está levando a mesma ao colapso, é o ser humano que está destruindo com a natureza. Diante disso, Francisco e Boff propõem um novo olhar de cuidado e responsabilidade ao meio ambiente, uma nova relação entre o homem e a natureza, capaz de garantir a riqueza da biodiversidade e manutenção da vida humana na Terra.

Em decorrência dessa análise antropológica da crise ambiental, no segundo capítulo, exploramos as proposições ético-políticas de Boff e Francisco. A ética da Terra proposta por Boff compreende um novo padrão de conduta humana perante o Planeta, enfatizando que somos responsáveis pela crise ambiental e ao mesmo tempo os atores capazes de dirimi-la. Além desse novo olhar sob o meio ambiente, Francisco entende que uma verdadeira abordagem ambiental deve abarcar a dimensão social, defendendo que as populações pobres devem ter especial atenção em qualquer formulação política acerca da crise ecológica, o que ele chama de Ecologia Integral.

Na parte final, a partir da expressão usada por Francisco e Boff – Casa Comum – e da identificação do sistema capitalista como protagonista da crise ambiental, relacionamos as ideias trazidas pelos autores com a temática do Comum, uma teoria da sociologia e da filosofia política desenvolvida, num primeiro momento, por Hardt e Negri e, posteriormente, por Dardot e Laval. Esses autores identificam o Comum como uma nova racionalidade e novas formas de instituição dos poderes da sociedade, capazes de superarem o capitalismo, o que torna tal teoria relevante quando se trata de investigar soluções à crise ecológica.

2 A crise ambiental da casa comum

Desde a década de 70 a comunidade internacional vem debatendo frequentemente sobre os efeitos maléficos da ação humana na natureza. Além disso, muitos autores têm se debruçado sobre as causas e os efeitos da crise ambiental, apontando como sua raiz o paradigma antropocêntrico, que

distanciou o homem cada vez mais da natureza, de tal maneira que não nos enxergamos mais como parte dela, mas a tornamos um objeto para a satisfação dos nossos desejos.

O ser humano não tem respeitado o tempo da natureza, modificando seus ciclos naturais, o que acarreta mudanças em seus ecossistemas e, conseqüentemente, diversos tipos de problemas para o próprio homem, mas também para as demais formas de vida na Terra. Nesse sentido, Papa Francisco alerta:

Embora a mudança faça parte da dinâmica dos sistemas complexos, a velocidade que hoje lhe impõem as ações humanas contrasta com a lentidão natural da evolução biológica. A isto vem juntar-se o problema de que os objetivos desta mudança rápida e constante não estão necessariamente orientados para o bem comum e para um desenvolvimento humano sustentável e integral. A mudança é algo desejável, mas torna-se preocupante quando se transforma em deterioração do mundo e da qualidade de vida de grande parte da humanidade. (FRANCISCO, 2015, p. 6).

Atualmente, um dos principais debates sobre a crise ambiental se dá no âmbito da problemática do aquecimento global. O último grande acordo internacional feito pelas Partes da Convenção-Quadro das Nações Unidas sobre Mudança do Clima, aconteceu em 2015, na cidade de Paris, na França, o qual estipulou metas aos Estados, de diminuição de gases poluentes e a manutenção da temperatura da terra. Boff ao comentar sobre a COP 21, pontua:

Pela primeira vez, depois de tantos anos, os 192 representantes dos povos chegaram a um consenso: o aquecimento global é um fato; ele se deve em grande parte, na ordem de 95% de certeza, à atividade humana (qualificando: ao processo industrialista que gerou uma sociedade depredadora da natureza, consumista e esbanjadora; temos que assumir uma responsabilidade diversificada para conjuntamente nos adaptarmos à nossa situação e minorarmos seus efeitos maléficos, especialmente para as populações mais pobres). (BOFF, 2017, p. 18).

Entretanto, para Boff, o consenso e as metas estipuladas (as quais dependem de uma mudança radical na matriz energética mundial, não mais baseada em combustíveis fósseis, mas em energias mais limpas como a solar, eólica, geotérmica) não foram os fatos mais relevantes do encontro das

nações. A questão mais importante é que a humanidade finalmente acordou do seu “sono dogmático” de que a Terra resolveria por si só seus problemas.

Ela não é mais sustentável, pois para repor o que lhe foi subtraído em bens e serviços para o nosso consumo em um ano, ela precisa de um ano e meio para os repor. [...] Temos que mudar de curso e reinventar uma outra forma de habitar a Casa Comum e obter dela, com racionalidade, sentido de medida e sutil cuidado; tudo o que precisamos para uma vida coletiva suficiente e decente para todos. (BOFF, 2017, p. 19).

Ou seja, a maneira como estamos conduzindo a nossa Casa Comum está nos levando ao colapso. A Terra não irá suportar mais tamanha carga de destruição e roubo dos seus recursos naturais. Ou mudamos nosso pensamento e nossa conduta em relação ao nosso Planeta, ou logo teremos que enfrentar as consequências do uso irresponsável da natureza. Da mesma maneira, para Francisco (2015, p. 8), “se a tendência actual se mantiver, este século poderá ser testemunha de mudanças climáticas inauditas e duma destruição sem precedentes dos ecossistemas, com graves consequências para todos nós”.

Boff, ao abordar os estudos de J. E. Lovelock sobre *Gaia*,¹ entende que há um equilíbrio entre os elementos físicos, químicos, os oceanos, o calor na Terra e a atmosfera, o que propicia, há milhões de anos, a manutenção de organismos vivos, diferentemente de outros planetas vizinhos, como Vênus e Marte:

O dióxido de carbono em Vênus é da ordem de 96,5% e Marte de 98%; na Terra alcança apenas 0,03%. O oxigênio, imprescindível para a vida, é totalmente inexistente em Vênus e em Marte (0,00%), enquanto que na Terra é da ordem de 21%. O nitrogênio, necessário para a alimentação e o crescimento dos organismos vivos, em Vênus é 3,5% e em Marte 2,7%, enquanto que a Terra é de 79%. O metano, associado ao oxigênio, é decisivo para a formação do dióxido de carbono e do vapor de água, sem os quais a vida não persiste. Ele é totalmente inexistente nos dois planetas irmãos, que possuem quase o mesmo tamanho da Terra, com a mesma origem e sob o mesmo influxo dos mesmos raios solares, enquanto que na Terra representa 1,7 partes por milhão. (BOFF, 2017, p. 24).

Há milhões de anos o nível de oxigênio na Terra permanece inalterado (21%). O nível de sal dos mares é de 3,4%. Uma alteração significativa desses

¹ Termo grego utilizado para definir a Mãe-Terra (mitologia).

níveis desequilibraria toda a atmosfera terrestre. Esse equilíbrio é encontrado também no próprio corpo humano, que possui a mesma proporção de água que a Terra (71%) e a mesma taxa de salinização do sangue (3,4%) que o mar tem. (BOFF, 2017, p. 26).

Segundo Boff (2017, p. 29-31), cientistas afirmam que, considerando as grandes extinções em massa ao longo dos bilhões de anos de vida na Terra, tais catástrofes ocorrem de 26 em 26 milhões de anos. Hoje estaríamos dentro do sexto ciclo de extinção em massa, acelerada pela ação antrópica, surgindo a hipótese de que a espécie humana possa vir a ser extinta para que Gaia possa sobreviver:

Gaia a terá, com terrível dor, eliminado, para permitir que o equilíbrio global possa persistir e outras espécies possam viver e, assim, continuar a trajetória cósmica da evolução. **Se Gaia teve de liberar milhares de espécies ao largo de sua biografia, quem nos garante que não se veja coagida a se livrar da nossa?** Esta ameaça todas as demais espécies, é terrivelmente agressiva e está se mostrando geocida, ecocida e verdadeiro satã da Terra. (BOFF, 2017, p. 31, grifo nosso).

A crise ambiental atinge, sem sombra de dúvida, todos os povos e nações. Todavia, os países ditos subdesenvolvidos, as populações mais pobres, e os povos que dependem diretamente das florestas e dos rios têm um impacto muito maior, pois não detêm conhecimento e recursos (financeiros) capazes de diminuir os efeitos da crise ecológica. Dentro de uma lógica cada vez mais privatista dos recursos naturais, não é difícil concluir que os menos abonados sofrem muito mais com a expropriação do meio ambiente, sendo que tal aspecto é colocado em segundo plano pela política internacional – o que é esperado numa sociedade neoliberal pautada pelo capital.

Nesse aspecto, Papa Francisco explica que as mudanças climáticas desencadeiam, além das implicações ambientais, problemas de ordem social, econômica e política. O líder religioso mostra preocupação com as populações mais pobres e vulneráveis, pois muitos vivem das atividades agropastoris, sendo diretamente afetados pelos fenômenos decorrentes do aquecimento global. Não possuem acesso a serviços de proteção, tampouco detêm recursos para adaptarem-se às mudanças do ambiente. Isso gera um aumento da miséria e do número de refugiados ambientais, populações que

ficam no limbo, sem nenhuma tutela normativa, pois não são reconhecidos como refugiados pelas convenções internacionais. Essa indiferença com as tragédias dos nossos irmãos e irmãs, para Francisco “é um sinal da perda do sentido de responsabilidade pelos nossos semelhantes, sobre o qual se funda toda a sociedade civil”. (FRANCISCO, 2015, p. 9).

Constata-se que os problemas ambientais não são prioridade na agenda política internacional, uma vez que os interesses dos grandes centros econômicos e das multinacionais, de lucro e acúmulo de capital prevalecem. Não obstante, alguns governantes, como no caso atual dos EUA (Trump) e do Brasil (Bolsonaro), enxergam os movimentos de defesa do meio ambiente como um obstáculo ao desenvolvimento econômico. Francisco entende que esse predomínio do pensamento capitalista, em relação às causas ambientais, é preocupante:

Preocupa a fraqueza da reacção política internacional. A submissão da política à tecnologia e à finança demonstra-se na falência das cimeiras mundiais sobre o meio ambiente. Há demasiados interesses particulares e, com muita facilidade, o interesse económico chega a prevalecer sobre o bem comum e manipular a informação para não ver afectados os seus projectos. [...] A aliança entre economia e tecnologia acaba por deixar de fora tudo o que não faz parte dos seus interesses imediatos. Deste modo, poder-se-á esperar apenas algumas proclamações superficiais, acções filantrópicas isoladas e ainda esforços por mostrar sensibilidade para com o meio ambiente, enquanto, na realidade, qualquer tentativa das organizações sociais para alterar as coisas será vista como um distúrbio provocado por sonhadores românticos ou como um obstáculo a superar. (FRANCISCO, 2015, p. 18).

Por outro lado, esse descaso com o meio ambiente não é exclusividade dos chefes de Estado e das grandes corporações. Vivemos em uma sociedade consumista, as pessoas buscam a felicidade e a realização dos seus desejos, por meio do consumo de bens materiais. No entanto, a maioria das pessoas ainda não tem consciência dos malefícios ao meio ambiente causados pelo consumo exacerbado ou até mesmo ignoram tal realidade. Nesse sentido, Francisco explica:

Este comportamento evasivo serve-nos para mantermos os nossos estilos de vida, de produção e consumo. É a forma como o ser humano se organiza para alimentar todos os vícios autodestrutivos: tenta não os ver, luta para não os reconhecer, adia as decisões importantes, age como se nada tivesse acontecido. (FRANCISCO, 2015, p. 19).

Diante desse cenário, é preciso, segundo Francisco (2015, p. 17), “revigorar a consciência de que somos uma única família humana. Não há fronteiras nem barreiras políticas ou sociais que permitam isolar-nos e, por isso mesmo, também não há espaço para a globalização da indiferença”. Além disso, “[...] não podemos deixar de reconhecer que uma verdadeira abordagem ecológica sempre se torna uma abordagem social, que deve integrar a justiça nos debates sobre o meio ambiente, para ouvir tanto o clamor da terra como o clamor dos pobres”. (FRANCISCO, 2015, p. 16).

Portanto, Boff e Francisco reclamam a necessidade de um novo olhar e uma nova postura perante a Mãe-Terra, a nossa Casa Comum, com a superação do paradigma antropocêntrico, defendendo que os interesses comuns da humanidade, sobretudo a manutenção de um meio ambiente saudável, devem estar à frente dos interesses particulares e econômicos. Dessa forma, entendem que esse novo pensamento também passa pela mudança no modelo de produção capitalista, pois entendem que o capitalismo propicia a privatização e a destruição dos recursos naturais, a expropriação das terras das comunidades locais e o aumento da miséria dos pobres. Boff propõe uma “ética da Terra”, baseada na responsabilidade, solidariedade, no respeito e cuidado com a natureza. Por sua vez, Francisco sugere um novo paradigma de justiça, o que ele chama de uma “ecologia integral”, que abarque além da questão ambiental, a dimensão social, econômica e cultural.

3 Ética da terra e ecologia integral: como cuidar da casa comum

Propor um novo modo de habitar a Casa Comum, fundado no respeito, na responsabilidade e no cuidado com o meio ambiente significa repensar o agir humano, estabelecer um novo paradigma ético. Além disso, quando se trata de uma questão comum a todos os seres vivos (não só aos humanos) – a preservação da natureza –, deve-se observar a necessidade de criação de um padrão mínimo ético comum, que limite a ação humana e garanta a sobrevivência da Terra. Do mesmo modo, é necessário compreender que a superação da crise ecológica, dentro do contexto de uma sociedade

capitalista, está atrelada diretamente à justiça social, pois são os pobres os mais atingidos pelos desastres ambientais.

A diversidade de culturas existentes no mundo, explica Boff, nos mostra que há uma multiplicidade de éticas, buscando cada uma, a sua maneira, o bem-viver, o bem comum. No entanto, o processo de globalização, sustentado pelo modo de produção capitalista, tenta apagar essas diferenças, por uma questão de mercado. As grandes potências econômicas tentam impor sua cultura às demais, o que representaria um empobrecimento para a humanidade. O que deve ser buscado é a complementaridade dessas diferenças culturais, a convivência dessas éticas. Assim como a biodiversidade enriquece a natureza, as diferenças de culturas e de éticas demonstram a riqueza da natureza humana, ou seja, “podemos ser humanos e éticos de muitas formas diferentes, como na natureza a diversidade dos ecossistemas constitui a beleza das diferenças”. (BOFF, 2017, p. 51-53).

Por outro lado, Boff argumenta que, apesar dessas diferenças, há algo em comum entre todos, o que nos obriga a criar um mínimo padrão ético, através do consenso de todos, a fim de salvar a Casa Comum:

[...] todos somos humanos; todos somos habitantes da mesma Casa Comum; [...] todos somos igualmente submetidos às mesmas ameaças e aos mesmos riscos como jamais ocorreram anteriormente, nestas proporções globais, na história humana. [...]. Eis uma razão a mais para elaborarmos uma coligação de princípios e valores, fundados em nossa própria natureza comum, com os quais possamos, com sucesso, enfrentar os desafios que nos antolham. (BOFF, 2017, p. 53).

Essa nova ética salvadora da natureza surge a partir do momento em que percebemos que somos a causa da sua possível destruição e igualmente responsáveis pela sua salvação. No entanto, afirma Boff (2017, p. 54), que essa consciência é nova, precisa ser efetivamente compreendida pela humanidade, que continua agindo como se o Planeta fosse eterno. Há um risco real que a Terra deixe de ser habitável, esta que continuará a existir, mas sem nós. Esse alerta deve estar sempre em nosso consciente, possibilitando a consecução de uma ética da Terra.

Um dos passos para a criação de um novo paradigma ético é o reconhecimento de que os reflexos da crise ambiental são sentidos de uma forma bem mais elevada pela camada mais vulnerável da sociedade, seus

efeitos são sentidos diretamente pelas comunidades locais e pelos pobres. As enchentes, os deslizamentos de terra, o rompimento de barragens, o desmatamento das florestas, a contaminação do solo e dos rios, as secas, todas essas catástrofes ambientais atingem na sua maioria aqueles que têm menos condições de se defender. Nesse sentido, Papa Francisco (2015, p. 30), em sua encíclica, defende que “toda a abordagem ecológica deve integrar uma perspectiva social que tenha em conta os direitos fundamentais dos mais desfavorecidos”.

Quando falamos de “meio ambiente”, fazemos referência também a uma particular relação: a relação entre a natureza e a sociedade que a habita. Isto impede-nos de considerar a natureza como algo separado de nós ou como uma mera moldura da nossa vida. Estamos incluídos nela, somos parte dela e compenetramo-nos. As razões, pelas quais um lugar se contamina, exigem uma análise do funcionamento da sociedade, da sua economia, do seu comportamento, das suas maneiras de entender a realidade. Dada a amplitude das mudanças, já não é possível encontrar uma resposta específica e independente para cada parte do problema. É fundamental buscar soluções integrais que considerem as interações dos sistemas naturais entre si e com os sistemas sociais. Não há duas crises separadas: uma ambiental e outra social; mas uma única e complexa crise sócio-ambiental. As directrizes para a solução requerem uma abordagem integral para combater a pobreza, devolver a dignidade aos excluídos e, simultaneamente, cuidar da natureza. (FRANCISCO, 2015, p. 44).

Por outro lado, uma ecologia integral deve estar pautada numa perspectiva de defesa da cultura dos povos. Segundo Francisco (2015, p. 45), o patrimônio histórico, artístico e cultural de cada comunidade deve ser preservado e levado em consideração no momento de tratar de questões ligadas ao meio ambiente. Ele argumenta que a linguagem popular deve dialogar com a linguagem tecno-científica e que a cultura local não pode ser ignorada na hora de repensar a relação homem-natureza.

A visão consumista do ser humano, incentivada pelos mecanismos da economia globalizada actual, tende a homogeneizar as culturas e a debilitar a imensa variedade cultural, que é um tesouro da humanidade. Por isso, pretender resolver todas as dificuldades através de normativas uniformes ou por intervenções técnicas, leva a negligenciar a complexidade das problemáticas locais, que requerem a participação activa dos habitantes. Os novos processos em gestação nem sempre se podem integrar dentro de modelos estabelecidos do exterior, mas hão-de ser provenientes da própria cultura local. Assim como a vida e o mundo são dinâmicos, assim também o cuidado do mundo deve ser flexível e

dinâmico. As soluções meramente técnicas correm o risco de tomar em consideração sintomas que não correspondem às problemáticas mais profundas. É preciso assumir a perspectiva dos direitos dos povos e das culturas, dando assim provas de compreender que o desenvolvimento dum grupo social supõe um processo histórico no âmbito dum contexto cultural e requer constantemente o protagonismo dos actores sociais locais a partir da sua própria cultura. Nem mesmo a noção da qualidade de vida se pode impor, mas deve ser entendida dentro do mundo de símbolos e hábitos próprios de cada grupo humano.

Muitas formas de intensa exploração e degradação do meio ambiente podem esgotar não só os meios locais de subsistência, mas também os recursos sociais que consentiram um modo de viver que sustentou, durante longo tempo, uma identidade cultural e um sentido da existência e da convivência social. O desaparecimento dum cultura pode ser tanto ou mais grave do que o desaparecimento dum espécie animal ou vegetal. A imposição dum estilo hegemónico de vida ligado a um modo de produção pode ser tão nocivo como a alteração dos ecossistemas. (FRANCISCO, 2015, p. 46).

O cuidado com a Casa Comum é responsabilidade da humanidade. Foi o ser humano que causou essa crise ecológica, portanto, nada mais justo que, pelas nossas mãos e mentes, se encontre a solução. Devemos, urgentemente, mudar nossos estilos de vida e nossos valores atuais, baseados no consumo e na irresponsabilidade ambiental. Nesse sentido, Boldori e Nodari apontam:

A fim de fazer frente aos problemas, em escala mundial, é urgente revisar nossas atitudes, nossos comportamentos, nossas normas morais. Os problemas planetários são o epicentro de uma profunda mudança de valores. Não é exagero falar de uma planetarização da ética. Estamos sendo convocados para uma responsabilidade de amplitude sem precedentes, isto é, precisamos nos comportar doravante como cidadãos da Casa Comum. (2017, p. 298).

Para Boff (2017), a responsabilidade é uma das fontes da ética que precisamos construir. Explica que o ser humano, por ser racional, tem consciência das consequências dos seus atos. Tudo o que ele faz de forma consciente ou inconsciente tem reflexos sobre a realidade pessoal e coletiva, e sobre a natureza. O autor alerta que essa ética é necessária atualmente, como forma de impor limites à tecnociência: “A ética da responsabilidade se faz urgente de modo especial com referência à biotecnologia, nas intervenções do código genético que podem afetar a identidade humana e na nanotecnologia, ao criar nanopartículas aterradoras, utilizadas nas guerras modernas”. (2017, p. 59).

Aliada à responsabilidade, a ética do cuidado se torna cada vez mais necessária, diante da crise ambiental pela qual passamos. Para Boff é uma ética baseada no dever de proteção e preservação, que respeita os ritmos da natureza, enfatizando que é a ética da nova era:

Hoje essa ética é imperativa. O Planeta, a natureza, a humanidade, os povos, o mundo da vida (*Lebenswelt*) estão demandando cuidado e responsabilidade. Se não transformarmos essas atitudes em valores normativos dificilmente evitaremos catástrofes em todos os níveis. Os problemas do aquecimento global e complexo das várias crises só serão equacionados no espírito de uma ética do cuidado e da responsabilidade coletiva. (2017, p. 60).

Para cuidar da nossa Casa Comum, segundo Boff (2017, p. 142-143), alguns pontos são essenciais. É preciso considerar a Terra como um *todo vivo e sistêmico*, no qual tudo está inter-relacionado: manter as *condições preexistentes* que propiciam a continuidade da Terra viva, a atmosfera, a biosfera, os solos, a água, o ar, o respeito com a natureza a convivência entre os povos. Compreender as *singularidades de cada biorregião*, sua resiliência, sua capacidade de reprodução e relação com outros territórios; cuidar da sua *integridade e vitalidade*, assegurando sua biocapacidade; cuidar de nossos *oceanos*, são eles que controlam o clima, geram tufões ou chuvas amenas.

É urgente e necessário construirmos um paradigma socioambiental, uma nova mentalidade universal, que tenha como premissa o uso responsável da natureza e como meta norteadora a justiça social. A natureza está disponível para todos, ela não deve ser privatizada, tampouco usada de forma tão irresponsável e destruidora. Deve-se construir uma ética baseada no cuidado e na solidariedade, entendendo que o outro, o diferente, o estrangeiro também é nossa responsabilidade, da mesma forma que o meio ambiente. A beleza das diferentes culturas, dos diferentes povos e linguagens faz parte da nossa riqueza existencial e, talvez, o meio ambiente seja o principal elo que nos une.

Portanto, “Casa Comum”, expressão usada por Francisco e Boff compreende a ideia de que a natureza é algo comum entre todos os seres vivos, que todos habitamos e dividimos o mesmo planeta, que a Mãe-Terra é única e indivisível. Dessa maneira, se essa “Casa” está em crise, ameaçada pela própria humanidade, é nosso dever repensar o modo de habitá-la,

através de um novo arquétipo social, fundado na ética do cuidado e da responsabilidade, e na justiça social.

Esse novo paradigma socioambiental só pode ser estabelecido com a superação do modo de produção capitalista e da doutrina neoliberal, pois são as principais causas da crise ambiental e, além disso, seus defensores não demonstram ter nenhuma solução a ela, ao contrário, a tendência é aprofundá-la ainda mais. Essa necessidade de uma nova construção do social também é abordada por autores como Hardt, Negri, Dardot e Laval, que propõem um novo agir comum da sociedade, que negue as premissas da ideologia neoliberal, com a superação do capitalismo através de uma política do comum.

4 A construção do comum: uma saída à crise ecológica através da superação do capitalismo

Desde Estocolmo vem se consolidando a ideia da necessidade de proteção da natureza, entendendo que o modo de produção capitalista, a partir da Revolução Industrial, é o principal responsável pela crise ambiental atual. Impõem-se aos Estados o papel de frearem a poluição e a degradação ambiental, estabelecendo metas e diretrizes por meio de acordos e protocolos internacionais. No entanto, o que se vê é que esses acordos não são cumpridos e, na maioria das vezes, são ignorados pelos governantes, os quais não conseguem (e não querem) frear a produção industrial, pois são reféns dos grandes grupos econômicos, cujos interesses vão de encontro à agenda ecológica.

Os Estados se mostram totalmente ineficazes no combate à degradação ambiental, uma vez que estão subordinados à lógica do capital, a ponto de transformar a própria crise ambiental em mercado, como é o caso, por exemplo, da política dos créditos de carbono. Dessa forma, além de um novo paradigma ético-ecológico, precisamos construir um novo marco político, que permita que essa nova ética ambiental possa ser efetivada. Essa nova política deve criar um projeto comum em escala mundial, uma vez que é dever de todas as nações a preservação do meio ambiente. Nessa esteira, Francisco pontua:

A interdependência obriga-nos a pensar num único mundo, num projecto comum. A mesma inteligência que foi utilizada para um enorme desenvolvimento tecnológico não consegue encontrar formas eficazes de gestão internacional para resolver as graves dificuldades ambientais e sociais. Para enfrentar os problemas de fundo, que não se podem resolver com acções de países isolados, torna-se indispensável um consenso mundial que leve, por exemplo, a programar uma agricultura sustentável e diversificada, desenvolver formas de energia renováveis e pouco poluidoras, fomentar uma maior eficiência energética, promover uma gestão mais adequada dos recursos florestais e marinhos, garantir a todos o acesso à água potável. (2015, p. 51-52).

Com a derrocada da experiência socialista, o pensamento do capitalismo neoliberal predominou, o que acarretou o esvaziamento da ideia de bem comum e fim do Estado de Bem-Estar Social, criando-se uma cultura capitalista baseada no individualismo, no consumismo e no uso irresponsável e ilimitado da natureza. Nesse sentido, apontado por Boff como arqui-inimigo da Mãe-Terra, o capitalismo é

[...] um modo histórico de produção (portanto, nem sempre existiu e poderá deixar de existir), e sua ideologia política é o neoliberalismo. Eles criaram uma cultura que penetra em todos os âmbitos de nossa vida, desde o cotidiano, as coisas que compramos – influenciados pelo *marketing*, pelo esbanjamento de alimentos e outros produtos – até a mente das pessoas formadas (de pequenas a universitárias) nesse estilo de vida. (BOFF, 2017, p. 133).

É o sistema que mais violou os preceitos de uma ética da Terra, o que mais destrói a Casa Comum, rejeitando o “outro”, ignorando a natureza, não tendo nenhuma “responsabilidade” pelos seus efeitos nefastos ao meio ambiente. Sua cultura e ideologia estão tão enraizadas em nossa sociedade, que não nos parece termos outra alternativa. Até mesmo a China, que se intitula comunista, se rendeu à lógica capitalista, tornando-se uma potência econômica, tendo na natureza, logicamente, sua força motriz, além da força de trabalho análoga à escravidão e infantil. (BOFF, 2017, p. 134-135).

A Terra não tem mais condições de atender às necessidades dos homens. Segundo Boff (2017, p. 137), ela já não consegue, sozinha, se autorregenerar. Precisamos urgentemente frear a produção e acumulação de capital, permitindo que a natureza descanse e se recupere; do contrário, esse processo predatório poderá gerar um colapso ecológico e social. Para o autor, isso significaria a derrota do sistema capitalista:

A consequência, portanto, seria que a Terra derrotaria definitivamente o sistema do capital. O lento esgotamento dos bens e serviços (recursos) naturais o tornaria incapaz de se reproduzir junto com sua cultura materialista de consumo ilimitado e individualista. Não comemos dinheiro, nem ouro, nem aparelhos técnicos. Precisamos dos alimentos naturais que só ela tem condições de produzir. (BOFF, 2017, p. 138).

O capitalismo chegou no seu limite, e a ideologia neoliberal não consegue dar respostas à crise ecológica. O livre-mercado destruiu nossos recursos naturais, pois usa a natureza como fonte de “riqueza” (material) e poder, além disso, toma das comunidades locais seu território, fazendo com que essas populações percam sua identidade, seu elo com a natureza. Ou seja, o sistema capitalista se apropriou dos comuns naturais sem nenhuma limitação, teve “carta branca” para usufruir dos territórios, da água, das sementes, dos mares, das matrizes energéticas, etc. Isso resultou em um grande desequilíbrio na natureza, como a escassez de recursos, a poluição do meio ambiente e perda da biodiversidade.

Portanto, urge a necessidade de cuidarmos da nossa Casa Comum, protegendo a Terra e os comuns da humanidade desse sistema predatório e destruidor. Os recursos naturais são nossos bens comuns de maior importância, são eles que permitem a sobrevivência da humanidade e de toda a biodiversidade, ou seja, garantem a manutenção da vida na Terra. Portanto, cuidar do nosso Planeta, segundo Boff, é

[...] cuidar dos *bens e serviços comuns* que ela gratuitamente oferece a todos os seres vivos, como água, solos, nutrientes, ar, sementes, fibras, climas etc. Esses bens comuns, exatamente por serem comuns, não podem ser privatizados, comprados e vendidos, ou ser considerados mercadorias no sistema de negócios, como está ocorrendo. (2017, p. 143).

Com efeito, pode-se afirmar que a crise do capitalismo está imbricada à crise socioambiental, ao passo que a proposta de superação dessas crises, como a abordada no capítulo anterior, do cuidado da Casa Comum, através de uma ética da terra e de uma ecologia integral, confunde-se com a discussão em torno da proteção dos comuns naturais.

O debate em torno dos comuns também ganha centralidade na segunda metade do século XX. A temática é abordada por Hardin, em seu artigo

intitulado “The tragedy of the commons”, publicado em 1968, na revista *Science*. Hardin critica o livre acesso aos *commons* – que são as terras comunais, compartilhadas pela comunidade, anteriores ao processo de privatização que deu origem ao capitalismo –, afirmando que o ser humano é individualista por natureza, desejando sempre maximizar seus lucros, e, portanto, o uso coletivo desses bens comuns levaria ao seu esgotamento. O autor explica a tragédia através do exemplo do pasto e do rebanho. Nele, em um pasto aberto, cada vaqueiro tentaria colocar o maior número de vacas, o que resultaria inequivocamente na destruição do pasto. O vaqueiro confrontado entre colocar mais gado no terreno e a preocupação com escassez do pasto, em uma tomada de decisão escolheria o lucro de ter mais um animal, pois o efeito negativo do sobrepastoreio seria partilhado por todos, ou seja, colocar mais gado é mais lucrativo para o vaqueiro. Isso nos mostra, segundo Hardin (1968, p. 1244, tradução minha), que “a lógica inerente do que é comum impiedosamente gera tragédia”.²

Cada homem está preso em um sistema que o compele a aumentar seu rebanho sem limites – num mundo que é limitado. Ruína é o destino para o qual todos os homens caminham, cada um perseguindo seu próprio interesse em uma sociedade que acredita em bens comuns livres. Comuns livres trazem ruína para todos. (HARDIN, 1968, p. 1244, tradução nossa).³

A solução apontada por Hardin seria a privatização dos comuns ou a regulação pelo Estado. No primeiro caso, a propriedade privada limitaria a exploração dos comuns pelo coletivo. No segundo, o Estado teria o controle dos comuns através de tributos e sanções econômicas, tornando o seu uso mais custoso que a sua preservação. Conforme já destacamos no início desse capítulo, nem o mercado nem os Estados conseguem dar respostas às crises globais.

Em 1990, Ostrom, refutando a tese de Hardin, publicou a obra *Governing the commons: the evolution of institutions for collective action*, em

² “The inherent logic of the commons remorselessly generates tragedy”.

³ “Each man is locked into a system that compels him to increase his herd without limit – in a world that is limited. Ruin is the destination toward which all men rush, each pursuing his own best interest in a society that believes in the freedom of the commons. Freedom in a commons brings ruin to all”.

que ela, segundo Savazoni e Silveira (2018, p. 8), “investiga com rigor científico e amplitude teórica nossa capacidade de cooperar e construir instituições e sistemas de gestão duradouros para a preservação dos comuns” e “defende que as comunidades por meio de sistemas de auto-organização e de cooperação realizam uma gestão mais eficiente dos recursos do que quando seguem as normas impositivas de algum agente exterior”. (p. 9).

O que se observa no mundo é que nem o Estado nem o mercado conseguiram com sucesso que os indivíduos mantenham um uso produtivo e de longo prazo dos sistemas de recursos naturais. Além disso, diferentes comunidades de indivíduos confiaram em instituições que não se assemelham ao Estado ou ao mercado para regular alguns sistemas de recursos com graus razoáveis de sucesso durante longos períodos. (OSTROM, 2000, p. 26, tradução nossa).⁴

Alguns autores contemporâneos têm dirigido seus estudos à temática dos *commons*, trazendo o debate para o campo da filosofia e economia política, assim como para a seara do Direito. Hardt e Negri, assim como Dardot e Laval, propõem uma nova teoria social e política baseada no comum, definindo-o como uma alternativa ao capitalismo e suas crises social, política, ética e ambiental. Hardt e Negri (2016, p. 7) afirmam que a “guerra, sofrimento, miséria e exploração cada vez mais caracterizam nosso mundo globalizado”, sendo que um dos efeitos dessa globalização “é a criação de um mundo comum, um mundo que, para o bem ou para o mal, todos compartilhamos, um mundo que não tem um fora”.

Os autores afirmam que a “multidão” é produto desse novo mundo em comum. Ela é formada por um conjunto de singularidades que produzem uma vida em comum. Esse novo corpo social global caracteriza-se pela produção biopolítica de novas formas de cooperação e compartilhamento de conhecimento, tecnologia, afeto, informação, linguagem, etc. Esse poder democrático da multidão faz com que o comum represente as novas práticas

⁴ “Lo que se observa en el mundo es que ni el Estado ni el mercado han logrado con éxito que los individuos mantengan un uso productivo, de largo plazo, de los sistemas de recursos naturales. Además, distintas comunidades de individuos han confiado en instituciones que no se parecen ni al Estado ni al mercado para regular algunos sistemas de recursos con grados razonables de éxito durante largos períodos”.

de resistência à ordem hegemônica capitalista, bem como uma proposta de autogoverno e formas democráticas de organização social.

Uma democracia da multidão só é imaginável e possível porque todos compartilhamos do comum e dele participamos. Pelo termo “comum”, referimo-nos, em primeiro lugar, à riqueza comum do mundo material – o ar, a água, os frutos da terra e todas as dádivas da natureza –, o que nos textos políticos europeus clássicos em geral é considerado herança da humanidade como um todo, a ser compartilhadas por todos. Mais ainda, também consideramos fazerem parte do comum os resultados da produção social que são necessários para a interação social e para mais produção, como os conhecimentos, as imagens, os códigos, a informação, os afetos e assim por diante. Esse conceito do comum não coloca a humanidade separada da natureza, seja como sua exploradora ou guardiã; centra-se, antes, nas práticas de interação, cuidado e coabitação num mundo comum, promovendo as formas benéficas do comum e limitando as prejudiciais. Na era da globalização, tornam-se cada vez mais centrais as questões de manutenção, produção e distribuição do comum, nesses dois sentidos – de promoção e limitação – e tanto no contexto ecológico quanto socioeconômico. (HARDT; NEGRI, 2016, p. 8).

Na mesma toada, Dardot e Laval, em sua obra *Comum: ensaio sobre a revolução no século XXI*, identificam o comum como um princípio político capaz de contestar o capitalismo, uma nova racionalidade que represente uma alternativa política ao neoliberalismo, que “emerge das lutas democráticas e dos movimentos sociais”. (DARDOT; LAVAL 2017, p. 59) e “se tornou a categoria central do anticapitalismo contemporâneo”. (DARDOT; LAVAL, 2017, p. 101). “O comum é o princípio político a partir do qual devemos construir comuns e ao qual devemos nos reportar para preservá-los, ampliá-los e lhes dar vida. É, por isso mesmo, o princípio político que define um novo regime de lutas em escala mundial”. (DARDOT; LAVAL, 2017, p. 54).

O longo processo de espoliação dos *commons* se deu pela consolidação do direito de propriedade. Tido historicamente como um direito absoluto, efetivamente jamais foram impostos à propriedade limites para seu uso e sua destinação, o que possibilitou a privatização dos recursos e espaços comuns. Dessa maneira, qualquer projeto de transformação do capitalismo, explicam Dardot e Laval, deve enfrentar uma questão fundamental – o direito de propriedade:

Não pode haver instituição do comum na escala da sociedade se o direito de propriedade, o *dominium* absoluto do proprietário sobre a terra, o capital ou a patente, não for submetido ao direito de uso comum, o que implica a perda de seu caráter absoluto. Concentrando a contestação na propriedade, os primeiros socialistas acertaram na mosca, embora as respostas políticas propostas continuem discutíveis. Ao menos não se esquivaram da dificuldade e ousaram a imaginação histórica. (DARDOT; LAVAL, 2017, p. 488).

Por outro lado, Dardot e Laval explicam que o Estado também não é capaz de enfrentar a crise socioambiental. A saída não é transformar a propriedade privada em propriedade pública. A teoria do comum propõe o fim da tradicional dicotomia público-privado, pois nem as empresas nem os Estados foram capazes de dar respostas às causas sociais e ambientais.

Na realidade, se hoje, a questão do comum é tão importante, isso se dá porque ele anula brutalmente as crenças e as esperanças progressistas depositadas no Estado. Está claro que se trata não de fazer eco à condenação neoliberal das intervenções sociais, culturais ou educacionais do Estado, mas de resgatá-las de seus limites burocráticos e submetê-las à atividade social e à participação política da maioria. (DARDOT; LAVAL, 2017, p. 15).

Essa esperança na regulação estatal, como solução aos males da propriedade privada, segundo Hardt e Negri, é uma herança do confronto entre o socialismo e o capitalismo, os quais, de uma forma ou outra, excluem o comum:

A polarização aparentemente exclusiva entre o privado e o público corresponde a uma polarização igualmente perniciosa entre o capitalismo e o socialismo. Costuma-se acreditar que a única cura para os males da sociedade capitalista é a regulamentação pública e a gestão econômica keynesiana e/ou socialista; e, inversamente, acredita-se que as doenças socialistas só podem ser tratadas pela propriedade privada e o controle capitalista. Entretanto, o socialismo e o capitalismo, embora em certos momentos tenham sido misturados e em outros tenham duros conflitos, são regimes de propriedade que excluem o comum. (HARDT; NEGRI, 2016, p. 9).

O comum é inapropriável, não é propriedade nem do Estado nem de um particular, pois ele não é um bem. O comum é resultado de uma gama de singularidades que compõem o tecido social, é tudo aquilo que nos faz viver juntos. Dessa forma, para Dardot e Laval (2017, p. 245), “se o comum tiver

que ser instituído, ele só poderá sê-lo como inapropriável – em hipótese alguma como objeto de um direito de propriedade”.

O comum político é radicalmente exterior à propriedade, porque não é um ‘bem’, e somente existe propriedade, privada ou comum, daquilo que é um bem. Em resumo, embora possa haver ‘bens comuns’, o comum não é um bem – ao menos no sentido de alguma coisa que se possa adquirir e da qual se possa dispor da maneira que se queira, por exemplo, cedendo-a por meio de troca [...]. (DARDOT; LAVAL, 2017, p. 250).

Desse modo, entendemos que uma possível solução à crise ecológica pode ser efetivada através de uma política do *comum*. Entretanto, Dardot e Laval (2017, p. 485-486) afirmam que para construirmos uma política do *comum*, não podemos recorrer à espontaneidade da sociedade, como se uma conjunção de singularidades pudesse estabelecer o *comum*. O comum é uma construção política, uma instituição da política. O seu caráter político, portanto, propõe uma nova instituição dos poderes da sociedade. O comum introduz uma forma de autogoverno, um governo dos homens, das instituições e das regras que eles adotam para organizar suas relações. Dessa forma, uma política do *comum* visa a criar instituições de autogoverno que possibilitem o desenvolvimento livre do agir comum, dentro dos limites estabelecidos pelas sociedades, ou seja, dentro dos parâmetros de justiça estabelecidos por elas.

A política do comum é sempre transversal às separações instituídas, ela efetiva uma exigência democrática ao mesmo tempo generalizada e coerente: é literalmente “por toda parte”, em todos os domínios, que os homens agem em conjunto e devem ter a possibilidade de participar das regras que afetam, do governo das instituições nas quais atuam, vivem e trabalham, essa política do comum não é exclusividade das pequenas unidades de vida e trabalho, separadas umas das outras. Ela deve permear todos os níveis do espaço social, do local ao mundial, passando pelo nacional. (DARDOT; LAVAL, 2017, p. 486).

Dentro dessa linha teórica do comum, o meio ambiente (ou comuns naturais) entendido como algo comum a todos e, portanto, sem proprietário, sua exploração e preservação deve ser estabelecida pelas instituições do *comum*. Além disso, a sua governança, acompanhando a tese defendida por Ostrom, pode ser feita por um autogoverno, fruto de um processo efetivamente democrático, que garanta a mais ampla participação das

singularidades que constituem a sociedade, desde os povos indígenas até as populações mais tecnológicas (prefiro não usar o termo “avançadas”). Portanto, a construção do comum, que vai ao encontro da ética da Terra, proposta por Boff, e à ecologia integral de Francisco, se apresenta como uma prática social que constitui um novo paradigma político, ético e econômico, o que importa uma alternativa ao capitalismo neoliberal e uma possível saída da crise ecológica.

5 Considerações finais

A nossa Casa Comum está padecendo. A ganância, a lógica da concorrência, o lucro, o consumismo são elementos constitutivos da nossa atual crise ecológica. As ações humanas estão deixando a Terra doente. O meio ambiente não é respeitado, os recursos naturais são meros instrumentos de acumulação de capital, a biodiversidade está perdendo suas riquezas, o aquecimento global é uma realidade consolidada.

Infere-se, portanto, que o agir humano passa a ser o aspecto central quando adentramos na seara da crise ambiental. Nessa perspectiva, ao longo deste trabalho exploramos as obras de Boff e Francisco, autores que propõem um novo paradigma ético de cuidado com a Mãe-Terra, um novo modo de habitar a Casa Comum. O filósofo brasileiro entende que a manutenção da vida humana no Planeta depende de um novo comportamento perante a natureza. O autor defende uma ética da Terra baseada no cuidado, com a construção de valores que respeitem e protejam o meio ambiente e suas diversas formas de vida, e na responsabilidade, entendendo que todos somos responsáveis pelas consequências das nossas condutas.

Além da questão ética abordada por Boff, parece-nos importante a preocupação política de justiça social levantada pelo Papa. Para Francisco, um novo modo de pensar a gestão ambiental deve, também, levar em consideração os problemas sociais da nossa Casa Comum. Dessa forma, aponta para uma “ecologia integral” que priorize os direitos dos mais pobres, uma vez que são os mais atingidos pela crise ambiental. Além disso, uma ecologia integral deve preservar os aspectos culturais das comunidades, seu patrimônio histórico, sua linguagem e elementos identitários. Ou seja, sob o

ponto de vista do líder religioso, a questão ambiental deve compreender o contexto social e cultural, pois uma nova ordem de gestão do meio ambiente só pode ser efetivada através do respeito às características locais e, sobretudo, da igualdade social.

Nesse contexto, entendida a Terra e o meio ambiente como algo comum a todos, torna-se relevante à questão ambiental os estudos dos *commons*. Pode-se dizer que Hardin e Ostrom deram início ao debate sobre a gestão dos *comuns* naturais e/ou ambientais. Hardin defendeu que a gestão dos recursos naturais deve ser privada ou regulada pelo Estado, sustentando que o autogoverno leva à escassez ambiental. Por outro lado, Ostrom, anos mais tarde, através de experiências de autogestão, concluiu que a gestão local dos *comuns* é mais eficiente do que quando feita por um agente externo, seja ele privado ou público. A ideia de autogoverno de Ostrom nos parece a melhor proposta para a temática de gestão e preservação do meio ambiente, uma vez que as experiências de privatização e estatização dos recursos naturais falharam nesse ponto, alavancando a crise ecológica.

Pode-se concluir, portanto, que, apesar da divergência quanto à questão da gestão do meio ambiente, Hardin e Ostrom concordam que os recursos naturais são algo comum a todos, o que se assemelha e corrobora a tese de lar comum construída por Boff e Francisco. De uma forma mais direta, Boff deposita na conta do capitalismo a culpa pela crise ecológica, sustentando que um novo paradigma ético-ambiental só é possível com o fim do sistema capitalista. Francisco, implicitamente, critica o capitalismo e as políticas neoliberais, ao estabelecer que a justiça social é indispensável para uma nova política de gestão ambiental.

Nesse compasso, os estudos recentes de Hardt e Negri e Dardot e Laval, sobre o *comum*, dialogam com os discursos de Boff e Francisco e contribuem para o debate da crise ecológica. Hardt e Negri estabelecem que, a partir de um mundo globalizado, o *comum* é construído a partir da multidão, sendo que esse novo corpo político tem um caráter democrático capaz de contrapor a ordem hegemônica capitalista. De forma semelhante, Dardot e Laval acreditam que a construção de uma política do *comum*, sem retornar a um socialismo de Estado, tampouco manter uma lógica capitalista, constitui uma nova ordem de organização da sociedade, um autogoverno estabelecido por

meio das práticas sociais, o que significa uma verdadeira democracia apta a ditar os rumos da sociedade e construir uma possível saída para a crise ecológica e uma alternativa ao capitalismo.

Referências

BOFF, Leonardo. **Ética e espiritualidade**: como cuidar da Casa Comum. Petrópolis: Vozes, 2017.

BOLDORI, J.; NODARI, P. C. Ética da responsabilidade e a casa comum. *In*: OLIVEIRA, M. M. D. *et al.* (org.). **Cidadania, meio ambiente e sustentabilidade**. Caxias do Sul: Educ, 2017. p. 286-300. Cap. 13.

DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. **Comum**: ensaio sobre a revolução no século XXI. Tradução de Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo, 2017.

FRANCISCO. **Laudato si**: sobre o cuidado da casa comum. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2015. Disponível em: <https://www.puc-campinas.edu.br/wp-content/uploads/2016/03/NFC-Carta-Enciclica-laudato-si.pdf>. Acesso em: 15 jan. 2019.

HARDIN, Garrett. The tragedy of the commons. **Science**, v. 162, n. 3.859, p. 1.243-1.248, 1968. Disponível em: <http://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/download?doi=10.1.1.124.3859&rep=rep1&type=pdf>. Acesso em: 21 fev. 2019.

HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. **Bem-estar comum**. Tradução de Clóvis Marque. Rio de Janeiro: Record, 2016.

OSTROM, Elinor. **Governing the commons**: the evolution of institutions for collective action. Cambridge: Cambridge University Press, 1990. Disponível em: https://wtf.tw/ref/ostrom_1990.pdf. Acesso em: 15 jan. 2019.

OSTROM, Elinor. **El gobierno de los bienes comunes**: la evolución de las instituciones de acción colectiva. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica; Cuernavaca: Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, Universidad Nacional Autónoma de México: Instituto de Investigaciones Sociales, 2000. Disponível em: <https://www.crim.unam.mx/web/sites/default/files/El%20gobierno%20de%20los%20bienes%20comunes.pdf>. Acesso em: 15 jan. 2019.

SAVAZONI, Rodrigo; SILVEIRA, Sergio Amado da. O conceito do comum: apontamentos introdutórios. **Liinc em Revista**, Rio de Janeiro, v.14, n.1, p. 5-18, maio 2018. Disponível em: <http://revista.ibict.br/liinc/article/view/4150>. Acesso em: 18 fev. 2019.

O caráter *comum* do meio ambiente ecologicamente equilibrado: contribuições de Dardot e Laval

Gerusa Colombo*

1 Considerações iniciais

O objetivo do trabalho é verificar a possível contribuição da racionalidade do comum, proposta por Dardot e Laval, para a proteção do meio ambiente ecologicamente equilibrado, através do método analítico, com procedimento de pesquisa em bibliografia e legislação.

No Brasil, a proteção ambiental é proeminente na redação da Constituição Federal de 1988, que traz o meio ambiente ecologicamente equilibrado como direito de todos, sendo bem de uso comum do povo. Assim, o meio ambiente como bem de uso comum é da coletividade, abrangendo o Estado e os particulares, porém insuscetível de apropriação por qualquer ente. De acordo com uma possível interpretação do texto constitucional, o meio ambiente como bem de uso comum do povo não se enquadraria como bem público somente, muito menos como bem privado. Ainda, o Código Civil de 2002 prevê que os bens públicos são puramente estatais, ou seja, bens do domínio nacional pertencentes às pessoas jurídicas de direito público interno, sendo que todos os demais são particulares, seja qual for a pessoa a que pertencerem. Ainda, a lei civil brasileira dispõe que são bens públicos os bens de uso comum do povo, tais como rios, mares, estradas, ruas e praças.

Diante dessa concepção, o meio ambiente como bem de uso comum do povo estaria para além do público e do privado, pois não se enquadraria na classificação civilista de bens, que dispõe os bens comuns como públicos, em conotação somente estatal. Ou seja, sendo o meio ambiente considerado bem

* *Mestranda em Direito pela Universidade de Caxias do Sul, com aderência à linha de pesquisa Direito Ambiental e Novos Direitos. Membro do Grupo de Pesquisa Direito Ambiental Crítico: Teoria do Direito, Teoria Social e Ambiente (UCS). Bolsista Capes. Artigo apresentado como requisito à aprovação na disciplina Tópicos especiais: política, direito e meio ambiente. *E-mail*: colombogerusa@gmail.com

de uso comum, passaria a contrariar a classificação dos bens ambientais como bens públicos unicamente, dos quais não há a possibilidade de apropriação privada. Em sendo o meio ambiente compreendido como bem comum, patrimônio coletivo, um direito difuso, sua proteção é dever de todos, tanto do Estado, do indivíduo quanto de toda a comunidade.

Para verificar a possível contribuição da proposta dos autores Dardot e Laval para consubstanciar o caráter comum do meio ambiente ecologicamente equilibrado, previsto na Constituição da República Federativa do Brasil de 1988, primeiramente será realizada a arqueologia do conceito de comum, mediante breve estudo de suas concepções teológica, filosófica e jurídica, elencadas na obra “Comum”, lançada no Brasil em 2017.

Dardot e Laval avançam na questão do comum, além do trazido anteriormente por Hardt e Negri e outros autores, e apresentam o comum como um “princípio político”, que é a luta contra os aspectos nocivos do neoliberalismo e a defesa de uma nova organização social, baseada na solidariedade, partilha e no respeito ao meio ambiente e à biodiversidade.

Após, serão apresentadas as críticas de Dardot e Laval à concepção de propriedade, na qual defendem que a coisa comum não é comum por natureza, mas é comum em razão da atividade coletiva. Assim, para que algo seja comum é preciso a práxis, que é a atividade prática dos homens capaz de tornar as coisas comuns, do mesmo modo que somente essa atividade prática pode produzir um novo sujeito coletivo. O agir em comum não significa o ressurgimento de uma ideia comunista eterna, mas o surgimento de uma forma nova de contestar o capitalismo, ou mesmo de considerar sua superação, mas é também uma maneira de dar as costas ao comunismo de Estado definitivamente.

Ocorre que a característica de “bem de uso comum” atribuída ao meio ambiente ecologicamente equilibrado ainda não possui conteúdo bem delineado, razão pela qual entende-se relevante o estudo de Dardot e Laval para dar substância ao conceito.

2 Breve arqueologia do *comum*: concepções teológica, filosófica e jurídica e o instituto da propriedade

Num primeiro momento, a palavra *comum* quer dizer tudo ou que não tem um significado definido, mesmo sendo utilizada com frequência e que seu sentido tenha mudado conforme o tempo. A etimologia do vocábulo *comum* advém do latim *munus*, utilizada para definir “prestações e contraprestações que dizem respeito a honras e vantagens ligadas a encargos”; a concepção de função, tarefa, obra ou encargo; a “dupla face da dívida e da dádiva” ou a “troca simbólica”; assim, a união dos vocábulos *cum* e *munus* pode significar o “que é posto em comum” ou “encargos em comum. (DARDOT; LAVAL, 2017, p. 25).

O significado de *comum* advém do grego *koinón* ou *koinónein*, que é “pôr em comum”. Dardot e Laval explicam que, “de acordo com a concepção aristotélica, são os cidadãos que deliberam em comum para determinar o que convém à cidade e o que é justo fazer” e “pôr em comum pressupõe reciprocidade entre os que participam de uma atividade ou compartilham um modo de vida; diante disso “a atividade do pôr em comum é matriarcal para nossa elaboração do comum: ela faz daquela prática a própria condição do comum, em suas dimensões afetivas e normativas”. (DARDOT; LAVAL, 2017, p. 27).

Ainda que a “distinção entre propriedade e uso seja fecunda em teoria [...], a realidade do uso comum dos bens privados dependerá exclusivamente da virtude resultante da legislação e da educação”, o que defendem Dardot e Laval. (2017, p. 27).

Para elaborar uma concepção do que seria agir em comum, Dardot e Laval (2017, p. 27) realizam a arqueologia do comum e elencam “três tradições que continuam a influenciar nossas representações do comum”: teológica, jurídica e filosófica. A visão teológica concebe o *comum* (no singular) como “finalidade suprema das instituições políticas e religiosas”, tida como “norma superior do bem comum (no singular), que deveria ser o princípio de ação e conduta de todos os que têm corpos e almas sob sua responsabilidade”. A tradição jurídica é uma “espécie de prolongamento em certo discurso economicista sobre a classificação dos bens comuns” (no

plural), que “tende a reservar a designação do comum a certo tipo de coisa”. Pode ser manifestado como a “orientação dos movimentos altermundialistas, que gostariam de promover bens comuns mundiais como o ar, a água, o conhecimento”, entre outros. A tradição filosófica “tende a identificar comum e universal (o que é comum a todos) [...] ou então relegar às margens insignificantes do ordinário e do banal tudo o que, do comum, resistir a essa identificação”. (DARDOT; LAVAL, 2017, p. 27).

Sobre a tradição teológica, a primeira questão que Dardot e Laval (2017, p. 28) colocam é: Quem estaria na posição de definir o que é “bem comum”? Este lugar foi ocupado ora pelo Estado, ora pela Igreja. A concepção de “bem comum” tem uma longa história e não é linear, que ora pode significar objetivo, finalidade, ora princípio, mas aqui pretende-se apenas expor sucintamente seus aspectos. Os autores explicam que as expressões “bem comum”, “vantagem comum” ou “utilidade comum” vêm diretamente do latim, entretanto “as fórmulas latinas correspondentes vêm da filosofia grega e da maneira como esta última discute a concordância entre o justo e o vantajoso”, tais expressões “traduzem mais especificamente a expressão grega empregada por Aristóteles para denotar vantagem comum: *koiné sumpheron*”. Cícero (1999, Livro II, VI-30, p. 85) foi relevante na transmissão da “expressão *utilitas communis*, que traduz a expressão aristotélica, e entrou na reflexão ética e política tradicional do Ocidente”, posteriormente veio a ser “assimilada e transmitida pelos atravessadores de textos, que foram os Padres da Igreja – em especial Agostinho”, numa concepção teológica de comum. (DARDOT; LAVAL, 2017, p. 28).

Cícero (1999, Livro II, VI-30, p. 85) utiliza a expressão em consonância com a “utilidade de coisa pública, ou *utilitas rei publicae*, numa perspectiva republicana”, na qual a legislação e a ação governamental deveriam visar em seus atos à utilidade de todos em conjunto, identificando-se com a utilidade comum. Nesta concepção, a “natureza prescreve o que é comum”, cabendo ao “homem sábio e honesto saber o que é essa ‘vantagem comum’ constitutiva da sociedade humana como tal”. (DARDOT; LAVAL, 2017, p. 29). Permaneceu durante séculos a ideia de que “será exigido do homem virtuoso que sirva a utilidade comum e a ela sempre submeta seu interesse”; contudo, a ótica utilitarista do século XVIII foi capaz de “inverter inequivocadamente a

hierarquia dos termos e transformar o interesse próprio em marca da natureza humana e novo fundamento das normas”. (DARDOT; LAVAL, 2017, p. 29).

Nesta visão, “a utilidade da ‘coisa pública’, que se impõe a todos, como “utilidade pública”, no sentido estrito de interesses do Estado não se confundiam, aliás, ressaltam Dardot e Laval (2017, p. 30) que “essa oposição propriamente republicana não se encontra no conjunto da doutrina política romana e desaparecerá na época imperial”. A confusão sobre o significado do termo *público* perdura até hoje, pois pode significar o que “se opõe a tudo que é do domínio privado, mas que não necessariamente se liga ao Estado” ou, de outro lado, “designa o que compete ao Estado como tal”. (DARDOT; LAVAL, 2017, p. 30).

Há duas direções que devem ser ressaltadas: “a primeira direção tomada pela doutrina política romana é a da estatização do comum; a segunda é sua espiritualização no contexto cristão”. A estatização do comum é o resultado da “soberania, que transforma o Estado em detentor do monopólio da vontade comum”, substituindo-se a “vontade comum pela vontade pública”, concepção romana que possui influência até a atualidade. (DARDOT; LAVAL, 2017, p. 31-32).

Em meados do século XII, o “bem comum se torna uma categoria teológica importante”, assim, a “primazia da utilidade comum é identificada com o ideal da sociedade cristã”, dando à Igreja o “monopólio da definição do bem supremo”. À concepção teológica o “bem supremo do homem está em Deus, a necessária dedicação à coisa pública é apenas uma etapa de progresso na direção do Criador”. (DARDOT; LAVAL, 2017, p. 31-33). Diante disso, “Estado e Igreja disputaram o monopólio” sobre o bem comum; Dardot e Laval (2017, p. 31-33) refletem que:

Até hoje se veem algumas consequências tirânicas dessa dominação [...] por outro lado, convém recordar que a “doutrinação social da Igreja”, que ainda faz do “bem comum” seu princípio primeiro, soube adaptar ao direito de propriedade, em concordância direta com a escolástica tomista, a tese da origem divina da destinação universal dos bens da terra, desde que o uso da propriedade seja para o bem comum. (2017, p. 31-33).

A classificação romana da propriedade contribui para a delimitação do que seria a “coisa comum”. Para os romanos as *res* poderiam se distinguir entre *res in commercio* e *res extra commercium*. As *res in commercio* eram “aquelas que podiam ser apropriadas por particulares”, já as *res extra commercium* “não podiam ser objeto de relações jurídicas entre particulares por sua natureza física ou por sua destinação jurídica”. (MARKY, 1995, p. 43). Por tal razão “estavam excluídas do comércio as coisas divinas e também certas coisas profanas, estas divididas em *res extra commercium humani iuris* e as coisas comuns a todos, *res communes omnium*. (MARKY, 1995, p. 43).

As *res privatae* eram consideradas coisas privadas, de patrimônio privado, tais como as casas, sendo passíveis de apropriação e de comércio. Haviam *res publicae*, ou coisas públicas, de patrimônio estatal, tais como praças, teatros e estradas. Tal propriedade era retirada do âmbito de apropriação por um ato de direito público, estando fora do âmbito de apropriação privada e do comércio. Referia o livro II das Institutas que as “coisas públicas pertencem a Roma”, ou seja, pertenciam ao *populus*, e ainda referia que “todos os rios e portos são públicos: por isso o direito de pescar neles é de todos”. (POLETTI, 2014, p. 212).

As *res communes omnium*,¹ ou coisas comuns, eram inapropriáveis por natureza e, por isso, não pertenciam a ninguém, mas eram passíveis de domínio provisório. Eram consideradas inesgotáveis e inapreensíveis, ou seja, impossíveis de serem apropriadas fisicamente. Como exemplo estão: o ar, a água corrente e o mar, sendo considerados patrimônio de todos. (POLETTI, 2014, p. 212). Por fim, as *res nullius*² eram coisas sem dono, ou sem patrimônio definido, porém passíveis de apropriação, mas que ainda não foram apropriadas, tais como os animais selvagens e as terras vacantes. (POLETTI, 2014, p. 212). Diante da noção de inesgotabilidade de tais recursos –

¹ Livro II das Institutas de Justiniano 1,1. São coisas comuns: o ar, a água corrente, o mar e, por isso, as párias. Ninguém pode ser proibido de aceder às párias (*litus maris*), desde que se abstenha de tocar nas vilas, nos monumentos e nos edifícios, os quais não são do direito das gentes, como o mar. Livro II das Institutas de Justiniano 1,5. O uso das praias, como do mar, é também direito das gentes, e a todos é lícito ali construir cabanas nas quais se recolham, secar as redes e retirá-las da água. Quanto à sua propriedade, pode-se dizer que a ninguém pertence, como o mar, a terra, ou a areia que o mar cobre.

² Livro II das Institutas de Justiniano, 1, 7. De ninguém (*nullius*) são as coisas sagradas e religiosas e santas: porque são de direito divino e a ninguém podem pertencer.

como água, florestas, a delimitação de sua propriedade não era necessária para a sua proteção. (POLETTI, 2014, p. 212).

A concepção filosófica se propõe a tentar definir o que é comum e universal, um expoente é Kant, “que tenta dissociar o comum do vulgar, ligando o comum ao universal” por meio da máxima do “pensamento alargado” e “pensar colocando-se no lugar do outro”. (DARDOT; LAVAL, 2017, p. 52). Tais conceitos demandam a elevação à universalidade, no qual Kant não determina como se deve agir, mas refere que devemos levar os outros em consideração, o que Dardot e Laval (2017, p. 52) explicam “deste modo, o importante é que o comum foi por ele submetido à exigência formal de universalidade e, como tal, permaneceu dissociado da dimensão do agir”. Para Dardot e Laval (2017), o comum, numa perspectiva filosófico-política,

não se confunde com uma propriedade compartilhada por todos os homens (razão, vontade, perfectibilidade, etc.). Não é tampouco a humanidade como coletivo, o que Kant chama de “conjunto da espécie humana”, não é o que todos os homens têm em comum [...] Em última análise, o comum não é nem a humanidade como essência moral ou dignidade, nem a humanidade como espécie, nem a humanidade como aptidão para simpatizar com os outros homens, que não deixa de ter relação com a faculdade de pensar colocando-se no lugar do outro. [...] O comum deve ser pensado como co-atividade, e não como copertencimento, copropriedade ou copossessão. (2017, p. 52).

Diante dos desastres e das desigualdades ocasionados pelo capitalismo, o comunismo de Estado surgiu como uma alternativa. Entretanto, para Dardot e Laval (2017, p. 60-61), “insistimos que a pretensa ‘realização’ do comum pela propriedade de Estado nunca foi mais do que a destruição do comum pelo Estado”, o que motivou o “triunfo da racionalidade liberal em todo o mundo a partir dos anos 1990”. E, a partir disso, surgiram grupos e correntes de pensamento que contestavam a “apropriação pelo capital, dos recursos naturais, dos espaços públicos, das propriedades do Estado”. (DARDOT; LAVAL, 2017, p. 60-61).

Dardot e Laval (2017, p. 60), com base em diversos estudos e na superação de suas lacunas, defendem que o mercado e o Estado não são os únicos sistemas possíveis de produção e que formas mais institucionais podem propiciar a seus membros recursos duradouros e em quantidades satisfatórias, por meio da gestão comum. Nesta pesquisa o enfoque é

direcionado ao conceito jurídico do comum, o qual Dardot e Laval (2017, p. 27) consideram como manifestação de “espécie de prolongamento em certo discurso economicista sobre a classificação dos bens comuns (plural)”, o que “tende a reservar a designação do comum a certo tipo de coisa”. Não é o mesmo que “bem comum”, que significa “visar ao bem comum”, como finalidade suprema, mas se trata do objeto. (DARDOT; LAVAL, 2017, p. 27).

Dardot e Laval (2017, p. 25-26) ressaltam que “de acordo com a concepção aristotélica, são os cidadãos que deliberam em comum para determinar o que convém à cidade e o que é justo fazer”, ou seja, “é produzir por deliberação e legislação costumes semelhantes e regras de vida que se aplicam a todos que buscam um mesmo fim”. Para os autores, o domínio sobre a propriedade da era romana contribui para a noção atual de propriedade, no qual o objetivo maior é excluir os demais:

A instituição da propriedade privada individual, a qual deu controle e gozo exclusivos da coisa, segundo a antiga figura romana do *dominium*, é a peça decisiva do edifício, apesar de seu relativo desmembramento e da crise doutrinal pela qual vem passando desde o final do século XIX. Essa instituição, cujo princípio consiste em excluir as coisas do uso comum, nega a cooperação, sem a qual nada seria produzido; ignora o tesouro comum acumulado no qual toda e qualquer riqueza nova encontra suas condições de possibilidade. (DARDOT; LAVAL, 2017, p. 18).

A concepção de propriedade na era feudal e comunitária pressupunha o uso coletivo das terras e de seus frutos; contudo, foi esquecida na modernidade, resultado de uma lógica de cercamentos e de exclusão. A propriedade na visão liberal constituía importante requisito para a primazia do indivíduo e a possibilidade de enfrentamento do poder estatal, o que entendia Locke: “O fim maior e principal para os homens unirem-se em sociedades políticas e submeterem-se a um governo é, portanto, a conservação de sua propriedade” (LOCKE, §124, 1994, p. 42-48) e que “o governo não tem outro objetivo a não ser a preservação da propriedade”. (LOCKE, §94, 1994, p. 42-48).

O fortalecimento dos direitos de propriedade acarretou o desenvolvimento de direitos exclusivos, primeiramente aos particulares, o que foi seguido pelo Estado em momentos posteriores, mas essa lógica não apareceu somente na Revolução Industrial, “não foram nem o século XVIII

nem o XIX que ‘inventaram’ o capitalismo”, mas “as transformações ocorridas nos quadros institucionais durante os séculos anteriores que possibilitaram o crescimento”. (DARDOT; LAVAL, 2017, p. 121).

Os estudiosos defendem que os cercamentos e a expropriação das terras comunais dos camponeses na Europa foi essencial para a substituição da propriedade comum para a propriedade de caráter excludente. O uso coletivo da propriedade e dos seus recursos foi gradualmente extirpado, o que “privou os pequenos proprietários do uso coletivo das terras comunais e favoreceu sua expulsão das sociedades rurais”. (DARDOT; LAVAL, 2017, p. 121). Foi aberto o caminho para a industrialização e utilização dos proprietários expulsos como mão de obra industrial. (MARX, 2013, p. 786). Aos particulares foi garantido o pleno gozo de sua propriedade individual inviolável e ao Estado coube garantir tal direito, atuando como proprietário nos casos em que a lógica do “homem econômico” não permitiria a não mercantilização. (DARDOT; LAVAL, 2017, p. 148). Há entendimento de que a lógica economicista permanece influenciando “o debate público e a elaboração teórica que acabou contribuindo amplamente para formar a ideia que temos até hoje do ‘comum’; economia e direito raciocinam os bens no mesmo sentido: bens ‘são definidos como coisas apropriáveis’”, como também ocorre em outras áreas do conhecimento. (DARDOT; LAVAL, 2017, p. 121).

Nessa visão, Dardot e Laval (2017, p. 148-149) explicam que os bens privados “são exclusivos (ou excluíveis) e rivais”, herança advinda da concepção romana de divisão dos bens. O exercício do Direito de Propriedade sobre o bem impede o acesso dos demais. A característica de rival advém de “quando sua compra ou utilização por um indivíduo diminui a quantidade do bem disponível para o consumo de outras pessoas”. Os bens públicos “não são produzidos pelo mercado, pois a satisfação das necessidades às quais atendem não é compatível com o pagamento individual voluntário desse tipo de bem”. Um bem público será considerado *puro* quando for “um bem não exclusivo e não rival”. Será não exclusivo “um bem que não pode ser reservado por seu detentor aos que estão dispostos a pagar por ele” e é não rival “um bem ou serviço que pode ser consumido ou utilizado por um grande número de pessoas sem custo suplementar de produção, porque o

consumo de uma não diminui a quantidade disponível para as outras”. (DARDOT; LAVAL, 2017, p. 148-148).³

Defendem Dardot e Laval (2017, p. 19) que a “ficção proprietária se estende ao imenso campo da cultura [das], ideias, tecnologia e da vida, demonstra cada dia seus limites e efeitos”, inclusive abarcando o estado, que “integra-se às normas do privado e frequentemente toma a iniciativa de eximir-se”. Em razão da aceitação do “homem econômico” como o padrão, houve a pressão pela aquisição de bens privados, o que ocasionaria o crescimento econômico em escala nacional. (DARDOT; LAVAL, 2017, p. 104). O Estado passa a seguir a lógica mercantil e proprietária já ampliada a “nova onda de apropriação das riquezas é, mais do que nunca, obra conjunta do poder público e das forças privadas, em particular das grandes empresas multinacionais, em todo o mundo”. (DARDOT; LAVAL, 2017, p. 104). Para Dardot e Laval (2017, p. 109) todo o *ambiente* humano é afetado, sendo que todos os bens coletivos são objeto de exploração, privatização e mercantilização agressivas⁴:

Essa grande apropriação, em toda a variedade de suas manifestações, acarreta fenômenos maciços de exclusão e desigualdade, contribui para acelerar o desastre ambiental, transforma a cultura e a comunicação em produto comercial e atomiza cada vez mais a sociedade em indivíduos-consumidores indiferentes ao destino comum. (DARDOT; LAVAL, 2017, p. 109).

A pressão econômica e a lógica da concorrência demandou a expansão e o “fortalecimento dos direitos de propriedade”, tanto por empresas quanto por Estados, passando a abranger a “informação, o conhecimento, a cultura e,

³ Os exemplos clássicos apresentados nos cursos de economia são a iluminação das ruas, o ar que respiramos, os fogos de artifício, a luz de um *farol* ou a defesa nacional.

⁴ Segundo Dardot e Laval (2017, p. 109): “Bens de primeira necessidade, como alimentos ou medicamentos, são governados cada vez mais estritamente pela lógica mercantil imposta pelos oligopólios mundiais; cidades, ruas, praças e transportes públicos são transformados em espaços de comércio e publicidade; o acesso às instituições culturais, aos equipamentos esportivos e aos locais de lazer e descanso torna-se cada vez mais difícil em vista das tarifas cada vez mais elevadas que são cobradas dos usuários-clientes; os serviços públicos, desde hospitais até escolas, passando por penitenciárias são construídos e cogeridos por empresas privadas; as instituições públicas de pesquisa e as universidades são ‘dirigidas’ com objetivos de rentabilidade; florestas, mares rios e subsolo são submetidos a uma exploração industrial cada vez mais intensiva; e todo o patrimônio cultural pertencente ao ‘domínio público’ é instado a tornar-se um ‘capital’ cujo valor os museus e as bibliotecas devem expandir”.

por extensão, os elementos constitutivos dos seres vivos – em outras palavras, o fortalecimento da “propriedade intelectual” praticado pelos governos neoliberais”. (DARDOT; LAVAL, 2017, p. 122). A “unidade do movimento dos comuns” se dá em contraposição à “aliança estratégica de empresas multinacionais e governos em torno dos “direitos de propriedade intelectual”. (DARDOT; LAVAL, 2017, p. 122-124). Porém, a propriedade em caráter absoluto foi abalada sensivelmente como resultado de diversos movimentos que coadunam com a “racionalidade política do comum” (DARDOT; LAVAL, 2017, p. 19), pois “embora até agora o comum tenha sido concebido como a grande ameaça à propriedade, que era dada com meio e razão de vida, hoje é essa mesma propriedade que temos razões para ver como a principal ameaça à própria possibilidade de vida”.

A propriedade intelectual, resultado da fusão dos institutos da “propriedade literária e artística” protegida pelo “direito autoral” – cuja versão anglo-saxã é o *copyright* – e a “propriedade industrial” – protegida por patente, amparou-se em posições cada vez mais abundantes que “identificavam descobertas científicas, saberes acadêmicos ou tradicionais, marcas, etc., como “informações” de valor econômico cada vez maior na “economia do conhecimento” que, por isso, tinham de ser protegidas de maneira cada vez mais eficaz”. A patente, portanto, é uma ferramenta econômica de reserva de mercados. (DARDOT; LAVAL, 2017, p. 124-125).

Até certo ponto não era concebível a apropriação privada dos seres vivos por meio da propriedade intelectual, pois permanecia a visão de que se limitaria a “criações técnicas de natureza industrial”, sob o fundamento de que a natureza se desenvolve sem a intervenção do ser humano, portanto pertence ao bem comum e é inapropriável. (DARDOT; LAVAL, 2017, p. 124-125). Contudo, a possibilidade de patenteamento de todo tipo de ser foi aberta com as sementes, porém “nos anos 1980 houve uma ruptura fundamental, quando a Suprema Corte dos EUA aceitou a patente de uma bactéria, alegando que houve intervenção humana. Isso significou uma quebra no limite entre a descoberta e a invenção”. (DARDOT; LAVAL, 2017, p. 124-125).

Diante de tais questões, juristas e economistas produziram estudos acerca do comum, podendo ser ressaltada a obra de Hardt e Negri,⁵ responsáveis pela primeira teoria do comum, “cujo mérito histórico foi o de levar a reflexão do plano das experiências concretas dos *Commons* (no plural) para uma concepção mais abstrata e politicamente mais ambiciosa do comum (no singular)”. (DARDOT; LAVAL, 2017, p. 18).

Em uma visão crítica do conceito de propriedade, Dardot e Laval (2017, p. 54) abdicam das expressões *bens comuns* e *bem comum* em geral, pois “o comum não é um bem, e o plural nada muda esse aspecto, porque ele não é um objeto ao qual deva tender a vontade, seja para possuí-lo, seja para constituí-lo”; para os autores “o comum é o princípio político a partir do qual devemos construir comuns e ao qual devemos nos reportar para preservá-los, ampliá-los e lhes dar vida”.

Dardot e Laval propõem refundar o comum. O agir em comum “designa não o ressurgimento de uma ideia comunista eterna, mas o surgimento de uma forma nova de contestar o capitalismo, ou mesmo de considerar sua superação”, mas “é também uma maneira de dar as costas ao comunismo de Estado definitivamente”. (DARDOT; LAVAL, 2017, p. 17). O comum é a luta contra os aspectos nocivos do neoliberalismo e a defesa de uma nova organização social, baseada na solidariedade, partilha e no respeito ao meio ambiente e à biodiversidade. (DARDOT; LAVAL, 2017, p. 114).

A temática do comum em relação à questão ambiental é insipiente, tanto é que a Carta Encíclica *Laudato Si'*, de autoria do Papa Francisco (2015, p. 76), tem como título “Sobre o cuidado da casa comum”, que contém alguns diagnósticos sobre o que está ocorrendo com a nossa casa comum para fundamentar uma necessidade de mudança, pois, “hoje crentes e não crentes estão de acordo que a terra é, essencialmente, uma herança comum, cujos frutos devem beneficiar a todos”.

Feitas as considerações sobre a visão de Dardot e Laval sobre o comum como princípio político, passa-se a verificar a possível contribuição da proposta para fins de proteção do meio ambiente ecologicamente

⁵ Ver a trilogia “Império”, “Multidão” e “Bem-estar comum”.

equilibrado, direito fundamental previsto na Constituição da República Federativa do Brasil de 1988.

3 A interpretação doutrinária acerca do conceito de *comum* para o meio ambiente ecologicamente equilibrado na Constituição Federal de 1988

A Constituição Federal de 1988 estabelece o rol de direitos e garantias fundamentais, especialmente elencadas nos arts. 5º ao 17. Porém tal rol não é taxativo, tanto é que o art. 225⁶ estabelece o direito fundamental ao meio ambiente ecologicamente equilibrado. Ainda, o meio ambiente ecologicamente equilibrado pode ser visto como um direito-dever, posto que a coletividade, ou seja, o Poder Público e a sociedade, tem o dever de protegê-lo e preservá-lo, levando em conta as presentes e futuras gerações. Assim sendo, nesta pesquisa é analisado o meio ambiente ecologicamente equilibrado, como bem de uso comum do povo, ou seja, o bem ambiental.

Com relação à classificação jurídica dos bens, o Código Civil de 1916, durante a vigência da Constituição Federal de 1891, estabelecia: “São públicos os bens de domínio nacional pertencentes à União, aos estados ou aos municípios. Todos os outros são particulares, seja qual for a pessoa a que pertençam”. Nessa concepção, bens particulares pertenciam unicamente à pessoa natural ou pessoa jurídica de direito privado e bens públicos eram de domínio de uma pessoa jurídica de direito público interno.

Lemos (2008, p. 99) refere que “até a Constituição Brasileira de 1934, para se proteger um bem ambiental, este deveria integrar o patrimônio público, por exemplo, por meio de desapropriação, pois o particular não poderia ser obrigado a preservá-lo”. Em que pese a utilização do vocábulo *bem*, o meio ambiente “não configura um bem corpóreo”. Ao contrário do que se pode pensar, “não é o conjunto de bens formados pelas águas, solo, etc. é o conjunto de relações e interações que condicionam a vida, por isso é incorpóreo e imaterial”. (LEMONS, 2008, p. 94). Esse, inclusive, é o sentido dado na redação da Lei de Política Nacional do Meio Ambiente n. 6.938, de 1981, a

⁶ CAPÍTULO VI DO MEIO AMBIENTE, art. 225. Todos têm direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado, bem de uso comum do povo e essencial à sadia qualidade de vida, impondo-se ao Poder Público e à coletividade o dever de defendê-lo e preservá-lo para as presentes e futuras gerações.

qual o conceitua como o “conjunto de condições, leis, influências e interações de ordem física, química e biológica, que permite, abriga e rege a vida em todas as suas formas”. Entretanto, tal conceito é considerado restrito, já que não abrange todos os bens jurídicos protegidos.

Mas qual seria a classificação e natureza do bem ambiental? Silva (2011, p. 83) defende que o direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado, disposto pela Constituição Federal de 1988, “não é o meio ambiente em si, não é qualquer meio ambiente. O que é objeto do direito é o meio ambiente qualificado”, que demanda a “qualidade satisfatória, ao equilíbrio ecológico do meio ambiente”, o que “se converteu em um bem jurídico. A isso é que a Constituição define como bem de uso comum do povo, e essencial à sadia qualidade de vida”. Assim, “de um modo geral, pode-se dizer que tudo isso significa que esses atributos do meio ambiente não podem ser de apropriação privada mesmo quando seus elementos constitutivos pertençam a particulares”. Ou seja, nem o Poder Público nem os particulares como proprietários, “não podem dispor da qualidade do meio ambiente a seu bel-prazer, porque ela não integra a sua disponibilidade”. (SILVA, 2011, p. 83).

Entretanto, “há elementos físicos do meio ambiente que também não são suscetíveis de apropriação privada, como o ar, a água, que são, já por si, bens de uso comum do povo, razão pela qual, assim “como a qualidade ambiental, não são bens públicos nem particulares”, mas “são bens de interesse público, dotados de um regime jurídico especial, enquanto essenciais à sadia qualidade de vida e vinculados, assim, a um fim de interesse coletivo” (SILVA, 2011, p. 83). A gestão do bem ambiental demanda que o Poder Público informe a população e abra espaços para a participação “na gestão dos bens ambientais e ter que prestar contas sobre a utilização dos bens “de uso comum do povo”, concretizando um “Estado Democrático e Ecológico de Direito”. (MACHADO, 2011, p. 137).

Tais qualidades do bem ambiental relacionam-se com o fato de ser considerado direito difuso, ou seja, “de natureza transindividual, indivisível, de que são titulares pessoas indeterminadas, ligadas por circunstâncias de fato” (LEMOS, 2008, p. 95), classificação normativa pelo Código de Defesa do Consumidor e o conceito de difuso é utilizado para a tutela jurisdicional, conforme a disposição da Lei da Ação Civil Pública. Silveira (2014, p. 154)

ensina que o bem ambiental está inserido na “dicotomia público/privado”, advinda da herança dos conceitos liberais de propriedade:

Segundo a doutrina civilista, bem é o objeto da tutela jurídica, indicando, pois, tudo aquilo que representa um valor juridicamente relevante. Bem ambiental, portanto, é o bem jurídico que representa o valor ambiente, cuja natureza e titularidade se extraem do art. 225 da CRFB, que trata o meio ambiente ecologicamente equilibrado como direito de todos e bem de uso comum do povo e essencial à sadia qualidade de vida. (SILVEIRA, 2014, p. 154).

Quanto à conotação de *propriedade*, é visível que a Constituição Federal de 1988 “deu uma nova dimensão ao conceito de meio ambiente como bem de uso comum do povo. Não elimina o conceito antigo, mas o amplia”, ao inserir a “função social e a função ambiental da propriedade (arts. 5º, XXIII, e 170, III e VI) como bases da gestão do meio ambiente, ultrapassando o conceito de propriedade privada e pública”. (MACHADO, 2011, p. 137).

Há os que defendam, inclusive, que a qualidade conferida pela Constituição Federal de 1888 fez superar o modelo tradicional de propriedade, dividido entre público e privado, instaurando-se a “propriedade constitucional”. (ANTUNES, 2011, p. 36). Para Lemos (2008, p. 98), “o chamado “bem ambiental” fica acima das categorias bens públicos, bens privados, etc. “Aqui, não importam a natureza jurídica do bem nem mesmo a qualidade de seu proprietário”. Contudo, segundo Carvalho e Assunção (2015, p. 135), o bem ambiental é aquele identificado como “macrobem” e, por ser “incorpóreo, imaterial e de uso comum do povo é de fato difuso”, por isso “impossível de apropriação, seja por particular ou pelo Poder Público”. Diante disso, para os autores Carvalho e Assunção, (2015, p. 135) “fica evidente que não cabe querer tratar o bem ambiental como público ou privado ou mesmo buscar um terceiro gênero ombreado aos outros dois, uma vez que se situa em outro plano”. Esse posicionamento é o adotado por Figueiredo (2010, p. 208), que entende que “há de se afastar o equívoco de pretender, a partir da classificação dos bens ambientais em individuais, coletivos ou difusos, a superação da dicotomia público *versus* privado”, pois “bens privados podem assumir as características de bens difusos”, sem deixar

de ter “todas as suas características de bens privados”⁷ e “bens públicos, há, por sua vez, os que guardam as características de bens individuais”.⁸

A posição citada é no sentido de não considerar razoável que um bem específico, público ou privado passe a ser de titularidade coletiva apenas por ser relevante a proteção ambiental, não recomendado a reelaboração da “classificação dos bens para que existam três categorias quanto à titularidade – bens públicos, privados e difusos”. (CARVALHO; ASSUNÇÃO, 2015, p. 136). Isso se deve ao fato de o bem ambiental “estar em uma categoria distinta” e “é sim bem difuso”, mas não classificado ao lado de bens públicos e privados. Assim, contudo, mesmo que seja considerado “bem difuso, a titularidade do bem, quanto ao domínio, não será alterada, a não ser que seja efetivado algum dos mecanismos previstos na Constituição e mesmo na legislação ordinária, como é o caso de desapropriação”. (CARVALHO; ASSUNÇÃO, 2015, p. 136).

Em que pese a redação da Constituição Federal de 1988, o Código Civil de 2002 acompanhou a visão romana, dividindo as coisas em “bens públicos e particulares” e dentre os primeiros os “de uso comum do povo”, os de “uso especial e os “dominicais”, além das “coisas fora do comércio”. Os bens de uso comum ao povo são categorizados como bens públicos, pertencentes a pessoas jurídicas de Direito Público, sendo que a Lei Civil os relaciona como rios, mares, estradas, ruas e praças. Pode parecer que a intenção da lei civil foi excluir os bens de uso comum do povo da apropriação privada; entretanto, o domínio deles foi destinado ao Estado, que exerce a figura de proprietário. O bem ambiental constitucional, por sua vez, não se enquadra em nenhuma das categorias de bens do Direito Civil, pois os bens de uso comum do povo são propriedade exclusiva do Estado. Para tanto, passa-se a verificar brevemente algumas proposições dos autores para a instituição do princípio político do comum e sua relação com o meio ambiente ecologicamente equilibrado.

⁷ Exemplo: um imóvel particular tombado pelo Poder Público em razão de sua importância histórica, artística e/ou arquitetônica

⁸ Exemplo: os equipamentos de escritório utilizados numa repartição pública), não sendo suscetíveis de tutela pela via processual ambiental coletiva.

4 Proposições para a instituição do *princípio político do comum* e a relação com o meio ambiente ecologicamente equilibrado

Entende-se que a característica de “bem de uso comum” atribuída ao meio ambiente ecologicamente equilibrado ainda não possui conteúdo suficientemente delineado, razão pela qual pode ser contributivo o estudo de Dardot e Laval para a substância do conceito. Como visto anteriormente, a classificação romana da propriedade influenciou o direito “no que diz respeito às coisas públicas, vale dizer, as do povo e não as de propriedade do “Estado”, bem como “em relação às coisas públicas, mas também no tocante às coisas de direito divino e às de uso comum de todos”. (POLETTI, 2014, p. 214). Mas o ‘esquecimento’ das formas alternativas de propriedade, geridas de modo comum pela população, fez com que a qualidade de público passasse a designar somente o que é estatal. Diante disso, o Direito vê com difícil a tarefa de conceber uma propriedade que não seja privada nem estatal. Dardot e Laval (2017, p. 37) explicam que a distinção entre as categorias romanas de *res communes* e *res nullius* é problemática e opõe a imprecisão dos conceitos de coisa pública e coisa comum, mas podem ser diferenciados em razão de três critérios:

os respectivos catálogos não se sobrepõem; a inapropriabilidade de cada um não tem a mesma causa, pois as coisas públicas são retiradas do âmbito de apropriação por um ato de direito público, ao contrário das coisas comuns, que não pertencem a ninguém por natureza; enfim, essa inapropriabilidade não tem a mesma intensidade, visto que, para as coisas públicas, ela é institucional e vale permanentemente, o que autoriza qualquer cidadão a opor-se a um uso privativo, enquanto as coisas comuns são passíveis de cair sob o *dominium* provisório do ocupante. (DARDOT; LAVAL, 2017, p. 37).

No contexto de complexidade da sociedade pós-moderna, Dardot e Laval (2017, p. 115) defendem que o tema dos comuns “tem poder de atração”, pois “parece ser capaz” de estabelecer uma conexão “entre as lutas contra os aspectos nocivos do neoliberalismo (mercantilização, privatização, aquecimento climático, etc.) com “as lutas a favor de uma nova organização social, baseada em novos princípios de solidariedade, partilha, respeito ao meio ambiente e à biodiversidade”. Para os autores, “esse é um dos aspectos mais fundamentais do retorno dos comuns”, ou seja, “não se trata mais de

recorrer ao Estado para que ele defenda as populações, mas de promover formas de controle democrático dos recursos comuns”. (DARDOT; LAVAL, 2017, p. 115).

Ao que parece, os recursos naturais, aptos a serem considerados bens comuns da humanidade, encontram-se, de fato, em situação de *res nullius*. Estão em situação de vacância, esperando que alguém ou alguma entidade se aproprie. Isso pode ser verificado no uso da biodiversidade, patrimônio genético e em conhecimentos tradicionais, como exemplo. Quando não sujeitos à lógica privada, os bens comuns são considerados públicos, como estatais somente sujeitos ao poder do Estado. A lógica mercantilista e de apropriação para Dardot e Laval:

A corrida pelas patentes é o princípio da “biopirataria”, que leva empresas do Norte a explorar as “reservas biológicas e genéticas” dos países do Sul e registrar patentes de substâncias ou genes para garantir a propriedade dos usos comercializáveis que eventualmente possam ser extraídos delas. Essa patenteação consiste em transformar saberes indígenas em invenção de empresas ocidentais, de modo que, em consequência de acordos comerciais internacionais, as populações locais se veem impedidas de usar as propriedades das plantas como bem entenderem. (2017, p. 126).

Acontece que, mesmo a propriedade estatal segue a dinâmica de exclusão, agindo o Estado como um proprietário particular. Tendo em vista que os bens comuns estão sujeitos à dicotomia público-privado, é necessário que o direito encontre formas de protegê-los. Entretanto, para Dardot e Laval (2017, p. 40), “não devemos tentar ampliar a categoria de ‘coisas comuns’ herdadas do direito romano”; ao contrário, aos autores “seria conveniente abandoná-la e renunciar de vez à ideia de que existem coisas inapropriáveis por natureza para fundamentar verdadeira e inteiramente o inapropriável no direito”.

O movimento ambientalista visa a “proteger os ‘bens comuns’ naturais contra a exploração sem limites – portanto, de proibir ou restringir o acesso a esses recursos ou o uso deles”, mas para Dardot e Laval (2017, p. 103), “vemos aqui que a noção de ‘comuns’ tem como novidade o fato de abranger os dois tipos de bens que a tradição jurídica de origem romana tendia a separar: as ‘coisas comuns’ e as ‘coisas públicas’”.

Mas, não apenas no ordenamento jurídico brasileiro, a noção de comum em espectro internacional também é dificultosa. A ideia de criação de um sistema jurídico de classificação de bens comuns, na visão de Dardot e Laval (2017, p. 40), se trata de uma inflação, que “só pode nos levar de modo direto a uma espécie de naturalismo, que é propriamente o que chamamos aqui de reificação do comum”. Os autores Dardot e Laval (2017, p. 44) defendem que “é preciso considerar que não existe uma norma natural de inapropriabilidade, que essa norma só pode ser uma norma do direito”. Ou seja, nada será comum por natureza, para isso é preciso a práxis, “somente a atividade prática dos homens pode tornar as coisas comuns, do mesmo modo que somente essa atividade prática pode produzir um novo sujeito coletivo”. (DARDOT; LAVAL, 2017, p. 53). A coisa comum, portanto, não é comum por natureza – como entendiam os romanos –, mas é comum em razão da atividade coletiva. Assim,

se comuna é o nome do autogoverno político local e comuns é o nome dos objetos de natureza muito diversa pelos quais a atividade coletiva dos indivíduos se responsabiliza, comum é o nome propriamente dito do princípio que anima essa atividade e ao mesmo tempo preside a construção dessa forma de autogoverno. (DARDOT; LAVAL, 2017, p. 20).

Dardot e Laval (2017, p. 482-483) apresentam o comum como um “princípio político”, no qual a política do comum “tem como caráter histórico particular combater o capitalismo, rejeitando o comunismo de Estado”; para tanto, os autores apresentam uma série de “proposições teóricas e práticas, na forma de breves aberturas que convidam à reflexão e, sobretudo, a “pôr em comum” energias e inteligências, mas não formam um conjunto acabado, e muito menos um “programa”.⁹ Interessam majoritariamente nessa pesquisa

⁹ São estas as proposições: “Nossa argumentação avançará da seguinte maneira: começaremos afirmando a necessidade de uma política do comum, isto é, uma política que faça do comum o princípio de transformação do social (proposição 1) para depois afirmarmos a oposição entre o novo direito de uso e o direito de propriedade (proposição 2). Em seguida, estabeleceremos que o comum é o princípio da emancipação do trabalho (proposição 3), e que a empresa comum (proposição 4) e a associação (proposição 5) devem predominar na esfera da economia. Afirmaremos a necessidade de refundar a democracia social (proposição 6) e transformar os serviços públicos em verdadeiras instituições do comum (proposição 7). Por último, estabeleceremos a necessidade de instituir comuns mundiais (proposição 8) e, para que isso aconteça, de inventar uma federação dos comuns (proposição 9)”. (DARDOT; LAVAL, 2017, p. 483).

as proposições 1, 2, 7, e 8, que podem contribuir para a característica de bem de uso comum atribuída ao meio ambiente ecologicamente equilibrado.

A primeira proposição designa uma “instituição política” que “obriga a conceber uma nova instituição dos poderes na sociedade, contudo não significa anarquia, “em rejeição a toda e qualquer autoridade. (DARDOT; LAVAL, 2017, p. 484). Ao contrário, o comum leva à introdução em toda parte, de maneira mais profunda e sistemática, de forma institucional do autogoverno”. O comum, para Dardot e Laval (2017, p. 484), “significa antes de tudo o governo dos homens, das instituições e das regras que eles adotam para organizar suas relações”.

A segunda proposição estabelece que é preciso contrapor o direito de uso à propriedade. Para os autores é evidente que “qualquer projeto de transformação da empresa capitalista depara-se de imediato com a questão fundamental da propriedade”. É impossível a “instituição do comum na escala da sociedade, se o direito de propriedade, o *dominium* absoluto do proprietário sobre a Terra, o capital ou a patente, não for submetido ao direito de uso do comum, o que implica a perda de seu caráter absoluto”. (DARDOT; LAVAL, 2017, p. 488). No ordenamento jurídico brasileiro, a redação constitucional designou o bem ambiental como inapropriável, quer pelo Estado, quer por particulares. E as limitações do uso da propriedade, com fulcro na função socioambiental, levam a crer que a inapropriabilidade é de fato operante. Para resolver o impasse, poder-se-ia pensar em utilizar, em substituição ao poder de proprietário, o instituto do usufruto. Contudo, Dardot e Laval se recusam a “ver o usufruto como modelo para pensar o inapropriável”, pois “na prática política do comum não existe lugar para o “nu-proprietário”. (DARDOT; LAVAL, 2017, p. 497). Na realidade, “o usuário de um comum não está desvinculado da comunidade de direito, no sentido da obrigação pessoal, mas ao contrário, vincula-se a outros usuários desse comum pela coprodução das regras que determinam o uso comum”. (DARDOT; LAVAL, 2017, p. 497). O vínculo estabelecido “é o mais forte que há, justamente porque não consagra a divisão de uma mesma propriedade em duas pessoas desigualmente proprietárias”, mas, na realidade, “deriva da coobrigação que prevalece entre todos os que usam simultaneamente uma coisa que é ‘extrapropriedade’”. (DARDOT; LAVAL, 2017, p. 497).

No que tange à característica de bem de uso comum do povo atribuída ao bem ambiental, vemos que a lei civil brasileira em nada acompanhou a redação constitucional, não havendo sequer menção deste no Código Civil. Os bens de uso comum do povo, elencados pela norma civilista, foram escolhidos dentro de um universo complexo, na tentativa de protegerem-se da apropriação privada. Contudo, o Estado como seu detentor, exerce o poder de proprietário, e a sociedade, como usuária do comum, está distante e desvinculada da coprodução das regras que determinam o uso comum e de sua coobrigação.

A sétima proposição política designa que os “serviços públicos devem ser instituições do comum”, sobretudo pois “não existe nada mais urgente do que a defesa dos serviços públicos contra as políticas neoliberais”, resultado principalmente das “reformas do setor público”; contudo, “opor-se a qualquer evolução democrática dos serviços públicos, por um reflexo de ‘defesa do Estado’, também seria bem arriscado”. (DARDOT; LAVAL, 2017, p. 546). Mas, “como transformar os serviços públicos para que eles passem a ser instituições do comum orientadas para os direitos de uso comum e governados de forma democrática?” Primeiramente,

seria conceber o Estado não mais como uma gigantesca administração centralizada, mas, ao contrário, como o sumo garantidor dos direitos fundamentais dos cidadãos no que diz respeito à satisfação de necessidades consideradas coletivamente essenciais, enquanto a administração dos serviços seria entregue a órgãos dos quais fariam parte não só representantes do Estado, mas também trabalhadores e usuários-cidadãos. (DARDOT; LAVAL, 2017, p. 546).

O serviço público deverá passar ao serviço comum por meio de uma mudança considerável na concepção de Estado, sendo entendido como “uma obrigação dos governantes, e não uma manifestação de seu poder soberano e comandante”. (DARDOT; LAVAL, 2017, p. 547-548). O Estado deverá manter “contato com a população para conhecer suas necessidades, e tem de confiar em seus agentes, apoiando-se em suas competências específicas e relações diretas com a população”. (DARDOT; LAVAL, 2017, p. 550). A dificuldade está em articular “bens comuns” e “democracia participativa”, sem perpetuar o modelo clássico da propriedade excludente, mediante a superação da “dualidade fundamental de *dominium* e *imperium*, atacando a relação de

dominação entre o *dominus* e o bem”, superando a categoria jurídica de bens que exigem um dono. (2017, p. 558).

O dever prestacional do Estado de proteger e garantir o direito fundamental ao meio ambiente ecologicamente equilibrado é resultado de uma mudança da instituição, de uma posição não interventora para um *status* de garantidor. Mas os moldes da democracia representativa não são suficientes para uma gestão comum, que pressupõe a participação da sociedade. E, o modelo de propriedade que exige a figura do proprietário impede a participação dos cidadãos na administração dos bens considerados de uso comum do povo.

A proposição política 8 (DARDOT; LAVAL, 2017, p. 559-562) versa sobre a necessidade de “instituir comuns mundiais”; em que pese a dificuldade de concepção e instituição, “a ideia de que é preciso inventar um “direito comum mundial”, que permita resolver o impasse da intergovernabilidade, continua e avançar”. A ação política em escala mundial por um “direito da humanidade” decorre da crescente visão da humanidade como sujeito de direitos, o que, para os autores, “deve ser vista mais como solução para as questões do nosso mundo do que como problema”. (DARDOT; LAVAL, 2017, p. 559-562).

Já se reconhece a humanidade como vítima, por exemplo, com o reconhecimento dos “crimes contra a humanidade” e com a instituição da corte internacional penal. Por isso, “não há muita dúvida de que a Humanidade está se tornando, de forma cada vez mais patente, a grande referência simbólica do lugar de Deus”. Entretanto, consideram Dardot e Laval (2017, p. 559-562) que “isso não implica que a humanidade seja considerada ‘sujeito jurídico’”, sendo que “é quase incontestável que até hoje não adquiriu personalidade jurídica”. Em compensação, é inteiramente contestável que deva adquiri-la. Mais uma vez, o lugar do ‘nu-proprietário’ está vazio e deve permanecer assim”.

O ideal de justiça global ou mundial “tem a vantagem de não supor que a Humanidade, enquanto tal, seja um sujeito jurídico”; tal ideia está presente em diversos tratados e declarações; contudo muitas não possuem força de lei, o que implica um alcance limitado. Nesse sentido, há dois grandes obstáculos ao surgimento de um “direito comum da humanidade”: o primeiro é a

“preservação do princípio da soberania”, em que os “Estados mais poderosos vêm travando uma guerra generalizada e sistemática contra o “comum da humanidade”. O segundo obstáculo, “que não é independente do primeiro, são as políticas neoliberais, que “organizam” o mundo segundo normas de concorrência, estratégias predatórias e lógicas de guerra, e não de acordo com os princípios de cooperação e justiça social”. (DARDOT; LAVAL, 2017, p. 562-563).

Outro discurso em voga é a defesa da categoria dos “bens públicos globais”,¹⁰ surgida no contexto da redefinição de “desenvolvimento” pelo Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD). Os “bens públicos globais”, “dos quais, por definição, ninguém pode ser excluído, são bens que nenhum Estado nacional terá interesse em produzir e levam cada Estado a agir como um “carona”. A lista desses bens ainda é objeto de discussão, e a “doutrina faz um amálgama de coisas muito diferentes”, por “consequência do caráter negativo da definição de bens públicos, cuja situação excepcional na teoria econômica se deve ao fato de que o mercado não pode produzi-los espontaneamente, na falta de uma ação coletiva deliberada”. Todavia, “no mínimo, um bem público global deve satisfazer os seguintes critérios: suas vantagens se estendem a mais de um grupo de países e não excluem nem dado grupo populacional nem dado conjunto de gerações, presentes ou futuras”. (DARDOT; LAVAL, 2017, p. 565-567).

Há aqueles que entendem que a “melhor maneira de produzir bens públicos seria até reforçar os direitos de propriedade, como se vê no mercado de CO₂”; no entanto, os autores acreditam que, “na falta de um órgão estatal, só pode levar mundialmente à privatização da “governança”, na forma de arranjos contratuais entre atores privados, “parcerias público-privadas” e compromissos mínimos dos Estados”. (DARDOT; LAVAL, 2017, p. 568).

¹⁰ Os economistas do PNUD sugerem três classes de bens públicos globais. A classe I seria a dos “bens indivisíveis globais naturais” (camada de ozônio, equilíbrio climático etc.), cuja característica comum é a *sobreutilização*. A classe 2 compreenderia o patrimônio produzido pelo homem (conhecimento científico, internet, etc.), bens cuja característica seria a *subutilização*. Por último, a classe 3 abrangeria todos os resultados de uma política global integrada ou coordenada (paz, saúde, estabilidade financeira, etc.), cuja característica é a *subprodução*. (DARDOT; LAVAL, 2017, p. 567).

A ONU, o Banco Mundial e o FMI apoiam a teoria dos “bens públicos globais”, mas selecionaram alguns bens “em detrimento de outros candidatos possíveis, com base em escolhas estratégicas ligadas a interesses políticos e econômicos”. No entanto, a teoria dos “bens públicos globais” não se confunde com a dinâmica jurídica do “patrimônio comum da humanidade”: elas não obedecem exatamente às mesmas lógicas, nem com elas coincidem. (DARDOT; LAVAL, 2017, p. 570). O patrimônio comum da humanidade¹¹ “se insere na tradição jurídica das ‘coisas comuns’, por meio do qual o direito internacional público imitou o direito romano, ao reconhecer a existência de espaços comuns não apropriáveis pelos Estados soberanos”. Unesco e ONU reconhecem a existência de um “patrimônio mundial da humanidade”, composto pelos “recursos naturais e culturais”. De forma admirável, “a categoria romana de *res communis* encontra espantosa efetividade no direito internacional: os Estados aceitam renunciar a sua soberania territorial absoluta e se submetem a regras coletivas em nome do interesse da humanidade presente e futura”, são colocadas em uma categoria *extra commercium* em razão de sua natureza ou utilidade, vistas como “coisas comuns a toda a humanidade, não passíveis de apropriação”. (DARDOT; LAVAL, 2017, p. 570).

Todavia, a noção de patrimônio comum da humanidade apresenta ao menos um problema jurídico: “todo patrimônio requer um sujeito”, mas a humanidade é desprovida de personalidade jurídica; por isso, que a “noção de ‘patrimônio comum da humanidade’, que estreou na esfera do direito internacional há apenas algumas décadas, merece, desse ponto de vista, reexame radical”, conforme Dardot e Laval (2017, p. 43).¹² Isso se deve ao fato de que parece haver

¹¹ A noção de “patrimônio comum da humanidade” surgiu na Convenção de Haia em 1954, sendo que a categoria jurídica foi retomada em 1958 quando da Primeira Conferência de Genebra sobre o direito do mar. Após os fundos oceânicos e posteriormente os corpos celestes do sistema solar, e por meio do Tratado do Espaço Exterior de 1967, todos os objetos celestes naturais foram designados como “coisas comuns” consideradas natural ou intrinsecamente inapropriáveis”; posteriormente, a Unesco acrescentou à categoria “conhecimentos como crenças, ritos, técnicas, monumentos e línguas”. (DARDOT; LAVAL, 2017, p. 572).

¹² “Sabe-se que essa noção serviu para pensar o estatuto jurídico das ‘coisas’ que se pretendia subtrair da soberania dos Estados, como a Antártida, o espaço extra-atmosférico ou as grandes profundezas marinhas, e que depois se cogitou estendê-la aos recursos

incoerência em querer retirar da esfera da propriedade privada e pública certo número de bens e direitos para considerá-los “coisas comuns da humanidade” e em seguida devolvê-los a essa mesma esfera, declarando-os “*propriedade* comum da humanidade”, como se a humanidade fosse uma espécie de sujeito que gozasse de um direito de propriedade eminente sobre bens que, em direito positivo, continuam sendo propriedade exclusiva de particulares ou Estados. (DARDOT; LAVAL, 2017, p. 572).

A categoria pode se estender de forma flexível, pois são “atos declarativos de efeitos simbólicos que, em nível internacional, incluem as ‘coisas’ mais diversas, no patrimônio comum da humanidade”, que reconhecem direitos ou necessidades em quase bens ou coisas incorpóreas, que se inserem no subconjunto do “patrimônio dos bens incorpóreos da humanidade”. Ocorre que bens e direitos estão enquadrados conjuntamente “sem muita preocupação com o rigor”, em razão da “ambiguidade da noção”: de um lado segue a lógica da reificação mediante atribuição de um estatuto particular a determinadas coisas; por outro lado estão abertas as “dimensões sociais e culturais muito variadas, que podem se ampliar na medida das reivindicações sociais, das evoluções políticas, das mudanças de opinião”. Essa abertura “leva a acreditar que a humanidade está se tornando uma categoria jurídica”, passando de “vítima, para credora e até mesmo titular de um patrimônio de bens comuns”, decorrente da “ampliação dos ‘direitos humanos’ para os direitos sociais”. (DARDOT; LAVAL, 2017, p. 572 -573).

Dardot e Laval entendem que a lógica neoliberal dominante tem a intenção de “canalizar a reivindicação dos ‘bens comuns’ para a definição econômica de bens públicos e assim limitar sua extensão”; em contrapartida, a “dinâmica da luta política tende a ampliar a esfera dos “bens comuns da humanidade”, associando-os a direitos fundamentais, não apenas na qualidade de “coisas, mas no acesso a condições, serviços e instituições”, como saúde, educação, alimentação, moradia, trabalho, vistos como “direitos fundamentais que seria preciso universalizar na prática”. (DARDOT; LAVAL, 2017, p. 573-574).

genéticos vegetais e ao genoma humano. Também aqui encontramos a ilusão naturalista: além de não levar em conta a complexidade do genoma, que é ao mesmo tempo individual e coletivo, isso significa estabelecer que o que é comum a toda espécie, do ponto de vista biológico, é também comum em direito, como se da constatação de que uma coisa é comum de fato se pudesse inferir que ela é comum de direito”. (DARDOT; LAVAL, 2017, p. 43).

A visão economicista tirou proveito ao reduzir os direitos a recursos, da mesma maneira que os “bens comuns naturais”, o que é certamente “o meio mais seguro de destituí-los de qualquer caráter fundamental”. É evidente que a “imposição da lógica dos mercados é dirigida contra a lógica dos direitos fundamentais reconhecidos no pós-guerra”, e os Estados “se tornaram os primeiros inimigos dos direitos que eles deveriam garantir”. (DARDOT; LAVAL, 2017, p. 575-576). Ainda, de fato, os “direitos sociais, econômicos e culturais foram pensados segundo o modelo dos direitos subjetivos oponíveis aos Estados, do mesmo modo que os direitos civis e políticos”, ou seja, “não foram pensados numa relação de obrigações e deveres de produção do comum, isto é, pelo ângulo das condições práticas, políticas e institucionais, que permitissem aos *sujeitos* dos direitos sociais serem ao mesmo tempo os *coprodutores* de sua efetivação”. (DARDOT; LAVAL, 2017, p. 576).

No Brasil, a redação da Constituição Federal de 1988 estabelece a dupla-fundamentalidade do meio ambiente ecologicamente equilibrado, colocando como um direito e um dever fundamental de proteção ao Estado e aos particulares. Entretanto, o exercício do dever de proteção do bem ambiental não é exercido com base no comum, estando a sociedade ainda distanciada da prática. Ao que parece, Estado e sociedade são figuras que “não conversam entre si”, muito menos são capazes de articular ações calcadas na coprodução.

5 Considerações finais

A Constituição Federal de 1988, diante da complexa realidade do século XXI, baseada em uma “sociedade de massa”, seguiu a tendência de tutela de direitos e interesses metaindividuais. Nesse sentido, o meio ambiente ecologicamente equilibrado é, ao mesmo tempo, um direito fundamental e um dever fundamental, ou seja, é direito da coletividade (Estado e particulares), de exercê-lo e preservá-lo, inclusive com vista às necessidades das presentes e futuras gerações.

O texto constitucional foi inovador em relação ao tradicional direito de propriedade, em especial ao dispor o meio ambiente ecologicamente equilibrado, como bem de uso comum do povo. Mas, em que pese a utilização

da terminologia *bem*, o meio ambiente não é um bem corpóreo nem a reunião de bens formados pelas águas, pelo solo, etc., mas é o conjunto de relações e interações que condicionam a vida, por isso é incorpóreo e imaterial. A qualidade de ser bem de uso comum do povo significa que não é de propriedade nem pública nem privada, nem está suscetível de apropriação. Entretanto, a lei civilista não acompanhou tal ideal ao classificar os tipos de bens, pois a norma designa os bens de uso comum do povo como de propriedade pública, mas de conotação estatal. Isso significa que o meio ambiente ecologicamente equilibrado está inserido na dicotomia público *versus* privado.

Existe o entendimento doutrinário de que qualidade conferida pela Constituição Federal de 1988 fez superar o modelo tradicional de propriedade, dividido entre público e privado, instaurando-se a propriedade constitucional, alçando o “bem ambiental” a uma categoria acima dos bens públicos, bens privados.

Em posição oposta, há os que defendem que o bem ambiental é aquele identificado como macrobem e, em razão de ser incorpóreo, imaterial e de uso comum do povo é de fato difuso, por isso é impossível de ser apropriado, seja por particulares, seja pelo Poder Público. Mas, com base no estudo de Dardot e Laval, não há bens que sejam intrinsecamente inapropriáveis e tampouco se deve crer na falsa ideia de que o meio ambiente, por ser imenso, não é possível de apropriação. A apropriação do meio ambiente ocorre, por exemplo, com o ar, por meio dos créditos de carbono; da biodiversidade, por meio da propriedade intelectual; das florestas, dos mares rios e do subsolo são submetidos a uma exploração industrial cada vez mais intensiva.

Ainda, assim, para alguns autores, designar o meio ambiente ecologicamente equilibrado, como bem de uso comum do povo, não significa tratá-lo como público ou privado, tampouco buscar um terceiro gênero ombreado aos outros dois, pois o bem ambiental se situa em outro plano. Nessa ideia, seria um equívoco pretender, a partir da classificação dos bens ambientais em individuais, coletivos ou difusos, a superação da dicotomia público *versus* Privado, porque os bens privados poderiam assumir as características de bens difusos, sem deixarem de ser essencialmente privados e os bens públicos poderiam ter características de bens individuais. Assim,

não seria recomendada a reelaboração da classificação dos bens, com a abrangência de bens difusos, pois, mesmo que o bem ambiental seja considerado bem difuso, a sua titularidade, em relação ao domínio, não será alterada, a não ser por meio de alguns institutos, como é o caso da desapropriação.

A posição que defende a impossibilidade de se superar a figura da propriedade pública meramente estatal e da propriedade privada perpetua a figura do domínio pleno sobre a propriedade, numa lógica de exclusão e cercamento. A verdade é que essa concepção difusa dada ao bem ambiental, como superior ao público *versus* privado, opera-se na ocasião da tutela jurisdicional, mas a gestão do bem ambiental de fato não ocorre em um caráter comum.

É justamente a figura do domínio que se está sendo impugnada sobre o ponto de vista de Dardot e Laval, pois é o domínio sobre a propriedade (herança da era romana), que contribui para a noção atual de propriedade, no qual o objetivo maior é excluir os demais, pois, conforme já dito, exclui as coisas do uso comum, nega a cooperação, sem a qual nada seria produzido. O bem ambiental é “vítima” do que ainda entendemos por propriedade, e a sua qualidade de comum se mostra rasa quando da gestão e participação da sociedade, tanto é que persiste a tentativa de instituir bens comuns, razão pela qual é relevante a contribuição de Dardot e Laval.

Nada é inapropriável por natureza e nada é efetivamente comum por natureza, para isso é preciso a práxis. E a categoria jurídica de coisa comum desvincula as coisas da atividade. O comum de Dardot e Laval é o princípio político, a partir do qual devemos construir comuns e ao qual devemos nos reportar para preservá-los, ampliá-los e lhes dar vida. Tornar algo comum exige que a coatividade seja o fundamento da coobrigação, na qual a obrigação política procede inteiramente do agir em comum. Por isso é importante o estudo de Dardot e Laval para dar conteúdo e operacionalizar o conceito de bem de uso comum atribuído ao meio ambiente ecologicamente equilibrado.

Referências

- ANTUNES, Paulo de Bessa. **Áreas protegidas e propriedade constitucional**. São Paulo: Editora Atlas, 2011.
- ARISTÓTELES. **Política**. São Paulo: Martin Claret, 2006.
- BRASIL. **Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil, de 24 de fevereiro de 1891**). Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao91.htm. Acesso em: 20 nov. 2018.
- BRASIL. **Código Civil de 1916**, Lei n. 3.071, de 1º de janeiro de 1916. Institui o Código Civil dos Estados Unidos do Brasil. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/LEIS/L3071.htm. Acesso em: 20 nov. 2018.
- BRASIL. **Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil, de 16 de Julho de 1934**). Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao34.htm. Acesso em: 20 nov. 2018.
- BRASIL. **Lei n. 7.347, de 24 de julho de 1985**. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L7347orig.htm. Acesso em: 20 nov. 2018.
- BRASIL. **Constituição Federal de 1988**. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicaocompilado.htm. Acesso em: 20 nov. 2018.
- BRASIL. **Lei n. 8.078, de 11 de setembro de 1990**. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L8078.htm. Acesso em: 20 nov. 2018.
- BRASIL. **Código Civil de 2002**. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2002/L10406.htm. Acesso em: 20 nov. 2018.
- CARVALHO, Gustavo Ferreira; ASSUNÇÃO, Haroldo Celso de. O bem ambiental frente a atual concepção do direito de propriedade no Brasil. **Revista de Estudos e Pesquisas Avançadas do Terceiro Setor – REPATS**, Brasília, v. 2, n. 1, p. 124-142, jan./jun. 2015.
- CÍCERO. **Dos Deveres**. Livro III, VI-30. Tradução de Angélica Chiapeta. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- DARDOT, Pierre; LAVAL, Cristian. **Comum**: ensaio sobre a revolução no século XXI. Tradução de Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo Editora, 2017.
- FIGUEIREDO, Guilherme José Purvin de. **A propriedade no Direito Ambiental**. 4. ed. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2010.
- FRANCISCO, Papa. **Carta Encíclica Laudato Si'**: sobre o cuidado da casa comum. São Paulo: Editora Paulinas, 2015.
- GROSSI, Paolo. **História da propriedade e outros ensaios**. Tradução de Luiz Ernani Fritoli e Ricardo Marcelo Fonseca. Rio de Janeiro: Renovar, 2006.

- HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. **Bem estar comum**. Tradução de Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2016.
- LOCKE, John. **Segundo tratado sobre o governo civil**. Petrópolis: Editora Vozes, 1994.
- LORENZETTI, Ricardo Luis. **Teoria geral do direito ambiental**. Tradução de Fábio Costa Morosini e Fernanda Nunes Barbosa. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2010.
- MACHADO, Paulo Affonso Leme. **Direito Ambiental brasileiro**. 19. ed. São Paulo: Malheiros, 2011.
- MARKY, Thomas. **Curso elementar de direito romano**. 8. ed. São Paulo: Saraiva, 1995.
- MARX, Karl. **O Capital**. Livro III. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013.
- MEDEIROS, Fernanda Luiza Fontoura. **Meio Ambiente: direito e dever fundamental**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2004.
- PILATI, José Isaac. Conceito e classificação da propriedade na pós-modernidade: a era das propriedades especiais. **Revista Sequência**, n. 59, p. 89-119, dez. 2009.
- PIPES, Richard. **Propriedade e liberdade**. Tradução de Luiz Guilherme Chaves e Carlos Humberto da Fonseca. Rio de Janeiro: Ed. Record, 1999.
- PLATÃO. **A República**. Tradução de Ingrid Cruz de Souza Neves. Org. de Daniel Alves Machado. Brasília: Editora Kiron, 2012.
- POLETTI, Ronaldo Rebello de Britto. **Elementos de Direito Romano Público e Privado**. 2. ed. Brasília: Editora Consulex, 2014.
- SILVA, José A. da. **Direito Ambiental Constitucional**. 9. ed. São Paulo: Malheiros, 2011.
- SILVEIRA, Clóvis E. Malinverni da. **Risco ecológico abusivo: a tutela do patrimônio nos Processos Coletivos em face do risco socialmente intolerável**. Caxias do Sul: Educs, 2014.

