# Ética, direitos humanos e socioambientalismo

Cleide Calgaro
Idalgo José Sangalli
Organizadores

EDUCS

UNESCO
Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura

uniTwin
Cátedra UNESCO de Juventude, Educação e Sociedade

Universidade Católica de Brasília

# Ética, direitos humanos e socioambientalismo

Organizadores
**Cleide Calgaro**
**Idalgo José Sangalli**

**FUNDAÇÃO UNIVERSIDADE DE CAXIAS DO SUL**

*Presidente:*
Ambrósio Luiz Bonalume

*Vice-Presidente:*
José Quadros dos Santos

**UNIVERSIDADE DE CAXIAS DO SUL**

*Reitor:*
Evaldo Antonio Kuiava

*Vice-Reitor:*
Odacir Deonisio Graciolli

*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 Ubaldo 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)

# Ética, direitos humanos e socioambientalismo


Organizadores

**Cleide Calgaro**

Doutora em Ciências Sociais na linha de pesquisa "Atores Sociais, Políticas Públicas, Cidadania" (2013) pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (Unisinos). Pós-Doutora em Filosofia (2015) e em Direito (2016) ambos pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Doutoranda em Filosofia na linha de pesquisa "Ética e Filosofia Política" pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Taxista Capes. Mestra em Direito na linha de pesquisa "Direito Ambiental e Biodireito" (2006) e Mestra em Filosofia na linha de pesquisa "Problemas Interdisciplinares de Ética" (2015) ambos pela Universidade de Caxias do Sul (UCS). Bacharela em Direito (2001) e Bacharelanda em Filosofia pela Universidade de Caxias do Sul (UCS). Atualmente é Professora e pesquisadora no Programa de Pós-Graduação – Mestrado e Doutorado – e na Graduação em Direito da Universidade de Caxias do Sul. É vice-líder do Grupo de Pesquisa "Metamorfose Jurídica", vinculado a Área de Conhecimento das Ciências Jurídicas e Mestrado/Doutorado em Direito da Universidade de Caxias do Sul (UCS) e vice-líder no Grupo de Pesquisa "Filosofia do Direito e Pensamento Político" vinculado a Universidade Federal da Paraíba (UFPB). Também atua no Observatório Cultura de Paz, Direitos Humanos e Meio Ambiente na Universidade de Caxias do Sul (UCS) em convênio com a Universidade Católica de Brasília (UCB); no CEDEUAM UNISALENTO – *Centro Didattico Euroamericano sulle Politiche Costituzionali na Università del Salento* – Itália e no Grupo de pesquisa "Regulação ambiental da atividade econômica sustentável (REGA)" da Escola Superior Dom Helder Câmara. Desenvolve pesquisa a partir de um viés interdisciplinar nas áreas de Direito, Ciências Sociais e Filosofia, atuando principalmente nos seguintes temas: Direito Socioambiental; Meio Ambiente; Constitucionalismo Latino-Americano; Constituição e Direitos Fundamentais; Democracia; Relação de Consumo; Hiperconsumo; Filosofia Política e Social.
CV: http://lattes.cnpq.br/8547639191475261. *E-mail*: ccalgaro1@hotmail.com

**Idalgo José Sangalli**

Possui Graduação em Licenciatura Plena em Filosofia (1989) e Especialização em Filosofia (1989) pela Universidade de Caxias do Sul. Mestrado em Filosofia (1998) e Doutorado em Filosofia (2004) pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, com um período de estudos de um ano (2002) na *Università Degli Studi di Padova* – IT. Atualmente é professor no Centro de Filosofia e Educação, lecionando no curso de Graduação em Filosofia (Bach. e Lic.) e no Mestrado em Filosofia da Universidade de Caxias do Sul. Além da experiência de gestor acadêmico, ocupando atualmente o cargo de coordenador do curso de Graduação em Filosofia (Bacharelado e Licenciatura), tem experiência na área de Filosofia (ensino e pesquisa), com ênfase em Ética e Filosofia Medieval, atuando principalmente nos seguintes temas: ética, filosofia medieval, ética aristotélica, filosofia antiga e epistemologia.



EDUCS

UNESCO
Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura

uniTwin
Cátedra UNESCO de Juventude, Educação e Sociedade

Universidade Católica de Brasília

© dos organizadores

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

E84 Ética, direitos humanos e socioambientalismo [recurso eletrônico] / org. Cleide Calgaro, Idalgo José Sangalli. – Caxias do Sul, RS : Educs, 2018.
Dados eletrônicos (1 arquivo).

ISBN 978-85-7061-931-0
Apresenta bibliografia.
Modo de acesso: World Wide Web.

1. Ética. 2. Direitos humanos. 3. Meio ambiente – Aspectos sociais. 4. Direito ambiental. I. Calgaro, Cleide. II. Sangalli, Idalgo José.

CDU 2. ed.: 17

Índice para o catálogo sistemático:

| | |
|---|---|
| 1. Ética | 17 |
| 2. Direitos humanos | 342.7 |
| 3. Meio ambiente – Aspectos sociais | 502 |
| 4. Direito ambiental | 349.6 |

Catalogação na fonte elaborada pela bibliotecária
Michele Fernanda Silveira da Silveira – CRB 10/2334

EDUCS

**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 95001-970– Caxias do Sul – RS – Brasil
Telefone/Telefax PABX (54) 3218 2100 – Ramais: 2197 e 2281 – DDR (54) 3218 2197
Home Page: www.ucs.br – *E-mail:* educs@ucs.br

# Sumário

**Apresentação** ..... **8**
Cleide Calgaro

**Prefácio** ..... **13**
Paulo César Nodari

**1 Direitos humanos e pós-humanos** ..... **21**
Darlei Dall'Agnol

**2 Reflexiones prácticas sobre el amor y la felicidad: un primer acercamiento desde la filosofía aristotélica** ..... **44**
Jesús Manuel Araiza

**3 Educação ambiental crítica: apontamentos a partir de Herbert Marcuse** ... **63**
Vivian Baroni – Fernando Dala Santa – Angelo Vitório Cenci

**4 A formação do caráter moral dos filhos: uma abordagem na perspectiva da ética das virtudes** ..... **79**
Maria Carolina Machado – Idalgo J. Sangalli

**5 Gadamer e a herança aristotélica: filosofia prática** ..... **94**
Jaqueline Stefani – Natalie Oliveira da Cruz

**6 É possível pensar um socioambientalismo em Habermas? Apontamentos a partir da ética discursiva e do direito** ..... **111**
Francisco Jozivan Guedes de Lima – Felipe Gonçalves Silva

**7 Sobre a categoria do número na lógica do ser de Hegel** ..... **132**
Federico Orsini

**8 Proteção ambiental e dignidade das futuras gerações: uma proposta a partir do "futuro da natureza humana" de Habermas** ..... **156**
Alessandra Antunes Erthal – Jéssica Garcia da Silva Maciel – Leonardo da Rocha de Souza

**9 *Skate* e espaço público: profanações urbanas** ..... **170**
Guilherme Michelotto Böes – Augusto Jobim do Amaral

**10 A natureza-projeto como possível manifestação do socioambientalismo** ..... **183**
Bárbara Arruda – Gerusa Colombo – Cleide Calgaro

**11 O patrimônio cultural de Ouro Preto e o socioambientalismo: prevenção e responsabilidade civil** ..... **200**
Élcio Nacur Rezende – Letícia Diniz Guimarães – Victor Vartuli Cordeiro e Silva

**12 A sabedoria dos povos indígenas e a reflexão sobre uma ética ambiental decolonial ..... 218**
Marina Guerin – Matheus Henrique dos Santos – Julice Salvagni

**13 As políticas ambientais brasileiras e sua relação com a geração solar: uma análise do potencial fotovoltaico para a produção de energia limpa e renovável ..... 234**
Luciano Da Luz – Angélica Cerdotes – Luiza Rosso Mota

**14 Identidade no horizonte do reconhecimento: uma leitura a partir da filosofia de Charles Taylor ..... 252**
Luciano Dalmolin – Paulo César Nodari

**15 Sustentabilidade para a dignidade humana e indústria cultural ..... 274**
Magno Federici Gomes – Lisiane Aguiar Henrique

**16 Gustav Radbruch e a crise dos valores no pensamento jurídico contemporâneo ..... 296**
Newton de Oliveira Lima

**17 Fronteiras entre o humano e o não humano – rompendo pelas bordas .. 315**
Caroline Izidoro Marim

**18 A medição e os princípios da *therapeutic jurisprudence* ..... 330**
Silvana Colombo – Vladimir Passos de Freitas

**19 Hannah Arendt: o espaço público-político e a cidadania ..... 344**
Sônia Maria Schio

**20 Socioambientalismo e o direito ao meio ambiente: uma análise da proteção ambiental na União Europeia e das transformações do Estado Constitucional ..... 360**
Mariângela Guerreiro Milhoranza

**21 Os direitos humanos desrespeitados na representação da narrativa ficcional: "O que me disse um anjo no céu", de Maiquel Röhrig ..... 372**
Ivone Massola

**22 A ética prática de Peter Singer e os limites éticos das intervenções no meio ambiente e no genoma humano ..... 387**
Fernanda Martinotto

**23 Ética, consumo e resíduos eletroeletrônicos ..... 405**
Scheila de Avila e Silva – Bruno de Avila – Guilherme Davi de Carvalho de Morais – Lucas José Alessio

**24 *Blue economy* como alternativa para a problemática resíduos sólidos ...420**
Henrique Mioranza Koppe Pereira – Régis Andreas Smaniotto

**25 Reflexões sobre os direitos humanos do bem-viver: entre o conceito de bem-viver e o novo Constitucionalismo Latino-Americano .....437**
Marcos Leite Garcia

**26 O socioambientalismo e o Constitucionalismo Latino-Americano: reparação e restauração ambientais à luz das constituições brasileira e equatoriana .....459**
Cleide Calgaro – Lucas Dagostini Gardelin – Sandrine Araujo Santos

**27 Ética ambiental: paradigma do dever de cuidar do meio ambiente natural no estado socioambiental .....474**
Ana Paula Furlan Teixeira – Mariana Furlan Teixeira –
Orci Paulino Bretanha Teixeira

**Posfácio .....487**
Mateus Salvadori

## *Apresentação*

O presente livro, coletânea, que se apresenta à comunidade científica com o título: *Ética, Direitos Humanos e socioambientalismo*, tem o objetivo de proporcionar um consistente debate à comunidade científica com estudos, ensaios teóricos, debates conceituais sobre a temática voltada a temas de direitos humanos, socioambientalismo e ética. Com isso, professores de diversas instituições do Brasil e do Exterior propiciam a todos suas pesquisas com trabalhos que vão permeando a filosofia, as ciências sociais e o direito.

Os capítulos da obra possuem vínculo com as linhas de pesquisa "Direito Ambiental e Novos Direitos" e "Conceitos Fundamentais de Ética" além de estarem ligados aos projetos de pesquisa realizados pelos autores, sendo eles: "Direito Socioambiental e o Constitucionalismo Democrático Latino-Americano" e "Ética socioambiental e o constitucionalismo latino-americano para a construção de uma democracia socioecológica na sociedade consumocentrista" (projeto que recebe financiamento da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio Grande do Sul – Fapergs), que estão sendo desenvolvidos no Grupo de Pesquisa Metamorfose Jurídica, vinculado ao Mestrado e Doutorado em Direito da Universidade de Caxias do Sul (UCS). Ao mesmo tempo está vinculado à pesquisa sobre "A Justiça e a Paz em Tomás de Aquino", desenvolvida no Programa de Pós-graduação em Mestrado em Filosofia da Universidade de Caxias do Sul (UCS). Também, o projeto de realização do livro está vinculado ao Observatório de Cultura de Paz, Direitos Humanos e Meio Ambiente, desenvolvido na Universidade de Caxias do Sul (UCS), em convênio com a Universidade Católica de Brasília (UCB).

No livro organizado, pode-se encontrar capítulos que versam acerca de temas variados, que foram discutidos e apresentam temáticas voltadas ao eixo central, como: **Direitos humanos e pós-humanos**, de Darlei Dall'Agnol, que problematiza a noção de direito *humano,* buscando repensá-la sob o prisma de alguns dos principais desafios lançados, hoje, pela tecnociência. Também, o capítulo **Reflexiones prácticas sobre el amor y la felicidad: un primer acercamiento desde la filosofía aristotélica**, de Jesús Manuel Araiza, faz uma reflexão sobre o amor e a felicidade em Aristóteles. Posteriormente, **Educação ambiental crítica: apontamentos a partir de**

**Herbert Marcuse**, dos autores Vivian Baroni, Fernando Dala Santa e Angelo Vitório Cenci, analisa alguns elementos da filosofia marcuseana, com o intuito de trabalhar o conceito de educação ambiental crítica, em uma perspectiva ampliada.

**A formação do caráter moral dos filhos: uma abordagem na perspectiva da ética das virtudes**, de Maria Carolina Machado e Idalgo J. Sangalli, visa a fazer uma reflexão e apontar as possíveis contribuições da teoria ética das virtudes, que seja capaz de contribuir com a compreensão e a justificação da necessidade de formação do caráter moral das crianças, a qual pais devem consciente e prioritariamente se ocupar e assegurar. Já no capítulo **Gadamer e a herança aristotélica: filosofia prática**, de Jaqueline Stefani e Natalie Oliveira da Cruz, Gadamer encontra em Aristóteles uma atualidade hermenêutica, no que diz respeito à adequação do método ao objeto de investigação. O capítulo, **É possível pensar um socioambientalismo em Habermas? Apontamentos a partir da ética discursiva e do direito**, dos autores Francisco Jozivan Guedes de Lima e Felipe Gonçalves Silva, visa a buscar a resposta à pergunta: É possível se pensar a questão socioambiental a partir de Habermas?

**Sobre a categoria do número na lógica do ser de Hegel**, de Federico Orsini, estuda a Ciência da Lógica em Hegel e a concepção hegeliana do número, enquanto categoria, a partir da segunda seção (Quantidade) da *Doutrina do Ser.* Já **Proteção ambiental e dignidade das futuras gerações: uma proposta a partir do "futuro da natureza humana" de Habermas**, dos autores Alessandra Antunes Erthal, Jéssica Garcia da Silva Maciel e Leonardo da Rocha de Souza, delinea parâmetros para a proteção das futuras gerações, de forma que esses ausentes sejam respeitados e considerados em qualquer decisão democrática.

**Skate e espaço público: profanações urbanas**, dos autores Guilherme Michelotto Böes e Augusto Jobim do Amaral, analisa o fenômeno cultural do *skate* e aborda a importância da representação do espaço urbano, como resultado de construção social e cultural. **A natureza-projeto como possível manifestação do socioambientalismo,** dos autores Bárbara Arruda, Gerusa Colombo e Cleide Calgaro, pretende verificar se o conceito de natureza-projeto, de François Ost, pode representar possível manifestação da concepção de socioambientalismo, no intuito de proteger a natureza tão devastada na sociedade moderna. O capítulo, **O patrimônio cultural de**

**Ouro Preto e o socioambientalismo: prevenção e responsabilidade civil**, de Élcio Nacur Rezende, Letícia Diniz Guimarães e Victor Vartuli Cordeiro e Silva, busca analisar a proteção do patrimônio histórico-cultural, através da utilização dos mecanismos e princípios do direito ambiental. A seguir, **As sabedorias dos povos indígenas e a reflexão sobre uma ética ambiental decolonial**, dos autores Marina Guerin, Matheus Henrique dos Santos e Julice Salvagni, visa a formas de compreensão de uma ética ambiental na contemporaneidade e as cosmovisões dos povos indígenas, nos coloca em uma posição um tanto quanto desafiante ao pensamento e à práxis. No momento seguinte, o capítulo **As políticas ambientais brasileiras e sua relação com a geração solar: uma análise do potencial fotovoltaico para a produção de energia limpa e renovável**, de Luciano Da Luz, Angélica Cerdotes e Luiza Rosso Mota, analisa as políticas públicas de geração solar, a crise e a preservação ambiental.

**Identidade no horizonte do reconhecimento: uma leitura a partir da filosofia de Charles Taylor**, dos autores Luciano Dalmolin e Paulo César Nodari, analisa os conceitos de identidade e reconhecimento, a partir da reflexão do filósofo canadense Charles Taylor. A seguir **Sustentabilidade para a dignidade humana e indústria cultural**, de Magno Federici Gomes e Lisiane Aguiar Henrique, objetiva corroborar a sustentabilidade, que é substancial na formação integral do indivíduo e, após as análises, perceber se esse indivíduo atualmente encontra-se propositalmente invisível, dentro de uma lógica social insustentável. Posteriormente, o capítulo **Gustav Radbruch e a crise dos valores no pensamento jurídico contemporâneo**, do autor Newton de Oliveira Lima, analisa a crise de valores no pensamento jurídico contemporâneo, a partir de Gustav Radbruch.

**Fronteiras entre o humano e o não humano – rompendo pelas bordas**, de Caroline Izidoro Marim, avalia "A proposta de uma Ética Ambiental em Peter Singer", e investiga, do ponto de vista ético, a questão prática da relação do homem com o meio ambiente. Já **A medição e os princípios da *therapeutic jurisprudence***, dos autores Silvana Colombo e Vladimir Passos de Freitas, afirma que é tarefa do Poder Judiciário estabelecer mecanismos de tratamento adequado às demandas que lhe são apresentadas, seja por meio dos serviços prestados nos processos judiciais, seja por meio de mecanismos consensuais de solução de conflitos, como a mediação, a conciliação e a arbitragem. No momento seguinte, o capítulo

**Hannah Arendt: o espaço público-político e a cidadania**, de Sônia Maria Schio, estuda a partir de Arendt a questão do espaço público e da cidadania. O capítulo **Socioambientalismo e o direito ao meio ambiente: uma análise da proteção ambiental na União Europeia e das transformações do estado constitucional**, de Mariângela Guerreiro Milhoranza, analisa a proteção ambiental a partir da União Europeia e do direito constitucional.

**Os direitos humanos desrespeitados na representação da narrativa ficcional: "o que me disse um anjo no céu" de Maiquel Röhrig**, de Ivone Massola, pretende fazer uma discussão acerca da narrativa literária à discussão jurídica, calcada no que se entende por direitos humanos. O capítulo **A ética prática de Peter Singer e os limites éticos das intervenções no meio ambiente e no genoma humano**, de Fernanda Martinotto, faz um estudo do genoma humano, a partir de Peter Singer e de sua ética prática. O capítulo **Ética**, **consumo e resíduos eletro-eletrônicos**, dos autores Scheila de Avila e Silva, Bruno de Avila, Guilherme Davi de Carvalho de Morais e Lucas José Alessio, faz um estudo da ética, do consumo e dos resíduos eletro-eletrônicos na sociedade atual. A seguir, ***Blue Economy* como alternativa para a problemática resíduos sólidos**, dos autores Henrique Mioranza Koppe Pereira e Régis Andreas Smaniotto, verifica a viabilidade da *Blue Economy* à luz da Política Nacional de Resíduos Sólidos (Lei 12.305, de 2 de agosto de 2010), como alternativa aos problemáticos resíduos sólidos e como forma de transição econômica para o desenvolvimento sustentável.

**Reflexões sobre os direitos humanos do bem-viver: entre o conceito de bem-viver e o novo constitucionalismo latino-americano**, do autor Marcos Leite Garcia, analisa o constitucionalismo latino-americano e suas principais perspectivas. O capítulo, **O socioambientalismo e o constitucionalismo latino-americano: reparação e restauração ambientais à luz das constituições brasileira e equatoriana**, dos autores Cleide Calgaro, Lucas Dagostini Gardelin e Sandrine Araujo Santos, faz um comparativo do constitucionalismo equatoriano e brasileiro na questão da restauração e reparação ambiental. Por fim, o capítulo **Ética ambiental: paradigma do dever de cuidar do meio ambiente natural no estado socioambiental**, dos autores Ana Paula Furlan Teixeira, Mariana Furlan Teixeira e Orci Paulino Bretanha Teixeira, estuda o modelo hegeliano de

Filosofia da Natureza, matriz da Ética Ambiental, fonte material do dever de cuidar do meio ambiente natural, no Estado Socioambiental.

O livro não apresenta somente resultados de pesquisa, mas o grupo de pesquisadores sentiu a necessidade de vincular, numa obra, opiniões e entendimentos de pesquisadores de distintas instituições sobre a temática, possibilitando, assim, a ampliação das discussões sobre tanto na área do Direito como na da Filosofia e das Ciências Sociais; o livro articula autores de diversas universidades do Brasil e do Exterior. Destaca-se que a contribuição da presente obra significa um avanço das pesquisas no Brasil, onde os debates acerca de variados temas puderam ser realizados e aprimorados. Por fim, espera-se que, com a presente obra, se possa conceder aos leitores material crítico sobre o enfoque adotado, capaz de construir novos caminhos e avultar novas soluções e caminhos para a sociedade atual.

Profa. Dra. Cleide Calgaro

## *Prefácio*

# Pensar-se enquanto ser agente e responsável

Paulo César Nodari*

Fala-se, muito comumente, neste primeiro quartel do século XXI, de crise, seja ela econômica, política, social, cultural e moral. Colada a essa primeira afirmação, comenta-se, também, que o ser humano atual prefere não assumir mais referenciais fixos, duradouros e absolutos, parecendo, muitas vezes, preferir ele uma escolha direcionada, muito mais, aos valores do momento e aos valores que encontram respaldo em seus semelhantes e parceiros. Muitos chegam a afirmar que se vive, atualmente, um profundo vazio moral. Ou seja, em outras palavras, vive-se uma época de conhecimentos eminentíssimos, em um ambiente cheio de informações e facilidades jamais imaginadas e sonhadas outrora, e, por outro lado, em uma situação em que, pouco a pouco, converte cada ser humano em alguém que se torna indiferente à realidade que o cerca, adentrando, consequentemente, em um vazio moral sem precedentes. (LIPOVETSKY, 1989).

Provavelmente, nenhuma época teve noções tão variadas e numerosas sobre o ser humano e sobre as múltiplas possibilidades existentes como a atual. Nenhuma época conseguiu, como a atual, apresentar o seu conhecimento a respeito da humanidade e de tantas especialidades, de modo tão eficaz e fascinante, nem comunicá-lo de modo tão fácil, rápido e abrangente. Entretanto, é perceptível, também, que nenhuma época soube menos que a nossa definir e compreender a humanidade e o mundo da vida. Muito provavelmente, em nenhuma época da História, o ser humano assumiu um aspecto tão problemático como atualmente. "Uma das características de nossa civilização cientificizada é ter atrofiado, na consciência comum, a

* 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 II 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 na Pós-Graduação (Mestrado) em Filosofia, na Universidade de Caxias do Sul (PPGFIL-UCS). Tem experiência nos seguintes temas: ética, liberdade, direitos humanos, paz, antropologia, educação. De 2/2011 a 7/2011, Pós-Doutoramento, em Filosofia, em Bonn (Alemanha).

'problemática ética': as perguntas que antes eram questões da ética são, hoje, são assumidas pelas diferentes ciências do homem." (OLIVEIRA, 1993, p. 11). No processo de modernização e de aprimoramentos diversos, a sociedade transformou-se rapidamente em uma sociedade tecnocientificizada. A ciência e a tecnologia começaram a ocupar um lugar eminentíssimo no delineamento, na estruturação e na construção da realidade sociocultural.

A ciência e a tecnologia, por conseguinte, estão intimamente não apenas conectadas, mas, também, capazes de ter influência determinadora, por assim dizer, do destino da vida humana nesta sociedade, denominada por Habermas, de "pós-metafísica", sendo que o próprio ser humano, em suas possibilidades, começa cada vez mais a ser marcado pela ciência e pela tecnologia e a depender das mesmas em sua efetivação, emergindo, contudo, um paradoxo de base. Por um lado, o conhecimento fatual levanta a pretensão da mais rigorosa possível criticidade, e, nesse aspecto, o ser humano torna-se cada vez mais orgulhoso de ter superado a pura facticidade existencial de uma vida simplesmente inserida em crenças tradicionais, pretendendo, por essa razão, assumir, com consciência crescente, o processo de autoconstrução de uma humanidade racionalizada. Por outro lado, no que diz respeito às normas de ação socialmente transmitidas, é impossível superar o nível da eticidade, de sua vigência histórica nas comunidades humanas, sem que o ser humano disponha de meios para legitimar esses critérios que, historicamente, foram sendo estabelecidos, porque a aceitação ou não da facticidade normativa depende, muitas vezes, da pura decisão subjetiva. Daí o paradoxo. Uma humanidade que pretende ter atingido a suprema forma de racionalidade no conhecimento dos fatos deve conformar-se a decisões, em muitas situações, irracionais, no que diz respeito à sua práxis moral. (OLIVEIRA, 1993, p. 153-173).

Nos últimos anos, surgiu um perfil de comportamento bastante bem delineado na sociedade ocidental, no que diz respeito à compreensão e interpretação da vida corriqueira do ser humano, em seu ambiente de convivência sociocultural. Trata-se especificamente do perfil do ser humano considerado moderno. Este tem a característica de compreender tal perfil, de acordo com a definição de Habermas (2002), como projeto inacabado. Trata-se, falando exageradamente, de um ser hedonista (ROJAS, 1996), muitas vezes,

narcísico,[1] e, materialista, cuja meta, talvez, a mais importante e eminente seja a de ter êxito e sucesso. Este perfil acaba por interessar-se por tudo um pouco, de maneira, superficial, porém, na maior parte das vezes, tendo, todavia, como motivação, a busca por dinheiro, por vida econômica e financeira bem-sucedida, por consumo, pela busca das relações, sem muito compromisso e responsabilidade, e, por vezes, e não raras, também, dado às drogas alucinógenas, que o levam ao êxtase efêmero, e outros vícios que acabam, em última análise, por escravizá-lo. Como consequência, trata-se de um ser humano vulnerável, egoísta e inseguro. Poder-se-ia, de acordo com Lipovetsky, afirmar que o ser humano, nos dias atuais, caracterizar-se-ia pela vulnerabilidade, exatamente, por buscar atravessar o deserto que se lhe apresenta só e sem companhia, almejando carregar-se e bastar-se a si próprio, sem almejar a presença da alteridade e do horizonte transcendente.[2] Comentando e interpretando Lasch, eis como se posiciona De Santi a respeito do narcisismo, fruto da compreensão provinda da assim denominada modernidade. "O sentimento coletivo dominante é que se deve viver o momento presente e exclusivamente para si". Não se trata simplesmente de um mero "[...] retorno do sentimento onipotente do narcisismo infantil, mas de um fechamento provocado pelo 'desterro' do sujeito, tal como concebido na Modernidade: livre, ativo e autônomo." (DE SANTI, 2005, p. 176).

Ademais, o indivíduo atual vive uma espécie de angústia, justamente por querer, por um lado, cada vez mais ficar só sem ter que inteirar-se com

---

[1] O *Mito de Narciso* identifica hoje a cultura contemporânea. O narcisismo designa a emergência de um perfil inédito do indivíduo nas suas relações consigo próprio e com o seu corpo e com outrem. Perdeu-se o sentido da continuidade histórica. Vive-se, por assim dizer, cada um para si próprio. Em outras palavras, a cultura do narcisismo não se segue (ou se opõe) a uma ordem tradicional, mas sim ao individualismo moderno, que o torna mais agudo ou supera. (LASCH, 1983).

[2] Lipovetsky (1989, p. 44). A moral, nas épocas pré-modernas, é de essência teológica, não é concebida como uma esfera independente da religião. No princípio da moral está Deus. Todas as regras morais devem assentar-se no ensinamento revelado e somente são eficazes através da crença no Cristo Redentor. O motivo que deve incitar a prática da virtude não é o respeito moral pelo homem, mas sim a vontade e a glória do Altíssimo. É na visão de uma sociedade organizada em conformidade com os princípios de uma ética, exclusivamente, humana e racional que reside o salto histórico da modernidade democrática. Agora, os direitos naturais emergem como sendo direitos inalienáveis do sujeito. (LIPOVETSKY, 1994, p. 27-54). Na terminologia de Strauss, o acento moral fundamental do direito natural moderno não foi sobre os deveres, mas sobre os direitos naturais do indivíduo. O indivíduo torna-se o centro e a origem do mundo moral, já que ele se tornou o centro da nova configuração moral. (STRAUSS, 1986, p. 152-219).

outros, e, por outro, não suportar-se a si próprio, ou seja, não suportando, muitas vezes, estar só consigo próprio. Torna-se cada vez mais difícil e raro ter coragem ao "enfrentamento" silencioso e sem alardes do sujeito consigo mesmo. Urge, por isso, dar atenção ao apelo das múltiplas e pluriversais formas de entretenimento das sociedades de consumo, o que adia constantemente o "encontro", e, por assim dizer, o "enfrentamento" do sujeito consigo mesmo. Visualiza-se, por conseguinte, a efetivação da era da plasticidade, da "descartabilidade" e da velocidade. Trata-se de um indivíduo, relativamente, bem informado, isto é, com condições de estar por dentro de muitas informações e de poder inteirar-se de todos os acontecimentos de forma incrivelmente rápida, carecendo, todavia, de uma educação humanista e integradora, com capacidade e condições de enfrentar os problemas que se lhe apresentem, por conta do seu olhar e da visão voltados muito mais em uma perspectiva de sucesso e de desenvoltura pragmaticista. Em outras palavras, a ele tudo interessa, mas tudo de forma muito superficial e fugaz. Ele não consegue realizar uma leitura de análise e síntese daquilo que percebe, e, como consequência, corre o risco de converter-se em uma pessoa de "meros e simples interesses" de aquisição de *status* e fama, sem, contudo, interessar-se por critérios e atitudes de solidez e crescimento, em busca da realização do seu ser pessoa como tal.

Nessa perspectiva, tudo nele pode vir a tornar-se etéreo, leve, volátil, banal, permissivo. Torna-se um ser humano sem referenciais, indiferente e desvinculado de tudo que o cerca, desinteressado diante das grandes interrogações da existência. Tornar-se-ia, na verdade, segundo a expressão de Forst, um ser humano desvinculado. (FORST, 2010). Assim sendo, este perfil de indivíduo não se dá conta de que, quando se perdem as consideradas bases mais solidificadas e nobres de conduta, como a negação da verdade e da existência de valores importantes e imprescindíveis para a vida sociocultural, as consequências podem vir a ser, no mínimo, muito temerosas à vida humana e à vida de todos os seres vivos. Corre-se o risco de tudo ficar meio que suspenso em um mundo sem valores, já não existindo verdades mais enfáticas que sustentem a vida humana, acabando, em última análise, por tornar, de certo modo, tudo negociável, inclusive, a vida dos seres humanos. Torna-se iminente e emergente a ideia de que a verdade é o útil, o pragmático, o mais rentável, o prático, e, por conseguinte, nada mais é mais e nada mais pode vir a outorgar-se ser mais valoroso e perene, e, tampouco,

absoluto. O absoluto dá lugar ao relativo, sendo que, por ironia, o relativo torna-se como que o novo absoluto.[3]

Diante desse ambicioso projeto de domínio e consumo, não resta senão a crise face aos componentes exigidos para alavancar tal propósito, seja do ponto de vista econômico (dinheiro), seja do ponto de vista sociocultural (excluídos e incluídos), seja do ponto de vista ético (liberdade, justiça e injustiça),[4] seja do ponto de vista ecológico (recursos naturais disponíveis e indisponíveis, renováveis e não renováveis), seja do ponto de vista político (justiça e igualdade). Nesse contexto atual e complexo, não apenas vislumbra-se, mas vive-se, pois, uma espécie de tensão e crise. Uma crise que, na projeção de alguns, é fruto da fragmentação da razão, prefigurada, sobretudo, nos séculos passados, especialmente o XIX e o XX, que se prolonga até os dias atuais, também, nesse primeiro quartel de século XXI. Esse quadro de perplexidade, próprio da cultura ocidental, além de provocar uma espécie de descrédito da razão, parece negar qualquer pretensão de universalidade, capaz de reunir a diversidade de "razões", propósitos que cada sociedade, cada grupo, cada ocasião apresentam em suas lógicas internas. A cultura moderna fragmentou a razão, reduzindo-a a um conhecimento estritamente cognitivo-instrumental. A filosofia acabou reduzindo-se à ciência particular ou à lógica científica, desprendendo-se, pouco a pouco, da fundamentação da metafísica e renunciando a uma interpretação do mundo, da natureza e da história no seu conjunto.[5] No quadro dessa análise crítica do projeto de modernidade, Lima Vaz afirma com propriedade:

---

[3] O relativismo surgiu na Grécia com os chamados sofistas (séc. V a.C.), quando os discursos públicos manifestavam a diversidade dos pontos de vista e davam a entender que cada um deles poderia ser defendido com argumentos aparentemente convincentes, sem que se pudesse encontrar um critério que lhes fosse superior e capaz de dirimir as disputas. O relativismo é uma das interpretações possíveis da diversidade cultural, embora não seja a interpretação mais acertada. Frequentemente, o relativismo conduziu ao ceticismo. (CORTINA, 1996, p. 97-102).

[4] Pegoraro defende a ideia de que a justiça é o centro animador da vida ética, da sociedade política e da mútua complementação da justiça como virtude e como princípio. A ordem jurídica é mais estável e eficiente quando animada pelas qualidades humanas e morais. Em outras palavras, o princípio da justiça encontra alma e impulso na virtude da justiça. Somos éticos justos no espaço social, pois viver eticamente é viver conforme a justiça. (PEGORARO, 1995).

[5] As ciências pesquisam dentro do mundo, enquanto que a tarefa própria da filosofia é tematizar o horizonte da totalidade, no qual se inserem o campo determinado e a própria pesquisa do cientista, ou seja, a filosofia tematiza o mundo, a realidade enquanto tal, a totalidade em sua estrutura fundamental e, nesta perspectiva, é o saber das justificações

> A história do espírito humano, nesse seu estágio recente que convencionamos denominar modernidade, oferece-nos um dos seus mais surpreendentes e inquietantes paradoxos. Trata-se do pertinaz esforço, suportado por variadas teorias reducionistas, para "desconstruir" o conhecimento na sua especificidade humana, na fulgurante originalidade que o distingue de qualquer outra atividade em nós em torno de nós. Conhecer para desconhecer: eis o alvo gritantemente paradoxal que parece perseguido pelas ciências dos nossos dias, que acumulam uma soma enciclopédica de saberes sobre os aspectos neurofisiológicos, lógicos, psicológicos, sociológicos, lingüísticos do conhecimento. Saberes úteis e mesmo necessários mas que, na sua intenção normalmente reducionista, acabam por obscurecer o foco luminoso da própria essência do conhecimento, do qual irradia a sua irredutível originalidade humana e no qual se revela a mais profunda e como que abissal experiência que nos é dado fazer da nossa identidade: a de conhecermos em nós mesmos e a realidade que se abre diante de nós. (LIMA VAZ, 1998, p. 436).

Em face à situação atual, hoje, mais do que nunca, é preciso reexaminar o discurso e a prática hodierna, já que o discurso da modernidade, e, por assim dizer, da sociedade pós-metafísica, segundo Habermas, além de incapaz de reorganizar a situação sociocultural e político-econômica que atinge a todos, coisificou não apenas o mundo, os seres vivos, mas, também e inclusive, o próprio ser humano. Essa crise remete à procura de uma racionalidade capaz de incluir os elementos constitutivos do contexto individual, social e cultural do ser humano. A base desta racionalidade está na possibilidade de que cada um possa atuar como sujeito diante de outros sujeitos, e não como um objeto ou fato meramente formal, porque o sujeito humano é um ser que pergunta por tudo e, portanto, pergunta pelo sentido de seu próprio ser que é um ser ontologicamente aberto. Ele não é, mas tem que ser. Em outras palavras, o ser humano experimenta a si mesmo como tarefa, como obra a ser realizada. É, portanto, fundamentalmente, *práxis*, porvir que ainda não é, sabendo que a *práxis* é a busca árdua de uma identidade a partir das diferenças, o tornar-se do que ainda não é. Logo, sua

---

racionais últimas, portanto, saber que explicita e justifica o fundamento racional das questões básicas de todos os outros saberes na medida em que ela articula, a partir dos princípios universalíssimos, uma interpretação abrangente da realidade. (OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. Desafios éticos da globalização: a intersubjetividade enquanto estrutura ontológica suprema. In: ULLMANN, R. A. (Org.). *Consecratio mundi:* Festschrift em homenagem a Urbano Zilles. Porto Alegre: Edipucrs, 1998. p. 520). Afirma Stein: "As ciências, portanto, falam de dentro do próprio mundo e a filosofia desde uma perspectiva sobre o mundo, a filosofia fala do mundo." (STEIN, 1996, p. 10).

tarefa primeira é a construção de si mesmo, não estando sua efetivação, de antemão, garantida, uma vez que ele transcende a esfera de uma existência, simplesmente, mundana. Por isso, a questão primeira é a de criar as condições necessárias para sua realização efetiva no mundo, na presença de si e dos outros semelhantes seus, bem como sendo com todos os outros seres vivos. Então, visto que sua existência social e histórica suprassume sua existência mundana e natural, o mundo intersubjetivo é o espaço de sua efetivação possível: sua exigência fundamental básica é criar um mundo, onde ele possa viver humanamente. (OLIVEIRA, 1998, p. 520-532).

Que estas ricas, profundas e complexas reflexões possam auxiliar a pensar, característica hodiernamente tão rara, a fim de que, lembrando-nos de Hegel, não deixemos de pensar, pois esta é a característica principal do ser humano enquanto tal.

**Referências**


CORTINA, Adela. *Ética civil e religião.* São Paulo: Paulinas, 1996.

DE SANTI, Pedro Luiz Ribeiro. Consumo e desejo na cultura do narcisismo. *Comunicação, mídia e consumo*, v. 2, n. 5, 2005.

FORST, Rainer. *Contextos da justiça*: filosofia política para além de liberalismo e comunitarismo. São Paulo: Boitempo, 2010.

HABERMAS, Jürgen. *Discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

LASCH, Christopher. *A cultura do narcisismo*. Rio de Janeiro: Imago, 1983.

LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. Tópicos para uma metafísica do conhecimento. In: ULLMANN, R. A. (Org.). *Consecratio mundi:* Festschrift em homenagem a Urbano Zilles. Porto Alegre: Edipucrs, 1998.

LIPOVETSKY, Gilles. *A era do vazio*: ensaio sobre o individualismo contemporâneo. Lisboa: Antropos, 1989.

LIPOVETSKY, Gilles. *O crepúsculo do dever*: a ética indolor dos novos tempos democráticos. Lisboa: Dom Quixote, 1994.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Ética e sociabilidade.* São Paulo: Loyola, 1993.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. Desafios éticos da globalização: a intersubjetividade enquanto estrutura ontológica suprema. In: ULLMANN, R. A. (Org.). *Consecratio mundi:* Festschrift em homenagem a Urbano Zilles. Porto Alegre: Edipucrs, 1998.

PEGORARO, Olinto. *Ética é justiça.* 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1995.

ROJAS, Enrique. *O homem moderno:* a luta contra o vazio. São Paulo: Mandarin, 1996.

STEIN, Ernildo. *Aproximações sobre hermenêutica*. Porto Alegre: Edipucrs, 1996.

STRAUSS, Leo. *Droit naturel et histoire.* Paris: Flammarion, 1986.

# 1
# Direitos humanos e pós-humanos[#]

Darlei Dall'Agnol[*]

## Introdução

Comemoramos, neste ano de 2018, setenta anos da proclamação da Declaração Universal dos Direitos Humanos, adotada pela Assembleia das Nações Unidas, em 10 de dezembro de 1948. Uma razão para celebrarmos é, sem dúvida, o fato de ela ter sido subscrita pela quase totalidade dos países membros que incorporaram os conteúdos morais em suas legislações. Outra, provavelmente, é o seu papel ativo evitando um novo conflito bélico em escala mundial, trazendo certa estabilidade política para o nosso planeta. Por

[#] Uma versão prévia deste trabalho foi apresentada no XVIII SAPE (Seminário de Aprofundamento em Pesquisas Éticas), na Universidade Federal de Santa Catarina, em 16/3/18. Gostaria de agradecer a Fernanda Contijo, Gesiel Anacleto, Juliana do Amaral, Luiz Lansky, Mário Machado, Mônica Franco, Milene Consenso Tonetto e Silvio Kavetski pelas contribuições. Agradeço, também, ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) o suporte financeiro ao meu atual projeto de pesquisa "Fundamentos Filosóficos da Neurobioética".

[*] Professor titular na Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Possui Graduação (1983-1986) e Especialização (1987) em Filosofia pela Universidade de Caxias do Sul (RS), onde também atuou como professor (1987-1993). Cursou Mestrado em Filosofia na UFRGS (1988-1992) e Doutorado em Filosofia na *University of Bristol* (PhD, 1996-2000), Inglaterra, com trabalhos na área da ética. Fez estágio de pós-doutorado em metaética na *University of Michigan in Ann Arbor*, US (2006-2007), onde iniciou o desenvolvimento de uma nova epistemologia moral, a saber, o cognitivismo prático, e em bioética no *Centre for Practical Ethics da University of Oxford*, UK (2015-2016), onde aplicou-o a questões de ética prática, explicitando as implicações de um cuidado respeitoso. Foi chefe dos Departamentos de Filosofia da UCS e da UFSC e coordenador do Núcleo de Ética e Filosofia Política da UFSC (Néfipo). Atuou também na Coordenação do Pós-Graduação em Filosofia (Mestrado e Doutorado) da UFSC, de 2008 a 2012. Fundou e foi o primeiro editor das revistas *Conjectura* e *Ethic@* (QUALIS A2) e, hoje, coordena a *Série Ethica* pela EdUFSC, com 14 volumes publicados em diferentes domínios da ética. É autor de vários livros, artigos e capítulos de livros no Brasil e no Exterior, destacando-se, recentemente, os livros *Morality and life* (Pisa, Itália, 2015), *La ética en Wittgenstein y el problema del relativismo* (València, Espanha, 2016) e *Care and Respect in Bioethics* (Inglaterra, 2016). No primeiro semestre do ano acadêmico 2017-8, apresentou uma série de conferências na *Michigan State University* sobre *Respectful Care in bioethics and neuroethics,* com apoio da Fulbright (*Exchange Visitor Program* – CIES). Desde 2004, é pesquisador do CNPq (1C) e, atualmente, participa do Consórcio Global de Pesquisa O3: *Our brain*, *our selves, our world*: *an international research consortium on neuroscience, ethics and society*. (2016-2021), liderado pela professor Ilina Singh, da Oxford University.

conseguinte, os direitos humanos tornaram-se, com razão, uma espécie de padrão moral comum do mundo contemporâneo. É claro que há muitos problemas de aplicação e, infelizmente, inúmeras práticas desrespeitosas ainda vigoram, mas o avanço parece ter sido significativo. Além disso, muitas outras declarações similares se seguiram procurando preencher lacunas. Temos, por exemplo, a Convenção Americana sobre Direitos Humanos, assinada na Conferência Interamericana em 1969, conhecida como "Pacto de San José da Costa Rica", que o Brasil transformou em lei somente em 1992, ainda que com algumas restrições. Tal convenção reafirma direitos humanos tradicionais e cria instituições para garanti-los, por exemplo, a Corte Interamericana de Justiça. Temos também a Declaração Universal Sobre Bioética e Direitos Humanos (UNESCO, 2005), complementando a geral e especificando direitos especiais para sujeitos de pesquisas científicas experimentais.

O desenvolvimento da ciência e da tecnologia, em especial da engenharia genética, está, entretanto, colocando em cheque a própria noção de direito *humano*. Não são incomuns as descobertas científicas que permitem conjecturar sobre o fim da nossa espécie *Homo sapiens*. Por exemplo, as técnicas de edição de genoma (especialmente, CRISPR-Cas9) podem muito bem produzir seres que terão que ser considerados, em algum sentido, *trans*-humanos ou, até mesmo, *pós*-humanos. Em outro campo de desenvolvimento científico, a chamada "Singularidade" (*Singularity*) está levando à integração completa mente humana/máquina, prevista para acontecer em torno de 2045, ou até mesmo antes disso, permitindo especular sobre a possibilidade de se fazer um *upload* da consciência, da memória, etc., de um indivíduo humano numa espécie de "cérebro artificial," isto é, numa máquina capaz de simular a nossa mente. Deste modo, poderia surgir, por assim dizer, uma "pessoa digital" sem corpo biológico. É necessário, então, perguntar se existe, paradoxalmente, um direito "humano" a uma existência pós-humana, ou seja, a permanecer humano ou não. Agora, cabe questionar também que direitos deveria conter uma Declaração Universal de Direitos Pós-Humanos? Por outro lado, a robótica está se desenvolvendo rapidamente, possibilitando pensar em autômatos que, em algum sentido, poderiam ser considerados *pessoas* (se não identificarmos "pessoa" com "ser

humano" – como fazem algumas declarações, por exemplo, a já referida de San José no seu artigo primeiro –, embora, concedo desde já, num sentido disposicional, todo ser humano seja uma pessoa). Que direitos deveria conter uma Declaração Universal de Direitos dos Robôs se fossem agentes, isto é, seres autônomos capazes de seguirem regras e, portanto, detivessem direitos e estivessem sujeitos a obrigações?

Neste trabalho, vou problematizar a noção de direito *humano,* procurando repensá-la à luz de alguns dos principais desafios lançados, hoje, pela tecnociência. Defenderei a ideia de que há *direitos intrínsecos à pessoalidade* que, por um lado, permitem justificar uma reivindicação moral a uma existência pós-humana e, até mesmo, atribuir direitos a certos robôs e, por outro lado, justificar um direito, por mais estranho que pareça falar desse modo, a permanecer humano. Deste modo, ao contrário do que alguns pensadores trabalhando com melhoramento (*enhancement*) humano sustentam, por exemplo Fukuyama (2003), argumentarei que a noção de direitos *humanos* não está se tornando obsoleta. É quase desnecessário dizer que pretendo fazer apenas uma aproximação inicial ao tema e que muitas questões permanecerão em aberto. Mas este será o objetivo central do trabalho: defender a ideia de que direitos humanos possuem sentido, um problema que, como sabemos desde Jeremy Bentham (1948, p. 335-336), é fortemente debatido na literatura filosófica ético-política.

Para alcançar esse objetivo, dividirei o trabalho em cinco partes. Na primeira, procurarei tornar plausível a tese da necessidade de se pensar em direitos para além (ou aquém) do humano. Na segunda, discutirei um problema metaético, a saber, o que significa "ter um direito?" Na seção seguinte, apresentarei um sistema mínimo de direitos intrínsecos à pessoalidade que, supostamente, se aplicam a todos os agentes independentemente de serem humanos ou não. Na quarta parte, voltarei a examinar a tese da existência de um direito ao pós-humano e também de um direito a permanecer humano. Finalmente, apresentarei algumas considerações éticas sobre a justificação de tais direitos.

## 1 O que seria uma pessoa pós-humana?

No ensaio *A abolição do homem*, de 1944, Lewis discute a conquista da natureza pelo homem, como forma de descrever o enorme progresso da ciência aplicada. O avião, o rádio e os contraceptivos são exemplos do poder humano de controlar a natureza para os seus próprios propósitos. Lewis (2017, p. 59) estava ciente, entretanto, de que "cada novo poder conquistado *pelo* homem também é, ao mesmo tempo, poder *sobre* o homem". Por exemplo, cada geração exerce um poder novo com o desenvolvimento da tecnociênica, seja através da eugenia, seja da educação, sobre seus sucessores.

O aumento contínuo do poder humano sobre os processos naturais, todavia, pode levar à própria *abolição* do humano. De acordo com Lewis,

> o último estágio terá chegado quando o Homem tiver obtido controle total sobre si mesmo por meio da genética, do condicionamento pré-natal e da educação e da propaganda baseadas em uma psicologia perfeitamente aplicada. A natureza *Humana* será a última parte da Natureza a se render ao Homem. A batalha terá, então, sido vencida. (2017, p. 59).

Difícil não lembrar aqui de outro livro, a saber, *Admirável mundo novo*, de Aldous Huxley, prevendo para realizar-se plenamente, ou seja, atingir o estágio do domínio genético completo sobre a reprodução humana, no ano 2540. Assim, antes mesmo da descoberta da dupla hélice do DNA (1953) e muito antes do Projeto Genoma Humano (1990-2003) ou mesmo de projetos similares, tais como o *The Brain Research through Advancing Innovative Neurotechnologies* (Brain) ou de previsões sobre a "Singularidade," Lewis afirmou que esse estágio final de superação da condição humana não era inatingível.

Essas descobertas tornaram ainda maior o controle da natureza pelo homem e, também, o domínio da natureza humana. A engenharia genética já está, hoje, sendo aplicada em larga escala para mudar a forma e as potencialidades de organismos biológicos, principalmente, de vegetais e animais não humanos. Por exemplo, pode-se introduzir genes para criar coelhos fluorescentes, camundongos mais velozes e resistentes, porcos com determinados órgãos humanos, etc., etc. Defensores dos *direitos animais*

protestam, pois os interesses desses organismos estariam sendo desrespeitados. Esse ponto, entretanto, não será suficientemente aprofundado aqui, mas concedo, sem muita argumentação, que certas espécies de animais não humanos podem ser consideradas como possuindo agência, isto é, alguns de seus indivíduos possuem capacidade de seguir regras. Por exemplo, segundo o primatologista Frans de Waal (1977, p. 75), bonobos formam uma rede intrincada de alianças políticas que requerem cooperação. Como a cooperação seria possível, se eles não tivessem capacidade de agir? Parece, então, que eles possuem os atributos necessários para compreender e seguir regras e, portanto, podem ser considerados pessoas. O mesmo tipo de pergunta se aplica aos chipanzés e, provavelmente, a outras espécies de animais não humanos. O que deveria conter, então, uma Declaração Universal dos Direitos de Animais Não Humanos?

Aplicada à nossa espécie, a engenharia genética traz preocupações éticas ainda maiores. As perspectivas de tratamento de doenças através de intervenções no genoma, usando a já mencionada técnica CRISPR-Cas9, são promissoras, mas também levantam muitas questões sobre melhoramento físico, cognitivo, mental, etc. que precisam ser discutidas publicamente, pois estão imediatamente associadas ao espectro nazista de uma eugenia racista. A construção de supra- ou super-humanos parece tornar-se factível, hoje, usando-se essa técnica de edição do genoma.

Outra perspectiva é a possibilidade de criar certos tipos de entidades, por exemplo, *cyborgs*, que teriam que ser considerados trans-humanos. Muitos seres humanos já usam dispositivos artificias, como óculos, próteses, etc., há muito tempo, que aumentam as capacidades naturais sem, no entanto, pôr em xeque se continuam pertencendo à espécie *Homo sapiens*. Nem mesmo pessoas com braços ou pernas biônicas colocam, por enquanto, a possibilidade de ultrapassagem completa da espécie. Talvez os *cyborgs* devessem ter sua própria declaração de direitos, mas como ela seria? Há muitas peculiaridades, aqui, que não podemos tratar apropriadamente. Estamos, todavia, diante de possibilidades muito mais radicais, ou seja, de abolição do homem pela tecnociência.

As diferenças entre espécies podem não ser tão grandes assim. Afinal, o que distingue, no gênero *Homo*, o *habilis* do *erectus* e esses do *sapiens*?

Postura, habilidades, tamanho do cérebro? Não é difícil, então, imaginar a transmutação do humano. Suponha que um indivíduo humano qualquer sofra um acidente e tenha que amputar as duas pernas tornando-se um *cyborg*. Imaginemos que, com duas pernas biônicas controladas somente com a força do pensamento, ele possa fazer coisas que nenhum outro membro da nossa espécie consiga, digamos correr 100m em 3 segundos ou possa também deixá-las num outro país e (via internet, digamos) controlá-las para ferir outra pessoa ou até mesmo matá-la. Poderia ser considerado humano ou, mais especificamente, *sapiens*? Nenhum *sapiens* tem a capacidade natural de conectar-se *mentalmente*, via internet – imaginando que tenha algum dispositivo instalado próximo ao cérebro –, a pernas mecânicas a milhares de quilômetros e controlá-las remotamente. Tal pessoa teria que ser, no mínimo, considerada *trans*-humana ou até mesmo pertencente a outra espécie humana, digamos *Homo X* (somente para ilustrar, algo similar a humanos com asas).

Imaginemos, agora, um futuro talvez não muito distante, quando o desenvolvimento da neurociência, em especial, de uma tecnologia a ela associada que estabeleça interfaces entre a mente humana e computadores, de tal maneira que algumas pessoas consigam se comunicar "telepaticamente" com outros cérebros humanos de forma direta. Vamos supor, então, que alguns conseguissem acessar a memória de outras pessoas, formando um tipo de consciência coletiva. Para os fãs de ficção científica, os *Borg* da série *Star Trek* seriam uma tal "espécie," ou seja, uma entidade coletiva sem indivíduos. Aquelas pessoas seriam ainda humanas? O que caracteriza o humano, afinal? Racionalidade? Autoconsciência? Capacidade de amar? Linguagem? Sociabilidade? Capacidade de imaginar? Mortalidade? Senso de individualidade? Seja lá qual for a resposta mais adequada, a nossa espécie *sapiens* é categorialmente distinta dos *Borg*, mas temos que admitir que tal entidade parece ser uma "pessoa coletiva," uma entidade diferente da nossa.

Vamos dar um passo além. Suponha-se também a integração com programas de computador capazes de aprender e evoluir, independentemente das intenções de um programador inicial, uma espécie de *vírus,* que se *reproduz*. Imagine-se, então, que se faça um *upload* (ou

*download*) da mente de uma pessoa num determinado momento, mas que o computador continue alimentando-a com novas imagens, memórias, etc., ocorrendo até mesmo pequenas mutações eletrônicas que a transforme para além do previsto. Essa pessoa seria a mesma? A nova entidade estaria viva? Existe vida inorgânica? Seria de fato e de direito uma pessoa? Que direitos teria? A que obrigações estaria sujeita?

Para ilustrar, usarei o caso de *Ray* em homenagem a Raymond Kurzweil. Considere-se que autor de *The Singularity is Near* possa viver o suficiente para fazer o *download* de sua consciência individual em um computador, embora seu corpo atual orgânico morresse e ele nem quisesse criogená-lo (nem partes dele, por exemplo, seu cérebro). Ray poderia ser considerado uma pessoa? Poderia continuar aprendendo, sentindo, amando através de programas de computador que o tornassem muito mais *sábio* (*sapiens*)? Poder-se-ia atribuir-lhe não apenas pós-humanidade, mas até mesmo "pós-sapiência", se a capacidade para saber fosse infinitamente superior à nossa? Por fim, Ray poderia querer usar temporariamente outros corpos biológicos, obtidos através de clonagem de seu corpo original, e substituí-los sempre que fosse necessário para continuar existindo (a série da Netflix *Altered Carbon* ilustra um tal futuro na forma de uma distopia, quando a sociedade tornou-se muito mais desigual). Voltarei a esse ponto mais adiante discutindo questões de justiça e equidade. Ray, poderia, então, ser um tipo de entidade, uma pessoa potencialmente amortal (talvez não, necessariamente, imortal), sem *um* corpo físico específico, sem sexualidade, sem emoções ou desejos particulares, mas com um potencial enorme de armazenar informações, compartilhá-las, agir de uma forma ou outra, etc. A pessoa Ray teria superado completamente a *nossa condição biológica*, ou seja, se estiver vivo, seria num sentido de "vida" inorgânica para *além do* humano. Ray seria, certamente, não apenas uma pessoa *pós*-humana, mas até mesmo *pós-sapiens*.

Para finalizar esta seção inicial, parece claro que, diante de tais perspectivas, é necewssário repensar a noção de *direitos humanos*. Afinal, fará sentido defendê-los? Para tal, convém recolocar-se a questão metaética: *O que significa* '*ter um direito*'? A Declaração da ONU talvez possa ser considerada ainda válida universalmente, mas deva ser circunscrita a um certo tipo de pessoa, a saber, ao *Homo sapiens* coexistindo com uma série de

tipos de pessoas moralmente semelhantes, mas materialmente distintas, tais como: animais não humanos, *cyborgs*, robôs, pós-humanos, etc. Como seria uma Declaração Interespécies de Direitos (e deveres)?

## 2 O que significa ter 'um direito'?

Nesta seção, pretendo fazer uma elucidação preliminar de afirmações do tipo "P tem direito a X". Uma série de distinções serão introduzidas para possibilitar uma compreensão de uma das teses centrais deste trabalho, a saber, que há direitos intrínsecos à pessoalidade, independentemente de estar-se falando de humanos ou não. Um tratamento adequado para essa questão permitirá introduzir um sistema de direitos na próxima seção.

Afinal, o que significa 'ter um direito?' e, logo pergunta-se também, uma obrigação correspondente? Uma resposta adequada a essa questão depende de uma diferenciação inicial entre *direito moral* e *direito legal.* Se a pergunta pressupuser um direito legal, a resposta será, aparentemente, mais simples: o que estiver garantido em lei. Agora, a questão do que significa ter um direito *moral* tem dividido eticistas e parece bem mais difícil.

Inicio, então, com o supostamente mais fácil: O que significa ter um direito *legal*? A melhor resposta na literatura é a dada por Wesley N. Hohfeld, cuja análise semântica tornou-se clássica. No seu livro *Fundamental legal conceptions as applied in judicial reasoning and other legal essays*, o autor defende que a expressão *direito legal* é ambígua e pode ter, na verdade, quatro sentidos diferentes, ou seja, referir-se a: (i) um privilégio (*privilege*); ou (ii) uma reivindicação (*claim*); ou (iii) um poder (*power*); ou (iv) uma imunidade (*immunity*) (HOHFELD, 1919, p. 36s.). O esclarecimento do sentido de cada um desses usos é feito nos seguintes termos: uma pessoa A – eu, por exemplo – tenho um *privilégio* para agir ou estar num certo estado, se eu não tenho uma obrigação de fazê-lo (por exemplo, eu tenho o direito de expressar meus pensamentos, mas não a obrigação de fazê-lo). Por outro lado, A tem uma *reivindicação* legítima, se outra pessoa, B, tem um dever com A. Para ilustrar: eu tenho um direito à vida e, consequentemente, você tem o dever de não me assassinar. No terceiro sentido, a pessoa A tem um *poder* se ela tem a habilidade de alterar seus próprios privilégios ou suas reivindicações. Por

exemplo, enquanto governante, eu poderia ordenar que você matasse um inimigo numa guerra justa, e esse direito se sobrepõe aos dois primeiros sentidos de 'direito', ou seja, você não teria uma reivindicação ou um poder de não fazê-lo. Finalmente, A tem uma *imunidade,* se B não tem a habilidade de alterar os privilégios e as reivindicações de A. Para ilustrar: você não pode forçar-me a ter uma religião particular. Eu considero essa análise semântica de Hohfeld correta no essencial e, por isso, não vou comentar mais os sentidos da expressão *direito legal*.

O que significa, agora, 'ter um direito *moral*'? Uma resposta aparentemente simples seria esta: é ter um direito independentemente de ele estar ou não garantido legalmente numa jurisdição qualquer. Por exemplo, Direitos Humanos seriam direitos morais, não apenas direitos legais, pois valeriam independentemente de um país qualquer reconhecê-los em sua legislação ou não, ou seja, seriam direitos dos seres humanos *qua* humanos ou, para mencionar os precursores dos direitos humanos, seriam direitos *naturais* nossos. Esse esclarecimento, entretanto, não parece ser suficiente. Pode-se perguntar: mas, o *que significa* ter esses direitos naturais? Se voltarmos na história da ética, veremos que a exemplificação de direitos naturais foi algo bastante controverso: hobbesianos sustentam que o único direito que um indivíduo não pode abrir mão na passagem do estado-de-natureza para a condição civil seria o *direito à vida*; lockeanos mantinham que todas as pessoas têm um direito a não serem prejudicadas na sua *vida, saúde, liberdade* e *posses,* no próprio estado-de-natureza "anterior" à condição civil; já kantianos sustentam que o único direito propriamente inato seria o *direito à liberdade* (e, associado a ele, certas igualdades) e que um sistema de direitos legais poderia ser inferido a partir dele. O que, na verdade, esses pensadores tinham em mente quando pensavam em direitos tão fundamentais?

A melhor resposta para essa questão, acredito, é a que diz que os direitos morais são titularidades (*entitlements*) constitutivas da pessoa *qua* pessoa, ou seja, de sua personalidade moral e, portanto, capaz de justificar eticamente a organização político-governamental e o direito positivo. Em outros termos, esses direitos básicos são condição para que exista pessoalidade, isto é, a própria moralidade. Vou chamar esses direitos morais,

seguindo certa influência de Ernst Tugendhat (1994) e de James Griffin (2013), de "direitos intrínsecos". Eles estão, como veremos na próxima seção, ancorados na própria noção de pessoalidade. Em outros termos, ser uma pessoa *significa* ser um portador de direitos e obrigações. Os direitos intrínsecos são propriedades da pessoa *qua* pessoa, enquanto entidade propriamente moral.

Uma distinção que é possível fazer, a partir dessa categoria, é entre direitos morais intrínsecos e direitos extrínsecos. Os direitos intrínsecos são constitutivos da pessoalidade, independentemente de outros possíveis atributos da pessoa, por exemplo, se é um animal não humano, um humano ou um robô que teria, então, direitos extrínsecos relativos ao seu tipo material de entidade. Esses direitos também seriam direitos da *pessoa* humana independentemente de gênero, nacionalidade, religião, etc. Direitos extrínsecos são contingentes, isto é, eles variam de pessoa para pessoa, dependendo das outras propriedades daquela entidade. Por exemplo, seria um direito extrínseco o direito humano à vida, enquanto que seria um direito de um robô não ser destruído arbitrariamente. Ambas as pessoas teriam, digamos, direito a uma existência segura que deveria, então, ser considerada um direito intrínseco à pessoalidade. Alguns desses direitos extrínsecos podem ser até mesmo contingentes, ou seja, durar um certo período, por exemplo, o direito dos pais humanos educarem seus filhos.

Um direito intrínseco, por outro lado, é necessário e válido universalmente, ou seja, para todas as pessoas. Ele pode ser justificado aprioristicamente. Ele é um elemento constitutivo da moralidade e não poderia ser violado a não ser para garantir outro – ou mais – direito intrínseco. Direitos da pessoa *qua* pessoa não são subjetivos e, por conseguinte, não estão disponíveis para os indivíduos sejam humanos ou não. Os direitos intrínsecos são absolutamente simétricos: para cada direito de uma pessoa, existe uma obrigação correspondente para as outras pessoas. Abaixo, depois de apresentar um pequeno sistema de direitos intrínsecos, vou ilustrar melhor esses pontos.

## 3 Direitos intrínsecos da pessoalidade

O que chamei acima "direitos intrínsecos" são titularidades da pessoa *qua* pessoa. Em outros termos, eles são propriedades da pessoalidade. Eles nos permitem pensar nos direitos humanos como instanciações de direitos morais, porém sem restringir esses últimos à nossa espécie. Podemos atribuí-los, por exemplo, a animais não humanos ou a agentes artificiais. Nesta seção, então, apresentarei um sistema provisório de tais direitos e vou comentá-lo brevemente. O objetivo não é elaborar uma lista completa de direitos, sejam intrínsecos ou não, mas apenas ilustrar em que sentido podemos pensar os direitos como titularidades da pessoa *qua* pessoa independentemente de ela ser pertencente à nossa espécie ou não.

Inspirado, agora, no famoso livro de Henry Shue (1980, p. 18s.), que lista três categorias de direitos básicos, dividirei o conjunto de direitos intrínsecos em três grupos sem estabelecer ordem de prioridades entre elas. Os direitos intrínsecos da pessoalidade garantem:

i) uma existência segura;
ii) as igualdades básicas e equidade; e
iii) as liberdades civis e políticas.

A seguir, ilustrarei essas categorias com alguns direitos mais específicos relacionando-os a diferentes tipos de agentes.

Um grupo fundamental de direitos intrínsecos diz respeito à titularidade da pessoalidade a uma existência segura. Esses direitos garantem que indivíduos se tornem *pessoas* e *permaneçam* nessa condição. No caso de pessoas que são animais não humanos e, principalmente, dos humanos, a linguagem apropriada para expressar esses direitos consiste em dizer que temos direito à vida, à segurança física, etc. Os subtipos mais claros, aqui, são as garantias a não ser assassinado, torturado, preso arbitrariamente, etc. É nesse grupo também que, seguindo Shue, podemos defender que existem direitos fundamentais à subsistência segura, incluindo, por exemplo, um mínimo de segurança econômica, alimentação, vestimenta e moradia adequada além de ar e água não poluída. No caso humano, então, há certos direitos que podem ser estabelecidos em razão da necessidade de satisfação de necessidades básicas, por exemplo, que todos tenham, no

mínimo, o suficiente para uma vida digna. Assistência em questões de saúde e educação também podem ser justificadas, a partir desse grupo de direitos intrínsecos, pois a sua ausência compromete a própria pessoalidade. Esses direitos são condição para desfrutar outros direitos, por exemplo, os legais. No caso de agentes artificiais, tais como certas instituições, por exemplo, universidades e, num futuro próximo, robôs, a linguagem para expressar esses direitos muda, mas parece claro que faz sentido falar do direito de um autômato de não ser destruído arbitrariamente, ou seja, de ter uma existência segura. Também faz sentido afirmar que, ao invés de ar e água, tal pessoa teria a garantia de energia elétrica ou a qualquer outra fonte de combustível que fosse condição necessária de uma subsistência segura. Seres extraterrestres que, eventualmente, fossem reconhecidos como agentes também poderiam ser portadores de tais direitos e de obrigações correspondentes.

Outro grupo fundamental de direitos intrínsecos são as titularidades relacionadas aos diferentes tipos de igualdade e direitos de equidade. É quase tautológico afirmar que pessoas, no sentido moralmente relevante, são iguais. Negá-lo contradiz propriedades fundamentais da pessoalidade. É desse grupo de direitos morais intrínsecos que decorrem direitos *jurídicos,* como o direito ao igual tratamento perante a lei, julgamentos imparciais, igualdade de oportunidades, igualdade numa divisão equitativa, etc. e *políticos*: votar e ser votado, etc. No caso de agentes artificiais e de *trans*-humanos, podemos imaginar situações que requerem direitos extrínsecos diferenciadores, mas ainda assim a garantia da pessoalidade estaria presente em termos de igualdades básicas. Por exemplo, todas as pessoas teriam direito ao respeito pelos seus direitos extrínsecos, independentemente de pertencerem a esse grupo de pessoas biológicas ou àquele de pessoas digitais.

O grupo de direitos intrínsecos a certas liberdades também é uma atribuição da própria pessoalidade, ou seja, sem liberdades fundamentais não existiria agência moral. Liberdades civis básicas, como ir e vir, são constitutivas da pessoalidade, independentemente de pensarmos em humanos ou não. Seres artificiais somente teriam *status* moral significativo se fossem agentes, isto é, capazes de deliberar, escolher e agir livremente. Outros direitos geralmente pensados como direitos políticos (*e.g.*, votar, fazer

parte de um governo, ocupar cargos públicos, etc.) também são constitutivos da nossa personalidade jurídica, na medida em que, nós humanos, somos seres sociais e criamos governos para garantir os direitos institucionalmente. Do mesmo modo, agentes artificiais precisam ser concebidos a partir dessa noção fundamental de direitos intrínsecos à liberdade, pois sem ela não existirá pessoa construída como robô autônomo. Não há por que não atribuir esses direitos, por exemplo à privacidade, também a agentes artificiais, uma vez que eles precisam estar livres de interferências externas.

A conclusão que podemos chegar, então, mesmo que essas observações sejam breves, é que a ideia de direitos *intrínsecos* da pessoalidade permite que pensemos de forma não antropocêntrica, ou seja, que possamos atribuir tais titularidades a agentes que são animais não humanos e também a entidades autônomas artificiais.

## 4 Existe um direito a ser humano ou a ter uma existência pós-humana?

Uma implicação da expansão da noção de direitos é a de que os chamados "direitos humanos" seriam também direitos universais, mas restritos à nossa espécie enquanto que os direitos intrínsecos são universais, no sentido de se aplicarem a todas as pessoas. Se faz sentido atribuí-los a algumas espécies de animais não humanos e, num futuro próximo, a alguns robôs (embora, de fato, isso já tenha sido feito, por exemplo pela Arábia Saudita, que concedeu cidadania à robô Sophia, com claras características humanoides), então temos que ampliar a comunidade moral, mas também repensar *quais* são os direitos propriamente humanos, para além das declarações acima mencionadas e da breve exposição de um sistema de direitos intrínsecos/extrínsecos. Uma das questões que surgem, talvez de forma até mesmo paradoxal, é a de se nós, pertencentes à espécie *Homo sapiens*, poderíamos ter o direito de permanecer humanos ou *sapiens,* ou se teríamos um direito, assim que a tecnologia tornar possível, a termos um tipo de existência pós-humana, digamos a pertencermos à espécie *Homo X* ou até mesmo a sermos pós-*sapiens*. Também caberia perguntar se, caso descobertas científicas mostrassem que a nossa espécie *sapiens* foi a responsável pela extinção de alguma outra espécie de hominídeos, se não

teríamos a obrigação de, via engenharia genética, trazê-la de volta à existência. Então, que direitos teriam? Como seria uma Declaração Universal dos Direitos dos Neandertais ou dos membros pertences ao *Homo erectus*?

Para esclarecer esses pontos, vou voltar, agora, à discussão do caso *Ray*. Poderíamos impedir *Ray* de tornar-se pós-humano ou modificar substancialmente seus descentes, de tal maneira que não possam mais ser considerados humanos? Muitos eticistas sustentam que não podemos, por exemplo, permitir a manipulação do genoma humano a ponto de mudar a constituição genética básica da nossa espécie. Bioconservadores, como Michael Sandel (2013), sustentam que deveríamos aceitar o dado natural e sermos gratos pelo que temos. Da minha parte, penso que temos condições de melhorar a nossa condição, embora não de atingir perfeição. Não existe existência perfeita. Por isso, não faz sentido ser contra a perfeição.

Já Jurgen Habermas (2010) mantém que o poder dos pais de escolherem a constituição genética dos filhos quebraria a assimetria natural entre gerações, possibilitando aos últimos responsabilizarem juridicamente os primeiros pelas escolhas feitas. Isso mudaria, segundo o autor de *O futuro da natureza humana*, o nosso direito e a noção de responsabilidade legal e, por conseguinte, a própria autocompreensão da nossa espécie. Sem pressupor determinismo genético, caberia perguntar se, ao contrário, podendo melhorar a nossa espécie, as futuras gerações não poderiam responsabilizar as precedentes por não fazê-lo?

Algumas declarações existentes parecem seguir um raciocínio bioconservador. Outras, nada esclarecem sobre esse ponto. Por exemplo, a já referida Declaração Universal sobre Bioética e Direitos Humanos trata, no art. 16º, da proteção das gerações futuras nestes termos: "As repercussões das ciências da vida sobre as gerações futuras, nomeadamente sobre a sua constituição genética, devem ser adequadamente tomadas em consideração." Como pode ser percebido, nada de específico sobre poder intervir no genoma humano é dito, por exemplo, se somente para fins terapêuticos ou não. O já referido Pacto de San José da Costa Rica também é omisso nesse ponto. Outras declarações são bem mais claras, mas não alcançaram consenso. Para ilustrar: a Convenção de Oviedo, cujo título é "Convenção da Proteção dos Direitos Humanos e da Dignidade do Ser Humano com Relação à Aplicação da

Biologia e da Medicina", promulgada em 1997 e que estabelece as normas biomédicas na comunidade europeia, afirma, no seu art. 13: "Uma intervenção procurando modificar o genoma humano pode ser feita somente para propósitos preventivos, diagnósticos ou terapêuticos, se o alvo não é a introdução de qualquer modificação no genoma de quaisquer descendentes." A maioria dos países europeus (aproximadamente, 25) ratificou a declaração, incluindo a Alemanha, mas alguns países (por exemplo, a Inglaterra, embora esteja agora em processo de Brexit) não o fizeram por considerá-la muito restritiva. Enfim, a pergunta que gostaria de levantar, então, é se podemos de fato proibir pais de mudarem substancialmente o genoma de seus descendentes, a ponto de torná-los pós-humanos ou pós-*sapiens*.

O caso Ray é ilustrativo. Não vou discutir aqui a possibilidade de Ray tornar-se amortal fazendo um *download* de sua consciência numa espécie de mente/cérebro artificial, mas vou considerar seriamente a possibilidade de ele planejar descendentes, modificando partes significativas de seu genoma tornando-os *Homo X*. Como disse acima, técnicas como CRISPR-Cas9 tornam esse cenário factível, mas introduzem preocupações éticas significativas a ponto de, na revista *Nature*, um grupo de cientistas terem recentemente feito um chamamento para uma moratória nas pesquisas e nos experimentos com essa técnica. Vou, aqui, retomar uma possibilidade que já discuti em outros trabalhos de bioética, a saber, a de fazer uma modificação substancial no genoma humano, digamos introduzindo uma série de genes novos ou até mesmo especular sobre a introdução de um novo par de cromossomos produzindo características biológicas que nós, simples *sapiens* mortais, não temos. Certamente, não poderíamos considerar tais indivíduos senão trans- ou pós-humanos. Suponha, então, que Ray use seus espermatozoides para fecundações produzindo embriões que são substancialmente modificados, produzindo descendentes sob encomenda (*e.g.,* com visão x, audição y ou um par de asas, etc.), ou seja, com melhoramentos físicos substantivos ou que garanta uma longevidade que nenhum *sapiens* consegue naturalmente. Poderíamos impedi-lo? Em nome de quê?

Antes de responder a essas perguntas, gostaria de retomar o tema dos direitos humanos e questionar se eles se tornarão obsoletos diante da aplicação dessas tecnologias. A posição mais plausível a esse respeito parece

ser, com algumas qualificações, a desenvolvida no capítulo 7 do livro *Beyond humanity* por Allen Buchanan (2013). Então, primeiro, gostaria de enunciar o que concordo com Buchanan: (i) num mundo formado por pessoas melhoradas (*enhanced*) e por pessoas não melhoradas, os direitos humanos, longe de se tornarem obsoletos, tornar-se-iam ainda mais importantes e (ii) pessoas pós-humanas melhoradas não teriam um *status moral* mais elevado. Comentarei a seguir esses dois pontos. Agora, em segundo lugar, vou manifestar posteriormente a minha discordância em relação a Buchanan, quanto aos perigos do crescimento das desigualdades materiais entre pessoas humanas melhoradas e não melhoradas.

Parece bem verdade que uma das desconfianças daqueles que são contra o melhoramento advenha da ideia equivocada de que os seres humanos não aprimorados sejam considerados moralmente inferiores. Se o sistema de direitos intrínsecos acima apresentado fizer sentido e se usarmos o termo *pessoa* apenas para qualquer agente capaz de seguir regras e, portanto, ser portador de titularidades e obrigações correspondentes, então não faz qualquer sentido falarmos em seres morais *pós-pessoas* ou melhores que pessoas. O melhoramento, seja convencional, seja genético, não vai produzir entidades que possam ser consideradas *moralmente* superiores, se desrespeitarem as propriedades constitutivas da pessoalidade, como igualdades e liberdades básicas. Seres pós-humanos não livres ou que não respeitem as liberdades das outras pessoas não seriam, em nenhum sentido moralmente relevante, superiores. Poderiam ser mais fortes, mais ágeis em raciocínio, etc., mas essas propriedades não são relevantes para determinar o seu *status* moral, assim como não o é entre os humanos com essas características diferenciadoras. Por conseguinte, resguardar direitos intrínsecos e direitos relativos a cada espécie de pessoa tornar-se-á ainda mais importante com o eventual aparecimento de pessoas pós-humanas e de robôs autônomos. Se isso é verdade, então também não haverá mudança no *status moral* entre pessoas de espécies diferentes.

Agora, o que poderá acontecer, e provavelmente acontecerá, é o aumento da desigualdade social e material entre humanos e pós-humanos, ou entre humanos e robôs. Vou, então, retomar a questão da justiça distributiva que é bastante complexa, embora não possa dar um tratamento adequado

aqui. Todavia, gostaria de afirmar que, diferentemente de Buchanan, não sou tão otimista quanto ao fato de que o melhoramento biomédico não vá agravar as injustiças existentes. Buchanan propõe criar uma instituição – *The Global Institute for Justice in Innovation* (GIJI) – similar à Organização Mundial do Comércio (WTO, em inglês), enquanto mecanismo mundial designado a construir e implementar um conjunto de regras e políticas públicas capazes de difundir a inovação biotecnológica (2013, p. 255s.). Os detalhes dessa organização não vêm ao caso aqui, mas a sua função *principal* seria a de usar a inovação para a promoção da justiça, evitando o crescimento das desigualdades sociais e matérias entre humanos e não humanos. Sou bastante cético quanto à eficácia e suficiência de tal instituição, sem uma reforma substancial da ONU, dando-lhes poderes de Estado Mundial, talvez com múltiplos níveis administrativos e geopolíticos, capazes de implementar políticas públicas de satisfação de necessidades básicas para todas as pessoas, com o auxílio de um programa de renda mínima como já foi proposto por van Parijs (2003) e com uma efetiva Corte Internacional de Justiça, mas não poderei argumentar sobre esses pontos aqui. Uma razão forte para fazê-lo, entretanto, não é apenas a busca da paz perpétua ou a necessidade de resolver a crise ambiental, mas também a crescente robotização da produção econômica. Mas sobre esse ponto, gostaria de insistir: no segundo grupo de direitos intrínsecos acima apresentado, aparece o conceito *equidade*. Podemos assumir, então, um tipo de teoria de justiça como *fairness,* tal como foi formulada por Rawls (1993), mas é necessário esclarecer que um *primeiro princípio* é o de satisfação de necessidades básicas; depois, um princípio lexicamente posterior é o de distribuição igualitária de liberdades fundamentais; finalmente, um princípio de diferenciação, tornando possível desigualdades sociais e econômicas, somente é justificável se elas forem vantajosas para todos, em especial, para os menos favorecidos. Uma sociedade justa, então, com uma pluralidade de pessoas humanas e não humanas, seria constituída por instituições que garantissem a equidade. Por isso, não vejo como a proposta de Buchanan de criar a GIJI poderia funcionar sem a criação das outras instituições mencionadas acima.

Falta, então, tratar da questão de saber se existe um direito humano a permanecer *Homo sapiens* ou se existe um direito "humano" à trans-humanidade, seja ela obtenível por meio de uma profunda intervenção genética, seja mediante a "Singuralidade", criando, digamos, "pessoas digitais". Novamente, em homenagem a Kurzweil, podemos chamar tal entidade "transcendent man", isto é, referir-se a *pessoas* que superaram completamente a própria condição biológica. Acredito que essa é uma questão polêmica e não quero aqui apresentar uma palavra final, mas eu não vejo como possamos proibir uma coisa ou outra, se não existir uma infração aos direitos intrínsecos acima apresentados. Em outros termos, se a pessoalidade dos futuros seres estiver preservada, então o respeito recíproco entre as pessoas portadoras de tais direitos estará assegurado. Não haveria razões para nos preocuparmos em viver em uma comunidade moral com vários tipos de pessoas: animais não humanos, humanos, robôs, *Homo X*, pós-*sapiens*, digitais, etc. Penso que já, no presente, mas certamente num futuro não muito distante, estaremos coexistindo com mais pessoas não humanas. Cabe-nos respeitá-las e exigir que cumpram seus deveres.

Diante de tal cenário, torna-se, é claro, necessário desenvolver outros domínios da ética aplicada, como a roboética. As famosas três leis de Asimov, a saber:, (i) um robô não pode ferir um ser humano; (ii) um robô deve obedecer ordens que sejam dadas por seres humanos, exceto se estiverem em conflito com a primeira lei e, finalmente, (iii) um robô deve proteger a sua própria existência desde que tal proteção não entre em conflito com as duas primeiras leis, precisam ser repensadas. Claramente, não se está diante de uma relação igualitária de cuidado mútuo entre humanos e robôs autônomos e respeito recíproco entre agentes, mas numa relação senhor-servo, que poderá ser o caso apenas para robôs-máquinas. Infelizmente, não posso desenvolver esse ponto, mas, felizmente, já temos estudos importantes nessa área (LIN et al., 2012). O que parece urgente, enfim, é que temos que construir *uma* moralidade comumente partilhável, capaz de incluir agentes naturais e agentes artificias.

## 5 Justificando um direito à humanidade e à pós-humanidade

Nesta última seção, apresentarei uma justificativa para a demanda por um direito a permanecer humano e/ou a transformar-se em pós-humano. Se aceitarmos a multiplicidade de agentes, sejam humanos ou não (robôs, animais não humanos, trans-humanos, etc.), então parece claro que se possa reivindicar também um direito *extrínseco* à transformação de uma condição a outra, se isso for possível e desejável para alguns. Por exemplo, no filme "O Homem Bicentenário", temos um robô transformando-se paulatinamente em ser humano até – claro isso depende de uma tese sobre a nossa condição – encontrar a característica humana final: por amor a uma mulher humana, também morrer. Como afirmei acima, não vejo como possamos coibir essas transmutações entre pessoas, se a personalidade moral permanecer intacta. É um problema diferente saber se isso é factível ou não, mas essa é uma questão puramente técnica e, a menos que defendamos algum tipo de essencialismo sobre a natureza humana, não vejo porque não o seria. Estou pressupondo neste trabalho apenas certa *condição* humana característica da nossa, para falar wittgensteiniamente, forma-de-vida humana e não uma essência eterna e imutável de uma forma platônica do humanoide.

Em que sentido podemos, então, falar de um direito a permanecer humano? Ora, diante da pluralidade de crenças metafísicas que existem, muitas razoáveis, mas também absolutamente irreconciliáveis, temos que ter a clareza de que as pessoas humanas são livres para ter suas próprias crenças religiosas. Foi isso, entre outras coisas, que John Rawls chamou, no *Political liberalism*, de "o fato do pluralismo razoável" (1993, p. vii). Então, se um indivíduo humano acredita que as pessoas são *imago dei* e não quer "brincar de Deus", interferindo na natureza humana, pois tem todo o direito de permanecer humano, esse direito, que não fere os direitos intrínsecos, pode até mesmo ser estabelecido a partir dos direitos humanos atuais, em especial, o de liberdade de crença religiosa. Portanto, não poderia, digamos, um estado supertotalitário, diferentemente do pensado acima, um Estado Global despótico com um governo centralizador, obrigá-lo a transformar-se em pessoa digital. Agora, se um indivíduo humano adulto não compartilhar essas crenças, não há porque interferir na sua liberdade de transmutar-se em outro

tipo de pessoa pós-humana ou pós-*sapiens*. Fazê-lo feriria o mesmo direito intrínseco à sua pessoalidade.

A justificação para esse tipo de direitos, então, pode ser obtida invocando-se o sistema de direitos intrínsecos apresentado acima. Independentemente de pensarmos em seres humanos ou robôs ou animais não humanos, os direitos intrínsecos são propriedades constitutivas da pessoa *qua* pessoa. Agora, alguém poderia objetar que a própria atribuição de direitos intrínsecos às pessoas necessitaria de justificação ulterior e que não é tão evidente assim que uma teoria aparentemente deontológica na ética, isto é, baseada em direitos, possa apresentar a última palavra sobre pós-humanismo.

É claro que não podemos invocar a necessidade de uma justificação atrás da outra *ad infinitum*. Isso revelaria, para falar aristotelicamente, a falta de uma boa educação filosófica ou, o que dá no mesmo invocando Wittgenstein novamente, não saber que, quando a pá entorna na rocha dura, achamos o fundamento. Por isso, gostaria de finalizar afirmando que a justificação moral pode ser fornecida por uma espécie de primeiro princípio ético, que conjugue tanto algumas teorias éticas consequencialistas quanto deontológicas e, formalmente falando, até mesmo algumas variantes de enforques éticos baseados em virtudes. A Teoria Tríplice de Parfit é um bom exemplo nessa direção, embora ela própria necessite ser reformulada, conforme argumentei recentemente (2016a, p. 114). Poderíamos, então, afirmar que um ato que violasse um direito intrínseco, seja lá de que pessoa for, humana ou não, não pode ser correto em si mesmo; é um ato que não traz as melhores consequências; e, portanto, não seria aprovado por alguém com caráter virtuoso. Uma teoria ética tríplice renovada fornece a justificação para os direitos intrínsecos e permite a construção de *uma* moralidade comumente partilhável entre pessoas de espécies diferentes, baseada no cuidado mútuo e no respeito recíproco (DALL'AGNOL, 2016a, p. 73s, para maiores detalhes sobre esse ponto).

Por fim, talvez seja oportuno lembrar que o objetivo central deste trabalho foi tão somente mostrar que a noção de direitos *humanos* não se torna obsoleta com o desenvolvimento da tecnociência, ou seja, se tivermos que atribuir direitos morais a outras pessoas pós-humanas.

## Observações finais

Temos, enfim, muitas razões para comemorar os 70 anos da Declaração Universal dos Direitos Humanos. O que esse trabalho quis chamar a atenção é, simplesmente, para uma delas: mesmo diante dos desafios da engenharia genética, da Inteligência Artificial e de outras disciplinas científicas e técnicas que nos colocam diante da perspectiva do pós-humano e até do fim da humanidade, ainda faz sentido defendermos direitos *humanos*.

Para finalizar, então, sem evidentemente querer tirar conclusões definitivas, parece claro que o espírito geral diante dos desafios da tecnociência não é senão aquele proposto por Buchanan, ou seja, sermos "anti-anti" apenas. Em outros termos, posições bioconservadoras contra a perfeição não têm sentido porque são contra o que não existe – nem pode existir não sendo, certamente, o alvo dos diferentes tipos de melhoramentos –, ou seja, a perfeição completa. Por conseguinte, temos que assumir uma atitude contra essas posições do contra. Caso contrário, o debate filosófico não avança. Não faz sentido sermos contra o neuro- ou o biomelhoramento, ou a criação de robôs autônomos, mas parece fazer muito sentido pensarmos em uma ética capaz de garantir direitos intrínsecos para todas as pessoas e, no caso humano, garantir que os direitos *humanos* sejam respeitados.

### Referências


BENTHAM, J. *The principles of morals and legislation*. New York: Hafner Press, 1948.

BRASIL. *Decreto 678*, de 6 de novembro de 1992. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/D0678.htm> Acesso em: 2 mar. 2018.

BUCHANAN, A. *Beyond humanity*? Oxford: Oxford University Press, 2013.

CONVENÇÃO AMERICANA DE DIREITOS HUMANOS. Disponível em: <http://www.pge.sp.gov.br/centrodeestudos/bibliotecavirtual/instrumentos/sanjose.htm>. Acesso em: 2 mar. 2018.

CONVENÇÃO OVIEDO. Disponível em: <http://www.gddc.pt/siii/docs/oviedo.pdf>. Acesso em: 2 mar. 2018.

CRUFT, R.; LIAO, S.M.; RENZO, M. (Ed.). *Philosophical foundations of human rights*. Oxford: Oxford University Press, 2015.

CRISP, R. (Ed.). *Griffin on human rigths*. Oxford: Oxford University Press, 2014.

DALL'AGNOL, D. *Care and respect in bioethics*. Newcastle: Cambridge Scholars, 2016a.

DALL'AGNOL, D. *La ética de Wittgenstein y el problema del relativismo*. València: Publicaciones de la Universidad de València, 2016b.

DECLARAÇÃO UNIVERSAL DOS DIREITOS HUMANOS. Disponível em: <http://www.onu.org.br/img/2014/09/DUDH.pdf>. Acesso em: 22 fev. 2018.

DECLARAÇÃO UNIVERSAL SOBRE BIOÉTICA E DIREITOS HUMANOS. Disponível em: <http://unesdoc.unesco.org/images/0014/001461/146180por.pdf>. Acesso em: 22 fev. 2018.

EDMUNDSON, W.A. *An introduction to rights*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

EVANS, T. *Human rights fifty years on*: a reappraisal. Manchester: Manchester University Press, 1998.

FUKUYAMA, F. *Our poshuman future:* consequences of the biotechnology revolution. London: Profile Books, 2003.

GRIFFIN, J. *On human rights*. Oxford: Oxford University Press, 2013.

HABERMAS, J. *O futuro da natureza humana*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

HOBBES, T. *Leviathan*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

HOFHELD, W. N. *Fundamental legal conceptions as applied in judicial reasoning and other essays*. New Haven: Yale University Press, 1919.

HUXLEY, A. *Brave new world*. New York: Harper, 2006.

KANT, I. *Practical philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

KURWEIL, R. *The singurality is near:* when humans transcend biology. New York: Viking Penguin, 2005.

LANPHIERS, E. *et al. Nature*, v. 519, p. 41, 26 march 2015.

LEWIS, C.S. *A Abolição do homem*. Rio de Janeiro: Thomas Nelson, 2017.

LIN, P.; ABNEY, K.; BEKEY, G.A. (Ed.) *Robot ethics*: the ethical and social implications of robotics. London/Mass.: The MIT Press, 2012.

LOCKE, John. *Two treatises of government*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

PARFIT, D. *On what matters.* Oxford: Oxford University Press, 2013.

PIETRZYKOWSKI, T.; STANCIOLLI, B. (Ed.) *New approaches to the personhood in law:* essays in Legal Philosophy. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2016.

RAWLS, J. *Political liberalism*. New York: Columbia University Press, 1993.

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

SHUE, H. *Basic rights*. Subsistence: affluence, and U.S. foreign policy. Princeton: Princeton University Press, 1980.

THE BRAIN. Disponível em: <www.braininitiative.org>. Acesso em: 28 fev. 2018.

TUGENDHAT, E. *Vorlesungen uber Ethik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994.

Van PARIJS, P. *Real freedom for all*: What (if anything) can justify capitalismo? Oxford: Oxford University Press, 2003.

WAAL, F. de. *Bonobo*. *The forgotten Ape*. Berkeley: University of California Press, 1977.

WITTGENSTEIN, L. *Philosophical investigations*. Oxford: Blackwell, 1999.

2

# Reflexiones prácticas sobre el amor y la felicidad: un primer acercamiento desde la filosofía aristotélica

Jesús Manuel Araiza*

> "Pero mi mente se aferraba a la imagen de mi mujer, a quien vislumbraba con extraña precisión. La oía contestarme, la veía sonriéndome con su mirada franca y cordial. Real o no, su mirada era más luminosa que el sol del amanecer. Un pensamiento me petrificó: por primera vez en mi vida comprendí la verdad vertida en las canciones de tantos poetas y proclamada en la sabiduría definitiva de tantos pensadores. **La verdad de que el amor es la meta última y más alta a que puede aspirar el hombre**". (Viktor Frankl. *El hombre en busca de sentido*. p. 27-28).

## 1 Introducción

A ningún otro ámbito del conocimiento como al de las humanidades parece aplicarse mejor la afirmación de que todo ha sido prácticamente ya descubierto.[1] Hablar de la felicidad y, por su inmediata relación con ella, del

* Jesús Manuel Araiza es Doctor en Filosofía por la Eberhard Karls Universität Tübingen, Alemania, con estudios de Maestría en Letras Clásicas por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) y Lic. en Ciencia Política por la misma UNAM. Actualmente es Profesor-Investigador en el **Centro de Investigación en Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad Autónoma del Estado de Morelos** (UAEM) y Profesor en la **Facultad de Derecho y Ciencias Sociales** de la misma Universidad. Además es Profesor y Tutor en el **Programa de Maestría y Doctorado en Filosofía de la UNAM**. Se ha especializado en el ámbito de la filosofía antigua, en particular en el campo de la filosofía práctica de Aristóteles, en un esfuerzo por dar a esta una aplicabilidad en nuestra vida cotidiana y una vigencia práctica en la época contemporánea.

[1] Hace casi dos milenios y medio, al hablar de las teorías acerca del éter, decía Aristóteles en sus tratados *Meteorologica* (I 3, 339b 27-30) y *De caelo* (I 3, 270b 19-20) que, en la historia de la humanidad se repiten las mismas opiniones no una vez, ni dos, ni pocas, sino infinitas veces. En *Metaph*. (XII 8, 1074b 10-12) de modo semejante afirma: "<uno pensará que> es de conformidad con lo verosímil que, habiendo sido muchas veces descubierta, en lo posible, cada arte y cada filosofía, y habiéndose nuevamente destruido, estas opiniones han sido preservadas cual reliquias hasta ahora". En la *Politica* (II 5, 1264ª 1-5) despliega el filósofo una tesis análoga, al hacer una crítica a la propuesta de Sócrates (Cfr. Platón, *República* IV 425c; V 464d-465c) con relación a la posesión común de bienes en el Estado. Aquí advierte que no hay que ignorar que, al estudiar históricamente el mejor régimen de propiedad, es preciso atender al largo período de tiempo y a los muchos años transcurridos, en los que no habría pasado inadvertido si ese tipo de medidas fuese correcto. Pues –dice– "prácticamente

amor, del afecto y del sentimiento de amistad podría parecer en nuestro tiempo una cosa superflua e innecesaria. Aristóteles afirmaba que en el ámbito de las cosas humanas todo prácticamente había sido ya descubierto (*pánta schēdòn heúrētai mén*).[2] Quizá no encontremos una materia a la que podamos referir con tanta propiedad estas palabras, que la que concierne a la felicidad. Hoy en día como en la Antigüedad apenas podríamos encontrar entre la gente a quien confesara ser incapaz de expresar una opinión sobre la felicidad; y eso mismo inmediatamente podría decirse de la amistad, del afecto y del acto de amar. ¿Quién se juzgaría a sí mismo incapaz de expresar una opinión sobre estas materias? ¿Quién admitiría que no sabe nada sobre la esencia del ser amigos, del sentir afecto o del acto de amar? Parecería como si también en estos asuntos y no solo en las cosas estrictamente políticas los dioses inmortales hubieran concedido a todos los seres humanos el opinar. Pues, según el mito de Platón en su diálogo El *Protágoras*, el ser humano habría recibido de los dioses el don de la palabra. Y sin embargo, si hemos de prestar oído a lo que otros han dicho, ha de ser especialmente a lo que han dicho los más autorizados y más sabios en la materia.

Muchos se han ocupado del estudio de estas materias con exactitud y han contribuido en su conocimiento a través del tiempo en la historia de la filosofía; pero otros más también han contribuido, aun cuando lo han hecho de manera más superficial. De ahí que surja de inmediato una pregunta acerca de la utilidad y pertinencia de un nuevo estudio: si es verdad que todo ha sido prácticamente ya dicho y descubierto ¿no parecería vano e inútil cualquier intento por esclarecer lo que de hecho ha sido discutido y explicado por los demás, y por tanto ya está en el curso de la historia suficientemente esclarecido? ¿No sería innecesario y superfluo su estudio, tanto más cuanto que a nadie ha pasado inadvertido su correspondiente examen aun en los más variados y estimados ámbitos del conocimiento: en el campo de la psicología, del psicoanálisis, de la filosofía práctica e incluso de la religión? Precisamente ante esta pregunta surgen dos aspectos cruciales en la

---

todas las medidas políticas han sido ya descubiertas; sólo que algunas no han sido reunidas en conjunto, mientras que otras no las ponen en práctica, aun conociéndolas" (cfr. Pol. VII 10, 1329b 25-27).

[2] 2 Pol. II 1, 1264ª 3-4.

investigación que nos proponemos. Uno de ellos concierne propiamente al estado del arte; es decir, a lo dicho antes por nuestros predecesores. El otro aspecto concierne al provecho que hemos de obtener de las contribuciones anteriores y a la utilidad práctica del conocimiento filosófico.

Ante la primera cuestión, cabría evocar aquellas palabras del mismo filósofo griego al inicio de su tratado de Metafísica (II 1, 993b 11 ss.), mediante las cuales aconseja tener gratitud hacia todos los que han contribuido en la búsqueda de la verdad. Es justo mostrar gratitud –nos dice– no sólo ante aquellos cuyas opiniones podría uno compartir, sino también ante aquellos que han hecho declaraciones de manera más superficial. Pues también estos contribuyeron en algo. Y la razón es que su mérito radica en haber ejercitado antes que nosotros el hábito de pensar. En el campo de la música, es cierto, el trabajo de Timoteo es más meritorio que el de Frinis. Sin embargo, si Frinis no hubiese sentado antes de él las bases mínimas del conocimiento, no habría sido posible a Timoteo el mérito al que posteriormente sus grandes contribuciones lo hicieron acreedor.

Así pues, podríamos extender prácticamente desde el ámbito de la música a todos los demás ámbitos de manera proverbial estas contribuciones de la antigüedad: si no hubiese existido Timoteo, no tendríamos mucha melodía, pero si no hubiese existido Frinis, no habría existido Timoteo. ¿Qué haría hoy en día la filosofía contemporánea sin las contribuciones de los grandes filósofos griegos? Es bastante plausible que las citadas palabras de Aristóteles hayan inspirado a Heidegger para advertir asimismo la necesidad de retornar hasta el comienzo del pensamiento; pues, si no hiciéramos un retorno hacia el inicio del pensar humano, tampoco nos sería posible comprender las posibilidades no pensadas en aquel tiempo. Se trata, en efecto, según el filósofo alemán, de que percibamos y de que nos acerquemos a la aproximación que en aquel tiempo se alcanzó respecto de la verdad, para emprender, a partir de esa aproximación, un nuevo camino.[3]

Pues bien, aun cuando admitimos que la investigación en el campo de las humanidades ha progresado de tal modo que ya no nos queda mucho por añadir, sin embargo hemos de admitir también al mismo tiempo que dentro

[3] Cfr. M. Heidegger (1998), (2002).

de él es posible establecer cada vez un nuevo punto de partida.[4] Pues aun cuando es verdad que en la historia de la filosofía casi todos los filósofos han teorizado acerca de nuestros temas y muchos de ellos lo han hecho bien, no menos cierto es, sin embargo, que cada uno de nosotros ha de transitar por un camino propio, tomando como nuevo punto de partida sus vivencias propias, su experiencia personal y el conocimiento que de ellas haya adquirido en el pasado con vistas a las que quiera tener en el futuro. En cierto modo a esta dificultad hacía referencia Platón, al preguntar si el camino debía partir desde los principios hacia los principios, tal como en el estadio desde los jueces hacia la meta, o viceversa, desde la meta hacia los jueces.[5] En concordancia con Platón, aconseja Aristóteles que conviene partir de las cosas conocidas. Y, al desdoblar estas en dos especies diferentes, nos advierte que conviene partir no de las que son *simplemente* conocidas, sino de las que son conocidas *por nosotros*.[6]

Por otra parte, no conviene pasar por alto que, si es verdad decir de las demás ciencias y artes que no se aprenden solo de manera teórica (pues un médico se forma también por su práctica en la clínica, por su experiencia en la intervención quirúrgica con pacientes), tanto más verdadero resulta decir esto mismo respecto de los asuntos que nos ocupa: nadie llegó jamás a ser un excelente amigo solo por saber en qué consiste la amistad, sin haber puesto en práctica su saber, sin haber hecho el bien a su amigo, sin haber convivido y sin haber compartido sus bienes. Pues la amistad no es un saber teórico, sino una actividad que se ve realizada en los actos, en la beneficencia desinteresada, en la reciprocidad y en la convivencia. De modo que podría

---

[4] Este problema de orden metodológico es planteado al inicio de la Ética nicomáquea [I 3, 1095ª 30]: μὴ λανθανέτω δ᾽ἡμᾶς ὅτι διαφέρουσιν οἱ ἀπὸ τῶν ἀρχῶν λόγοι καὶ οἱ ἐπὶ τὰς ἀρχάς. "Y no nos pase por alto que son diferentes los razonamientos que proceden de los principios y los que van hacia los principios".

[5] Cfr. Arist. EN I 2, 1095ª 32. εὖ γὰρ καὶ ὁ Πλάτων ἠπόρει τοῦτο καὶ ἐζήτει, πότερον ἀπὸ τῶν ἀρχῶν ἢ ἐπὶ τὰς ἀρχάς ἐστιν ἡ ὁδός. "Pues también Platón planteaba con razón el problema e indagaba si el camino era desde los principios o hacia los principios".

[6] Ibid. 1095b 2. ἀρκτέον μὲν γὰρ ἀπὸ τῶν γνωρίμων, ταῦτα δὲ διττῶς: τὰ μὲν γὰρ ἡμῖν τὰ δ᾽ἁπλῶς. ἴσως οὖν ἡμῖν γε ἀρκτέον ἀπὸ τῶν ἡμῖν γνωρίμων. "En efecto, hay que partir de las cosas conocidas, y estas son de dos maneras: unas, en efecto, lo son para nosotros; otras lo son simplemente. Quizá, por tanto, debemos partir al menos nosotros de las que nos son conocidas".

plantearse la dificultad de si la amistad se genera mediante una especie de aprendizaje, no solo teórico, sino sobre todo práctico y mediante una especie de ejercicio. Pues sobre todo del caso de la amistad como del de las demás excelencias éticas parece apropiado decir que, aquello que practicamos después de haberlo aprendido, es preciso que eso mismo lo aprendamos practicándolo. Ahora bien, este aspecto práctico de la investigación nos coloca frente a la cuestión más importante de nuestra investigación, es decir, frente a la utilidad práctica del conocimiento filosófico. No se trata aquí, en efecto, de un conocimiento teórico, de un redescubrimiento, ni de acumulación de conocimiento sino, por el contrario, de la aplicación y del uso del conocimiento en nuestra vida cotidiana. Pues como sugiere Heráclito "Mucho aprendizaje no instruye al intelecto".[7] Así pues, si prácticamente todo ha sido ya dicho y descubierto por nuestros predecesores, y en todo caso el fin no es el conocimiento sino la acción,[8] el paso que resta que demos es precisamente el paso a la acción, el poner en práctica el conocimiento adquirido.

## 2 El conocimiento ético y su finalidad práctica

> "Por primera vez en mi vida podía comprender el significado de las palabras: 'Los ángeles se pierden en la contemplación perpetua de la gloria infinita… el amor trasciende la persona física del ser amado y encuentra su significado más profundo en su propio espíritu, en su yo íntimo'" (**V. Frankl. El hombre en busca de sentido**. p. 27-28).

Una cuestión que conviene zanjar desde un inicio es la de la utilidad del saber y del conocimiento. Hay dos especies de conocimiento, el conocimiento lógico-teórico y el conocimiento lógico-práctico. Aunque en los dos casos se da el aprendizaje mediante la palabra [*lógos*], en el primero la finalidad radica en la adquisición del saber, y tal adquisición se realiza plenamente en su plano teórico [*theoreîn*]; pues se busca el saber por el saber; en el segundo,

[7] Heráclito, Fragmentos. (Diels-Kranz, fr. 40 "πολυμαθίη νόον ού διδάσκει": "Mucho aprendizaje no enseña al intelecto".
[8] Cfr. Arist., Ethica nicomachea I 1, 1095ª 5 ἐπειδὴ τὸ τέλος ἐστὶν ού γνῶσις ἀλλὰ πρᾶξις. "Puesto que el fin no es el conocimiento sino la acción".

el fin no es la adquisición teórica, sino el uso práctico del conocimiento [*práttein*]. En el ámbito de la ética y de la política, en efecto, el conocimiento resulta vano e inútil cuando es adquirido en su nivel teórico, pero no se pone en práctica. Si uno se planteara problemas de índole teórico, por ejemplo, sobre la causa de los eclipses o de las afecciones de la luna, puesto que el saber por sí mismo es algo bello y admirable, y no se busca allí una finalidad práctica, en tal caso uno alcanzaría su objetivo con solo adquirir el conocimiento. Esto no sucede, como decimos, en el caso de la filosofía práctica, es decir, en el campo de la ética y de la política. Pues aquí el conocimiento práctico se subdivide a su vez en dos aspectos: en el aspecto lógico y en el aspecto práctico. Si uno se plantea problemas de índole práctico, por ejemplo, sobre ser justo o llegar a ser justo, aquí no alcanzaría uno la finalidad de la investigación con el solo hecho de saber qué es ser justo o cómo llega uno a ser justo, puesto que aquí el fin no es el conocimiento sino la acción. Esto mismo puede explicarse de otra manera: el conocimiento es tanto posesión como uso.[9] El *saber* simplemente en qué consiste la justicia y en qué consiste el ser justo, eso mismo es posesión; en cambio el *poner en práctica* en la vida cotidiana ese saber, eso ya es uso del conocimiento. Dicho aún de otra manera, hay dos preguntas básicas en el ámbito de la investigación ética: *qué es* y *cómo se adquiere*. Y si bien de estas dos la primera es esencial y es el punto de partida, la segunda es desde el punto de vista de la finalidad la más importante. Por ejemplo en nuestra investigación acerca de la justicia, de la amistad, de la excelencia ética y en general de la felicidad la pregunta esencial e inicial es en cada caso ¿qué cosa es? ¿Qué es la justicia? ¿Qué es la amistad? ¿Qué es la excelencia ética? ¿Qué es la felicidad? Sin embargo, desde el punto de vista de su finalidad la pregunta más importante se refiere a su adquisición, es decir: ¿cómo se alcanza la justicia? ¿Cómo se adquiere la amistad? ¿De qué modo se obtiene la excelencia ética? ¿Cómo y por qué medios hemos de alcanzar la felicidad? La primera pregunta, como podemos apreciar, se refiere al ámbito meramente lógico-formal: *qué cosa es*; la segunda, en cambio, va más allá; se refiere a la *génesis* de la cosa; a *cómo se produce* y *por qué medios se genera* eso mismo. Y esta

[9] Cfr. Arist. Magna Moralia I 3, 1184b 10.

cuestión, como decimos, es la más importante, pues no solo queremos saber qué es, sino también llegar a ser simultáneamente de tal índole.[10] No solo queremos saber qué es el sentimiento de amor, qué es el afecto y qué es la amistad, sino llegar a sentir por los demás el amor y el afecto que posibilitan la génesis de una amistad auténtica y verdadera. No queremos únicamente saber qué es la felicidad, sino llegar al mismo tiempo a ser en verdad felices, digo *en verdad* y no solo *de palabra*; en los hechos y no solo por el pensamiento.

A estas dos cuestiones – *qué cosa es* y *cómo se produce* – se añade por tanto una tercera: ¿Si uno sabe *qué es* y *cómo se genera* en uno mismo la excelencia ética, la amistad o la felicidad ya por eso llega a ser éticamente excelente, amigo o feliz? Por todo lo dicho anteriormente es evidente que la respuesta es negativa. No por el hecho de *saber* cómo se genera la excelencia ética *se vuelve* uno éticamente excelente. Pues lo que hace a uno mismo excelente, justo, amigo auténtico o en verdad feliz no es el conocimiento, sino la puesta en práctica de ese conocimiento. Nadie ha llegado a ser justo *por saber cómo* se vuelve justo, sino por *la práctica* de hechos justos y por actuar tal como lo hace un hombre justo. En efecto, practicamos después de haber aprendido aquello que necesariamente aprendemos practicando. Solo la puesta en práctica del saber nos hace sabios en el ámbito del saber práctico. Así pues, nadie llega a ser feliz tampoco por saber qué es y cómo se genera la felicidad, pues la felicidad no es un saber, sino una actividad y una práctica, de modo que solo la puesta en práctica de ese saber hará posible que uno mismo llegue a ser feliz.

## 3 El amor hacia sí mismo y el amor al prójimo

> "Fue entonces cuando aprehendí el significado del mayor de los secretos que la poesía, el pensamiento y el credo humanos intentan comunicar: la salvación del hombre está en el amor y a través del amor". (**V. Frankl. El hombre en busca de sentido**. p. 27-28).

Hoy en día la psicología contemporánea sugiere que amar es un arte, que el acto de amar se practica en nuestra relación con otros y que sentir

[10] Cfr. Arist. Magna Moralia I 1, 1182ª 6.

afecto por alguien es una facultad que, a su vez, nos vuelve capaces de experimentar aquel sentimiento de afecto que, en su fuero interno, siente uno en relación consigo mismo. Parece admisible para quienes sostienen esta opinión – más o menos generalizada hoy en dí a –, que no sería posible a un individuo sentir afecto por sí mismo, a no ser que él mismo fuese capaz de sentirlo hacia su prójimo. Una prueba de ello sería la gran estimación de que goza hoy en día el sentimiento filantrópico. La filantropía se muestra, en efecto, como aquella forma de amor desinteresado que se practica y materializa en acciones de protección hacia los sectores sociales más necesitados y más vulnerables; tal sentimiento es una especie de afecto genuino que se extiende, por lo demás, en forma de preocupación por la seguridad de otras especies animales diferentes al ser humano, en forma de cuidado especial por la protección de los animales domésticos, e incluso, en general, por la preservación de los demás seres vivos, de la flora y fauna y del medio ambiente.

¿Quién dudaría del carácter noble y humanitario que supone la protección de los sectores más vulnerables de la sociedad, como los indigentes, los niños de la calle, los enfermos e incluso los migrantes? ¿Quién querría restar mérito a los proyectos y actos tendientes al cuidado y preservación del entorno en el que vivimos? En la misma proporción se expresa, pero de modo inverso, el carácter cruel e inhumano, desprovisto de filantropía de aquellos que mediante sus actos destruyen, lastiman o hacen daño de manera voluntaria a sus semejantes. Sin duda la desprotección a los indigentes; el maltrato y abuso cometidos en contra de los niños de la calle o de los sectores más vulnerables de la sociedad; el abandono de los enfermos o el trato abusivo en contra de los migrantes o desamparados, resultan ser acciones reprobables, pues indican crueldad, falta de humanidad o de afecto por nuestros semejantes, y constituyen actos destructivos de la armonía que todo hombre sensato anhelaría en el seno de la sociedad en que vive. De aquellos seres humanos que en sus actos muestran una conducta de crueldad, de injusticia o indiferencia, de maltrato o de abuso hacia los demás, no cabría esperar que hubiese en ellos ni siquiera el más pequeño indicio de afecto hacia sí mismos, en la medida en que tampoco se muestra ninguna huella de filantropía en su trato hacia los demás.

Sin embargo, aun si admitimos que hay cierta correlación entre el sentimiento de afecto de uno en relación consigo mismo y el afecto de uno por los demás, será necesario detenerse un momento y analizar si, en el caso de tal expresión de afecto se trata de dos capacidades o facultades diferentes; o si, por el contrario, es una sola y la misma; y si, admitiéramos que son dos diferentes, habría que determinar qué clase de relación se da entre una y otra; si, por ejemplo, una fuese anterior a la otra en un tipo de relación de causa-consecuencia, o si la relación no fuera de ésta, sino de una índole diferente. En tal caso, de darse una relación de causa-efecto, habría que establecer cuál de los dos sentimientos sería anterior y cuál posterior. Pero aun si admitiéramos que no se trata de dos sino de una y la misma forma de afecto cabría la pregunta de cuál de las dos sería conceptualmente anterior y primaria: ¿El amor que uno siente por el prójimo es anterior y es causante del amor que uno siente por sí mismo? ¿O más bien el afecto que uno siente por sí mismo es causante del amor que uno siente por el prójimo y por aquellos que le rodean? ¿Somos capaces, pues, de sentir amor y afecto por nosotros mismos, por ser capaces de amar a nuestro prójimo? ¿O más bien uno es capaz de sentir afecto hacia otra persona, porque es capaz de amarse él a sí mismo? Por otra parte, si admitimos que el amar es un arte, pero es propio de todo arte (en cuanto que es una especie de conocimiento), el que pueda ser adquirido mediante un cierto aprendizaje, entonces tendremos que admitir también que el amar y el sentir afecto – de modo análogo a lo que ocurre en las artes –, serán facultades que pueden llegar a ser adquiridas mediante alguna especie de aprendizaje y de alguna actividad.

Una pregunta que surge finalmente, de acuerdo con nuestra investigación, es si el amor y el afecto hacia los demás y hacia uno mismo, contribuyen a alcanzar la felicidad de uno mismo.

Si bien ubicamos en el centro de nuestro estudio como marco de referencia la Ética aristotélica, no obstante hemos de considerar también de modo paralelo las contribuciones de algunos pensadores contemporáneos, especialmente del ámbito de la psicología y del psicoanálisis.

## 4 El amor hacia sí mismo como causa del amor al prójimo

> "Comprendí cómo el hombre, desposeído de todo en este mundo, todavía puede conocer la felicidad – aunque sea sólo momentáneamente – si contempla al ser querido. Cuando el hombre se encuentra en una situación de total desolación, sin poder expresarse por medio de una acción positiva, cuando su único objetivo es limitarse a soportar los sufrimientos correctamente – con dignidad – ese hombre puede, en fin, realizarse en la amorosa contemplación de la imagen del ser querido". (**V. Frankl. El hombre en busca de sentido**. p. 27-28).

Preguntarnos qué es primero si el amor a los demás o el amor a sí mismo es análogo a la pregunta sobre la felicidad: ¿procede la felicidad primariamente de los demás y luego se extiende hacia uno mismo? ¿O la felicidad de uno mismo no depende de la intervención de los demás sino que nace en uno y desde uno se comparte hacia los demás?

Pues bien, hay algo en común entre el amar y el ser feliz: ambos son actividades. Una actividad es el ejercicio de la función propia de un órgano o de un ser vivo que, cuando no está en acto, se encuentra en potencia, esto es, en la posibilidad de llegar a estarlo: por ejemplo, la función propia del ojo es el ver; ahora bien, cuando el ojo no está viendo por estar dormido o cerrado, solo está en la potencia y en la posibilidad de ver. Cuando el ojo ejerce su función y ve, entonces está en actividad. Y no es lo mismo el ver que el ser visto. Ver es una actividad que ejerce y siente el que ve. En cambio el que es visto es visto aun sin que él mismo ejerza ninguna actividad ni sienta la actividad que por el contrario sí ejerce y siente quien lo ve cuando lo ve. Pues, aun dormido, aquel puede ser visto. A diferencia del que ve y del que siente que ve cuando ve, no es posible que el que está dormido vea y sienta. Por otra parte, la diferencia entre actividad y pasividad es análoga a la que hay entre dar y recibir; pues el que da es activo, el que recibe es pasivo. Por tanto, la actividad se despliega cuando uno está despierto y cuando ve y cuando ama y cuando da y actúa; no hay actividad, por el contrario, cuando uno está dormido, cuando es visto o cuando es amado o cuando recibe y es pasivo. Pues lo primero es actividad, lo segundo pasividad. Esta oposición es semejante a conocer y ser conocido: es mejor conocer que ser conocido, tal

como es mejor dar que recibir, y amar que ser amado; pues lo primero es una actividad, lo segundo pasividad. El que conoce, en efecto, siente y sabe, es consciente de que siente y conoce el objeto de su conocimiento; el que es conocido, en cambio, no es necesario ni que sienta ni que sepa que él mismo es conocido.

Ahora bien, si la felicidad es una actividad que se da dentro de nosotros y no afuera de nosotros, es imposible que el que es feliz lo sea por una actividad que se da fuera de él; análogamente, si el amar es una actividad, entonces tal actividad se da dentro de aquel que siente y ejerce tal acto. Y solo puede sentir amor el que ama. Pues el que ama es como el despierto que ve y siente que ve cuando ve. En cambio el amado puede ser amado aun sin que sepa que es amado y aun sin que experimente en reciprocidad expresión alguna de afecto, como sucede en el caso de un niño recién nacido, el cual aun dormido es visto, amado, alimentado y cuidado por su madre. A diferencia del bebé que está allí dispuesto para recibir y ser amado, la madre actúa en tanto que ella es un ser despierto, pues lo contempla, lo ama, lo alimenta y le da toda clase de cuidados.

Por consiguiente, el sentir afecto y el amar es una actividad que se da dentro de aquel que lo siente, tanto si siente afecto por sí mismo como si siente afecto por los demás. Ahora bien, no parecería que son dos especies de afecto diferentes, sino una sola y misma especie, aunque su ser es diferente: el que ama y siente afecto se ama a sí mismo y es capaz de sentir afecto por los demás; tal afecto es el mismo, pero desde el punto de vista de su interpretación conceptual no es lo mismo: en cuanto que se refiere a sí mismo es amor a sí mismo [*philautía*], pero en cuanto que se orienta hacia otro, es amistad [*philía*]. Y siente afecto por los demás en razón de que siente afecto hacia sí mismo. Pues alguien que no es capaz de sentir afecto hacia sí mismo tampoco es capaz de sentirlo por los demás. Por tanto, la fuente última del amor, del afecto y del sentimiento de amistad que uno ofrece a los demás, procede primariamente de uno mismo, del afecto que uno siente en relación con uno mismo.[11]

---

[11] En ello concuerdan tanto la psicología contemporánea y la filosofía oriental, como la filosofía de Aristóteles. Cfr. Dalai Lama, Ratschläge des Herzens, Diogenes, Zürich, 2003. p. 153: "Wenn wir uns selbst kein Wohlwollen entgegenbringen, dann können wir es auch

## 5 ¿Cómo se adquiere el amor hacia sí mismo?

Para responder a esta pregunta comencemos por plantear, ya que es más evidente, la pregunta contraria: ¿cómo se destruye el amor hacia sí mismo? De aquí podremos inferir cómo se genera el amor hacia sí mismo. Pues las causas contrarias producen efectos contrarios. Dicho de una manera general, en la génesis del amor a sí mismo tiene un papel fundamental el amor de los progenitores hacia el vástago desde su misma concepción. Un par de ejemplos bastarán para ilustrar la pérdida del amor a sí mismo o el fracaso en la génesis de la autoestima. Durante mi estancia de estudios de poco más de cinco años en Alemania, quiso la casualidad que conociera desde un inicio en la Facultad de Filosofía a un colega con el tiempo devenido en gran amigo, con el cual compartí amenas charlas y profundas discusiones filosóficas durante el tiempo en que compartimos casa. Él procedía de Kiel, la ciudad portuaria más septentrional de Alemania, uno de los puertos más importantes del país, situado al borde del Mar Báltico, a 800 kilómetros de la

---

anderen Menschen nicht entgegenbringen. Um für andere Liebe und Zärtlichkeit empfinden und ihnen Glück und Wohlergehen wünschen zu können, müssen wir diese Gefühle zuerst uns selbst gegenüber empfinden": "Si no ofrecemos a nosotros mismos ningún afecto, tampoco podemos entonces ofrecerlo a otros seres humanos. Para poder sentir amor y cariño por otros y anhelar para ellos bienestar y felicidad, debemos primero sentir hacia nosotros mismos estos sentimientos". Erich Fromm plantea la misma tesis: "Die Liebe zu anderen und die Liebe zu uns selbst stellen keine Alternative dar; ganz im Gegenteil, wird man bei allen, die fähig sind, andere zu lieben, beobachten können, daß sie auch sich selbst lieben. *Liebe ist grundsätzlich unteilbar; man kann die Liebe zu anderen Liebes-'Objekten' nicht von der Liebe zum eigenen Selbst trennen*. Echte Liebe ist Ausdruck inneren Produktivseins und impliziert Fürsorge, Achtung, Verantwortungsgefühl und "Erkenntnis". Sie ist kein 'Affekt' in dem Sinn daß ein anderer auf uns einwirkt, sondern sie ist ein Tätiges Bestreben, das Wachstum und das Glück der geliebten Person zu fördern. Dieses Streben aber wurzelt in unserer eigenen Liebesfähigkeit". Die Kunst des Liebens, 2005, p. 98. "El amor a los demás y el amor a nosotros mismos no representa ninguna alternativa; por el contrario, en todos aquellos que son capaces de amar a otros podrá observarse que ellos se aman también a sí mismos. *El amor es fundamentalmente indivislble; el amor a los 'objetos' propios de un amor alterno no se puede separar del amor al Sí mismo.* El auténtico amor es expresión del ser productivo interior e implica cuidado, atención, sentimiento de responsabilidad y 'reconocimiento'. No es 'afecto' en el sentido de que otro ejerza influjo sobre nosotros, sino que es una aspiración activa de fomentar el crecimiento y la felicidad de la persona amada. Este apetito, sin embargo, echa raíces en nuestra propia capacidad de amor". Por otra parte, Fromm lleva aún más allá su tesis: "Wenn ein Mensch fähig ist, produktiv zu lieben, dann liebt er auch sich selbst; wenn er *nur* andere lieben kann, dann kann er überhaupt nicht lieben": "Cuando un ser humano es capaz de amar productivamente, entonces él se ama también a sí mismo; cuando él *solo* puede amar a otros, entonces él no puede amar en absoluto".

ciudad de Tübingen, donde ambos realizábamos nuestros estudios doctorales. Era un hombre joven y culto que había interrumpido sus estudios de medicina para hacer la carrera de filosofía; por otra parte, mostraba un gran interés por la psicología y el psicoanálisis y, al igual que yo, hacía también su doctorado bajo la supervisión del gran filósofo kantiano-aristotelista Otfried Höffe y mantenía una estrecha amistad con el entrañable y respetable filólogo platonista Thomas Alexander Szlezák, a quien tuve la fortuna de conocer por su mediación; dominaba como lenguas extranjeras el griego clásico, el latín, el inglés, el italiano, el francés, y naturalmente su lengua materna, el alemán. Además, tenía un amplio conocimiento de los poetas griegos, Homero y Hesíodo entre otros, de los filósofos presocráticos y desde luego, de la filosofía de Platón y de Aristóteles. Su admirable formación intelectual contrastaba, sin embargo, con una especie de incapacidad o de atadura emocional que, aparejada de una baja autoestima, aparentemente le impedía hacer progresos en la redacción de su trabajo doctoral. Reportaba durante períodos largos un cuadro depresivo que lo llevaba a consultas periódicas no solo al psicoanalista sino también al psiquiatra, de tal modo que los medicamentos psiquiátricos que le eran suministrados lo mantenían consecuentemente sedado la mayor parte del tiempo y por tanto sumido en prolongados lapsos de somnolencia e inactividad lo mismo de día que de noche. Cierto día mi afán por ayudarlo y mi curiosidad por averiguar la etiología de su padecimiento – que, a decir de él, no tenía ni había recibido ninguna explicación médica – me llevaron a pedirle de manera espontánea y directa que me contara cómo era su relación con su padre. De inmediato inició con un sorprendente relato que me revelaría al menos en parte su incapacidad para reportar progresos en su desarrollo profesional y quizá dejaba ver también parcialmente la etiología de su baja o nula autoestima. Cabe añadir que los largos periodos depresivos lo inhabilitaban para emplearse en cualquier trabajo remunerado, de manera que desde que había dejado de fungir como asistente en la Facultad de Filosofía recibía de parte del Estado el apoyo económico para desempleados. Pues bien, según su relato, en cierta ocasión durante unas vacaciones de verano de visita en su natal Kiel en casa de sus padres, había pasado con ellos él solo en ausencia de sus hermanos quince largos días, compartiendo con ambos progenitores

desayuno, comida y cena. Recordaba que, por las mañanas, mientras departían los tres el desayuno, su padre solía leer el periódico para enterarse de las noticias del día. Sobra decir que, durante el tiempo en que compartían la mesa, apenas sí había conversación. Al haber transcurrido el período planeado de su visita, ya en la estación de ferrocarril a punto de tomar el tren para su regreso a Tübingen, dirigiéndose a él su padre le pregunta: "Ah! A propósito… ¿cómo te ha ido en Tübingen?".

Un ejemplo más que, en la misma serie, procede de un paciente, estudiante de la Universidad Nacional Autónoma de México, muestra cuán profunda y traumática llega a ser para un hijo la herida emocional cuando éste no recibe del progenitor el reconocimiento esperado y esperable de parte de la autoridad paterna. Según el relato del paciente, relato que naturalmente despliega durante la sesión a manera de queja y de reproche, con un hondo dolor, cierto día en su adolescencia, tras haber obtenido un gran reconocimiento por parte de los directivos de la escuela de educación media básica por el alto rendimiento académico que durante el año lectivo había reportado acreditando con ello la máxima cualificación como alumno sobresaliente, al llegar a casa y dirigirse directamente hacia su padre para mostrarle con gran emoción el reconocimiento del cual él mismo se sentía lleno de orgullo, en lugar de atenderlo, escucharlo y felicitarlo, su padre le contesta con frialdad e indiferencia: "no me molestes por ahora, en este momento estoy ocupado".

En ambos relatos se muestra de parte del progenitor una especie de desprecio hacia el vástago. En ambos casos se deja escuchar de parte del padre una expresión de menosprecio que resta valor a su hijo; es como si el padre le dijera "no me importas", "no eres importante", "no tienes ningún valor para mí", "no te reconozco ningún mérito", "no eres nada para mí"; "hay cosas más importantes que tú, que me ocupan por ahora", "lo tuyo no es prioritario". Si consideramos que la fuente primaria de amor que el hijo recibe, y que la génesis de su propia autoestima procede de sus progenitores, de su madre y de su padre, puede verse el daño que el hijo recibe cuando se le muestran tales señales de desafecto y de desprecio por parte de aquellos de quien espera precisamente una muestra de cariño, de estímulo, de amor y de aprecio. Un niño que no recibe muestras de afecto ni es estimado por quien le

ha dado la vida, difícilmente puede darse a sí mismo muestras de afecto y difícilmente puede llegar a estimarse a sí mismo.

El caso extremo del fracaso en la génesis de la autoestima o de la pérdida de la capacidad de amarse a sí mismo se da cuando el niño padece desde la concepción, durante el embarazo o desde su nacimiento el repudio ya sea del padre o de la madre o de ambos simultáneamente. Un niño que desde su temprana infancia recibe el menosprecio, la indiferencia, el maltrato o el repudio de sus progenitores no puede desarrollar la capacidad de amarse a sí mismo, ni por consiguiente, la capacidad de sentir afecto por los demás. Que en el niño en lugar de sentimientos de afecto, de amor y de cariño se engendren sentimientos de desafecto, de odio y de destrucción, es una consecuencia de la neurótica constitución anímica y emocional de los progenitores de que procede. Ocurre como en el caso de la naturaleza: de una semilla sana y en buen estado suele nacer una planta sana y en buen estado; de una semilla en estado de descomposición, no es posible que se produzca una planta robusta y en buen estado. De ahí la enseñanza del antiguo apotegma tan querido entre los griegos: "el principio es la mitad del todo". Pues los progenitores son para los hijos como el principio del cual estos proceden.

## 6 El amor de los progenitores por el hijo. El amor del padre y el amor de la madre

Es evidente que la fuente primaria de donde el niño recibe manifestaciones de cariño y de afecto remite su origen a sus progenitores. Pues el niño procede de ambos como una extensión de los dos y como una parte de ellos, aunque separada. De ahí que es natural que ambos sientan afecto por él, en la medida en que es idéntico a ellos, como si fuese "otro yo", pero separado de ellos.[12] Sin embargo, por esta misma razón, el amor de madre es mayor que el de padre.[13] Pues si ambos aman a sus hijos porque

[12] Cfr. Arist. EN VIII 14, 1161b 28 γονεῖς μὲν οὖν τέκνα φιλοῦσιν ὡς ἑαυτούς (τὰ γὰρ ἐξ αὑτῶν οἷον ἕτεροι αὐτοὶ τῷ κεχωρίσθαι): "Así pues, los progenitores sienten afecto hacia sus hijos como hacia sí mismos (pues estos descienden de ellos mismos, tal como otros idénticos por estar separados)".

[13] Cfr. Arist. EN VIII 14, 1161b 27 ἐκ τούτων δὲ δῆλον καὶ δι᾽ ἃ φιλοῦσι μᾶλλον αἱ μητέρες : "Y a partir de estas cosas es evidente por qué las madres sienten mayor afecto".

son una parte de sí mismos,[14] por naturaleza tal derecho de amar asiste más a la madre por ser su hijo una extensión separada de ella misma, una vez que tras el parto ambos dejan de configurar la unidad que formaban desde la concepción hasta antes del parto. Y de manera semejante, si los hijos aman a sus progenitores porque son una parte que procede de ellos,[15] es plausible que ese amor sea más afín a la madre, por ser el hijo un desprendimiento de su cuerpo, tras el parto.

## 7 El amor a sí mismo es un arte: el arte de alcanzar la felicidad

Si, como hemos dicho, el amor y el sentimiento de afecto se expresa de dos maneras, tanto hacia sí mismo como hacia los demás, ha quedado claro, sin embargo, que la fuente última del amor, del afecto y del sentimiento de amistad procede primariamente de uno mismo, del afecto que uno siente en relación con uno mismo, y que de allí se extiende posteriormente hacia los demás. En efecto, solo podemos ofrecer afecto a los demás cuando somos capaces de ofrecerlo a nosotros mismos. En palabras del Dalai Lama "Para poder sentir amor y cariño por otros y anhelar para ellos bienestar y felicidad, debemos primero sentir hacia nosotros mismos estos sentimientos".[16] En palabras de Erich Fromm[17]

> "el auténtico amor es expresión del ser productivo interior e implica cuidado, atención, sentimiento de responsabilidad y 'reconocimiento'. No es 'afecto' en el sentido de que otro ejerza influjo sobre nosotros, sino que es una aspiración activa de fomentar el crecimiento y la felicidad de la persona amada. Este apetito, sin embargo, echa raíces en nuestra propia capacidad de amor".

En palabras de Aristóteles, "así como se encuentra dispuesto uno en relación con sí mismo, así también se encuentra dispuesto en relación con su amigo".[18] "Pues ha sido dicho que todos los sentimientos de afecto proceden

---

[14] Cfr. Arist. EN VIII 14, 1161b 18 οἱ γονεῖς μὲν γὰρ στέργουσι τὰ τέκνα ὡς ἑαυτῶν τι ὄντα: "En efecto, los progenitores aman a sus hijos como siendo una parte de sí mismos".
[15] Cfr. Arist. EN VIII 14, 1161b 19 τὰ δὲ τέκνα τοὺς γονεῖς ὡς ἀπ᾽ἐκείνων τι ὄντα: "Y los hijos aman a sus progenitores como siendo algo descendiente de ellos".
[16] Ratschläge des Herzens, 2003. p. 153.
[17] Die Kunst des Liebens, 2005, p. 98.
[18] Cfr. Arist. EN IX 12, 1171b 33 καὶ ὡς πρὸς ἑαυτὸν ἔχει, οὕτω καὶ πρὸς τὸν φίλον.

de uno mismo y se extienden a los demás".[19] La amistad y el afecto hacia los demás es un reflejo de la disposición que prevalece dentro de nosotros.[20] Ahora bien, si tenemos una excelente disposición de afecto hacia nosotros mismos, entonces estaremos en condiciones de establecer en general en nuestro entorno una relación excelente de afecto con los demás. Pero surge aquí la doble pregunta: ¿en qué consiste una excelente disposición en nuestro afecto hacia nosotros mismos y cómo se adquiere esa excelente disposición de afecto? La respuesta desde la ética aristotélica es breve y sencilla: tener una disposición excelente con uno mismo y sentir afecto hacia uno mismo es algo idéntico a la adquisición de la excelencia ética. El que siente afecto hacia sí mismo y el que es éticamente excelente es uno y el mismo. Pues solo el que llega a ser éticamente excelente es capaz de sentir afecto por sí mismo.[21] Por consiguiente, si queremos sentir afecto por nosotros mismos debemos esforzarnos, según la ética aristotélica, por alcanzar la excelencia [*aretè*]. Por tanto la siguiente pregunta que ha de plantearse es precisamente ¿cómo se alcanza la excelencia ética? Esta es, en efecto, la pregunta más importante que puede uno plantearse dentro de la investigación ética. Tanto más importante, cuanto que el único camino que conduce no solo a conseguir el amor a sí mismo sino también la felicidad, es la excelencia ética.

Tal como ya hemos mostrado en otro lugar, Aristóteles discute ampliamente este problema. Y si bien ningún tratado se ocupa de procurar la adquisición de la excelencia ni de la felicidad, no obstante el filósofo nos provee mediante un detenido análisis de las diferentes maneras en que

---

[19] Cfr. EN IX 8, 1168b 5 εἴρηται γὰρ ὅτι ἀπ᾽ αὐτοῦ πάντα τὰ φιλικὰ καὶ πρὸς τοὺς ἄλλους διήκει.

[20] Cfr. Araiza (2009:113).

[21] Del desarrollo de esta tesis nos hemos ocupado ya en el tratado Die Aristotelischen Ethica Megala: Eine philosophische Interpretation, 2009, p. 113ss. Correlativa a esta cuestión, se plantea la siguiente pregunta de la que hemos de ocuparnos detalladamente en otro momento: ¿Qué sucede en su relación con los demás, cuando alguien siente hacia sí mismo un afecto desmedido e intenso al punto de que solo busca su propio bienestar y desdeña o descuida el de los demás? Tanto la psicología contemporánea y el psicoanálisis como la filosofía antigua se han ocupado de este problema. En todos los ámbitos de la investigación se clasifica el afecto desmedido como un trastorno. Freud amplía y desarrolla para explicarlo, a partir del mito de Narciso [gr. Νάρκισσος], el concepto de *Narzissmus* (Narcisismo). Erich Fromm emplea el concepto de *Selbstsucht* (egoísmo), diferenciado del de *Selbstliebe* (amor a sí mismo) y Aristóteles despliega el concepto de *philautía* (afecto por sí mismo) en sentido negativo.

puede adquirirse el término medio.[22] Cabe advertir, sin embargo, tal como hace el Estagirita, que los tratados de Ética se ocupan de dar respuesta a las dos preguntas básicas: qué es y cómo se genera. La tercera cuestión, el paso del conocimiento de tales cosas al ámbito de lo práctico toca ya a cada uno de nosotros; pues esto cae ya en el terreno de la percepción sensorial y de la prâxis.[23] Sirvan, pues, estas reflexiones preliminares de orden práctico acerca de la pregunta por el amor y la felicidad, apenas como un primer acercamiento desde la filosofía aristotélica a problemas que, aún después de dos mil cuatrocientos años, nos conciernen y nos llevan a tomar en la búsqueda de nuestra felicidad un nuevo punto de partida: el de las vivencias propias de cada uno, el de su experiencia personal y el del conocimiento que de ellas haya adquirido en el pasado con vistas a las que quiera tener en el futuro. Sea, pues, este paso apenas un punto de partida que da inicio a nuestra investigación sobre la pregunta de cómo hemos de transitar por el camino hacia nuestra felicidad, en un intento por responder a ella desde la filosofía práctica de Aristóteles.

---

[22] Cfr. Araiza (2010).

[23] Cfr. Arist., Magna Moralia II 10 1208ª 20ss: "Sí. [20] Pero quizá alguien podría preguntar ¿cómo se encuentran las pasiones cuando no impiden, y cuándo se encuentran así? Pues no lo sé. No es fácil ciertamente responder tal cosa, pues tampoco el médico lo hace sino que, cuando dice al que tiene fiebre que ingiera una tisana de cebada, ¿pero cómo percibo el tener fiebre? [25] Cuando veas, – replica 'el médico' –, que estás pálido. ¿Y cómo reconoceré lo pálido? Allí, por tanto, llegue el médico a un acuerdo: pues si no tienes junto a ti mismo al menos sensación de tales cosas – replicará –, ya no 'es posible'. Asimismo, este razonamiento es común a los demás casos de la misma especie. Y de manera semejante es también en el caso del conocimiento de las pasiones; pues conviene [30] que uno mismo contribuya en algo con la sensación. Ahora bien, alguien quizá podría también investigar lo siguiente: ¿Acaso en verdad si conozco estas cosas también entonces seré de facto feliz? Pues lo creen. Sin embargo esto no es así; pues ninguna de las demás ciencias transmite tampoco al que aprende su uso y su actividad, sino tan sólo su posesión. [35] Así, tampoco aquí el saber estas cosas transmite su uso (pues la felicidad es actividad, como afirmamos) sino su posesión, ni la felicidad consiste en saber aquellas cosas de las que procede, sino que se produce por usarlas. Sin embargo, el transmitir el uso y la actividad de estas cosas no es propio de este tratado; pues [1208b] ninguna otra ciencia transmite tampoco su uso sino su posesión".

**Referências**

Araiza, J.,
—, *Die aristotelischen Ethica megala: Eine philosophische Interpretation*, Lit-Verlag, Münster, Alemania, 2009.

—, "El Homero de Aristóteles: dos metáforas sobre el deseo, el placer y la templanza", Nova Tellvs, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, 2010, p. 87-101.

Aristóteles,
—, *Ethica Nicomachea,* edición de I. Bywater, Oxford, Oxford University Press, 1894.

—, *Magna moralia,* G. Cyril Armstrong, Harvard, Harvard University Press, 1958.

—, *Metaphysica,* edición de W. Jaeger, Oxford University Press, 1957.

—, *Politica,* edición de W. D. Ross, Oxford, Oxford University Press, 1957.

Diels, H., Kranz, W., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 3 Bände, Weidmann, Berlin, 1960.

Fromm, E., *Die Kunst des Liebens*, Aus dem Englischen von Liselotte und Ernst Mickel, Deutscher Taschenbuch Verlag, München, 2005.

Heidegger, M.,
—, *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*, Gesamtausgabe, Band 38, 2. Teil, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1998.

—, *Über den Humanismus*, Gesamtausgabe, Band 9, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2002.

Lauster, P., *Die Liebe. Psychologie eines Phänomens*, Rowohlt Taschenbuch Verlag, Hamburg, 2011.

# 3
# Educação ambiental crítica: apontamentos a partir de Herbert Marcuse

Vivian Baroni*
Fernando Dala Santa**
Angelo Vitório Cenci***

> Não é o caso de embelezar o abominável, de ocultar a miséria, de desodorizar o mau cheiro, de plantar flores no cárcere, nos bancos, nas fábricas: não se trata de purificar a sociedade atual, e sim de substituí-la. (MARCUSE, 1983, p. 58).

## 1 Considerações iniciais

Embora nos últimos anos, o discurso ecológico tenha ganhado cada vez mais atenção, é possível acompanhar, em sentido inverso, uma série de atitudes que contrariam as preocupações atinentes à preservação ambiental. Ações políticas, como a diminuição das áreas de preservação permanente e das reservas extrativistas, assim como o aumento alarmante nos níveis de utilização de agrotóxicos, trazem à tona a necessidade de estratégias que procurem fazer frente à exploração inadvertida, que advém de um processo de mercantilização dos recursos naturais. Destarte, cabe problematizar aspectos da educação ambiental, com o intuito de estabelecer princípios teórico-metodológicos que se coloquem em oposição aos mecanismos de exploração predatória que ainda persistem, no ideário contemporâneo.

Contrapondo-se ao viés conservacionista, a educação ambiental crítica tende a considerar a natureza em sua inter-relação com a sociedade e o indivíduo, rejeitando o antropocentrismo e a subordinação da natureza, assim como a fragmentação, os reducionismos e o objetivismo. Movendo-se

* Mestra e doutoranda em Educação pelo Programa de Pós-Graduação e em Educação, da Universidade de Passo Fundo. Bolsista Prosuc/Capes.
** Mestre e doutorando em Educação pelo Programa de Pós-Graduação e em Educação, da Universidade de Passo Fundo. Bolsista Prosuc/Capes.
*** Doutor pela Unicamp/SP. Professor no curso de Filosofia e no Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade de Passo Fundo/RS.

nessa corrente de pensamento, está a teoria crítica de Herbert Marcuse, que nos permite repensar, de um ponto de vista mais amplo, as relações entre natureza e sociedade. Desse modo, as noções marcuseanas de *técnica* e *nova sensibilidade* nos fornecem importante material teórico, a partir do qual podemos debater aspectos do mundo contemporâneo, assim como projetar formas de transformação dessa realidade.

No presente ensaio, analisamos alguns elementos da filosofia marcuseana com o intuito de trabalhar o conceito de educação ambiental crítica, em uma perspectiva ampliada. Para tanto, abordamos o assunto em três partes: na primeira, nos ocupamos em reconstruir a análise marcuseana dos conceitos de razão e técnica e suas implicações na sociedade moderna. A seguir, analisamos brevemente a educação ambiental brasileira, sua corrente conservacionista e os problemas dessa abordagem. Por fim, reconstruímos a discussão de Marcuse sobre a nova sensibilidade e as possibilidades de transformação da realidade, por intermédio de uma nova relação entre sociedade e natureza.

## 2 Técnica e racionalidade na sociedade capitalista

Embora o pensamento de Marcuse tenha encontrado uma recepção bastante problemática no Brasil durante os anos 1960 e 1970, o que legou uma imagem bastante conturbada de sua filosofia, atualmente a retomada das pesquisas e análises marcuseanas nos permitem resgatar alguns aspectos negligenciados ou até mesmo apropriados de maneira equivocada. Em tal contexto, podemos citar a sua abordagem ecológica que, de um viés eminentemente político, se destaca pela ingente atualidade. Conforme Loureiro (2005, p. 15), Marcuse é o precursor das preocupações ecológicas atuais, na mediada em que questionava a ideia de desenvolvimento econômico como simples crescimento, a qual resulta em uma relação destrutiva entre sociedade e natureza. Embora não seja possível localizar, nos textos de Marcuse, mais do que algumas notas específicas e algumas conferências pontuais, a temática ecológica faz parte do pano de fundo de sua filosofia e pode ser trabalhada a partir de diversos pontos: econômico, tecnológico e psicológico.

A temática ecológica aparece como consequência da análise da sociedade capitalista, que, em seu *modus operandi* de desenvolvimento, ocasiona um contato destrutivo com a natureza, tanto externa (ecológica) quanto interna (psicológica). No livro *A ideologia da sociedade industrial: o homem unidimensional* (1978), a análise de Marcuse (1978, p. 14) busca mostrar como esses princípios que regem o desenvolvimento estão embasados em uma racionalidade que, paradoxalmente, gera uma sociedade irracional como um todo: "Sua produtividade é destruidora do livre desenvolvimento das necessidades e faculdades humanas; sua paz, mantida pela constante ameaça de guerra; seu crescimento, dependente da repressão das possibilidades reais de amenizar a luta pela existência". Ainda que o nível técnico e o conhecimento científico tenham alcançado patamares incomensuravelmente maiores do que em períodos anteriores, a pobreza, a sujeição do homem e a destruição da natureza têm aumentado de maneira proporcional ao progresso técnico. Para Marcuse, o capitalismo, em seus princípios mais básicos, é um sistema incompatível com a vida.

No capítulo VI de *O homem unidimensional*, encontramo-nos frente a uma argumentação que se destaca pela pertinência e atualidade dos questionamentos por ela levantados. Marcuse busca problematizar a conexão entre ciência, tecnologia e capitalismo, como um sistema de dominação, que objetifica e controla tanto os aspectos formais mais amplos da ciência quanto as relações subjetivas individuais. Tendo como pano de fundo o marxismo da teoria crítica, essa temática não é nova e aparece originalmente em Lukács, em sua *História e consciência de classe* (1923-2003), e mais tarde toma conta da temática principal da *Dialética do esclarecimento* (1944-1985), de Adorno e Horkheimer. De modo geral, tal perspectiva procura explicar como as relações humanas, enquanto elementos constituintes da atividade social, assumem cada vez mais a objetividade dos sistemas conceituais da ciência natural e das leis da natureza. Por outro lado, também o sujeito que opera a ação objetificadora adota a postura de observador puro desses processos. Ou seja, diante da quantificação e eliminação de variáveis, produz-se uma reificação da experiência humana, na qual os elementos subjetivos tornam-se semelhantes aos "fatos" científicos.

Em uma temática que lhe é bastante cara, Marcuse procura questionar como o alto nível de desenvolvimento técnico e econômico, ao invés de conduzir a sociedade a um estágio mais alto de desenvolvimento humano, resulta apenas no aumento da sujeição. As causas desse estado são devedoras do conceito de racionalidade, que dirige o modelo de progresso desvinculado de preocupações humanísticas, perpetuando a luta pela existência e que aparece na escravização do homem pelo aparato produtivo e na destruição da natureza em prol do consumo. A crítica e a negatividade, que permitiam antes o questionamento e a luta contra a sujeição ao aparato tecnológico, passam a ser integradas ao sistema estabelecido, o que parece criar uma nova estrutura social.

Para Marcuse, o problema se encontra aí: a racionalidade que guia a sociedade, em seu viés hegemônico, absorve a oposição, resultando em uma forma de pensamento que refuta as possibilidades alternativas. Como causa principal apontada por Marcuse está a excessiva quantificação, a redução das variáveis a componentes mensuráveis e de fácil leitura. Nem Marcuse nem qualquer outro dos demais membros da corrente da teoria crítica entendem a racionalidade técnico-científica como prejudicial em si mesma, mas lamentam a versão truncada assumida na sociedade moderna. Ainda que esse tipo de atitude auxilie o rápido progresso na ciência, em contrapartida resulta em um modo de pensar e agir que é imune a qualquer outra racionalidade. O preço que se paga pelo progresso científico é a perda da dimensão reflexiva do pensamento:

> Desde que correspondam à realidade em questão, o pensamento e o comportamento expressam uma falsa consciência, reagindo à preservação de uma falsa ordem dos fatos e contribuindo para ela. Essa falsa consciência se corporificou no aparato técnico prevalecente, o qual, por sua vez, a reproduz. (MARCUSE, 1978, p. 143).

Partindo de categorias kantianas, Marcuse vai tentar provar que a razão moderna ocidental carrega consigo determinados conceitos *a priori* que fazem confluir técnica e comportamento social, sob a forma comum da repressão. De fato, sob o princípio da quantificação e mensuração, a ciência da natureza se desenvolve sob o *a priori* tecnológico que projeta a natureza como material de controle e organização, fazendo com que essa apreensão da

natureza, como instrumento, preceda toda a organização técnica particular. (MARCUSE, 1978, p. 150). O mais grave é que esta experiência *a priori* é materializada na cultura, de modo que as condições da experiência não estão mais na mente, mas difundidas na sociedade.

Podemos acompanhar o raciocínio de Marcuse na concepção de ciência e de tecnologia que adota. Para Marcuse, na racionalidade moderna, as substâncias teleológicas, cada qual com um sentido e um propósito perpassando e ordenando as partes de que é composta, são substituídas pela razão científica, em que os objetos da experiência são divididos em componentes mensuráveis e as relações entre eles são explicadas de maneira causal, como um maquinário natural. Conforme Feenberg (2012, p. 144), essa nova concepção de razão passa a ser a ciência *a priori*, a precondição do seu modo de experimentar e compreender o mundo, e que se estrutura mediante duas características essenciais: a quantificação e a instrumentalização. Embora existam valores que não podem ser colocados na esteira da quantificação, correlato à realidade quantificada da ciência, há um mundo interno no qual tudo o que é relacionado a valores pode se refugiar.

Nesse sentido, para Marcuse, o que resta – o mundo objetivo despido de qualquer atributo valorativo – é exposto ao controle instrumental irrestrito. No entanto, esse instrumentalismo é inocente até certo ponto: a quantificação permite chegar a resultados precisos. A inocência da ciência é perdida somente quando as possibilidades de controle instrumental disponibilizadas pela ciência *a priori* são exploradas em larga escala pela tecnologia. O *a priori* da ciência permanece e torna possível sua apropriação pela teoria e prática racionais. Portanto, "a conexão entre ciência, tecnologia e sociedade é a forma *a priori* da experiência por elas compartilhada". (FEENBERG, 2012, p. 144).

Essa confluência da tecnologia com a sociedade se dá efetivamente durante o capitalismo, que somente funciona perfeitamente quando pode dominar, com certa margem de liberdade, os recursos técnicos, assim como os homens e a natureza, de modo que "a racionalidade e a manipulação técnico-científica estão fundidas em novas formas de controle social". (MARCUSE, 1978, p. 144). Tal fato acaba por culminar inapelavelmente na construção repressiva da subjetividade, corporificada em uma forma de pensar e agir que, baseando-se na racionalidade tecnológica, torna o

pensamento imune à contradição. Nas palavras de Marcuse (1978, p. 143), "o pensamento e o comportamento expressam uma falsa consciência, reagindo à preservação de uma falsa ordem dos fatos e contribuindo para ela".

Para Habermas (1987, p. 47), o que Marcuse faz é apontar para um aspecto muito importante quando chama a atenção para o fenômeno de que, "nas sociedades capitalistas industriais avançadas, a dominação tende a perder o seu caráter explorador e opressor e a tornar-se 'racional', sem que por isso se desvaneça a dominação política". Enquanto a técnica continua dependente dos agentes humanos, capazes de compreender e modificar seu mundo nos âmbitos teórico e prático, permanece circunscrita ao modo particular como a realidade material é apreendida. É nesse sentido que Marcuse afirma que "a ciência, em virtude de seu próprio método e de seus conceitos, projetou e promoveu um universo no qual a dominação da natureza permaneceu ligada à dominação do homem". (MARCUSE, 1978, p. 160).

Logo, uma natureza que é apreendida através de métodos quantitativos, que absorvem a negatividade e eliminam a subjetividade, não pode ser vista de outro modo que não seja o da dominação. Partindo desse ponto, a relação entre a técnica e o processo de produção também afeta as relações sociais, na medida em que projeta uma determinada maneira de apreender e experenciar o mundo. "A hierarquia racional se funde com a social". (MARCUSE, 1978, p. 160). Uma mudança nesse estado só pode advir, nesse caso, de uma mudança na direção do progresso, o que pressuporia uma transformação qualitativa da técnica.

Não há dúvida de que a abordagem de Marcuse é bastante problemática e engendre uma série de impasses e dificuldades. Para Habermas (1987), o principal problema do enfoque marcuseano se refere à necessária introdução de uma nova ciência e de uma nova técnica que transparece em diversos momentos, mas sem se especificar uma proposta efetiva. Desse modo, Marcuse negligencia o caráter histórico da ciência moderna, o qual, para ser mudado, necessitaria também de uma transformação do "projeto" do gênero humano em seu conjunto. No mesmo caminho, Terra (2008) argumenta que a questão sobre uma pretensa transformação qualitativa da técnica permanece sem resposta definitiva.

## 3 Educação ambiental conservacionista e o problema da técnica

Ainda que restem pontos a serem discutidos e repensados, a abordagem de Marcuse destaca-se pela relevante crítica que realiza ao capitalismo e às estruturas científicas que o sustentam enquanto sistema de dominação. Nesse sentido, é possível também observar, na problematização do progresso financeiro e técnico-científico e nas suas consequências para a sociedade moderna, as bases de uma educação crítica. Tido por muitos como o filósofo contemporâneo da negação radical, Marcuse viu nos movimentos da contracultura da década de 1960, possíveis catalizadores educacionais da transformação da sociedade. De fato, na bibliografia madura de Marcuse, a política ecológica teve um papel de notável importância, de modo que ele pode ser considerado como um dos principais teóricos a questionar a relação entre a sociedade capitalista avançada e a manifestação da crise ecológica e vislumbrar a superação dessa crise, através da luta revolucionária e da busca por novas sensibilidades que superem a dicotomia natureza/cultura. (KAHN, 2009, p. 80-81).

Como campo de problematizações e debate em esfera mundial, a preocupação ecológica e a educação ambiental crítica nascem na década de 1970. Diante de uma crise ambiental sem precedentes, a educação ganhava espaço e era reiterada como um dos instrumentos relevantes na busca de respostas para essa conjuntura de instabilidade. A educação ambiental brasileira, enquanto campo social, apresentou ao longo de seu desenvolvimento distintas abordagens: a crítica, situada histórica e socialmente, e aberta ao diálogo com a totalidade do meio, e a conservacionista, de viés tecnicista, conservador e apolítico. Enquanto desvincula-se do contexto mais geral da sociedade, a educação ambiental conservacionista tem forte influência do *ethos* das ciências naturais, caracterizando-se pela fragmentação e especialização do conhecimento. Para Lima (2009, p. 153), esse viés se manifesta na "tendência a expressar uma compreensão ecológica da crise ambiental e a não explorar os aspectos político-sociais desse processo". O que levava a educação ambiental a negligenciar a influência do desenvolvimento econômico na degradação do meio ambiente, assim como adotar uma abordagem acrítica pautada na

pretensa neutralidade dos agentes econômicos e sociais ligados aos processos que evolvem a ecologia.

Aparecem aqui discursos com visões genéricas que colocam "o homem como eterno adversário da natureza", ou apontam "ações antrópicas" como responsáveis pela degradação ambiental, além de enfatizar os efeitos ao invés das causas de uma posição tecnicista. Assim, diante dos evidentes impactos ambientais, as soluções apresentadas apontavam sempre para ações de ordem tecnológica. Para Lima (2009, p. 154), a ênfase na tecnologia revela um problema correlato ao debate ecológico conservacionista: o otimismo tecnológico. Essa sobrevalorização da tecnologia aparece como uma abordagem extremamente prejudicial, pois coloca-se em uma posição que minimiza o viés da prevenção e considera a tecnologia capaz de reverter os processos de degradação. É nesse panorama que se desenvolve o recente debate sobre as mudanças climáticas, que, mesmo frente aos dados alarmantes trazidos pelos relatórios IPCC (*Intergovernmental Panel on Climate Change*), ainda concede primazia ao suposto alcance e à capacidade de reversão das anomalias climáticas através de soluções tecnológicas.

Cabe destacar que, desde o pós-guerra, o grande aumento no desenvolvimento industrial e econômico estava embasado em um novo sistema de produção e consumo que se orientava por uma matriz tecnológica de uso intensivo dos recursos naturais, tidos então como inesgotáveis. Nesses termos, o modelo de desenvolvimento econômico tendia a não contabilizar a degradação ambiental gerada pelo modo agressivo de produção de mercadorias. Esse discurso pode ser identificado no Brasil com o período conhecido como "milagre econômico", que, diante de um projeto de aceleração do crescimento, assumia uma atitude permissiva e que, em alguns casos, incentivava a exploração inconsequente dos recursos naturais em prol do alcance de determinadas metas. O pensamento desenvolvimentista via o discurso ambiental como um obstáculo ao crescimento econômico, tido na época como resposta para todos os problemas sociais do Brasil, e o alerta ambiental como uma estratégia dos países ricos para frear o progresso nas nações mais pobres. Tal perspectiva ficou patente durante a Conferência de Estocolmo, em 1972, quando a delegação brasileira liderou a oposição a todas as medidas ambientais que freassem a industrialização, chegando ao

cúmulo de anunciar que estava disposta a receber de bom grado as plantas industriais poluentes rejeitadas pela legislação ambiental dos outros países. (LIMA, 2015, p. 38).

O regime autoritário da ditadura civil-militar brasileira (1964-1985) prejudicou sobremaneira também a recepção da questão ambiental por parte da população. Restrita no início à classe média e ao movimento contracultural da década de 1960 e 1970, a preocupação ambiental no Brasil não foi vista como um problema da sociedade como um todo. Para Lima (2015, p. 39), ela surge primeiro nos setores que já tinham as condições de existência básica assegurada, ou seja, a classe média, de modo que a pobreza e a baixa escolaridade da população carente impediam a ampliação do debate que estabelecia o meio ambiente preservado como um direito ligado diretamente à cidadania. O grande problema da dissociação entre social e ambiental era um modo de pensar que percebia os problemas ecológicos em sentido bastante restrito, para os quais a cultura e a sociedade não eram parte integrante. Aqui, o conceito de natureza pressupõe "a ideia de uma natureza desumanizada". (LIMA, 2015, p. 40).

As concepções inerentes à educação ambiental conservacionista podem ser lidas a partir da crítica de Marcuse ao desenvolvimento orientado pela tecnologia em seu *a priori* repressivo. Desenvolvida sob uma estrutura embasada na quantificação e mensuração, a tecnologia não pode ser considerada neutra, pois, na medida em que enseja a eliminação e absorção dos elementos subjetivos que envolvem o julgamento de valor, tende a assumir uma postura que compreende a natureza apenas como matéria a ser dominada. O modelo produtivo sustentado pelo discurso conservacionista divisa o progresso econômico e tecnológico como desvinculado do melhoramento da vida em seus aspectos mais básicos. De certa forma, a relação entre o homem e a natureza, do modo como aparece nas sociedades modernas, impõe uma conduta que se coloca abertamente contra o desenvolvimento da humanidade e do homem enquanto sujeito, pois bloqueia determinadas qualidades essenciais para o alcance de uma vida plena:

> Na sociedade estabelecida, a própria natureza, cada vez mais eficazmente controlada, tornou-se, por seu turno, uma outra dimensão para controle do homem: o braço ampliado da sociedade e de seu poder. A natureza comercializada, a natureza poluída, a natureza militarizada, reduziram o meio vital do homem não só num sentido ecológico mas também existencial. Bloqueia a catarse (e transformação) erótica do meio ambiente; priva o homem de encontrar-se a si próprio na natureza; aquém e além da alienação; também o impede de reconhecer a natureza como um sujeito legítimo – um sujeito de convivência num universo humano comum. Essa privação não é anulada pela abertura da natureza à diversão maciça e coletiva, tanto espontânea como organizada – uma soltura de frustração que apenas aumenta a violação da natureza. (MARCUSE, 1973, p. 64).

Para Marcuse, a libertação da natureza é veículo de libertação do homem, sendo que o termo "natureza" se refere tanto à natureza humana – os impulsos e sentidos fundamentais de sua racionalidade e experiência – quanto à natureza externa, o meio existencial do homem com o qual ele forma a sua sociedade. Em ambas as manifestações, a natureza aparece como uma entidade histórica[1] que assume as características próprias do sistema econômico vigente. Ou seja, "o homem encontra a natureza tal como é transformada pela sociedade, sujeita a uma racionalidade específica que se converteu, em grau cada vez maior, em racionalidade tecnológica e instrumentalizada, subjugada às exigências do capitalismo". (1973, p. 63).

## 4 Tecnologia e libertação da natureza

Por caracterizar um objeto histórico, a libertação da natureza não deve significar o retorno a um estágio pré-tecnológico, mas o avanço no uso das realizações da civilização para libertar o homem e a natureza do abuso destrutivo da ciência a serviço da exploração. É nesses termos que o progresso técnico-científico é visto por Marcuse como instrumento de transformação do estado de coisas, pois a base da libertação deve surgir não da carência, mas tornada possível por uma sociedade que já alcançou um grau elevado de progresso tecnológico. Em suma, o nível do desenvolvimento científico deve fornecer uma base material suficiente para a satisfação das

[1] Marcuse problematiza a questão do caráter histórico da natureza humana, através da historicização do princípio do desempenho na obra *Eros e civilização*: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud (1975).

necessidades básicas da existência, e assim possibilitar o livre desenvolvimento dos homens e da natureza fora do paradigma exploratório.

Na obra *Um ensaio sobre a libertação* (1969), Marcuse analisa as possibilidades de transformação da sociedade e da relação entre o homem e a natureza, as quais se concentram nas exigências de uma nova sensibilidade enquanto fator político. Na medida em que a ciência e a técnica estão orientadas por um *a priori* repressivo, a nova sensibilidade propõe uma relação entre natureza e sociedade que reorienta os rumos do progresso em direção da proteção e promoção da vida: "A nova sensibilidade, que expressa a afirmação dos instintos de vida sobre a agressividade e a culpa, nutriria, em uma escala social, a vital urgência da abolição da injustiça e da miséria, e configuraria a ulterior evolução do 'nível de vida'"; (MARCUSE, 1969, p. 30).

Apropriando-se da noção de cuidado heideggeriano, Marcuse estabelece que a nova sensibilidade representaria um *a priori* alternativo, que cumpre o *telos* da técnica. (FEENBERG, 2012, p. 147-148). Na busca por este *telos*, o *a priori* alternativo criaria uma sociedade harmônica e reconciliada com a natureza. Tal assertiva nos permite concluir que a técnica em Marcuse não é neutra, mas ambivalente, ou seja, disponível para dois caminhos distintos de desenvolvimento. As possibilidades libertárias estão contidas na técnica, mas ao mesmo tempo são bloqueadas pelo capitalismo, na medida em que esse sistema está embasado na restrição do desenvolvimento das potencialidades humanas e na criação de sujeições que perpetuam o *status quo*.

A alternativa projetada por Marcuse e explicitada de maneira mais direta na obra *Um ensaio sobre a libertação* (1969), centra-se em um modo de experiência distinta do vigente, assim como de qualidades que são reunidas na nova sensibilidade. Ela projeta um ideal de vida estético que é orientado para a satisfação das necessidades ao invés da dominação. Como uma espécie de técnica, mas de uma maneira completamente diferente, a nova sensibilidade projeta uma relação que respeita as potencialidades dos objetos, tanto humanos quanto naturais: "A consciência libertada promoveria o desenvolvimento de uma ciência e uma tecnologia livres para descobrir e realizar as potencialidades das coisas e dos homens na proteção e no gozo da

vida, jogando com as potencialidades da forma e da matéria para o alcance dessa meta". (MARCUSE, 1969, p. 31).

Conforme Feenberg (2012, p. 148), potencialidade "remete ao essencialismo aristotélico, embora refratado por meio da concepção histórica do ser de Hegel. Assim, o que Marcuse chama de potencialidade não é um atributo metafísico, mas emerge das lutas efetivas dos seres humanos", sendo fundadas na capacidade imaginativa de projetar um futuro melhor, assim como de compreender e apreciar as qualidades da natureza que aperfeiçoam a vida. Portanto, a ideia de potencialidade em Marcuse aparece como um princípio dinâmico orientado para o futuro. Marcuse coloca a ligação entre técnica e estética (no sentido da nova sensibilidade), como caminho para o surgimento de um novo princípio da realidade, como ideal alternativo de sociedade, "sob o qual se combinaria uma nova sensibilidade e uma inteligência científica dessublimada para a criação de um *ethos* estético". (MARCUSE, 1969, p. 31). Desse modo, seria plausível a criação de um meio que oportunizasse o desenvolvimento das potencialidades como qualidade natural dos homens e da natureza.

A importância dos aportes estéticos no contexto da nova sensibilidade é central, pois, em virtude de suas qualidades, a dimensão estética pode funcionar como uma espécie de calibrador para uma sociedade livre. Em um universo em que as relações humanas já não são mediatizadas pelo mercado, nem a natureza é vista como objeto de apropriação violenta, deve emergir também uma sensibilidade receptiva às formas da realidade que até então somente haviam sido projetadas pela imaginação estética. São qualidades que aparecem na esfera cotidiana e que se traduzem em ação coletiva, modificando aspectos elementares da sociedade, mas que são sumamente importantes para a transformação em um âmbito mais geral. Marcuse (1969, p. 34) cita desde as iniciativas para regulamentar as zonas urbanas, a exigência de proteção contra o ruído e a sujeira, até a pressão para fechar áreas inteiras da cidade à circulação de automóveis, a descomercialização da natureza. Em outro sentido, a confluência entre estética e realidade faria com que a arte recuperasse algumas de suas conotações "técnicas" mais primitivas, tais como a arte de cozinhar, de cultivar, de fazer crescer as coisas dando-lhes uma forma que não violente sua substância nem sua

sensibilidade. (MARCUSE, 1969, p. 38). Reformas desse tipo debilitariam criticamente a pressão econômica, política e cultural que utiliza o ambiente e a ecologia como produto da mercantilização com vistas unicamente ao lucro.

É nesses termos que podemos ler Marcuse como um teórico educacional que desenvolveu, no conjunto com sua teoria crítica, uma noção relevante de educação ambiental como ponto de ancoragem da transformação da sociedade moderna. Para Kahn (2009, p. 90), a filosofia marcuseana estava ligada ao problema ecológico das relações humanas e não humanas, assim como possuía uma compreensão de que a educação é uma atividade cultural e que, na história ocidental, essa cultura se definiu sistematicamente contra a natureza de maneira hierárquica e repressiva. Nestes termos, Marcuse concebeu a educação como um conjunto intra e extrainstitucional, incorporado de tal forma na totalidade da sociedade, que novas transformações, uma nova sensibilidade e uma nova consciência só poderiam ser resultado de um processo político de educação em ação.

A educação ambiental que surge da filosofia de Marcuse é, portanto, essencialmente política e, como tal, deve ultrapassar o âmbito formal, pois a menos que ultrapasse os limites da escola e da universidade, ela permanece impotente. Um exemplo disso é o discurso conservacionista adotado pelas escolas com o incentivo à separação seletiva do lixo, que por si só, além de não proporcionar formas efetivas de crítica e mudança – questionar o modelo de consumo desmedido que produz quantidades gigantescas de detritos –, permanece aliado à manutenção do *status quo.* (LOUREIRO, 2003, p. 39). Medidas desse tipo acabam reproduzindo uma educação ambiental para a reciclagem, sem que se discuta a relação entre produção, consumo e degradação ambiental, a produção do supérfluo ou a cultura do descartável.

Ainda é preciso considerar que a *práxis*, enquanto atividade concreta se dá na constante relação entre sociedade e natureza, na qual os sujeitos modificam a realidade e a si mesmos em um processo que não é mecânico ou aleatório, mas carregado de reflexibilidade e autoquestionamento em relação à prática. Nesse sentido, a exigência de Marcuse de uma nova sensibilidade, como elemento que perpassa e une todas as dimensões subjetivas e objetivas da existência, aponta para uma essencial transformação da experiência e reapropriação do mundo não como matéria de controle, mas como

potencialidade. Uma tal exigência poderia sinalizar para dois objetivos fundamentais de cunho ético: "a) conformar uma consciência ambiental, "uma nova consciência" [...]; b) limitar a conduta humana com respeito ao meio ambiente, tendo em vista situações de risco importantes para todas as espécies". (DE LA VIEJA, 2000, p. 199).

## 5 Considerações finais

Procuramos neste ensaio abordar, a partir da obra de Marcuse, alguns elementos que permitissem vislumbrar um modelo de educação ambiental crítica. Os conceitos de técnica e *a priori* repressivo da razão nos propiciaram compreender aspectos atinentes à perspectiva da educação ambiental conservacionista, tais como a abordagem tecnicista. A partir da desvinculação entre a dilapidação dos recursos naturais e contexto histórico-social, a degradação do meio ambiente é vista como remediável pela técnica e por medidas paliativas. Por seu turno, a abordagem, a partir da nova sensibilidade, permite entrever uma relação entre sociedade e natureza que envolve mudanças essenciais na consciência dos indivíduos, projetando uma visão estetizada da natureza. O fato é que uma nova sensibilidade demanda que as atitudes e as ações dos indivíduos necessitam mudar de modo profundo se se quiser efetivamente preservar os meios e os recursos naturais. As possibilidades de uma existência harmônica com o meio ambiente tendem quase sempre a retroceder diante de prioridades humanas mais imediatas e de interesses mercadológicos. A abordagem de Marcuse apresenta a necessidade urgente de pensarmos o capitalismo enquanto um sistema econômico que coloca a natureza como material de controle e apropriação lucrativa. A mercantilização da natureza e das próprias relações sociais engendra um panorama de avanço técnico-científico ao mesmo tempo em que impede o pleno desenvolvimento das capacidades humanas.

Mesmo não sendo totalmente desprovidas de relevância em meio ao grande descaso com o meio ambiente, as campanhas de conscientização ou projetos voltados para a preservação ambiental que atualmente encontramos nas escolas são em sua maioria inócuas, pois não questionam a matriz econômica predatória que tanto degrada homem e natureza. Há que se

considerar que os desafios são enormes, pois questões como a pobreza, a desertificação, a acentuada perda da biodiversidade, as alterações climáticas, o buraco na camada de ozônio, a poluição do ar, a contaminação dos lençóis freáticos, entre outros, dificilmente podem ser contornados no âmbito de uma postura conservacionista. Um exemplo paradigmático é o que se refere à separação do lixo, necessária, sem dúvida, entretanto, tão importante quanto dar um destino correto ao lixo seria repensar o padrão de consumo da sociedade, isto é, a obsolescência programada, as falsas necessidades e a cultura do efêmero, responsáveis diretos pela poluição e extenuação dos recursos naturais. Portanto, cabe à educação ambiental a tarefa inalienável de promover modelos de produção e consumo alternativos, amparados na crítica e no comprometimento social que são possíveis somente pela tomada de consciência do caráter contraditório da realidade política e socioambiental.

**Referências**


ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento*: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1985.

DE LA VIEJA, M. T. L. *Principios morales y casos prácticos.* Madrid: Tecnos, 2000.

FEENBERG, Andrew. Fenomenologia de Marcuse: lendo o capítulo seis de O homem unidimensional. In: CONGRESSO INTERNACIONAL FANTASIA E CRÍTICA, 1., 2012, Belo horizonte. *Caderno de textos*, Belo Horizonte, ABRE, p. 140-152, 2012.

HABERMAS, Jürgen. *Técnica e ciência como "ideologia".* Lisboa: Edições 70, 1987.

LIMA, Gustavo Ferreira da Costa. Educação ambiental crítica: do socioambientalismo às sociedades sustentáveis. *Educação e pesquisa*, São Paulo, v. 35, n. 1, p. 145-163, jan./abr. 2009.

_____. *Educação ambiental no Brasil:* formação, identidades e desafios. Campinas: Papirus, 2015.

LOUREIRO, Carlos Frederico Bernardo. Premissas teóricas para uma educação ambiental transformadora. *Ambiente e educação*, Rio Grande, v. 8, p. 37-54, 2003.

LOUREIRO, Isabel. Herbert Marcuse: anticapitalismo e emancipação. *Trans/Form/Ação*, São Paulo, v. 28, n. 2, p. 7-20, 2005.

LUKÁCS, György. *História e consciência de classe:* estudos sobre a dialética marxista. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

KAHN, Richard. For a marcusian ecopedagogy. In: KELLNER, Douglas; LEWIS, Tyson; PIERCE, Clayton (Org.). *Marcuse's challenge to education*. New York, USA; Toronto, Canadá: Rowman & Littlefield publishers, Inc, 2009.

MARCUSE, Herbert. *Un ensayo sobre la liberación*. Trad. de Juan García Ponce. México: Cuadernos de Joaquín Mortiz, 1969.

_____. Natureza e revolução. In: _____. *Contra-revolução e revolta*. Rio de Janeiro: Zahar, 1973.

_____. *Eros e civilização:* uma interpretação filosófica do pensamento de Freud. Trad. de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.

_____. *A ideologia da sociedade industrial:* o homem unidimensional. Trad. de Giasone Rebuá. 6. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

_____. A ecologia é revolucionária. *Oitenta*, n. 8, p. 55-58, 1983.

TERRA, Ricardo. Os limites do paradigma da revolução: ciência, técnica e movimentos sociais. In: NOBRE, Marcos. *Curso livre de teoria crítica*. Campinas, SP: Papirus, 2008.

# 4
# A formação do caráter moral dos filhos: uma abordagem na perspectiva da ética das virtudes

Maria Carolina Machado*
Idalgo J. Sangalli**

## Introdução

Este artigo resume alguns tópicos de um estudo dissertativo sobre a formação do caráter moral dos filhos, levando-se em consideração, principalmente, a qualidade moral das relações parentais. As principais questões a serem tratadas são: A família estruturada e a legislação que resguarda o direito de seus membros são suficientes para garantir uma adequada formação do caráter dos filhos nas virtudes? A liberdade e a responsabilidade dos pais, quando exercidas adequadamente nas obrigações com os filhos, garante a formação moral?

Partindo da evolução e constituição do núcleo familiar, em seus percursos natural e legal, pode-se perceber a dificuldade atual em garantir tutela adequada de uma boa formação e vida digna para muitas crianças em seu ambiente familiar. Como tentativa de refletir e de apontar possíveis contribuições de teorias éticas, a proposta da Ética das Virtudes aristotélica parece fornecer suporte teórico capaz de contribuir com a compreensão e na justificação da necessidade da formação do caráter moral das crianças, que os pais devem consciente e prioritariamente se ocupar e assegurar.

## 1 A evolução e a constituição da família na sociedade ocidental

A vida em par é um fato natural decorrente do instinto de perpetuação da espécie e da aversão à solidão. Os vínculos afetivos não são exclusivos da espécie humana. O acasalamento sempre existiu entre os seres vivos. No caso dos seres humanos, estudos antropológicos mostraram que as primeiras

* Bacharela em Direito e Mestra em Filosofia pela Universidade de Caxias do Sul (UCS).
** Professor Doutor no curso de Filosofia e PPG Mestrado em Filosofia, da Universidade de Caxias do Sul (UCS).

"famílias" se formaram seguindo padrões comuns das outras espécies de mamíferos. De modo poligâmico ou monogâmico, as relações entre os membros indicaram a necessidade de agrupamento, de viver com maiores chances de sobreviver, reunidos por afinidades parentais.[1]

A família é também uma forma de sociedade natural, constituída por indivíduos que se unem por laços consanguíneos, quando resultam da descendência, ou por afinidade, que ocorrem com o ingresso dos companheiros/cônjuges e seus parentes à família do outro. A formação do núcleo familiar pode ocorrer de modo natural ou acordado, sacramentada via costume, ou tradição cultural, ou promulgada e garantida pela via legal.

Alinhada à tradição greco-romana e cristã da família como constituidora da *Pólis/civitas* e aos ideais da *Declaração Universal dos Direitos Humanos*, a *Constituição Federal do Brasil* de 1988, em seu art. 226, prevê a especial proteção do Estado à família, já que ela é considerada a base da sociedade: "A família, base da sociedade, tem especial proteção do Estado." (BRASIL, 1988).

Nesse sentido, Rocha explica:

> A Constituição de 1988 escolheu para disciplinar a família um modelo regido por regras como a igualdade entre os cônjuges; o mútuo consenso entre os cônjuges; o de maior respeito e consideração aos anseios dos filhos menores; a eliminação da discriminação entre filhos; e o reconhecimento à união estável de efeitos jurídicos semelhantes ao casamento. Com isso, a Constituição apenas acompanhou o processo evolutivo que deixava de lado um modelo patriarcal de família, dominado pela figura carismática do pai, que detinha um poder decisório grande sobre a vida da mulher e dos filhos e acolhia um modelo nuclear de família, baseado numa sociedade de iguais poderes e deveres entre os cônjuges e de maior respeito e consideração às aspirações dos filhos. (ROCHA, 2003, p. 21).

Com a promulgação da *Carta Magna* de 1988, a constitucionalização do Direito de Família passou a ser defendida, trazendo mudanças e avanços que, inevitavelmente, conflitaram com as disposições ordinárias até então formuladas. (MADALENO, 2009, p. 12). Em outras palavras, a família passou a

[1] Vide artigo: SARTI, Cynthia Andersen. Contribuições da antropologia para o estudo da família. *Psicologia USP*, São Paulo, v. 3, n. 1-2, p. 69-76, jan. 1992. ISSN 1678-5177. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/psicousp/article/view/34459/37197>.

receber proteção e regulamentação constitucional e algumas leis divergentes caíram em desuso.

Além disso, novos tipos de família foram criados e resguardados. Atualmente, a família monoparental, entendida como entidade familiar integrada apenas por um dos pais e seus filhos menores, recebeu tutela explícita da *Constituição Federal* de 1988. As uniões entre homossexuais, quando preencherem os requisitos de afetividade e tiverem como finalidade a constituição da família, também são protegidas. Da mesma forma ocorre com as famílias recompostas, entendidas como aquelas que se constituem entre um companheiro ou cônjuge e o filho do outro, vindo de relacionamento anterior. (LÔBO, 2008, p. 66-73).

## 2 A família moderna: suas características e seus desafios

Com o início da Revolução Industrial, o mundo observou que pequenos grupos formados por pais e filhos foram surgindo, com o intuito de migrar a família dos campos para os centros industriais. Inicialmente, a mulher era concentrada somente nas atividades domésticas, conferindo ao esposo a chefia econômica e familiar do lar. (MADALENO, 2009, p. 13). Como bem explica Dias,

> pensar em família ainda traz à mente o modelo convencional: um homem e uma mulher unidos pelo casamento e cercado de filhos. Mas essa realidade mudou. Hoje, todos estão acostumados com famílias que se distanciam do perfil tradicional. A convivência com famílias recompostas, monoparentais, homoafetivas permite conhecer que ela se pluralizou, daí a necessidade de flexionar igualmente o termo que a identifica, de modo a albergar todas as suas conformações. Exemplos de famílias marginais, informais, extrapatrimoniais não servem mais, pois trazem ranço discriminatório. (DIAS, 2007, p. 36).

É possível perceber que o antigo perfil de casamento e família está bem distante, muito embora ainda exista, mesmo que minoritariamente em algumas regiões e em algumas famílias. De qualquer forma, o fortalecimento do amor nas uniões gerou grandes modificações ao longo da História.

Além disso, com as constantes mudanças e inovações ocorridas no âmbito da família e do próprio Direito de Família, a necessidade de encontrar soluções para acolher tais alterações continua crescendo, de modo a

acompanhar a evolução dos costumes e preservar a coesão familiar, proporcionando à família atual um tratamento ético e legal apropriado à realidade social. Porém, parece inevitável questionar que a simples presença da lei, por mais necessária que se possa considerar, sozinha não é suficiente para garantir vida boa, justa e feliz para o futuro das crianças e jovens.

Cabe salientar que a qualidade das relações familiares, que de certa forma o Direito de Família tenta assegurar, determina, e muito, o futuro de uma criança. A experiência familiar facilita às crianças a aprendizagem do seu ofício de homem, ou seja, da experiência familiar vai depender, em grande parte, a atitude do homem em relação à sociedade. (POROT, 1960, p. 249).

A importância de possibilitar às crianças uma formação adequada antes e para além do legal, seja pelo ensino informal e formal, é um dos assuntos que têm preocupado educadores e pais ao longo da História humana. Porém, ter uma caracterização e compreensão mínima do ponto de vista legal sobre o que é a família e as relações parentais não parece ser suficiente para pensar numa proposta razoável, em termos de formação ética e garantias de bem-estar para qualquer pessoa, seja criança ou adulto.

## 3 A família, a formação do caráter dos filhos e a concepção de felicidade em Aristóteles

Não é possível tratar das concepções educativas criadas ao longo dos anos, e que marcaram o Ocidente, sem considerar a contribuição deixada pelo pensamento grego, no caso aqui, particularmente, o contexto e as reflexões éticas de Aristóteles. O tema da educação, que nem sempre tem recebido o devido reconhecimento pelos estudiosos, é uma das importantes questões presentes na Filosofia Prática do Estagirita. (CENCI, 2012, p. 9).

Sem dúvida, o processo educativo (formal ou informal) é um dos mais importantes capítulos da vida humana, que visa a formar no indivíduo um sujeito moral e sociável, tornando-o virtuoso para viver em sociedade e preparando-o para ser feliz. As reflexões de Aristóteles, apresentadas principalmente na *Ética Nicomaqueia*, fornecem subsídios para compreender a necessidade da formação do caráter das pessoas e a busca da felicidade, primeiramente na família e necessariamente na condição de membros também de uma *Pólis*.

Hourdakis, ao tratar das relações entre educação e família na sociedade, sustenta que "a família ocupa um lugar considerável na teoria *politológica* e *fisiopedagógica* aristotélica relativa à educação". A educação privada e familiar não deve ser vista como algo independente de um ensino público e para todos. Por isso, a Cidade-Estado, "com ajuda dos pais, tentará obter a realização do bem político por intermédio da educação familiar, privada e pública". (HOURDAKIS, 2001, p. 31, grifo do autor).

Para Aristóteles, parece que a educação é também o melhoramento da espécie humana, a busca da felicidade, e não apenas uma questão de treinamento ou instrução para exercer uma determinada atividade ou, em linguagem atual, uma preparação para o trabalho. Ele considera que o indivíduo se estabelece na relação com o outro. (Pol, I 1253a). Ninguém nasce pronto, isto é, virtuoso e feliz, mas apenas com potencialidades que precisam ser atualizadas. Essas relações humanas devem ser norteadas pelo agir ético, fazendo com que os indivíduos que convivem sejam virtuosos e felizes.

Além disso, a felicidade é identificada por Aristóteles como bem supremo. É uma atividade da alma limitada e realizável na condição humana. É algo desejado por si mesmo, pois é autossuficiente. A felicidade não é inata, não ocorre por necessidade e não é um modo de ser. Para Aristóteles, "a felicidade é, portanto, algo absoluto e auto-suficiente, sendo também a finalidade da ação". (EN, 1 I, 1097b).

Na abertura de sua Ética (EN, I 1, 1094a), Aristóteles se esforça para mostrar que o bem a que todos buscam na vida é a felicidade, e que esse é o fim ao qual toda a vida deve tender, assim com todas as coisas na natureza tendem para o seu fim, entendido como um bem. Um pouco mais adiante (EN, I 4, 1095a), depois de admitir que há uma hierarquia entre fins e que deve existir um fim último e final, ele vai relacionar a ideia do bem supremo, que é desse fim último mais elevado e mais perfeito, com o conceito de felicidade (*eudaimonia*): "Verbalmente, quase todos estão de acordo, pois tanto o vulgo como os homens de cultura superior dizem ser esse fim a felicidade e identificam o bem viver e o bem agir como o ser feliz."

Assim, a necessidade do processo educativo para tornar os homens bons, habituá-los enquanto caráter na prática das virtudes e, assim, buscar racionalmente a realização da felicidade, é o que defende explicitamente

Aristóteles em diversos momentos de sua obra, por exemplo, em EN I 2, 1094b; I 9, 1099b. Verginières explica que, em Aristóteles, o caráter designa uma disposição adquirida por intermédio de um hábito da parte desejante da alma. Dessa forma, *ethos* pode significar, portanto, o temperamento natural de um indivíduo, mas também uma maneira habitual de se comportar e de ser. (VERGINIÈRES, 1998, p. 5).

Há de se ressaltar, ainda, que o caráter é também estabelecido no convívio social e familiar, fazendo com que os conselhos adotados e os exemplos seguidos pelo homem contribuam diretamente nas tomadas de decisão e, por conseguinte, nas suas consequências morais.

É o que explica Sangalli:

> Formar bem uma pessoa não se reduz ao desenvolvimento de habilidades e competências para resolver problemas o mais cientificamente possível. Antes de ocuparmos o espaço acadêmico-profissional, estamos e ocupamos um espaço constituído de relações interpessoais. [...] Como sujeitos que aprendemos e moldamos nosso caráter desde a infância [...] nas convivências familiar e social, na interação com o meio, seguindo exemplos e conselhos, passando pela experiência cotidiana de tomar decisões com conseqüências morais, construímos um tipo de saber prático comum destituído de fundamentação teórica. (SANGALLI, 2005, p. 191-193).

O detalhe aqui é que a formação deve ir além de um saber técnico para resolver problemas no âmbito do trabalho de uma sociedade consumista. A formação da dimensão emocional, do saber agir de modo bom, justo, virtuoso consigo e com os outros é o que precisa ser devidamente enfatizado. Mais imperativo, portanto, se torna possuir "sabedoria prática" quando se pensa no papel dos genitores ou responsáveis legais na formação e na educação dos filhos menores de idade.

## 4 Aprender a desejar o bem via hábito

O ser humano não nasce nem bom nem mau, em termos de caráter. O que a natureza dá é apenas a potencialidade de torná-lo virtuoso ou vicioso para, mais tarde, exteriorizar os atos. (EN, II 1, 1103a). Evidentemente, Aristóteles está ciente de que os homens não nascem iguais; alguns têm uma

índole mais calma, enquanto outros são mais agitados, como facilmente é percebido nos bebês e até mesmo nos animais.[2]

Essas diferenças ocorrem por determinação natural, herdadas dos pais ou do próprio meio. De qualquer forma, tais características geralmente não têm papel determinante, pois o que contará é o trabalho mais ou menos intenso, no processo de formação em cada caráter particularizado, sempre segundo a cultura da comunidade.

É dever dos pais assegurar uma boa educação aos filhos. Mas os pais precisam, além das condições instrumentais e certos bens externos, ter sobretudo bom caráter, pois essa tarefa inclui o desenvolvimento de bons hábitos e os ensinamentos para o bem, demostrados também pelo bom exemplo. O processo costuma ser lento: vai da imperfeição a uma plenitude, mas, de toda forma, é necessário lapidar os hábitos desde a infância, conforme a lição de Aristóteles anteriormente mencionada: "[...] é preciso ter sido educado nos bons hábitos. [...] e o homem que foi bem educado já possui esses pontos de partida ou pode adquiri-los com facilidade [sobre o nobre e justo]." (EN I 4, 1095b).

Os hábitos adquiridos na infância têm uma função bastante positiva, e a repetição de determinados atos contribui para a formação da conduta moral. O hábito é, portanto, adquirido por treinamento ou pela educação habituada com ajuda também da razão e não encontrado no homem por natureza, pois esta dá ao ser humano somente a potencialidade, isto é, a capacidade de vir a ser virtuoso ou não. (EN, II 1, 1103a). Por intermédio dessa educação, o homem deve aprender a ser o princípio de suas ações, ou seja, ele deve aprender a ser justo voluntariamente e por escolha deliberada, "a decidir de maneira razoável" e a encontrar o justo meio, já que "a justiça é o fundamento da cidade". (PERINE, 2006, p. 85).

Por isso, o hábito deve ser a maneira fundamental e necessária, embora não suficiente, para educar o homem na prática das virtudes, visto que inexistem normas predeterminadas sobre o modo como o virtuoso deve agir.

[2] De acordo com Viano (2004), para Aristóteles as crianças e os animais são seres irracionais e não morais, mas com disposições naturais (virtude natural). Entretanto, Aristóteles, por similitude, fala de virtudes naturais nos animais.

As ações apenas serão virtuosas se o agente foi educado adequadamente via o hábito, por elas e para elas. (CENCI, 2012, p. 50).

Para o homem a verdadeira felicidade consiste em viver bem, isto é, exercer a atividade racional conforme a virtude perfeita e completa. É por isso que tomar decisões de forma racional e agir virtuosamente é um bem, porquanto é o que permite o viver bem entre os homens e ser feliz.

## 5 A formação do caráter na família atual e a crise nas relações familiares

Todos os seres estão afeiçoados naturalmente para conviver em grupos. Na linguagem aristotélica, o ser humano é um *zoon politikón*, isto é, um animal político (Pol, I 1253a). Todos os animais nascem, a maioria acasala e todos morrem. A diferença é que o homem, por ser racional, define como quer fazer isso, ou seja, o homem escolhe como deseja viver e dá um sentido às suas escolhas por ser livre. Ele toma como base a sua convivência familiar, onde constitui sua identidade; desenvolve sua personalidade, seu caráter, e conhece os mais diversos sentimentos nas fundamentais fases de seu crescimento.

Contudo, a família atual é uma família em constante transformação. Sua composição mudou e ainda muda; seus membros, em determinados casos, mudaram; o estilo de vida mudou e muitos valores deixaram de existir ou foram substituídos por outros. Todas essas alterações, boas ou más, permitem dimensionar o papel de cada membro que compõe a família e, mesmo que a sociedade ainda esteja passando por transições, isso não significa dizer que o caráter tradicional da família perdeu toda sua essência e consistência. Mas, independentemente do tipo de família, não parece ser possível "cuidar" de uma criança sem um ambiente adequado de condições materiais e emocionais. Por isso, é preciso e necessário encontrar formas para garantir a contínua formação do caráter dos filhos, ao menos até que estes alcancem a maturidade.

Todavia, garantir direitos aos membros de uma família, principalmente às crianças, não constitui tarefa fácil e não é uma questão meramente legal. Deve haver um compromisso do País com a proteção integral, além de uma

constante revisão legislativa e do abandono de práticas enraizadas na cultura da sociedade, não se admitindo retrocessos no tratamento à criança, pois, sem a proteção integral, não é possível alcançar a tão ansiada dignidade da pessoa humana. (AZAMBUJA, 2010, p. 316-317).

Apesar de o ECA ser considerado mundialmente uma das melhores leis de proteção aos menores, ainda há uma dificuldade de interpretação dos conceitos básicos de desenvolvimento normal das crianças e das suas necessidades. Assim: Como é possível orientar o desejo da criança para o bem; como garantir constância nas atividades específicas de formação do caráter num contexto social de liquidez, em que tudo é tomado como passageiro, efêmero, com prazo de validade?

Sobre a violência,[3] sabe-se que ela pode se manifestar de diferentes formas e em diversos lugares e situações, como nos casos de violência no trânsito, violência policial e violência urbana. Nas relações familiares, essa agressão também se manifesta de diferentes modos e na maioria das vezes de modo silencioso. Quando ocorrem ataques intrafamiliares, principalmente por parte dos genitores, o lar deixa de ser considerado um abrigo acolhedor, onde devem imperar o cuidado e o bom exemplo a ser seguido, e torna-se um lugar de medo, podendo deixar sequelas para o restante da vida. O divórcio e a separação são situações propícias para desencadear essas ocorrências. (GUAZZELLI, 2010, p. 53-54).

O problema é que no meio dessa relação, prazerosa ou não, estão os filhos, um ser em fase de formação e que precisa do cuidado adequado para se tornar um adulto bem-sucedido do ponto de vista também moral, que aprendeu a desejar com moderação. Vale lembrar que Aristóteles identificou que o primeiro critério de bem e mal que um ser humano vivencia desde pequeno, e continua vivenciando ao longo da vida, são as sensações de prazer e de dor. Desde a infância se persegue o prazer e se evita a dor e o sofrimento. (EN, II 3, 1105a). A dificuldade é: Como ensinar a buscar o prazer na medida certa, ou seja, nem demais nem de menos?

[3] Leivas (2014) explica que "o que caracteriza um ato violento é o propósito, vontade ou intenção de uma pessoa em prejudicar deliberadamente seu semelhante, dano que se materializa em acontecimentos muitas vezes brutais, [...] com sérias consequências de ordem física e mental para as vítimas".

É sabido que o Poder Legislativo não poupa esforços para tentar suavizar os resultados desastrosos que ocorrem na família, porém certo também é que nem toda decisão judicial repara os danos que os próprios pais podem causar nos filhos, inclusive pelo mau exemplo no convívio familiar. Aqui a consideração pela dimensão moral torna-se fundamental e decisiva. Se a relação familiar é de amizade, de modo virtuoso como se esperaria, de bons exemplos a serem seguidos, evidentemente a "mão da justiça" não precisaria estar presente.

Estando os pais separados ou não, é necessário que se permita o desenvolvimento saudável dos filhos, em um ambiente que transmita segurança e que sirva de modelo de identificação saudável e de formação moral. É necessário que os pais, além de respeitarem seus filhos, retomem seus papéis de educadores e que deixem de "terceirizar" funções que lhes cabe. É importante, ainda, que percebam a responsabilidade que possuem na educação dos filhos e que resgatem o poder que têm. (FÉRES-CARNEIRO, 2008, p. 67). É evidente que isso pressupõe, no mínimo, pais com um bom caráter e que não abusem de seus próprios filhos. E, como sustenta Aristóteles, é também necessário ter sabedoria prática.

## 6 Limites e desafios: a alternativa da ética das virtudes

Parece que, no contexto atual, não é possível pensar em educação, senão pela via escolar. A responsabilidade da sociedade e dos pais com as crianças, ainda que expressa na legislação, vem sendo suprimida na prática e, muitas vezes, é imputada às instituições funções que competem a todos. "Eximir-se de responsabilidades passou a ser o *mote* do homem contemporâneo." (FANTINEL, 2005, p. 208, grifo do autor). Pior ainda quando esse mesmo homem contemporâneo, além de fugir das suas obrigações, prejudica a formação do caráter moral do filho, em meio aos diversos conflitos que a família pode enfrentar.

Tanto a ética quanto a educação giram em torno da ação humana, isto é, ambas se referem à maneira de agir das pessoas que, em determinado grau, dispõem "de um senso comum moral oriundo do processo de socialização". (CENCI; DALBOSCO, 2014, p. 470). Assim, seria possível presumir que a

educação do homem implica também educá-lo moralmente, visto que "os processos educativos colocam em jogo o aprimoramento do ser humano mediante princípios e valores, ou seja, orientados pela referência normativa do dever ser". (CENCI; DALBOSCO, 2014, p. 471).

A Ética da Virtude aristotélica volta-se, portanto, a esta finalidade, a da vida feliz, correta, boa. Para o alcance deste fim, é necessária a "soma de hábitos do indivíduo adquiridos no exercício cotidiano de práticas, no hábito que dispõe a aquisição da virtude". (PAVIANI; SANGALLI, 2014, p. 226).

Para Hooft,

> o nosso desejo de viver bem com e para os outros é articulado como solicitude para com outros, em particular com aqueles com os quais eu tenho um relacionamento de *philia*. Agimos em prol do seu bem. Além disso, os meus amigos são solícitos para comigo na medida em que são meus amigos. Dada a natureza simétrica da amizade, portanto, a minha aproximação dos outros tanto me constitui como amigo quanto me torna objeto do interesse recíproco dos meus amigos. Essa análise estende aos cônjuges e também a outros companheiros de vida íntimos. A ideia é a de que a minha preocupação comigo mesmo – o meu projeto de mim mesmo – torna-se alargada pela minha existência no seio da minha família, da minha rede de amizades e da minha comunidade. (HOOFT, 2013, p. 171-172).

Para que se possa, portanto, garantir o pleno desenvolvimento das virtudes morais desde a infância, principalmente nos casos em que os pais submetem seus filhos a conflitos de natureza familiar, a presença da lei parece ser necessária, ao menos para corrigir os pais "pela dor". De toda forma, a lei sozinha pode se mostrar deficiente ou sequer ser compreendida pelo agente, quando este não tem um caráter bom, mas a falta dela, em muitos casos, pode dificultar o aprendizado e a realização do bem comum.

Não se pode esquecer que, para Aristóteles, o desejo deve ser devidamente orientado e adequado para as virtudes, fazendo com que o agente que já adquiriu o hábito do meio-termo tenha o elemento irracional em perfeita harmonia com a razão. É nesse sentido que o papel dos pais parece auxiliar na formação moral dos filhos, já que "a criança, e malgrado os seus atributos naturais de humanidade, não será capaz de deixar sozinha o nível de irracionalidade para chegar à maturidade humana sem guia segura da razão já realizada no pai e no educador". (PERINE, 2006, p. 101). Como as

crianças cedem aos apetites, elas deveriam ser educadas desde cedo ao princípio racional, tendo seus apetites moderados pelo pai. (EN, III 12, 1119b).

O casal também deve evitar entrar em contradição diante dos filhos menores: um "sim" e o outro "não", pois isso enfraquece a autoridade e ensina a relativizar o que não deve ser relativizado. O próprio exercício da paciência e do respeito com o outro começa na família e, quando isso acontece, é grande a probabilidade de futuros cidadãos ansiosos, desajustados e profissionais com dificuldades de relacionamento e com atitudes de "mal-educado". A atual geração de jovens ingressantes no mercado de trabalho tem mostrado essas características comportamentais, causando muita preocupação. Não parece ser inútil voltar o olhar sobre a estrutura familiar, como o lugar primordial da constituição de um futuro cidadão e profissional que deve viver de modo moral e ético e não apenas do ponto de vista da eficácia e do sucesso mercadológico. Conclusões de estudos no campo biológico e da neurociência, como os empreendidos por António Damásio em seu último livro *A estranha ordem das coisas: as origens biológicas dos sentimentos e da cultura* (2017), também sugerem a necessidade de aprendermos a controlar os sentimentos e as emoções, pois, se não educarmos nossas emoções, podemos nos matar uns aos outros.

## Considerações finais

Ao analisar os principais traços da família moderna e de alguns aspectos das legislações que a regulamentam, este estudo propôs os seguintes questionamentos: A família estruturada e as leis que protegem os direitos de seus integrantes são elementos suficientes para assegurar a adequada formação do caráter moral dos filhos? Ou seja, se as obrigações e responsabilidades parentais forem exercidas de forma virtuosa, adequada, então essa formação do caráter estará garantida?

Diante de uma crise de valores morais, percebida nos dias de hoje, e da iminente necessidade de tratar sobre temas relacionados à educação, essa investigação permitiu trazer elementos tradicionais da reflexão ética para auxiliar na compreensão do contexto e dos próprios valores relacionados à

família na sociedade contemporânea. Isso tudo é essencial para orientar os pais e especialmente os futuros pais na constituição do caráter moral dos filhos.

Viu-se que os direitos humanos, sociais e individuais, especialmente quando diz respeito aos menores, estão expressamente tutelados pela legislação. Contudo, se a existência da lei é necessária, ao mesmo tempo, sua presença indica que certos direitos e valores existentes foram abandonados ou substituídos ou, ainda, que o amadurecimento do processo civilizatório e humanista passou a contemplar direitos que não eram antes considerados.

É consenso que não é possível viver em sociedade sem regras, mas só seguir regras, coercitivamente ou não, também parece limitador, e viver sob o império do desejo livre é igualmente perigoso. As reflexões produzidas, a partir de meados do século XX por estudiosos da Ética das Virtudes, apontam cada vez mais para a necessidade de voltar a olhar para a tradição, para muitos dos valores que embasaram a vida humana durante séculos.

Foi possível identificar, portanto, que a existência da lei, da coerção, da punição são necessárias, mas não são suficientes para garantir os direitos dos filhos. Não há dúvida quanto à importância e necessidade da instituição família e de sua estrutura, assim como da esfera legal, mas somente isso não é suficiente. Isto é, é preciso a dimensão moral garantida por uma adequada formação ética, sobretudo do caráter desde a infância e, como ensina Aristóteles, acompanhada de sabedoria prática ou prudência (*phronesis*).

A educação dos filhos, seguindo os preceitos da *Ética das virtudes*, não significa dizer que a lei é completamente desnecessária. O próprio Aristóteles reconhece sua importância. Mas o ensino por meio dos bons hábitos, do correto e do justo, embora não seja garantidor, é fundamental para que se possa ter mais chance de adultos virtuosos e felizes e, é claro, que respeitem a lei e busquem viver livre e dignamente no bem comum.

**Referências**

ARISTÓTELES. *A Política*. Trad. de Nestor Chaves. 2. ed. rev. Bauru/SP: Edipro, 2009.

_____. *Ética a Nicômaco*. Trad. de Leonel Vallandro e Gerd Bornhein da versão inglesa de W. D. Ross. Editor Victor Civita. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

AZAMBUJA, Maria Regina Fay de. A criança vítima de violência sexual intrafamiliar: como operacionalizar as visitas? In: DIAS, Maria Berenice (Org.). *Incesto e alienação parental*: realidades que a Justiça insiste em não ver. São Paulo: RT, 2010. p. 301-320.

BRASIL. *Constituição (1988).* Constituição da República Federativa do Brasil de 1988. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/Constituicao.htm>.

CENCI, Angelo Vitório. *Aristóteles & a educação*. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

CENCI, Angelo Vitório; DALBOSCO, Cláudio Almir. Ética e educação. In: TORRES, João Carlos Brum (Org.). *Manual de ética*: questões de ética teórica e aplicada. Rio de Janeiro: Vozes; Caxias do Sul: Universidade de Caxias do Sul; Rio de Janeiro: BNDES, 2014.

DAMASIO, António. *A estranha ordem das coisas*: as origens biológicas dos sentimentos e da cultura. Lisboa: Companhia das Letras, 2017.

DIAS, Maria Berenice. Alienação parental: um crime sem punição. In: DIAS, Maria Berenice (Org.). *Incesto e alienação parental*: realidades que a Justiça insiste em não ver. São Paulo: RT, 2010b. p. 15-20.

FANTINEL, Fernando. Ética e educação: uma reflexão a partir de Aristóteles. In: KUIAVA, Evaldo A.; PAVIANI, Jayme (Org.). *Educação, ética e epistemologia*. I Congresso Internacional: Filosofia, Educação e Cultura. Caxias do Sul: Educs, 2005.

FÉREZ-CARNEIRO, Terezinha. Alienação parental: uma leitura psicológica. In: PAULINO, Analdino Rodrigues (Org.). *Síndrome da alienação parental e a tirania do guardião*: aspectos psicológicos, sociais e jurídicos. Porto Alegre: Equilíbrio, 2008. p. 63-69.

GUAZZELLI, Mônica. A falsa denúncia de abuso sexual. In: DIAS, Maria Berenice (Org.). *Incesto e alienação parental*: realidades que a Justiça insiste em não ver. São Paulo: RT, 2010. p. 33-60.

HOOFT, Stan Van. *Ética da virtude*. Rio de Janeiro: Vozes, 2013. (Série Pensamento Moderno).

HOURDAKIS, Antoine. *Aristóteles e a educação*. Trad. de Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Loyola, 2001.

LEIVAS, Cláudio Cogo. Ética e violência. In: TORRES, João Carlos Brum (Org.). *Manual de ética*: questões de ética teórica e aplicada. Rio de Janeiro: Vozes; Caxias do Sul: Universidade de Caxias do Sul; Rio de Janeiro: BNDES, 2014.

LÔBO, Paulo. *Famílias*. São Paulo: Saraiva, 2008.

MADALENO, Rolf. *Curso de direito de família*. Rio de Janeiro: Forense, 2009.

PAVIANI, Jayme; SANGALLI, Idalgo José. Ética das virtudes. In: TORRES, João Carlos Brum (Org.). *Manual de ética*: questões de ética teórica e aplicada. Rio de Janeiro: Vozes; Caxias do Sul: Universidade de Caxias do Sul; Rio de Janeiro: BNDES, 2014.

PERINE, Marcelo. *Quatro lições sobre a ética de Aristóteles*. São Paulo: Loyola, 2006.

POROT, Maurice. *A criança e a família*. Rio de Janeiro: Fundo de Cultura, 1960.

ROCHA, Silvio Luís Ferreira da. *Introdução ao direito de família*. São Paulo: RT, 2003.

SANGALLI, Idalgo José. Considerações sobre a ética na Educação. In: KUIAVA, Evaldo A.; PAVIANI, Jayme (Org.). Educação, ética e epistemologia. In: CONGRESSO INTERNACIONAL: FILOSOFIA, EDUCAÇÃO E CULTURA, 1., 2005, Caxias do Sul. *Anais*... Caxias do Sul: Educs, 2005.

SARTI, Cynthia Andersen. Contribuições da antropologia para o estudo da família. *Psicologia USP*, São Paulo, v. 3, n. 1-2, p. 69-76, jan. 1992. ISSN 1678-5177. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/psicousp/article/view/34459/37197>.

VERGNIÈRES, Solange. *Ética e política em Aristóteles*: physis, ethos, nomos. São Paulo: Paulus, 1998.

VIANO, Cristina. O que é a virtude natural? (Eth. Nic. VI, 13). *Analytica*, v. 8, n. 2, 2004.

# 5
# Gadamer e a herança aristotélica: filosofia prática

Jaqueline Stefani*
Natalie Oliveira da Cruz**

## 1 Introdução

O saber que produzimos e que nos constitui como seres humanos é produto do nosso agir, do nosso dialogar com o mundo. Quando pensamos em diálogo, vem à mente a capacidade de comunicação que nos faz atualizar a nossa condição de "ser de linguagem", já presente no legado aristotélico, homem como animal possuidor de *logos.*[1] O tipo de saber formador de subjetividade e de caráter é um saber que determina o comportamento e a ação de cada um. Nesta relação entre saber e razão situa-se o problema hermenêutico.

Pergunta Gadamer (2003, p. 47): "Que sentido se deve dar ao fato de que uma única e mesma mensagem transmitida pela tradição seja, não obstante, apreendida sempre de maneira diferente, isto é, em relação à situação histórica concreta daquele que a recebe?" Refletindo sobre a questão, o autor constata na ética aristotélica uma possibilidade de resposta. O que desperta sua atenção é a investigação teórica desenvolvida pelo Estagirita acerca do papel assumido pela razão, e também o papel que o saber deve desempenhar na efetuação do comportamento ético. De forma ainda mais específica, a relação entre razão e saber, como sendo algo inseparável do homem e de seu agir, sendo influenciados por ele na mesma medida em que o influenciam.

---

* Doutora em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Unisinos e professora no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Caxias do Sul.
** Mestra em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Caxias do Sul.

[1] Ter linguagem "implica um distanciamento e, com isso, também sentido para o tempo, para o que há de útil, para aquilo que contribui com algo, sem que ele mesmo seja agradável enquanto tal". (GADAMER, 2007, p. 64).
O mesmo pode ser dito "do justo e do injusto", ou da incontornável tarefa humana de executar a passagem do saber o que é útil para o agir corretamente, que levou Aristóteles a desenvolver a sua teoria ética.

## 2 Ciência, arte e prudência

Gadamer encontra em Aristóteles uma atualidade hermenêutica no que diz respeito à adequação do método ao objeto de investigação: "Nossa discussão será adequada se tiver tanta clareza quanto comporta o assunto, pois não se deve exigir a precisão em todos os raciocínios por igual". (EN 1094b 12). O domínio da ética é difere, em parte, do domínio da matemática, por exemplo. O domínio ético não é totalmente desprovido de leis, embora estas sejam distintas daquelas que regem a matemática. As leis humanas possuem a mutabilidade e a regularidade limitada em função do caráter mutável dos preceitos humanos, diferentemente do caráter rígido e imutável das leis matemáticas: "É próprio do homem culto buscar a precisão, em cada gênero de coisas, apenas na medida em que a admite a natureza do assunto. Evidentemente, não seria menos insensato aceitar um raciocínio provável da parte de um matemático do que exigir provas científicas de um retórico". (EN 1094b 25).

Aristóteles desenvolve a sua ideia de filosofia prática, compreendendo o conhecimento como parte importante para o comportamento ético, contudo, realçando a diferença entre "conhecer o bem" e "agir bem". Não basta, segundo Aristóteles, saber o que é o bem para que se aja bem, tal é o caso do acrático ou incontinente, apresentado ao longo do Livro VII da Ética Nicomaqueia (EN): "Podemos perguntar agora como é possível que um homem que julga com retidão se mostre incontinente na sua conduta". (EN 1145b22).

Diferentemente de Sócrates, para quem ter o conhecimento do bem implicava agir bem, para Aristóteles tal saber não é suficiente: os desejos têm papel importante na ação, dado que a escolha implica razão e desejo. Assim, ações injustas não são fruto apenas da ignorância, mas de fortes e maus apetites: "[...] o homem que pratica o que não deve possui o conhecimento [sobre como deveria agir] mas não o exerce". (EN 1146b 33).

Para Aristóteles, o saber que guia o agir, ou o fazer, difere do saber oferecido pela ciência (*episteme*) que, por ser o saber do imutável, tem seu conhecimento fundado a partir do ideal matemático, podendo ser demonstrado e ensinado. É a partir desta distinção entre saber prático e

saber teórico que Gadamer vale-se do legado aristotélico para invalidar o método objetivo imposto pela ciência moderna.

Assim como, no terreno da filosofia prática, o saber que orienta a *práxis* na concretização adequada à determinada situação, não é um saber objetivo, o mesmo se dá com o saber fundado pelas ciências do espírito. E como o saber que está na origem da ação, da deliberação e da escolha é um saber prático, então o mesmo prossegue com o saber das ciências morais, que têm por objeto o homem e o conhecimento que este tem de si mesmo.

Ao refletir sobre um conhecimento capaz de orientar um fazer, uma atividade, Aristóteles traz à discussão o saber ou a habilidade do artesão, a *techne*. Por outro lado, no agir, há consequências que afetam diretamente o agente, no sentido em que o agente se constitui devido às suas ações. Mas será que o saber que utilizamos na construção de nós mesmos é da mesma espécie do saber que um artesão utiliza na produção de um artefato? Em uma passagem da sua teoria ética, Aristóteles adianta que, embora *techne* (saber do artesão) e *phrónesis* (saber ético) sejam saberes práticos, ambos são diferentes: "[...] a capacidade raciocinada de agir difere da capacidade raciocinada de produzir. Daí, também, o não se incluírem uma na outra, porque nem agir é produzir, nem produzir é agir". (EN 1140a). Isso mostra a percepção de que ambos os saberes tratam de um saber prático, um saber prévio que dirige a ação conforme a exigência de cada situação concreta não podendo, por isso, ser considerado como um saber abstrato (*episteme*), dada a importância da análise das circunstâncias particulares que circundam a ação.

Um saber técnico pode ser adquirido através do ensino e através da experiência. Ambas as formas de aquisição podem ser consideradas como um saber prévio, pois são saberes que orientam e consolidam-se na prática cotidiana. A *techne*, indiferentemente da forma como é apreendida, é considerada um saber prático. É um saber que somente se consolida na prática, pois só no exercer de seu ofício é que o homem aprende a lidar de fato com ele. Essa é a maneira de tornar-se experiente e com isso alcançar o bom êxito. Neste momento percebemos a correspondência entre saber técnico e saber ético:

> O que se adquire de antemão na *techne* é um verdadeiro domínio da coisa, e é isso de certo modo que se exige também do saber ético. Pois também para o saber ético fica claro que a mera experiência não é suficiente para uma decisão eticamente correta. Também aqui a consciência moral exige que a atuação seja previamente guiada. (GADAMER, 2013, p. 416).

Contudo, apenas experiência não basta para garantir que façamos a escolha mais acertada. Existe algo mais nesta tensão entre *techne* e *phrónesis* que precisa ser esclarecido. O homem não constrói a si mesmo do mesmo modo que um artesão constrói um artefato. A forma na qual se adquire tais saberes é diferente. Diz Gadamer: "Uma técnica se aprende e pode ser esquecida; pode-se 'perder' uma habilidade. Mas o saber ético nem se aprende nem se esquece" (2003, p. 52), é um saber que se constitui na medida em que constitui o próprio agente.

A *phrónesis* é um saber que não se aparta do ser do homem. Este, em seu agir, não pode recusá-lo, não há outro saber que possa ser escolhido. Essa é a sua condição primeira: "A distinção metafísica do homem é ter *logos*, poder escolher e precisar escolher e, por isso, precisar saber ou encontrar 'o bem' – a cada situação concreta". (GADAMER, 2007, p. 27). Já o artesão pode deixar de fazer uso do seu conhecimento técnico, nos momentos em que não está exercendo o seu ofício como fabricante de coisas.

O ser ético é guiado por uma espécie de conjunto de ideias norteadoras de bem, justiça, coragem, entre outras (conceitos que se constituíram através da educação, da convivência com os outros, dos costumes e hábitos). Nas suas ações, o homem não aplica a ideia de justiça, como justiça "em si"; ele compreende o que é justo a partir da situação ética em que se encontra: "A tarefa da decisão ética é encontrar o que é correto na situação concreta, isto é, discernir e apreender o que é correto na situação". (GADAMER, 2013, p. 417). É neste sentido que se pode afirmar que a *phrónesis* é um saber que não pode ser ensinado, tão pouco pode ser esquecido. Como sabedoria prática pressupõe uma agudeza de espírito, um saber a partir da experiência, da maturidade existencial de cada um.

O bem que o saber ético tem em vista não é um saber escolher meramente o que é bom a cada situação, mas um saber que nos torna bons, na medida em que o escolhemos. Assim, "[...] o produzir tem uma finalidade

diferente de si mesmo, isso não acontece com o agir, pois que a boa ação é seu próprio fim". (EN 1140b). O objeto do saber técnico, ao tornar-se um produto concreto, torna-se independente de seu produtor; passa a ser do mundo podendo inclusive ser destruído. O produto é, então, algo diferente e apartado do homem que o produz. Já o agir encontra a sua finalidade no próprio homem, agente da ação, que é tanto princípio ativo do agir quanto o resultado deste. É assim que, segundo Aristóteles, nos tornamos virtuosos praticando atos louváveis, e nos tornamos viciosos praticando atos reprováveis: os atos constituem o caráter do agente, por meio do hábito.

Apontadas as distinções entre saber técnico e saber ético, podemos compreender o motivo pelo qual Gadamer retoma a ética aristotélica e faz da *phrónesis*, sabedoria prática, o modelo de virtude da sua hermenêutica filosófica. Filosofia prática pressupõe educação, ou seja, "exercício e formação madura dos modos de comportamento". (GADAMER, 2007, p. 29). Um saber que não separa a racionalidade teórica da racionalidade prática no sentido em que não há *ethos* sem *logos*. Além disso, *ethos* é uma *hexis*. Em outras palavras, assim como a ação ética, a compreensão não depende apenas da racionalidade, depende também de virtude.

## 2.1 Saber e agir

Gadamer, ao retomar a *phrónesis* aristotélica, busca reconectar o conhecimento teórico ao nosso processo de formação, reestabelecendo o diálogo entre teoria e o saber que surge do compartilhamento de linguagem e tradição, mostrando que a compreensão é, ao mesmo tempo, teórica e prática. A partir disso, Gadamer retira a racionalidade do paradigma da ciência moderna e a coloca novamente no âmbito da ética, reconhecendo o próprio envolvimento humano no processo compreensivo. Assim, resgatar o sentido original da racionalidade prática é, para Gadamer, a autêntica abertura capaz de reativar o diálogo entre nós e a tradição grega.

A ética aristotélica não deixa de ser uma teoria por ter em vista a *práxis* humana, mas nem por isso se torna uma teoria de princípios abstratos que desconsidera a exigência concreta da situação. Também não basta ser um homem experimentado, conhecedor de manhas e técnicas, versado nos mais variados tipos de conhecimento, se no seu agir não souber compreender

adequadamente aquilo que a situação lhe reclama. Este deve ter a consciência de que certo conhecimento não é suficiente na orientação do seu agir e que junto a ele deve estar presente o desejo de compreender e agir de forma justa.

Tanto compreender quanto agir, para Gadamer, estão imbricados por questões morais que surgem da contingência da realidade, da peculiaridade de cada situação concreta, exigindo constantemente um contraponto da racionalidade prática, que deve saber ponderar conhecimento e virtude.

Gadamer retoma Aristóteles acerca da filosofia prática, para demonstrar que nossas ações já estão de antemão em conformidade com os valores, as normas e os costumes, nos quais fomos educados e que dão sustentabilidade à vida social organizada. Contudo, sabe-se que essas perspectivas normativas são variáveis, visto que a validade dessas depende do tempo e do contexto nos quais foram constituídas. Logo viver sob tais orientações exige a necessidade de refletir constantemente a respeito de possíveis reajustes das vigências existentes.

A hermenêutica leva em consideração o vínculo do saber do intérprete ao objeto interpretado, "a pertença do intérprete ao *interpretandum*". (GADAMER, 2002a, p. 367). Logo toda compreensão somente o é a partir do que a antecede. Toda compreensão tem como condição de possibilidade um saber anterior que o liga com o que busca compreender estabelecendo o diálogo, buscando um consenso apesar das discrepâncias entre as opiniões e dos mal-entendidos que poderão surgir. No mesmo sentido, Aristóteles fala de um "ponto de partida" primeiro e determinante, o *ethos*. Este termo grego representa "o ser que se consegue com o exercício e o hábito" (GADAMER, 2002a, p. 376), ou seja, o ser que se constitui em meio do paradigma factual de valores, crenças e usos partilhados por todos. Diz Gadamer: "*Ethos* é para ele a *arche*, o 'fato prévio' que serve como ponto de partida de todo esclarecimento filosófico-prático". (2002a, p. 365).

Aristóteles soube dar essa relevância à factualidade, evidenciando o papel fundamental da racionalidade prática, a *phrónesis*, como sendo a garantia de que o *ethos* não seja apenas um adestramento nem incorra em conformismo por partilhar valores e decisões comuns dentro de uma comunidade. Ela é a racionalidade responsável que concede a nós a dignidade

de ser humano e também garante-nos a possibilidade de nos autocompreender. Ela é a virtude fundamental da condição humana. (GADAMER, 2002a).

Aristóteles, ao fundar a ética, desenvolve essa tensão inseparável entre *logos* e *ethos*, como sendo o caráter distintivo do ser humano. Algo que posteriormente despertou o interesse de Gadamer na constatação de uma condicional: se todos os conhecimentos que nos forjam se dão em virtude do que somos, então nosso agir está condicionado ao nosso ser. De maneira semelhante, nossa compreensão depende dos preconceitos que temos, da postura que assumimos e da forma como nos comportamos ao conduzir o diálogo com o outro. Algo que tanto para Aristóteles quanto para Gadamer exige não apenas conhecimento prévio e racionalidade, mas também virtude, visto que para ponderar e encontrar a justa medida para a boa ação, assim como para a compreensão mais acertada, não basta saber o que é certo, é preciso desejá-lo.

## 3 Teoria da ação: desejo, deliberação e escolha

A filosofia prática, ao tratar da *práxis* humana, não restringe-se apenas a uma análise das ações. Sua finalidade última compreende a condução dos seres humanos para a vida boa e feliz: "Admite-se geralmente que toda arte e toda investigação, assim como toda ação e toda escolha, têm em mira um bem qualquer; e por isso foi dito, com muito acerto, que o bem é aquilo a que todas as coisas tendem". (EN 1094a). O *bem* é o fim das ações e da vida humana, de maneira geral. Entretanto, entre todos os bens, aquele que é almejado (como fim e não como meio) pelo homem é o bem supremo, a felicidade, a *eudaimonia.*[2] Tendo em vista que a felicidade,[3] como bem viver, é

[2] Embora algumas pessoas não tenham a mesma concepção de felicidade, já que defendem a ideia de que ser feliz é possuir riquezas ou ser honrado e admirado, ou ainda ter saúde, todas elas, conscientes ou não de suas próprias crenças, desejam estes bens como meios e não como fins. A *eudaimonia,* não é um estado subjetivo, passageiro; o estagirita a define como uma atividade da alma. Logo felicidade, ou *eudaimonia*, corresponde a certa atividade racional da alma conforme a virtude melhor e mais perfeita numa vida completa; certa atividade da alma conforme a excelência. (EN 1099b).

[3] A felicidade, como condição humana, é o desenvolvimento e a realização plena das potencialidades propriamente humanas. O homem é o único ser da natureza que, por possuir razão (animal racional) e vontade, além da sensibilidade, age e busca a felicidade.

o grande propósito da ética aristotélica, e que este bem é o fim visado pela ação humana, Aristóteles desenvolve uma análise minuciosa acerca da ação humana, visto que compreende a ação e a sua estrutura como sendo os meios que possibilitam que se atinja o fim pretendido.

Diante de tal objetivo, cabe compreender como as estruturas constituintes da ação, a saber, desejo, deliberação e escolha, estão envolvidas na determinação da ação como uma ação ética. Começando a partir do desejo, que é o princípio da ação, mas "princípio" se diz de vários modos. Isso quer dizer que, embora o desejo seja uma etapa indispensável da ação, ele não a gera, ou seja, ele não é a causa eficiente da ação, mas é causa eficiente da escolha. Assim, verifica-se que a escolha é a origem da ação, e o desejo é o seu princípio. Seu papel é desencadear a deliberação; é o primeiro momento do ato deliberativo: "A origem da ação – sua causa eficiente, não final – é a escolha, e da escolha é o desejo e o raciocínio com um fim em vista". (EN 1139a).

Já a deliberação é uma espécie de cálculo que visa à melhor estratégia, sendo esta, também, possível de ser realizada, para se atingir o fim pretendido. É o raciocínio que busca os meios mais eficazes para a realização dos fins, ponderando e oferecendo a escolha, a partir de determinadas circunstâncias, alternativas possíveis. Cabe ressaltar que não deliberamos sobre o fim, mas sobre os meios para alcançá-lo. Do mesmo modo, não deliberamos sobre coisas eternas, ou sobre coisas impossíveis de se realizar, como a imortalidade. Deliberamos sobre coisas que estão ao nosso alcance e são possíveis.

O fim não é objeto de deliberação:

> Deliberamos não sobre os fins, mas sobre as coisas que conduzem aos fins. Com efeito, nem o médico delibera se há curar, nem o orador se há de convencer [...] mas, tendo posto um fim, investigam como e através de que o obterão; e, parecendo ocorrer através de vários meios, investigam através de qual mais rápida e belamente ocorrerá; sendo produzido por um único meio investigam como ocorrerá através disto e este através de que meio, até chegarem à primeira causa, que é a última na ordem de descoberta. (EN 1112b 10-19).

É de acordo com o nosso caráter que desejamos um fim bom ou ruim. Sobre isso, surge a pergunta: É possível deliberar de modo eficaz na obtenção

do fim, com vistas a um fim ruim? Sim, da mesma maneira que é possível desejar um fim bom e deliberar mal, se enganando na escolha de meios que não são eficazes para atingir o fim pretendido. Para exemplificar, temos o caso do homem virtuoso que deseja um fim bom e delibera bem. Ao contrário, temos o caso do homem vicioso que pode vir a deliberar bem ou mal, contudo o faz com vistas a um fim ruim. Gadamer relata que Aristóteles ilustra o modo de ser do saber ético e da virtude, assim como da degeneração desse saber:

> Fala do *deinós* como de um homem que dispõe de todas as condições e dotes naturais desse saber ético, que em todas as situações sabe aproveitar as chances e tirar proveito próprio com incrível habilidade, e em cada situação sabe encontrar uma saída. Mas essa contraimagem natural da *fronesis* se caracteriza pelo fato de que o *deinós* é "capaz de tudo", usa sua habilidade sem restrições e não tem sensibilidade para perceber que há coisas que não se devem fazer. [...] Nada é tão terrível, tão espantoso, e até tão aterrador como um canalha de posse de habilidades geniais. (2013, p. 426).

Isso mostra que a deliberação[4] é uma capacidade que parece ser mais técnica, calculativa, do que ética. "Ora, do ponto de vista moral, o que, sobretudo, interessa é a determinação dos fins; a exata correlação dos meios caracterizaria a ação em sua eficácia, não em sua moralidade". (ZINGANO, 2008, p. 25). Infelizmente, esse argumento aristotélico levou a consciência moral moderna a restringir de maneira inaceitável o verdadeiro papel da racionalidade prática, tornando-a puramente uma razão instrumental.

Gadamer, com o intuito de desfazer o mal-entendido, discorre sobre isso afirmando que "não existem meras considerações sobre a idoneidade dos meios que sirvam para alcançar os fins éticos [...]" (2013, p. 423). Isso se dá porque para o prudente a ponderação dos meios já é em si mesma uma ponderação ética, sendo somente por ela que ocorre a concretização da correção ética do fim adequado. Gadamer evidencia a importância da função do saber moral, visto que é ele que deve saber "ver" as exigências de cada caso. Salienta, também, que não se trata de uma visão sensível, mas de um

[4] Ao nos referirmos à deliberação como boa ou má estamos levantando o aspecto desta ser ou não eficiente para realizar o fim pretendido. Não estamos levantando o aspecto moral. A moralidade das ações, na ética aristotélica, está mais ligada à questão da educação dos desejos (hábitos) e à disposição do caráter.

saber discernir à luz do que é correto, pois o contrário disso não representará um erro ou engano, mas a cegueira. Tal fato denota o domínio das paixões daquele que já perdeu o comando de si mesmo, acreditando ser o correto aquilo que as paixões lhe sugerem.

Escolha não é o mesmo que deliberação, pois decidir é diferente de calcular. Mesmo assim, toda escolha é sempre deliberada, visto que, ao escolhermos algo, não o fazemos sem antes deliberar a respeito. A escolha possui parte calculativa (que provém da deliberação) e parte referente ao desejo, ao querer, à aceitação pessoal. Podemos deliberar e não escolher, pois deliberar não implica aceitar o que se deliberou. Entretanto, se eu escolho algo, não posso ter escolhido sem elencar e ponderar sobre os meios. Na deliberação temos somente a razão atuando. Já na escolha, temos inteligência deliberante (razão) mais vontade desejante (desejo). A escolha é a conclusão do ato deliberativo. Logo ela depende de uma deliberação prévia e funciona como um motor para a ação; é o impulso para que a ação se realize. Afirma Aristóteles,

> Sendo, pois, o objeto de escolha uma coisa que está ao nosso alcance e que é desejada após deliberação, a escolha é um desejo deliberado de coisas que estão ao nosso alcance; porque, após decidir em resultado de uma deliberação, desejamos de acordo com o que deliberamos. (EN 1113a).

A escolha requer razão e desejo, refere-se sempre ao que é possível, diz respeito aos meios e àquilo que está ao nosso alcance. A principal característica que distingue escolha e deliberação é que a escolha requer que se queira seguir a conclusão apontada pela deliberação como a mais adequada. A deliberação, por seu turno, requer apenas razão. É pela escolha deliberada que se pode aquilatar o caráter de um agente, sendo requisito para a responsabilização de um agente por sua ação.

## 4 Virtudes intelectuais e morais

É no livro VI da *EN* que Aristóteles retoma a divisão das virtudes da alma em virtudes do caráter (morais) e virtudes do pensamento (intelectuais). Trata a respeito das primeiras nos livros anteriores e dedica este livro às virtudes do pensamento ou intelecto, dividindo a alma racional

do mesmo modo como fez com a parte irracional da alma. Desse modo, ele divide a alma racional em científica e calculativa. A primeira é aquela pela qual conhecemos os tipos de entes cujos princípios não podem ser de outro modo; a segunda é aquela pela qual conhecemos as coisas que podem ser de outro modo, coisas variáveis.

Aristóteles distingue conceitualmente, então, razão teórica de razão prática. A teórica diz respeito ao âmbito do necessário e do universal, enquanto a prática diz respeito ao âmbito da contingência. Faz-se importante tal distinção, pois tratando-se das ações humanas, do variável, as regras da razão prática não podem ser tão rígidas e exatas quanto às da razão teórica, nem mesmo se pode fazer uso do silogismo teórico como utilizamos para buscar o conhecimento científico, das ciências. No que tange à sabedoria prática, o agir humano, a razão prática é a razão em atuação, a partir do silogismo prático, cabendo ao agente, através de critérios práticos, preenchê-lo com circunstâncias particulares e concretas de cada caso.

Aristóteles designa a parte racional da alma como sendo aquela relativa às virtudes intelectivas que possui sua gênese e desenvolvimento, em grande parte, devedoras do ensino, requerendo por isso experiência e tempo. Contudo, por esta parte participar da parte apetitiva da alma, ela coloca a razão em relação direta com as virtudes morais que são definidas como "uma disposição de caráter relacionada com a escolha e consistente numa mediania, isto é, a mediania relativa a nós, a qual é determinada por um princípio racional próprio do homem dotado de sabedoria prática". (EN 1107a). A virtude é uma propriedade disposicional do homem que se atualiza através da prática de boas ações, visto que o hábito forja o caráter: hábito bom, caráter virtuoso; hábito mau, caráter vicioso. Cabe salientar, como afirma Zingano, que "chamamos de virtudes as disposições dignas de elogio". (2008, p. 40).

Cada virtude se encontra entre dois vícios, sendo o meio não uma medida equidistante entre os seus extremos, mas uma medida que, dependendo da situação e das circunstâncias daquilo que deve ser feito, pode estar mais próxima de um extremo do que de outro. O meio-termo, segundo Aristóteles, é sempre relativo a nós, sendo determinado pela razão prática, ou seja, a razão graças à qual um homem experiente e com discernimento, o

homem prudente, o determinaria. A virtude, assim, é uma disposição (*hexis*) de escolher por deliberação; logo a escolha deliberada está no âmago da noção de virtude moral.

Portanto, as virtudes intelectuais dependem da instrução e permitem conhecer a verdade, enquanto as virtudes morais, adquiridas pelo hábito, nos auxiliam a responder corretamente às situações práticas. A virtude, em sentido estrito, inclui um agir conforme o hábito, mas também inclui a participação efetiva da virtude intelectual prática.

## 4.1 Sabedoria prática

O homem virtuoso e prudente age moralmente em sentido estrito, com plena consciência no escolher deliberado, pois conhece as razões, os motivos e os porquês de tal ação. Assim, Aristóteles diferencia o agir virtuoso natural do agir que é, propriamente, moral. Este último é aquele plenamente guiado pela razão prática (como uma disposição moral firme e imutável), pela sabedoria prática ou prudência (*phrónesis*).

A sabedoria prática tem a função de deliberar bem para agir bem, a partir do silogismo prático, além da habilidade de corrigir o próprio rumo.[5] Contudo, falta conhecer mais precisamente a relevância da prudência para a ética aristotélica. De que modo a prudência se relaciona com a felicidade? A resposta para essa pergunta depende de compreendermos em que medida a parte racional da alma participa da parte irracional. Tal conhecimento conduzirá ao âmbito da ação moral e aos critérios do agir prudente, com vistas ao bem e à vida feliz, possibilitando perceber o alcance da proposta ética aristotélica.

Com isso, cabe salientar que o desejo se relaciona com o fim; e a sabedoria prática, por ser a parte calculativa, relaciona-se com os meios (deliberação) e com a escolha, como decisão moral. Dessa forma, agir moralmente, em sentido estrito, é o agir correto e justo que, com a prática diária sendo guiada pela reta razão, vai transformando o indivíduo em

[5] A prudência possibilita a correção dos meios e dos fins da ação, "a excelência no deliberar é uma espécie de correção" (EN 1142b). Somente a deliberação não garante que ação seja usada para atingir fins realmente bons, no sentido moral e ético. O homem mau pode deliberar com êxito e alcançar um fim ruim, praticar uma má ação no sentido moral.

homem prudente. O prudente é virtuoso e justo. Ele sempre deseja o bem pelos motivos certos, nas circunstâncias certas, para si e para os outros. Ele deseja o bem, delibera com êxito e atinge o fim pretendido. Seu desejo adere à reta razão, sentindo prazer em fazer o que é justo, alcançando, assim, uma vida boa e feliz. Daí a importância da sabedoria prática para a proposta ética aristotélica, assim como para a hermenêutica filosófica gadameriana.

Nesse sentido, não somente a retomada da *phrónesis* empreendida por Gadamer para servir de modelo à virtude hermenêutica como também a retomada da noção de homem prudente mostram-se válidas para compreendermos a estrutura essencial do fenômeno ético. Resgatar o sentido original da filosofia prática aristotélica permite trazer ao debate filosófico e científico a consciência ética daquele que atua, daquele que reconhece a sua condição de homem como cidadão livre, como ser que possui *prohairesis*.

Aristóteles elucida que a *phrónesis* não é apenas uma capacidade de eleger os meios corretos, mas que ela é também uma *hexis* ética que orienta a ação daquele que tem em mira o fim, conforme a virtude de seu ser ético. Nesse sentido, após a deliberação, estarão presentes os meios corretos e eficientes para alcançar o fim desejado. Logo, caberá à *escolha*, que requer deliberação e aceitação por parte do agente do resultado a que a deliberação chegou, guiada pela *phrónesis*, optar pelo meio mais adequado em vistas ao melhor fim.

## 5 O homem prudente e o homem experimentado

O prudente é o agente possuidor dos meios mais adequados, mais eficientes, melhor deliberados, empregados na obtenção de um fim bom tendo, portanto, a capacidade de bem deliberar, ponderando adequadamente, de acordo com a reta razão, acerca do bem e de tudo aquilo que colabora para a vida boa em geral. O prudente sabe aquilatar corretamente acerca do que é vantajoso ou desvantajoso para si. No entanto, não parece haver bem particular se não houver também bem familiar, uma forma razoável de governo, etc. (EN 1142a 1-10), no sentido em que uma vida feliz supõe que não pode haver tirania governamental ou familiares com grandes

sofrimentos. Diz Aristóteles, em 1130a 6, que exercer a virtude para outrem é o que há de mais difícil e que torna o agente o melhor dos humanos.

O prudente possui a excelência na deliberação, ou seja, possui a boa deliberação, que é um tipo de correção da deliberação sem mais. Deliberar é calcular, analisar as circunstâncias particulares, pesar corretamente seus elementos, elegendo o melhor meio para se atingir um fim. Contudo, deliberação não é escolha, mas um estudo daquilo que está ao nosso alcance (1112a 31), cujo resultado é indefinido (1112b 8).

A boa deliberação é característica do prudente. A diferença entre deliberação e boa deliberação é que na última há a necessidade do fim ser bom e o prudente sempre tem um bem como finalidade da ação. A boa deliberação (*eubolia*) parece compreender uma capacidade eficiente no alcance de um fim que deve, necessariamente, ser um bem. Tal deliberação leva em consideração, ao analisar as circunstâncias particulares de uma ação, o que é melhor para a obtenção do fim, o que é mais eficaz, e deve ser feita no tempo certo, nem muito lenta nem muito rápida.

Para Gadamer, a noção do homem prudente, como sendo aquele que delibera bem, visto que deseja o bem e enxerga as particularidades da realidade à luz do correto, que sabe discernir sobre os melhores meios para atingir o fim pretendido e dentre estes escolhe o mais justo para o bem comum, é a noção que servirá de alerta ao homem contemporâneo dominado pelo paradigma cientificista. Praticamente, é como se fosse preciso resgatar nos ensinamentos gregos a nossa natureza humana, como o ser que sabe que pode e deve escolher e, com isso, fazer justiça à sua natureza, não permitindo que lhe retirem a autonomia. Portanto, a recuperação da capacidade racional do homem, sua reflexão emancipadora, deverá possibilitar o reencontro do homem com a sua identidade, ou melhor, fazer com que ele consiga sair do isolamento no qual foi historicamente submetido, e seja capaz de estabelecer o vínculo comunicativo em sua comunidade, em prol do bem comum. (GADAMER, 1983).

Retomar essa noção aristotélica servirá como suporte ao homem experimentado que, para compreender adequadamente, deve estar consciente da sua responsabilidade na determinação dos meios e dos fins para chegar ao bem e à verdade, sabendo reconhecer os limites da instrução

para não exigir dela mais do que ela pode e deve dar. Deve ter maturidade existencial para discernir e encontrar a verdade a cada situação real, algo que já reside e revela-se a nós em nossas próprias experiências de vida.

O homem experimentado, no autêntico sentido do termo, é aquele que tem a consciência da sua finitude, que sabe não ser o senhor do tempo e do futuro, que está consciente da responsabilidade de seu saber e de seu não saber e, por isso, rejeita todo dogmatismo e assume a postura de abertura para lançar-se a novos saberes, experiências, compreensões, transformando o ser que compreende. O autêntico homem experimentado sabe reconhecer o verdadeiro sentido da experiência, a abertura para novas experiências.

## 6 Considerações finais

Atualizar a *phrónesis* aristotélica para Gadamer representou a oportunidade de reagir contra a lógica de dominação do saber técnico-científico instaurada na Modernidade, que transformou a *práxis* humana numa mera teoria aplicada. Tal paradigma científico, ao ser transposto para as ciências do espírito, transformou a hermenêutica e todo o fenômeno compreensivo numa inconsequente aplicação de regras e conceitos. Consequentemente, a razão sucumbiu ao método,[6] deixou-se ser instrumentalizada e perdeu sua capacidade de raciocinar e decidir pelo melhor para si e para os outros. A racionalidade moderna nos retirou da dimensão dialógica, da nossa posição de sujeito conhecedor, partícipe do processo do conhecimento. Em busca de uma objetividade cega, rejeitou a nossa condição de ser histórico, de pertencimento ao todo compreensível, limitando cada vez mais as nossas possibilidades de reconhecer o bem e experienciar verdades.

Logo retomar a ética aristotélica significou, para Gadamer, a possibilidade de restaurar o sentido da razão aos moldes gregos, o sentido de uma racionalidade política conectada ao sujeito como cidadão e aos seus modos de comportamento com os outros; sujeito que por ser racional sabe

[6] Gadamer não rejeita todo tipo de método. O autor acredita que muitos métodos são eficazes na tarefa de nos auxiliar na solução de problemas. No entanto, sua oposição ao método refere-se àquele utilizado pela ciência da natureza, como o único método legitimador da verdade.

escolher e usa sua capacidade crítica nas situações concretas nas quais se encontra, promovendo uma constante transformação das ordens da sua vida. Para o hermeneuta contemporâneo, é Aristóteles quem nos apresenta o ideal de razão capaz de fazer frente a essa razão alienada, acrítica, mera receptora e reprodutora de conhecimentos: "[...] não há dúvida de que um saber de uma civilização estabelecido sobre a ciência e a técnica está longe de esgotar a totalidade do que chamamos de convivência". (GADAMER, 2002b, p. 73).[7]

Gadamer não é contra uma ciência do homem que leva em consideração a rigorosidade científica típica da ciência moderna. Porém, sua pretensão é alertar sobre a necessidade de retomarmos nossa capacidade de conhecer através de um saber refletido, que se coloca em diálogo com a tradição e a História da humanidade; uma ciência do homem, que não faz da sua facticidade a razão da imposição de princípios abstratos que, ao dissimularem as exigências reais e concretas da vida, transformam-se numa presunção in-humana. Um saber consciente de sua tarefa infinita ante a condição natural finita do homem, mas que, nem por isso, se transforma em um monopólio de saberes universais que desconsidera a autêntica forma do conhecer, que é aquela que reconhece, na própria experiência da *práxis,*[8] o fundamento do seu querer e do seu agir.

**Referências**

ARISTÓTELES. *Ética a Nicomaco*. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção Os pensadores).

_____. *A razão na época da ciência*: Hans-Georg Gadamer. Trad. de Ângela Dias. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983.

_____. *Acotaciones hermenêuticas*: Hans-Georg Gadamer. Trad. de Ana Agud y Rafael de Agapito. Madrid: Editorial Trotta, 2002b. (Serie: Colección estructuras y procesos).

_____. *Hermenêutica em retrospectiva:* hermenêutica e a filosofia prática. Trad. de Mario Antônio Casanova. Petrópolis: RJ: Vozes, 2007. v. III.

[7] "[...] no cabe duda de que el aparato de una civilización montada sobre la ciencia y la técnica está lejos de agotar el conjunto de lo que llamamos convivencia". (GADAMER, 2002b, p. 73, tradução nossa).

[8] Cabe salientar que é característico do ser humano desejar e buscar os meios para sua satisfação. Contudo, à *práxis* não pertence o desejar, mas o escolher e o decidir. A decisão, como conclusão do silogismo prático, é uma reflexão prática em que traçamos um caminho entre o que queremos e o que fazemos para concretizar o que se quer. Porém, nossas ações não são meramente meios para executar planos unicamente nossos. Elas são o modo a partir do qual convivemos com os outros e codeterminamos objetivos comuns.

_____. *O problema da consciência histórica.* Pierre Fruchon (Org.). Trad. de Paulo César Duque Estrada. 2. ed. Rio de Janeiro: Ed. da FGV 2003.

_____. *Verdade e método.* Trad. de Flávio Paulo Meurer. Rev. da trad. de Enio Paulo Giachini. 13. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista – SP: Editora Universitária São Francisco, 2013. (Coleção Pensamento humano).

_____. *Verdade e método II: complementos e índice.* Trad. de Enio Paulo Giachini. Rev. da trad. de Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2002a.

ZINGANO, Marco Antonio. *Ethica Nicomachea I 13 – III 8:* tratado da virtude moral. Trad., notas e comentários de Marco Zingano. São Paulo: Odysseus, 2008.

# 6
# É possível pensar um socioambientalismo em Habermas? Apontamentos a partir da ética discursiva e do direito

Francisco Jozivan Guedes de Lima*
Felipe Gonçalves Silva*

## Introdução

Na atual conjuntura, em que movimentos sociais ambientalistas,[1] órgãos políticos de defesa ambiental e organizações não governamentais pressionam governos e corporações a adotarem medidas que garantam a sustentabilidade às atuais e, especialmente, às futuras gerações, urge, por parte da filosofia, pensar propostas que localizem e reforcem estas reivindicações do ponto de vista teórico-normativo, em meio a uma sociedade tecnocrática movida por sistemas burocrático-econômicos que instrumentalizam cada vez mais a natureza e seus recursos, gerando impactos de proporções irremediáveis – como os danos ecológicos e sociais causados pelo rompimento da barragem de Fundão, no distrito de Bento Rodrigues, em Mariana (MG), em 5 de novembro de 2015, sob a responsabilidade da Samarco, mineradora controlada pelas Companhias Vale S.A. e a anglo-australiana BHP Billiton.

Do ponto de vista filosófico, especialmente a partir da segunda metade do século XX, surgiram autores diretamente preocupados com as questões ecológicas, como Hans Jonas em seu livro *O princípio responsabilidade*, no qual propõe uma ética para a civilização tecnológica e alerta para a imprescindibilidade do cuidado do *cosmos,* pautando-se na corresponsabilização dos indivíduos acerca da "casa comum". Constitui para ele um imperativo moral cuidar deste patrimônio coletivo, a fim de que haja o

* Doutor em Filosofia/PUCRS. Professor do PPG e do Depto de Filosofia/UFPI. Lattes: http://lattes.cnpq.br/8231159547990641 Contato: jozivan2008guedes@gmail.com
* Doutor em Filosofia/Unicamp. Professor do PPG e do Depto de Filosofia/UFRGS. Lattes: http://lattes.cnpq.br/7755019887381708 Contato: felipegons@hotmail.com
[1] Para um estudo mais pormenorizado e empírico das implicações jurídico-legais do socioambientalismo sugerimos o livro *Novos direitos, socioambientalismo e desenvolvimento na sociedade moderna hiperconsumista* (CALGARO et al., 2016).

prolongamento da existência de futuras gerações, sendo que para isso seria necessário cessar o uso egocêntrico e irresponsável que se faz dos recursos ecológicos do Planeta. Metaforicamente, destaca Jonas (2006, p. 168): "O jogador que arrisca no cassino todo o seu patrimônio age de forma imprudente; quando se trata não do seu patrimônio, mas do de outro, age de forma criminosa."

O nosso propósito neste artigo consiste em refletir sobre o tema do socioambientalismo, a partir da obra ético-política de Jürgen Habermas. De partida, é inquietante o fato de Habermas, após defender a ampliação da ética discurso no diálogo com diversas ciências e problemas interdisciplinares, não ter dado um tratamento mais direto e sistemático aos problemas socioambientais, sendo que o próprio Apel, considerado um autor mais restrito aos problemas filosóficos tradicionais, alçou voos mais longínquos ao colocar como um dos epicentros de sua agenda o tema de uma macroética voltada para problemas ecológicos diante das crises produzidas pela sociedade técnico-científica, estendendo seu modelo de solidariedade para além do especismo. Apel (1994, p. 167) não perde de vista o fato de que "incursões da técnica humana no espaço da natureza e da vida ameaçam destruir tudo o que é vivo sobre esta terra", e que, *ipso facto*, é preciso resolver o conflito entre potencial técnico-científico e ética.

Aparentemente, há uma lacuna na filosofia de Habermas no que diz respeito a um tratamento mais pormenorizado dos problemas ambientais. Com efeito, não existem obras ou capítulos especialmente dedicados a uma abordagem frontal sobre o tema. É possível sim encontrar trabalhos dedicados aos impactos do desenvolvimento científico para a humanidade, como é o caso de *O futuro da natureza humana*, no qual põe em análise a função axiológico-normativa do conceito de dignidade humana, no impedimento de manipulações genéticas e laboratoriais de tipo eugênicas, mas o tema não é estendido ali a questões socioambientais. Ainda assim, mesmo não nos apresentando obras especificamente dedicadas à questão, o tema do socioambientalismo pode ser encontrado de modo disperso em diferentes momentos ao longo de sua obra. Desse modo, pensamos ser possível contribuir para a superação de tal déficit, recorrendo a elementos internos a seu pensamento ético e político, buscando localizar, articular e

desenvolver as questões socioambientais a partir de referências difusas e pontuais do autor. De modo mais específico: (i) exploraremos, em primeiro lugar, a relação de sua crítica à razão instrumental com a dominação da natureza, dando ênfase ao diálogo estabelecido com Herbert Marcuse em *Técnica e ciência como ideologia*; (ii) posteriormente, buscaremos identificar subsídios de sua teoria política para a ampliação das categorias do direito e das análises democráticas a questões socioambientais, sobretudo a partir da obra *Facticidade e validade*. Cumpre-nos, portanto, uma dupla tarefa exegética: a primeira no sentido de alcançar os referidos elementos internos da obra de Habermas, capazes de subsidiar a reflexão sobre o tema do socioambientalismo; a segunda no sentido de uma ampliação e *aggiornamento* de sua teoria em direção a problemas socioambientais.

## 1 Ética discursiva e proteção ambiental: para além da racionalidade instrumental

Na esteira da virada linguístico-pragmática, Habermas propõe sua teoria do discurso a partir de uma ressignificação intersubjetiva da razão transcendental kantiana. Habermas busca reconstruir uma "razão destranscendentalizada" segundo a qual os indivíduos se autocompreendem como agentes comunicativos que compartilham horizontes de sentido e precisam justificar mutuamente suas pretensões de validade teórica em contextos de vida específicos. (HABERMAS, 2002a).[2] No plano dos discursos normativos, a ética do discurso opera um movimento similar: para superar a "alienação da vida presente", contida na proposta moral kantiana (HABERMAS, 1991, p. 69), seria preciso redimensionar a ação prática em temos intersubjetivos. Nesse sentido, em conjunto com Apel e seguindo as intuições de Hegel, Habermas (1999, p. 13ss), busca reformular as pretensões universalistas do projeto moral kantiano, de modo a evitar as críticas ao

[2] Cabe frisar que a ética do discurso e seu pressuposto da justificação traz implicações para a própria ressignificação da política que, dentro do modelo democrático-deliberativo de Habermas, não será mais pensada em termos de realismo político (interesse-poder), mas em termos normativos de participação e colegislação. Como destaca Audard (2006, p. 68), no plano moral os indivíduos são convocados a submeter suas propostas ao fórum público, sob o pressuposto de que o argumento (a justificação pública) deve suplantar a mera barganha.

"formalismo", ao "universalismo abstrato", à "impotência do mero dever" e da "pura convicção" (ou do internalismo ético).

Essa base ético-epistêmica do discurso é reconstruída a partir de preocupações deixadas por alguns dos principais representantes da Teoria Crítica, sobretudo pela crítica à racionalidade instrumental[3] desenvolvida por autores como Horkheimer, Adorno e Marcuse, a qual servirá de base para o desenvolvimento de um modelo teórico, pautado na "razão comunicativa". No âmbito das ciências da natureza e de seus efeitos para as relações humanas, a racionalidade instrumental teria se consolidado dentro do experimentalismo baconiano, a partir de uma articulação entre saber e poder. O paulatino processo de "dessacralização" da natureza, ocorrido na irrupção da modernidade, bem como a consequente necessidade de investigação científica das leis de funcionamento, próprias dos fenômenos naturais e isenta de conteúdos teológicos ou metafísicos, teria autorizado a manipulação dos processos naturais a ponto de instrumentalizá-los por completo, legitimando os métodos de dominação da natureza. Para Bacon (2000, p. 33), a nova ordem de investigação deveria recusar bases místicas e metafísicas, passando a fundar-se na observação empírica, no levantamento de hipóteses objetivas e em seus testes experimentais. Esse seria o processo mediante o qual se constrói, dentro da modernidade, as bases da dominação do meio ambiente e da natureza como um todo. A tese de Horkheimer (1973, p. 103), em sua *Crítica da razão instrumental*, publicada originalmente em 1946 no *Institute of Social Research* na Columbia University, é a de que este processo de instrumentalização da natureza teria se estendido à dominação

[3] Apesar de tratarmos do conceito de racionalidade instrumental dentro da Teoria Crítica, convém destacar que este é um conceito weberiano, especificamente, quando este autor distingue quatro formas de ação social: *a ação conforme a fins* (*Zweckrationalität*) ou ação instrumental, que ocorre quando se tem expectativas que objetos e/ou indivíduos comportem-se segundo metas direcionadas ao êxito final da ação, programado pelo indivíduo; *ação valorativa ou axiológica*, quando a ação é determinada pela crença num valor absoluto, seja ele ético, estético, religioso; *ação social emotiva ou afetiva*, que ocorre quando a ação é motivada por sentimentos e emoções do indivíduo; *ação social tradicional*, que acontece quando a ação é movida segundo um costume praticado e se torna um hábito, uma rotina. (WEBER, 2002, p. 41). Para uma análise de Habermas acerca destas formas weberianas de ação. (cf. HABERMAS, 2012a, p. 489).

humana: "O avanço dos meios técnicos se vê acompanhado por um processo de desumanização".[4]

A dominação da natureza, tanto interna quanto externa ao homem, teria se tornado mais robusta com o avanço do capitalismo tardio, sobretudo na forma tecnocrática do "capitalismo de Estado". A promessa iluminista do progresso técnico-científico teria culminado em onerações e destruição de ecossistemas, onde seres vivos e ambientes foram cada vez mais instrumentalizados. Nesse sentido, o domínio tecnocrático implicou o empoderamento político e econômico da racionalidade instrumental, segundo o qual a natureza e os indivíduos não são tomados como fins em si mesmos, mas como meios para fins predeterminados.

Este cenário sedimentou as bases da tecnocracia, permitindo uma especialização cada vez maior da racionalidade tecnocrática nos sistemas econômico (capitalismo) e administrativo (Estado). Para Habermas, a especialização dos subsistemas econômico e administrativo passam a permitir a integração social segundo os meios linguisticamente empobrecidos do dinheiro e do poder, substituindo o entendimento comunicativo dos agentes a respeito das normas, competências e dos significados que permeiam a vida cotidiana. Habermas fala de "colonização do mundo da vida", quando dos imperativos funcionais dos subsistemas instrumentais passa a invadir as esferas de reprodução simbólica da vida cotidiana. De acordo com Repa,

> de um lado, o sistema econômico busca, em razão de seus próprios imperativos de autorreprodução, monetarizar o mundo da vida em relações que adotem a forma do dinheiro. De outro, o sistema administrativo busca burocratizar todas as relações sociais do mundo da vida, em virtude de seus imperativos de controle social e busca de lealdade da população. (REPA, 2008, p. 164).

Como consequências da colonização, Habermas descreve um conjunto complexo de "efeitos reificantes" na vida cotidiana, isto é, deformações

[4] Habermas em *Técnica e ciência como ideologia* partirá deste diagnóstico de época, pensando os impactos da técnica não apenas para os processos de desumanização, mas também para os processos políticos e o consequente esvaziamento da esfera pública. Seu ponto de partida é que a técnica e a ciência interpuseram-se no capitalismo tardio como "forças produtivas dominantes", sob a propaganda do progresso. (WIGGERSHAUS, 2002, p. 672).

patológicas na infraestrutura comunicativa do mundo da vida, tais como "perda de sentido", "anomia social" e diferentes formas de "psicopatologias". Como seus efeitos mais diretamente políticos, a colonização sistêmica levaria ao aprofundamento do controle da vida social (incluindo a supervisão cada vez maior da vida privada dos indivíduos), à "unilateralização das formas de vida" e à "despolitização da esfera pública democrática", segundo a qual as dinâmicas sociais de solidariedade tornam-se cada vez mais esmaecidas, e crescem exponencialmente os interesses egocêntricos sob a égide da razão instrumental. No que se refere ao tema aqui proposto, é plausível dizer que a colonização estende seus efeitos sobre a natureza transformando-a seja em objeto de disposição das burocracias especializadas, seja em objeto de livre acumulação e troca pelos agentes de mercado, perdendo seus significados próprios no interior de contextos simbólicos concretos, além das exigências de sua preservação segundo padrões de legitimidade democrática, ligados à autodeterminação das gerações atuais e futuras.

Para Habermas, Marcuse teria lançado luzes para se pensar um outro tipo de racionalidade ao combater o diagnóstico weberiano da racionalidade instrumental, reverberando na própria relação do homem com a natureza. Segundo o ensaio "Técnica e ciência como ideologia" (1968), Marcuse teria enxergado que a progressiva racionalização social estaria ligada à institucionalização do progresso técnico e científico, cuja penetração na sociedade transformaria o próprio contexto das normas existentes e levaria à decomposição das antigas formas de legitimação: "Marcuse está convencido de que naquilo que Weber chamou de 'racionalização' não se impõe uma 'racionalidade' enquanto tal, mas sim uma forma de dominação política oculta imposta em seu nome." (HABERMAS, 2014, p. 76). Como esse tipo de racionalidade se refere apenas à escolha mais eficaz entre estratégias destinadas a finalidades preestabelecidas, ela "subtrai à reflexão e à reconstrução racional o contexto dos interesses sociais mais amplos contidos nas estratégias eleitas, nas tecnologias empregadas e nos sistemas instituídos". (HABERMAS, 2014, 76-77). Marcuse, desse modo, já apontaria para a "despolitização dos interesses gerais", isto é, para a imunização discursiva das finalidades últimas a serem perseguidas pela comunidade política – sendo que essa despolitização, para ele, conteria o sentido político

oculto de instaurar uma nova forma de dominação: uma dominação que tende a perder seu caráter de exploração e opressão diretas, tornando-se racionalmente aceitável como um mero imperativo de eficiência. Segundo Habermas, a crítica de Marcuse à sociedade tecnocrática envolveria não apenas o diagnóstico dessa nova forma de dominação, mas o projeto de sua superação, através de um outro tipo de racionalidade, apontando, por sua vez, a um modo alternativo de relação entre humanidade e natureza. Com efeito, a mensagem marcuseana consiste em afirmar que

> ao invés de tratarmos a natureza como um *objeto* de possível disposição técnica, poderíamos nos relacionar com ela como *parceiros* de uma possível interação. Ao invés de explorada, poderíamos buscar uma natureza fraterna. E mesmo que no nível de uma intersubjetividade ainda incompleta, poderíamos assumir a subjetividade dos animais, das plantas e inclusive das pedras e nos *comunicar* com a natureza ao invés de meramente *trabalhá-la* sob o pressuposto de uma comunicação interdita. (HABERMAS, 2014, p. 84).

Todavia, a proposta de Marcuse conteria problemas significativos, entre eles: a) a exigência do abandono da razão instrumental em nome da instauração de uma nova ciência e uma nova técnica. Para Habermas, entretanto, "não se vê como poderíamos renunciar à técnica, mais precisamente à *nossa* técnica, em benefício de uma técnica qualitativamente distinta, enquanto permanecer inalterada a organização da natureza humana, isto é, enquanto tivermos de manter nossas vidas por meio do trabalho social e com a ajuda de meios que o substituem". (HABERMAS, 2014, p. 84); b) além disso, Habermas aponta em Marcuse a ausência de critérios positivos mais amplamente desenvolvidos para diferenciar o padrão alternativo de racionalidade. Para ele, a relação fraterna com a natureza demandaria antes de tudo um melhoramento da própria relação entre os humanos, isto é, teríamos de ser primordialmente capazes de conceber um padrão de relações interpessoais libertas da dominação para, a partir disso, podermos alcançar um novo modo de relacionamento com a natureza. Isso exigiria, portanto, uma melhor delimitação dos distintos padrões de ação racional:

> Por "trabalho" ou *ação racional com respeito a fins* entendo a ação instrumental ou a escolha racional, ou ainda uma combinação entre ambas. A ação instrumental é regida por *regras técnicas* baseadas em conhecimentos empíricos. [...]. Por *ação comunicativa* eu entendo, por

> outro lado, uma interação simbolicamente mediada. Ela se orienta por *normas* obrigatoriamente *válidas*, as quais definem expectativas recíprocas de comportamento e devem ser compreendidas e reconhecidas por pelo menos dois agentes. (HABERMAS, 2014, p. 91).

Dentro deste arcabouço, a ação comunicativa vincula-se à busca de entendimento mútuo, enquanto que os modos de ação instrumental e estratégico[5] se reduzem à busca de êxitos teleológicos, em que a cooperação dá lugar à concorrência, seja entre sujeitos humanos ou entre estes e outros seres vivos, solapando desta forma as bases para relações fraternas e solidárias. (HABERMAS, 1990, p. 72). Essas distinções passam a formar a base para a crítica habermasiana do capitalismo tardio, sendo retomadas na *Teoria do agir comunicativo,* em sentido mais preciso e rico em consequências:

> Chamamos de *instrumental* uma ação orientada pelo êxito quando a consideramos pelo aspecto da observância de regras técnicas da ação e quando avaliamos o grau de efetividade de uma intervenção segundo uma concatenação entre estados e acontecimentos; chamamos tal ação *estratégica* quando a consideramos sob o aspecto da observância de regras de escolha racional e quando avaliamos o grau de efetividade da influência exercida sobre as decisões de um oponente racional. Ações instrumentais podem ser associadas a interações sociais, e ações estratégicas representam, elas mesmas, ações sociais. De outra parte, falo ainda de *ações comunicativas* quando os planos de ação dos atores envolvidos são coordenados não por meio de cálculos egocêntricos do êxito que se quer obter, mas por meio de atos de entendimento. No agir comunicativo os participantes não se orientam em primeira linha pelo êxito de si mesmos; perseguem seus fins individuais sob a condição de que sejam capazes de conciliar seus diversos planos de ação com base em definições comuns sobre a situação vivida. (HABERMAS, 2012a, p. 495-496).

[5] É digno de nota um esclarecimento de cunho mais didático feito por Repa (2008, p. 166) acerca da distinção entre racionalidade instrumental e racionalidade estratégica: ambas estão centradas na obtenção do êxito final da ação, daí serem teleológicas, porém se diferenciam no que diz respeito ao seu objeto, a saber, "na primeira, o sujeito lida não diretamente com outro sujeito, mas com as coisas, como na fabricação de um produto em que se utiliza uma coisa como meio para obter uma outra coisa, ao passo que, na segunda, o sujeito busca influenciar o outro sujeito para que este realize atos necessários para a obtenção do seu fim, ou seja, o outro é visto tão-somente como meio para alcançar um fim". De acordo com Stephen White (1995, p. 22), a vinculação da racionalidade estratégica ao autointeresse não deve ser tomada como uma ligação necessária, pois é possível combinar a ação intencional com qualquer tipo de fim que não seja apenas aquele fundado no egoísmo. Sua hipótese é que a associação entre agir estratégico e autointeresse advém de teorias da escolha racional nas quais a autovantagem é tida como universalizável, para explicar o comportamento coletivo dos indivíduos que comumente agem em benefício próprio.

Na ação instrumental, há uma interação linguística no *sentido fraco* porque a linguagem é usada para expressar a unilateralidade dos anseios meramente individuais ou para demonstrar a realidade (por meio de juízos constatativos ou atos locucionários); na ação comunicativa, entretanto, há uma cooperação linguística no *sentido forte*, já que a linguagem é posta como o *medium* para o entendimento mútuo, colocando-nos além da simples capacidade de exposição de preferências e persecução de fins individuais. (HABERMAS, 2002b, p. 205).

Como adverte McCarthy (1985, p. 22), cabe salientar que, diferentemente de Marcuse, não se trata de extinguir a racionalidade instrumental, mas de expandi-la aos horizontes da ação comunicativa, já que o comportamento humano não deve ser resumido apenas a relações meio-fim: "O problema real, argumenta Habermas, não é a razão técnica enquanto tal, mas a sua universalização, o confisco de uma concepção de razão mais abrangente em favor da validade exclusiva do pensamento científico e tecnológico, a redução da *práxis* à *techne* [...]". É necessário dizer, entretanto, que Habermas oscila no modo de conceber as formas possíveis de combate à referida "universalização" da razão tecnocrática: na *Teoria da ação comunicativa* prevalece a compreensão geral de uma *resistência* a ser imposta aos imperativos dos subsistemas econômico e burocrático. Nesse sentido, os movimentos ambientalistas são apresentados como exemplo marcante do tipo de agente político capaz de se impor contra a colonização do mundo da vida:

> A intervenção industrial em larga escala nos equilíbrios ecológicos, a redução drástica das reservas naturais não regeneráveis e o desenvolvimento demográfico colocam graves problemas às sociedades desenvolvidas industrialmente; mesmo assim, tais desafios são inicialmente abstratos, exigindo soluções técnicas e econômicas que, por seu turno, têm de ser implementadas por meios administrativos. O protesto é desencadeado, antes de tudo, pelas destruições do meio ambiente urbano, pela favelização, pela industrialização, pela contaminação da paisagem, pelos prejuízos causados à saúde por produtos industriais, pelos efeitos colaterais oriundos de medicamentos, etc.; ou seja, o protesto tem na mira processos evolutivos que afetam claramente as bases orgânicas do mundo da vida, despertando nossa consciência para o fato de que existem certos critérios de habitabilidade e limites inflexíveis para a não satisfação de certas necessidades sensitivo-estéticas que acompanham o mundo da vida. (HABERMAS, 2012b, p. 711).

Habermas apresenta os temas ecológicos e pacifistas como fontes de novos movimentos de protesto, os quais se distinguiriam radicalmente de formas tradicionais de conflito baseados em termos produtivistas. Ainda assim, essas fontes de protesto são lidas como "movimentos de resistência", os quais possuiriam um caráter "predominantemente defensivo", em face do crescimento capitalista – sendo caracterizados, portanto, pelo "represamento das esferas de ação organizadas segundo imperativos funcionais em nome da preservação do mundo da vida orgânico", não sendo dirigidos, entretanto, à "conquista de novos territórios". (HABERMAS, 2017b, p. 709-711). Um viés mais "ofensivo" dos movimentos sociais em geral e das demandas socioambientais, em particular, apenas será admitido no âmbito de sua teoria democrática posterior, na qual os fluxos comunicativos, provenientes do mundo da vida social, serão considerados em princípio capazes de romper as clivagens institucionais do sistema político e, efetivamente, alimentar expectativas de um direcionamento dos sistemas instrumentais de ação por parte da formação comunicativa da opinião e da vontade. Com isso, expectativas de direitos socioambientais passam a ser consideradas inscritas no arcabouço normativo do qual depende a legitimidade do Estado Democrático de Direito.

## 2 Sobre Habermas e direitos socioambientais

Em *Facticidade e validade*, escrito em 1992, Habermas pretende apresentar as contribuições da teoria do discurso à compreensão e crítica do Estado Democrático de Direito. Em suas linhas mestras, trata-se de reconstruir os princípios normativos mais centrais à democracia constitucional moderna, de tal modo que, reelaborados segundo os termos da teoria do discurso, o sentido mais amplo e enfático de *procedimento democrático* possa vir a ser explicitado, permitindo combater imunizações discursivas e contribuir com a ampliação dos horizontes da práxis política. (SILVA; MELO, 2012).

Uma das etapas mais importantes desse empreendimento teórico é levado a cabo na forma de uma "reconstrução do sistema de direitos", isto é, de uma reconstrução das categorias jurídicas fundamentais que servem de

base à consolidação legítima do Estado democrático-constitucional. E entre as categorias então arrolados, segundo Habermas os "direitos fundamentais à provisão de condições de vida asseguradas social, técnica e ecologicamente". (HABERMAS, 1992, p. 156). Isso inscreve a possibilidade de falarmos em "direitos socioambientais" como parte dos direitos fundamentais necessários à consolidação de uma ordem democrático-constitucional legítima. Com efeito, Habermas busca ampliar a compreensão tradicional dos direitos sociais – focada na garantia a prestações estatais a condições mínimas de vida e bem-estar, tendo historicamente por base os direitos à saúde, educação, ao trabalho e à moradia (HABERMAS, 1992, p. 484ss) – e inclui a expectativa normativa de que sejam garantidas condições ambientais satisfatórias entre os membros de uma comunidade jurídica. Uma tal provisão é considerada exigida "na medida em que isso for necessário, de acordo com as respectivas situações dadas, para o aproveitamento em igualdade de oportunidades dos direitos indicados de (1) a (4)" – isto é, na medida em que for necessária para assegurar o aproveitamento igualitário das liberdades civis e políticas vinculadas à autonomia privada e pública dos cidadãos. Sua função, portanto, é corrigir as desigualdades de exercício tanto das liberdades políticas, quanto daquelas vinculadas à persecução dos projetos individuais de vida.

A preservação do ambiente natural e da diversidade de seus recursos encontra-se de modo geral diretamente vinculada à manutenção das formas de vida e culturas particulares. São comuns, por exemplo, correlações entre a degeneração de condições naturais específicas e o desaparecimento de comunidades e formas de vida tradicionais, como pode ser verificado entre populações indígenas e quilombolas. (SANTILLI, 2005; GALLOIS, 2005). Entretanto, quando pensamos não apenas no ambiente natural, mas também nas condições antrópicas do ambiente urbano – o que envolve, entre muitos outros elementos, formas socialmente justificáveis de uso do solo, controle de poluentes, saneamento básico, condições adequadas de moradia e mobilidade urbana –, percebemos uma correlação ainda mais global entre a qualidade das condições socioambientais e o exercício igualitário da maior parte das expectativas de cidadania, senão de todas elas. (SANTOS; HARDT, 2013; TAVOLARI, 2016).

Dada essa correlação mais ampla entre condições ambientais adequadas e o exercício pleno da cidadania, bem como a profunda diversidade das demandas que podem ser a ela vinculadas, coloca-se a questão sobre quais seriam os direitos socioambientais vislumbrados por Habermas. Não seria necessária uma delimitação teórica mais concreta desses direitos? Habermas não nos oferece respostas diretas a respeito de tais conteúdos jurídicos. E isso se dá em parte devido ao próprio caráter do empreendimento teórico aqui operado: como dito, Habermas pretende oferecer reconstrutivamente recursos normativos para uma crítica dos bloqueios e entraves ao procedimento democrático. E um dos bloqueios típicos é justamente encontrado na postura de um "legislador filosófico", isto é, na prescrição teórica de conteúdos jurídicos específicos, os quais passam a ser retirados do campo mais próprio de decisão democrática. Em outras palavras, todo aspecto da vida social a fazer parte de um sistema de direitos concreto deve ser resultado da práxis de autodeterminação democrática dos cidadãos concernidos. Nesse sentido, tais categorias de direitos, entre as quais figuram os direitos socioambientais, devem ser consideradas representantes "insaturados" das expectativas normativas que alimentam um projeto constitucional contínuo e de horizontes históricos abertos. Elas oferecem a "gramática profunda" do Estado democrático de direito, isto é, a estrutura geral da linguagem a ser usada na organização de formas de vida através de um programa jurídico supostamente legítimo. (GÜNTER, 1994, p. 470).

Apesar do caráter aberto dessas categorias normativas, Habermas dedica-se no último capítulo da obra a tensões relacionadas a processos políticos concretos de determinação de direitos sociais. O autor, portanto, passa ali a trabalhar com conteúdos jurídicos historicamente sedimentados nas expectativas de legitimidade do Estado Democrático de Direito. Entretanto, a questão é então trabalhada nos termos mais amplos da "materialização do direito", sem retomar efetivamente a especificidade dos contextos socioambientais. Ainda assim, por ter vinculado inicialmente as questões ambientais à categoria dos direitos sociais, consideramos aqui que sua regulação mereça ser abarcada no interior dos processos gerais de "materialização do direito". Em sentido amplo, os processos de

materialização são considerados rupturas normativas à hegemonia do paradigma liberal, o qual, tendo por base a suposição de um equilíbrio espontâneo nos processos econômicos promovidos pela via do mercado, defendia-se o primado da igualdade formal de direitos, independentemente da diversidade de posições e condicionantes sociais entre os cidadãos. (HABERMAS, 1992, p. 481). Os processos de materialização do direito representam uma ruptura nessa compreensão paradigmática, na medida em que passam a exigir que sejam levadas em conta as condições efetivas de aproveitamento das competências jurídicas, chamando a atenção para desigualdades fáticas que impendem um igual exercício da cidadania. Nesse movimento, a legitimidade da ordem jurídica passa a ser condicionada a expectativas normativas muito mais exigentes de igualdade e justiça material.

Para Habermas, entretanto, a implantação de princípios de justiça material, no interior do campo jurídico, teria sido cumprida de modo democraticamente insatisfatório, sendo frequentemente vinculada à ampliação histórica do poder burocrático e sua intervenção mais direta sobre a sociedade civil. (HABERMAS, 1992, p. 484). Segundo ele, a implementação do direito materializado pelo Estado social teria se mostrado vulnerável a novos tipos de críticas: se o paradigma liberal pressupunha uma sociedade isenta de desigualdades juridicamente relevantes e que garantia a igualdade de oportunidades através dos mecanismos de livre-mercado, a nova imagem social pressuposta nos processos de materialização seria excessivamente centrada na reprodução sistêmica do capitalismo industrial, sendo acusada de naturalizar grupos e necessidades particulares, de acordo com a posição que cada um ocupa no sistema produtivo e, consequentemente, ignorar todo tipo de desigualdade que não pudesse ser traduzida em termos de posse e aquisição. Além disso, Habermas admite que o paradigma do Estado social teria mostrado dificuldades em adaptar o imperativo da igualdade material às exigências de autonomia pública e privada – no primeiro caso, devido à profunda burocratização dos processos decisórios e ao deslocamento dos debates normativos por questões técnico-administrativas; no segundo, devido a intervenções paternalistas e normalização heterônoma na vida privada de seus beneficiários. (HABERMAS, 1992, p. 484ss).

Habermas, entretanto, considera as novas exigências de justiça social trazidas pelo processo de materialização do direito irrecusáveis de um ponto de vista normativo, combatendo, assim, as justificativas de um retorno aos padrões de legitimidade do paradigma liberal: "O caminho de volta propagado pelo neoliberalismo, sob a tese de um 'retorno da sociedade civil burguesa e de seu direito' encontra-se vetado". (HABERMAS, 1992, 493). Nesse sentido, as duras críticas dirigidas ao paradigma do Estado social não significam que sua base normativa deva ser abandonada. Ao contrário, trata-se de dar continuidade ao processo de materialização do direito segundo padrões mais elevados de democratização. Em suas palavras: "O projeto do Estado social não deve ser simplesmente congelado ou interrompido, mas continuado em um nível superior de reflexão." (HABERMAS, 1992, p. 494). Para tanto, trata-se de combater ponto a ponto as ambivalências e os déficits democráticos que acompanham os processos de efetivação do direito.

Admitindo a hipótese de que essas características dos processos de materialização do direito podem ser vinculadas ao caso especial das políticas socioambientais, podemos agora ampliar a compreensão oferecida pela teoria do discurso a respeito de sua gramática normativa. Já havíamos dito que esses direitos são justificados como medidas necessárias para assegurar o aproveitamento igualitário das liberdades civis e políticas. Desse modo, eles são incluídos sob o registro das políticas de igualdade e possuem um caráter universalista, vinculado à garantia de um ambiente saudável a *todos* os membros da comunidade jurídica, como parte das condições necessárias à preservação de sua integridade enquanto indivíduos e cidadãos. No entanto, podemos dizer agora que a exigência de igualdade a ela vinculada não se refere estritamente à "igualdade formal", isto é, à distribuição de competências jurídicas idênticas independentemente das desigualdades materiais existentes na vida social. Como parte dos processos de materialização do direito, a regulamentação dos direitos socioambientais deve exigir que se leve em conta as desigualdades fáticas que alteram significativamente as condições de exercício da cidadania, buscando reequilibrar essas mesmas condições através de medidas jurídicas de inclusão e redistribuição. Portanto, apesar de serem direitos dirigidos universalmente a toda a comunidade jurídica, as camadas da população mais

vulneráveis, do ponto de vista socioambiental, devem ser diretamente priorizadas em seus projetos regulatórios. A legitimidade do Estado Democrático de Direito, portanto, passa a depender de uma reconfiguração das condições e dos recursos socioambientais capaz de combater as desigualdades que impedem uma existência digna e politicamente ativa.

Além disso, se a teoria do discurso não prescreve um programa concreto de direitos socioambientais, ela nos oferece recursos teórico-analíticos para a avaliação dos processos responsáveis por sua criação e aplicação. Em primeiro lugar, a determinação de tais direitos não pode ocorrer nem de forma privatista, nem tecnocrática. Isto é, tratando-se de um bem público, a gestão dos recursos ambientais não deve ser deixada à livre disposição dos interesses de mercado, nem ser decidida estritamente segundo o raciocínio técnico das burocracias especializadas. São muitos os trabalhos que hoje se dedicam a combater um modelo tecnocrático de gestão e planejamento socioambiental, marcado pela centralização decisória, pela valorização exclusiva de profissionais detentores de conhecimento técnico-científico, pela insensibilidade a problemas e necessidades locais, e por uma compreensão geral da política como instrumento para a resolução de problemas imediatos. E em contraposição, encontramos diferentes formulações de um modelo participativo com o qual se busca reverter, ponto a ponto, cada uma das características do padrão de funcionamento tecnocrático: descentralização decisória, permeabilidade aos interesses sociais, atenção aos contextos e atendimento a necessidades locais. (CARVALHO, 2009; JACOBI, 2003; PAEZ, 2015). As características gerais do modelo tecnocrático parecem refletir, segundo a especificidade das políticas de planejamento socioambiental, os contornos mais amplos dos déficits democratizantes encontrados na análise dos processos de materialização. E, em boa medida, o contramodelo participativo ajuda-nos a pensar critérios avaliativos capazes de submeter os processos políticos que articulam demandas socioambientais a exigências democráticas mais robustas. Ainda assim, é possível complementá-lo em certos pontos específicos, na mesma medida em que se explicita algumas das características mais centrais da concepção deliberativa de democracia.

Habermas compartilha com o modelo participativo a ideia de um procedimento radicalmente inclusivo, tanto no que se refere aos participantes, quanto aos temas submetidos ao escrutínio público. Com efeito, defende que nenhuma questão ou argumento podem ser de antemão subtraídos da discussão política, e que *todos* aqueles considerados concernidos pelas questões politicamente tratadas devem poder participar dos respectivos processos de formação da opinião e da vontade. Para Habermas, entretanto, a legitimidade do processo democrático depende de algo além da participação – já que esta pode vir acompanhada de simples decisionismo, arbitrariedade, dogmatismo, agregação de preferências previamente formadas e, no geral, más condições de debate público. Segundo o modelo deliberativo, deve-se avaliar a *qualidade discursiva* dos modos de participação existentes, de tal maneira que seus procedimentos possam gerar razões mais qualificadas para a justificação das preferências e decisões alcançadas. Um procedimento discursivo, pois, deve assegurar que suas decisões possam ser aceitas como resultado de um livre convencimento argumentativo entre todos os participantes. Nas palavras do autor: a única coerção permitida é a "força do melhor argumento". Nesse sentido, são fundamentais questões procedimentais relacionadas às condições de participação nos processos de formação coletiva da opinião e da vontade, tais como horizontalidade, ausência de coerções, tempo de debates satisfatório e distribuído equanimemente, linguagem comum ou traduções adequadas, publicidade dos dados utilizados e a possibilidade de serem averiguados, etc.

Além disso, boa parte das análises de práticas participativas, na gestão socioambiental, mostram-se excessivamente centradas em procedimentos decisórios formais. Isto é, elegem-se os processos institucionalizados de tomada de decisão (sobretudo aqueles diretamente estruturados por instituições estatais ou indiretamente provocados por elas), como o núcleo da atividade política. Habermas não nega a necessária atenção a esses momentos decisórios oficiais, mas busca oferecer uma compreensão ampliada do processo político, incluindo sobretudo os processos deliberativos informais que se desenvolvem no âmbito da sociedade civil. Segundo o autor, a formação democrática da vontade tem início em *esferas públicas* subinstitucionais, constituídas por redes de comunicação

espontâneas, interconectadas e enraizadas na sociedade civil, às quais é atribuído um potencial para a identificação dos novos problemas sociais com a sensibilidade dos diretamente afetados, interpretação de carências, articulação de identidades coletivas e constituição de uma pauta política independente do poder oficial. Sendo assim, não se trata de negar a especificidade dos núcleos formais de tomada de decisão, mas sim de incluir, no campo de análise a "periferia" dos processos democráticos – o que nos leva a contestar, por exemplo, as condições de formação da própria agenda decisória: daquilo, portanto, que se coloca como problemas elementares a serem decididos politicamente. Segundo o autor, as exigentes expectativas democráticas vinculadas à formação deliberativa da vontade, bem como sua operacionalização no âmbito das sociedades complexas contemporâneas, apenas têm a chance de serem satisfeitas através da conexão de processos decisórios institucionalizados com os modos de comunicação e de debate público enraizados na sociedade civil.

Por fim, o modelo deliberativo se contrapõe a certa tendência que demoniza os saberes técnico-científicos e a atividade administrativa. Como dito anteriormente, o pensamento crítico de Habermas é sobretudo dirigido contra a unilateralidade dos usos da razão – a qual tende a se expandir de modo "descontrolado" e a neutralizar as condições de racionalidade da interação comunicativa. (HABERMAS, 1981; JAY, 2016). A partir de *Facticidade e validade*, cumpre não apenas resistir à colonização sistêmica, mas promover ofensivamente o direcionamento da razão instrumental pela razão comunicativa. Ainda assim, é necessário evitar os ideais alojados em uma nova unilateralidade. A razão comunicativa não pode, sozinha, garantir as exigências de integração social e reprodução material típicas das sociedades complexas contemporâneas. (HABERMAS, 1992, p. 45ss). Trata-se, portanto, de manter a complexidade da razão e a multiplicidade de suas vozes. Sobretudo quando desenvolve sua teoria política, Habermas explicitamente insiste na necessidade de se manter a diversidade das fontes do discurso prático, exigindo que dimensões discursivas de caráter estritamente pragmático tenham de ser publicamente articuladas com argumentações de ordem normativa, conectando assim os saberes técnicos e instrumentais com razões jurídicas, éticas ou morais. Nesse sentido, as reflexões democráticas

desenvolvidas pela teoria do discurso não defendem a exclusividade da razão comunicativa: trata-se, ao invés disso, de favorecer um intercâmbio entre suas diferentes vozes. Lembremos, afinal, que Habermas nos falava inicialmente em "provisão de condições de vida asseguradas social, técnica e ecologicamente", aproximando os direitos socioambientais da provisão igualitária de recursos tecnológicos entre todos. Do mesmo modo, a dimensão burocrático-administrativa não pode ser simplesmente eliminada da vida política, mas deve ser domesticada pela *rule of law* e dirigida pela formação democrática da vontade. Suas decisões, sobretudo quando versam sobre bens públicos de primeira ordem como o equilíbrio e a sustentabilidade socioambiental, devem estar fundadas no poder comunicativo, seja através da participação direta, dos mecanismos de escuta e da justificação pública ou *accountability* social.

## Considerações finais

Procuramos neste artigo propor uma abordagem habermasiana acerca do socioambientalismo, a partir de elementos extraídos de sua teoria do discurso e de seu pensamento democrático. Nesse sentido, foram de suma importância os conceitos de razão comunicativa e razão instrumental, entendendo-se que esta última, enquanto racionalidade meio-fim, é pautada em disposições autorreferenciais que podem conduzir a profundos déficits ético-políticos, seja nas relações entres seres humanos ou, segundo os propósitos deste estudo, nas relações entre a humanidade e natureza.

Desse modo, é possível pensar a partir de Habermas que a restrição da racionalidade ao seu espectro meramente instrumental implicará cada vez mais a sucumbência do potencial comunicativo-emancipatório. Nesse sentido, é preciso repensar tal racionalidade para além de seus aspectos estratégico-teleológicos e articulá-la aos moldes da ação comunicativa, com vistas ao entendimento mútuo e à emancipação – a qual exige o alcance de formas mais sustentáveis e dignas de interação com o ambiente natural e antrópico. Em termos habermasianos, suplantar a nossa relação de oposição, indiferença, desprezo e descuido com o meio ambiente requer uma ampliação de nossos padrões de racionalidade. E uma tal ampliação, por sua

vez, anda de mãos dadas com a democratização social em sentido mais pleno. Afinal, como já dito acima, a busca de formas mais justificáveis de relação com a natureza exige, segundo o autor, a especificação de relações isentas de dominação entre os próprios seres humanos. Para Habermas, a satisfação de expectativas de proteção socioambiental, bem como a especificação de seus conteúdos através de processos político-inclusivos, horizontais e sensíveis aos contextos locais, devem ser consideradas parte essencial do arcabouço normativo, do qual depende a legitimidade do Estado Democrático de Direito.

**Referências**


APEL, Karl-Otto. *Estudos de moral moderna*. Trad. de Benno Dischinger. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.

AUDARD, Catherine. *Cidadania e democracia deliberativa*. Trad. de Walter Valdevino. Porto Alegre: Edipucrs, 2006.

BACON, Francis. *The new organon*. Edited by Lisa Jardine e Michael Silverthorne. New York: Cambridge University Press, 2000.

CALGARO, Cleide et al. *Novos direitos, socioambientalismo e desenvolvimento na sociedade moderna hiperconsumista*. [recurso eletrônico]. – Caxias do Sul, RS: Educs, 2016.

CARVALHO, Sonia Nahas. Condicionantes e possibilidades políticas do planejamento urbano. In: VITTE, C. C.; KEINERT, T. M. M. *Qualidade de vida, planejamento e gestão urbana*. Discussões Teórico-Metodológicas. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2009.

GALLOIS, Dominique Tilkin. (2005) Cultura "indígena" e sustentabilidade: alguns desafios". *Revista Tellus*, Núcleo de Estudos e Pesquisas das Populações Indígenas – NEPPI, Campo Grande: UCDB, ano 5, n. 8/9, abr./out. 2005.

GÜNTER, Klaus. Diskurstheorie des Rechts oder liberales Naturrecht in diskurstheoretischem Gewande? *Kritische Justiz*, v. 27, 1994.

HABERMAS, Jürgen. *Técnica e ciência como ideologia*. Trad. de Felipe Gonçalves Silva. São Paulo: Ed. da Unesp, 2014.

HABERMAS, Jürgen. *Teoria do agir comunicativo*, 1: racionalidade de ação e racionalização social. Trad. de Paulo A. Soethe. Rev. de Flávio Beno Siebeneichler. São Paulo: Ed. WMF Martins Fontes, 2012a.

HABERMAS, Jürgen. *Teoria do agir comunicativo*, 2: sobre a crítica da razão funcionalista. Trad. de Paulo A. Soethe. Rev. de Flávio Beno Siebeneichler. São Paulo: Ed. WMF Martins Fontes, 2012b.

HABERMAS, Jürgen. *O futuro da natureza humana*: a caminho de uma eugenia liberal? Trad. de Karina Janini. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

HABERMAS, Jürgen. *Agir comunicativo e razão destranscendentalizada*. Trad. de Lucia Aragão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002a.

HABERMAS, Jürgen. *Racionalidade e comunicação*. Trad. de Paulo Rodrigues. Lisboa: Edições 70, 2002b.

HABERMAS, Jürgen. *Comentários à ética do discurso*. Trad. de Gilda Encarnação. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.

HABERMAS, Jürgen. *Faktizität und Geltung*. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992.

HABERMAS, Jürgen. *Escritos sobre moralidad y eticidad*. Trad. de Manuel Redondo. Barcelona: Ediciones Paidós, 1991.

HABERMAS, J. *Pensamento pós-metafísico*: estudos filosóficos. Trad. de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

HORKHEIMER, Max. *Crítica de la razón instrumental*. 2. ed. Trad. De H. A. Murena; D. J. Volgemann. Buenos Aires: SUR, 1973.

JACOBI, Pedro Roberto. Espaços públicos e práticas participativas na gestão do meio ambiente no Brasil. *Sociedade e Estado*, v. 18, n. 1-2, 2003.

JAY, Martin. *Reason after its eclipse*: on late critical theory. Winsconsin: University of Winsconsin Press, 2016.

JONAS, Hans. *O princípio reponsabilidade*: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica. Trad. de Marijane Lisboa; Luiz Montez. Rio de Janeiro: Contraponto; Ed. PUC-RIO, 2006.

McCARTHY, Thomas. *The critical theory of Jürgen Habermas*. Cambridge, MA: The MIT Press, 1985.

PAES, Luciano Marcos. Participação popular e acesso à informação ambiental para preservação do meio ambiente ecologicamente equilibrado. *Revista Brasileira de Políticas Públicas*, n. 3, 2015.

REPA, Luiz. Jürgen Habermas e o modelo reconstrutivo de teoria crítica. In: NOBRE, Marcos (Org.). *Curso livre de teoria crítica*. Campinas, SP: Papirus, 2008.

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

SANTOS, Cleon Ricardo dos; HARDT, Letícia Peret Antunes. Qualidade ambiental e de vida nas cidades. In: GONZALES, S. F. N.; FRANCISCONI, J. G.; PAVIANI, A. *Planejamento urbano na sociedade brasileira*. São Paulo: Livre Expressão, 2013.

TAVOLARI, Bianca. Direito à cidade: uma trajetória conceitual. *Novos Estudos Cebrap,* São Paulo, v. 35, n. 1, 2016.

WEBER, Max. *Conceitos básicos de sociologia*. Trad. de Rubens Frias; Gerard Delaunay. São Paulo: Centauro, 2002.

WIGGERSHAUS, Rolf. *A Escola de Frankfurt*: histórico, desenvolvimento teórico, significação política. Trad. de Lilyane Gurgel. Rio de Janeiro: Difel, 2002.

WHITE, Stephen. *Razão, justiça e modernidade*: a obra recente de Habermas. Trad. de Márcio Pugliesi. São Paulo: Ícone, 1995.

7

# Sobre a categoria do número na lógica do ser de Hegel

Federico Orsini*

## Introdução

O presente artigo visa a apresentar a concepção hegeliana do número enquanto categoria a partir da segunda seção (Quantidade) da *Doutrina do ser* (1812, 1832) da *Ciência da lógica* (1812-1816). Para este fim, analisarei em forma de comentário uma porção bastante delimitada do texto hegeliano, a saber, o primeiro item (A.) do segundo capítulo (Quantum) da segunda seção e a primeira Observação que lhe está associada. Por causa do recorte escolhido, deixarei de lado duas questões preliminares à derivação da categoria do número: (i) a distinção entre quantidade e quantum, e (ii) a derivação da categoria da quantidade da categoria da qualidade.[1] De acordo com a exigência do comentário, numerarei os parágrafos do texto em exame: o item A. "O número" contém sete parágrafos, mas a numeração de seus parágrafos é contada a partir da introdução do segundo capítulo, onde está exposta uma primeira definição do número; a Observação 1 divide-se em 17 parágrafos, que estão dedicados às operações matemáticas com os números e contêm uma crítica à concepção kantiana das proposições da aritmética e da geometria. Cabe ressaltar que, na Observação 1, os números deixam de constituir um objeto puramente lógico e são investigados enquanto se tornam o objeto de cálculo da matemática. O resultado esperado do comentário é ilustrar o caráter peculiar do logicismo de Hegel, segundo o qual a fundamentação lógica do aparato conceitual da aritmética e da geometria não nega, mas antes permite e justifica a relativa autonomia da matemática enquanto ciência perfeita do entendimento (*Verstand*).

* Doutor em Filosofia pela Universidade de Padova (Itália). Bolsista PNPD/Capes no programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCRS. *E-mail*: platoniet@yahoo.it

[1] Cabe destacar que o presente ensaio é extraído de um ciclo de aulas ministradas na PUCRS em 2017, sobre a lógica da quantidade na *Ciência da lógica* e faz parte do projeto mais amplo de publicar um comentário completo de toda a segunda seção (Quantidade) da *Doutrina do ser*.

## A. O número (§§4-10)

A divisão das matérias (§§1-3) do segundo capítulo (Quantum) observa que o número é a "determinidade perfeita" (§1) do quantum. Para entendermos essa expressão, vale lembrar o caminho que conduziu da quantidade pura até o quantum em geral. As etapas desse caminho podem ser resumidas em duas perguntas.

A primeira pergunta é: Por que a quantidade, que inicialmente se apresenta como continuidade, tem que assumir a forma da discrição? A resposta da *Lógica* é que a continuidade não pode se realizar como prossecução ininterrupta dos unos a não ser que os unos homogêneos saiam uns fora dos outros, sem nada que os separe, numa "conexão em si mesma igual" (1. B. p. 211). A continuidade contém a pluralidade quantitativa ou exterioridade dos unos sem diferença qualitativa, como sua possibilidade intrínseca. Agora, o uno é princípio da discrição, porque a discrição nada mais faz do que destacar a determinidade enquanto fator de negação imanente ao fluir dos unos. Vice-versa, a discrição é "discrição que conflui" (HEGEL, 2016, p. 198), ou seja, "é, ela mesma, contínua" (HEGEL, 2016, p. 211) enquanto ela é a "possibilidade absoluta" (HEGEL, 2016, p. 212) de que a continuidade seja cortada ou interrupta em qualquer ponto, ou seja, por qualquer uno. Em outras palavras, na medida em que a discrição produz um corte, ela pressupõe um material a ser cortado, e esse material, se entendido do ponto de vista lógico, é a continuidade. Assim, a quantidade é tanto quantidade discreta como quantidade contínua. Enquanto o item A. "A quantidade pura" se detém na unidade imediata da continuidade e da discrição, o item B. "Grandeza contínua e discreta" mostra que a quantidade só pode se apresentar e funcionar como um todo se seus momentos remetem determinadamente um ao outro enquanto grandeza contínua e grandeza discreta. Enquanto continuidade e discrição são denominadas "grandezas", elas são determinadas uma com respeito à outra, quer dizer, elas são "momentos *diferentes*" (HEGEL, 2016, p. 211) de uma unidade concreta ou mediada.

A segunda pergunta é: Como a quantidade deriva sua limitação? O item C. "Limitação da quantidade", no primeiro capítulo da segunda seção,

mostrou que a grandeza discreta limita a grandeza contínua porque é "diferente da contínua" (HEGEL, 2016, p. 213), e essa diferença é justamente "primeira negação e limite". No final do item C., Hegel observa que a maneira em que a grandeza contínua e a grandeza discreta se limitam as tornam indiferentes. Isso significa que a limitação da quantidade não produz um retorno ao limite qualitativo, mas conserva a indiferença em relação às diferenças qualitativas. Isso produz um resultado significativo: uma pluralidade de grandezas discretas que insistem na continuidade. A continuidade da grandeza contínua significa que a grandeza discreta não impede (ao contrário, implica) que haja um ser contínuo que ultrapassa o limite "que circunscreve e que inclui" os múltiplos unos da quantidade discreta. Isso é o que Hegel (p. 213) parece sugerir onde escreve: "Mas o ser que aqui é limitado é essencialmente como continuidade, em virtude da qual ele vai além do limite e desse uno e é indiferente frente a ele". A continuidade da grandeza discreta significa que uma grandeza discreta começa onde uma outra termina, ou seja, o corte da quantidade contínua gera não apenas uma grandeza discreta, mas pelo menos duas. Cada grandeza discreta é um conjunto ou uma pluralidade quantitativa de unos contínuos (ou discretos, se se trata de um quantum numérico) dentro do recorte posto pelo limite. O que começa nesse limite não é qualitativamente diferente do que termina, mas apenas uma outra grandeza contínua com uma quantidade real discreta comparável com aquela da primeira. Por meio do limite, a grandeza discreta produz a passagem lógica da quantidade para o quantum, ou seja, "quantidade com uma determinidade ou limite em geral". (HEGEL, 2016, p. 215). Porém, em virtude da indiferença do limite quantitativo, não apenas a grandeza discreta se torna quantum, mas *ambos* os momentos da quantidade, isto é, tanto a grandeza contínua quanto a grandeza discreta passam a ser quanta. Graças ao limite, a grandeza contínua se torna quantidade *idealmente* discreta, ou seja, a possibilidade absoluta de que o uno possa realmente produzir uma grandeza discreta na continuidade; por sua vez, a grandeza discreta se torna "quantidade real discreta", no sentido de que a posição atual do limite transforma a quantidade pura na "quantidade como um ser aí e algo".

Conforme o §6, as características principais do quantum em geral são as três seguintes: (i) o quantum é uma grandeza contínua ou unidade; (ii) o quantum é uma grandeza discreta, ou seja, um recorte da continuidade por meio da discrição, a qual produz uma grandeza discreta como pluralidade determinada de unos iguais uns aos outros; (iii) o quantum é uma grandeza discreta explicitamente fechada, quer dizer, delimitada em relação a outros quanta. Isso significa que o quantum, assim como a grandeza discreta, é imediatamente plural, ou seja, implica uma pluralidade de quanta. O conjunto dessas características articula três funções correspondentes do limite: "α) limite que *se relaciona consigo*, β) limite *que circunscreve* e γ) limite que *exclui outro*" (§6). Essas funções são expostas segundo uma ordem de explicitação progressiva: para que o quantum seja idêntico a si, ele tem que se circunscrever; para que o quantum seja circunscrito, ele tem que excluir outros quanta. Mas vale também a ordem regressiva (do mais complexo ao mais simples): o limite não pode excluir se o excludente já não é um determinado, um discreto, mas o discreto não pode ser determinado, se o determinar não pressupõe o ser contínuo, em que os unos constituintes formam uma unidade, ao invés de estarem fragmentados ou separados pelo vazio. De alguma maneira, essa ordem tem uma proximidade com a progressão da determinação do algo: primeiramente, o algo tem que surgir como negação autorrelacionada; secundariamente, o algo se determina em relação a outro algo igualmente autorrelativo; terceiramente, a relação entre algo e outro se torna uma relação de exclusão mútua por meio da dialética do limite qualitativo.

O argumento dos §§ 4-7 do item A. "O número" culmina na explicação da tese de que o número é o "quantum em *determinidade* perfeita" (§7). A perfeição tem a ver com a determinidade completa do quantum, a qual é alcançada quando no quantum trabalham explicitamente todas as três funções do limite quantitativo. Se o quantum fosse um contínuo mas ainda não fosse excludente, ele não coincidiria com o número, porque a continuidade por si só é "a forma da indeterminidade", ou seja, a *possibilidade* de receber uma quantidade indefinida de recortes. Mas o número é uma

"quantia determinada (*eine bestimmte Menge*)" (§8) de unos, não apenas uma pluralidade implícita (em si) e indeterminada de unos.[2]

Os §§8-10 analisam os dois momentos do número: o *valor numérico* (*Anzahl*) e a *unidade* (*Einheit*). O valor numérico corresponde ao momento da discrição, enquanto a unidade corresponde ao momento da continuidade. O número se diferencia da quantidade pura porque contém a continuidade e a discrição de modo que elas são unificadas em uma forma determinada. Isso quer dizer que o número envolve a discrição e a continuidade, mas agora a grandeza discreta forma uma "quantia determinada" que permite a "diferenciação de um número de outros [números]" (§10).

Analisemos os momentos do número. O número (desde que não seja o número um) consiste de múltiplos unos, os quais não são um fluxo ininterrupto, mas formam uma unidade (a continuidade do mesmo número) dotada de uma quantia específica de unos. Os unos que formam o número são chamados ordinariamente de "unidades". A unidade que faz de *um* número um "uno *numérico*" (§10), por exemplo, "*um* dois, *um* dez, *uma* centena etc." (§9) é inseparável do valor numérico, ou seja, da coleção distintiva de unidades. Cada um dos múltiplos unos pelos quais o número é constituído é um limite que circunscreve o número, pois este último, "para sua determinidade, não pode dispensar nenhum deles" (§9). Uma vez que todos os unos contribuem indistintamente para circunscrever o número, "nenhum tem uma primazia, pois eles são apenas iguais" (§9). Mas a continuidade dos unos não pode circunscrever um número se não põe um limite que confere ao número sua grandeza discreta. Hegel enfatiza que o limite não pode consistir em algo separado dos unos. A função do limite tem que, de alguma forma, envolver os próprios unos. Além disso, o limite não é algo que ocorre fora dos "unos circunscritos" (§9), quer dizer, fora dos próprios números, mas permeia o ser aí ou o ser determinado de cada número. Os unos são todos os mesmos: eles são somente unos, homogêneos e indistinguíveis. Na medida em que a continuidade do número é limitada, ela deve ser limitada por um limite que confere ao número sua própria unidade determinada. Contudo, ao

[2]Sobre a diferença sutil entre o mero quantum e o número, ver HOULGATE, S. Hegel on the Category of Quantity. *Hegel Bulletin*, v. 35, n. 1, p. 20, 2014.

fazer isso, o limite não apenas torna o número algo unitário (uma grandeza contínua), mas lhe confere o caráter de grandeza discreta.

O limite do número não está separado dos unos, mas se baseia inteiramente neles. Este limite é o *valor numérico* dos unos. O valor numérico, sendo uma quantia determinada de unos, é a continuidade limitada ou interrupta dos unos. Nada separa os unos uns dos outros (os unos são contínuos), mas seu valor numérico é o aspecto da continuidade determinada pelo qual o fluir para além de si de cada uno não prossegue ao infinito, mas para. Como a quantia é constitutiva do número, o ato de parar não é externo ao número, mas é devido ao próprio número. O número não precisa do contraste com algo diferente para ser circunscrito, porque o número limita a si mesmo por meio de seu próprio valor numérico. Nesse sentido, cada número é indiferente frente aos outros (§10). Porém, se o valor numérico deve desempenhar não apenas a função de limite que circunscreve, mas também aquela de limite excludente, o valor numérico conduz necessariamente à "diferenciação de um número de outros [números]" (§10).

Nesse contexto, surge uma situação ambivalente. Por um lado, Hegel observa que a relação entre os números é o resultado de "uma reflexão *externa* que compara", ou seja, a relação não é inerente aos próprios números, mas surge somente pela intervenção de um sujeito que precisa dos números para fazer operações de contagem. Por outro lado, Hegel sugere que tem algo inerente à constituição lógica dos próprios números, que possibilita essa intervenção: "Essa *indiferença* do número frente a outros é determinidade essencial do mesmo; ela constitui *seu ser determinado em si*, mas, ao mesmo tempo, *sua própria exterioridade*" (§10). A ideia de que a *interioridade* lógica ou a essência do número é sua exterioridade constitui a "contradição dentro de si do número ou do quantum em geral" (§10). A contradição de que a indiferença frente à determinidade (entendida como "*relação com outro*") constitui a determinidade em si e para si do número é a "qualidade do quantum". Pode-se objetar que a contradição surge somente por causa da ambiguidade do conceito de determinidade, a qual pode ser entendida como *relação com outro* ou como ser determinado *em si*. Se se separasse o aspecto do ser para outro do aspecto do ser em si, o número deixaria de ser contraditório, porque seria indiferente sob um aspecto, mas

não sob um outro, evitando de ser indiferente simultaneamente e sob o mesmo aspecto. Mas a resposta de Hegel se baseia no fato de que os dois aspectos, embora distintos, não são separáveis. Especificamente, a lógica da qualidade já mostrou que ser em si e ser para outro são momentos relacionais que pertencem com igual legitimidade e necessidade à categoria do algo. Agora, em lugar do algo entrou a categoria de número. Embora o retorno repentino da qualidade não seja muito claramente explicado, pode-se argumentar que a qualidade em questão tenha a ver com a diferença da unidade e do valor numérico. O valor numérico expressa a determinidade única do número, enquanto que a unidade é uma determinidade comum a todos os números. O valor numérico é uma pluralidade de unos suprassumidos na unidade, mas não é ele mesmo a unidade. Ao contrário, o valor numérico é uma quantia ou um agregado de unos que são externos uns aos outros e indiferentes ao valor numérico. Justamente o momento da exterioridade sem unidade é o aspecto que possibilita as operações aplicadas aos números.

Resumindo, o item A. se resume a três pontos principais. Em primeiro lugar (§§4-7), justifica-se a tese de que o número é a determinação perfeita do quantum em geral. Em segundo lugar (§§8-9), analisa-se a estrutura interna do número, mostrando que o número não é redutível nem a seu valor numérico para si nem a sua unidade para si. O número resulta do funcionamento conjunto de ambos seus momentos. Em terceiro lugar (§10), a necessidade de que o número se pluralize em uma pluralidade de números e se comporte como "uno limitante", isto é, como limite que exclui outros números, conduz à contradição interna do número, em força da qual um número é simultaneamente fechado e indiferentemente aberto em relação aos outros números.

### Observação 1. [operações da aritmética e as proposições matemáticas como juízos sintéticos *a priori* em Kant] (§§1-17)

Os §§1-2 analisam a diferença entre geometria e aritmética: "A geometria tem por objeto, na grandeza do espaço, a grandeza contínua e a aritmética, na grandeza do número, a grandeza discreta" (§1). Contudo, a

diferença entre geometria e aritmética não concerne apenas ao objeto, mas também à maneira e à "perfeição da limitação ou do ser determinado" (§1). As figuras geométricas e os números são quanta, mas o princípio da determinidade desses quanta é diferente. O número contém no uno "o ser determinado para si, não o ser determinado com a ajuda de um outro", ainda que a diversidade dos números precise ser construída por uma reflexão externa ou comparação (§2). A grandeza espacial "tem, com efeito, no ponto a determinidade correspondente ao uno; mas o ponto, na medida em que ele vem para fora de si, torna-se um outro, torna-se linha" (§1).

A ideia de que o ponto é um "vir para fora de si" remete a uma concepção que Hegel tinha presente desde a *Dissertatio de orbitis planetarum* de 1801, a do *ponto-mens*, gerador da linha, que Hegel acolhia da filosofia pitagórica, bem como daquela de Giordano Bruno, de Hobbes e, por último, da concepção fluentista de Newton sobre a geração das grandezas, concepção esta segundo a qual a linha é gerada pelo movimento do ponto; a superfície, do movimento da linha; o sólido, do movimento da superfície. Essa concepção é muito próxima do ponto de vista de Bonaventura Cavalieri sobre a geração do contínuo pelo indivisível (ponto, linha, superfície) móvel: ao se mover, o ponto móvel deixa como rastro de sua passagem uma infinidade de pontos sobre a linha gerada.

As figuras geométricas são limitações do espaço que se formam a partir de constituintes primitivos (ponto, linha, superfície, sólido) e a geometria compara as figuras, ou seja, estabelece a igualdade ou a desigualdade entre elas com base na intuição sensível. Mas a comparação intuitiva não é suficiente, porque as determinações geométricas do triângulo e do quadrângulo requerem o número e a elas se reconduzem as figuras mais complexas. Por causa disso, as figuras retilíneas são um ser determinado por meio da ajuda de um outro. Diferente é o caso do círculo, porque na sua definição não é decisiva a distância de um ponto da circunferência em relação ao centro, mas a comparação de todas as distâncias dos pontos da circunferência. A definição 15 do livro I dos *Elementos* de Euclides define o círculo assim: "Círculo é uma figura plana, fechada por uma só linha, a qual se chama circunferência, de maneira que todas as linhas retas, que de um certo ponto existente no meio da figura, se conduzem para a circunferência, são

iguais entre si." Cada raio deve ser igual ao outro, mas a investigação da igualdade requer que se relacionem todos os raios uns com os outros. Agora, a determinação do círculo enquanto círculo não precisa do número, porque o espaço contido pela circunferência se gera pelo movimento contínuo de um raio, do qual uma extremidade seja fixa, enquanto a outra se move. Porém, a indicação precisa de quão grande seja um círculo, em relação a um outro, precisa de uma "arte métrica" (§1) aplicada às propriedades internas do círculo. A determinação completa das figuras geométricas "necessita do número" (§1). Não há determinação completa sem medição, e não há medição sem números. De alguma forma, Hegel está legitimando a diferença entre uma geometria intuitiva, baseada exclusivamente no desenho por meio de régua e compasso, e a geometria analítica, cujos princípios foram realizados por Descartes. As figuras deixam de ser um espaço fechado por um ou mais termos e se dissolvem em uma multiplicidade infinita de pontos, cuja unidade é garantida pela regra comum da qual participam, pela forma da relação que existe entre cada membro do conjunto e os dois eixos das coordenadas, fixados convencionalmente. Esse conceito geral de figura rompe com os limites fixos que separam os concretos objetos geométricos. Agora, uma simples operação algébrica é suficiente para traduzir a expressão analítica de uma figura para aquela de uma outra e, assim, para tornar possível o conhecimento de sua afinidade. A simples variação de um parâmetro faz derivar uma da outra figuras que anteriormente eram atribuídas a gêneros diferentes.

O §2 afirma que os "modos de relação (*Beziehungsweisen*)" entre os números são as "operações (*Rechnungsarten*)" e aponta que o fio condutor para a progressão sistemática das operações ainda não foi descoberto. O §2 contém duas teses importantes. Em primeiro lugar, a aritmética não considera os números, quer dizer, não pensa os números em seu conceito, mas se limita a operar (*operieren*) com os números, ou seja, a calcular (*rechnen*). Em segundo lugar, o número precisa do cálculo, ou seja, "precisa ser ativado e colocado em relação a partir de *fora*", porque o número é "a determinidade indiferente, inerte". No §3, Hegel explica melhor a razão da inércia dos números e determina o calcular como um "produzir de números" – não, porém, do *conceito* de número –, através do estabelecimento de

diferenças externas entre eles. O §4 destaca que o fio condutor para a derivação das operações pressupõe a diferença qualitativa entre os momentos do conceito do número: unidade e valor numérico. Mas essa diferença, ainda que esgote a consideração puramente conceitual do número, não é suficiente para entender os números que são o objeto da aritmética, porque eles precisam da igualdade (identidade externa) e da desigualdade (diferença externa) como "momentos da reflexão". A reflexão em questão é a reflexão externa, a comparação como atividade de determinar se os números são iguais ou desiguais. Embora Hegel remeta à *Doutrina da Essência* para um exame aprofundado da igualdade e da desigualdade como formas da diferença, vale a pena salientar a legitimidade da reflexão exterior dentro da *Doutrina do Ser*. Basicamente, a reflexão pode legitimamente ser externa onde o objeto lógico refletido é externo, ou seja, "não contém nenhuma conexão interior" (§3). Se aceitamos que a ligação entre a exterioridade de alguma categoria (como relação externa entre seus momentos) e a reflexão exterior (como apreensão desses momentos por meio da comparação) é necessária, então podemos concluir que, cada vez que a categoria em questão atinge um estágio de exterioridade ou indiferença, a reflexão exterior desempenha uma função de conhecimento adequado à categoria, no sentido de que não é uma intervenção injustificada no andamento lógico.

O §5 indica preliminarmente o papel da reflexão exterior: "Números em geral podem ser produzidos em duas maneiras: ou por reunir ou por separar termos já reunidos". A partir do §6, começa a derivação das quatro operações fundamentais da aritmética. O §6 ilustra a operação primeira ou mais básica: "o *numerar* (*das Numerieren*)". O numerar é a operação de produzir a sucessão dos números 2,3 etc. Essa sucessão está fundamentada nos conceitos derivados logicamente: unidade (**u**) e valor numérico. Hoje, a partir da axiomática de Peano, chamaríamos o numerar de operação sucessor (*), com base na qual surge a sucessão **u**, **u***, (**u***)*, etc. O número 1 não é produzido a partir de **u**, mas nada impede que um sistema de numeração lhe atribua a função **u** de unidade básica para formar os números. Hegel destaca a arbitrariedade dos sistemas de numeração, mencionando o sistema "diádico" e "decádico", entendendo o sistema binário e o sistema decimal. Cabe lembrar que um sistema de numeração é um mecanismo de

classificação em grupos e subgrupos das unidades que formam os números. A *base* de um sistema de numeração é uma certa quantia (ou melhor, 'valor numérico') de unidades que deve constituir uma unidade de ordem imediatamente superior. Os sistemas de numeração têm seu nome derivado da sua base, ou seja, o sistema binário tem base dois (0,1), o sistema decimal tem base dez (0,1,2,3,4,5,6,7,8,9). Os exemplos hegelianos são baseados no sistema decimal, em que as operações de adição e multiplicação subjacentes à notação numérica também estão implícitas na composição e decomposição do número.

O §7 analisa a adição como operação binária, ou seja, operante sobre *dois* ("*desiguais*") números. A multiplicação é mencionada como adição repetida do mesmo número por um número determinado de vezes. A adição e a multiplicação mostram que os números são produzidos pelo "numerar", embora não mais entendido como operação unária, e sim binária. Por causa de sua inércia ou indiferença frente à igualdade e à desigualdade, os números podem ser combinados para produzir novos números. Mas o que significa estabelecer uma igualdade entre números, como no exemplo kantiano da proposição matemática "7 +5 = 12"? A partir do §8 até o §11, a derivação das operações aritméticas é interrompida pelo exame crítico da tese kantiana de que as proposições da aritmética e os "princípios da geometria pura" (§10) seriam juízos sintéticos *a priori*. Especificamente, Hegel quer mostrar a natureza analítica dos juízos matemáticos, tanto geométricos quanto aritméticos. Proposições do tipo 7+5=12 são "um sintetizar, o qual, porém, é de natureza inteiramente analítica, na medida em que a conexão é uma conexão inteiramente produzida (*gemacht*, no sentido de artificial, factícia) na qual não há nada nem entra nada que não esteja presente de modo completamente externo" (§8). A adição de 7 mais 5 não é uma síntese *a priori*, mas uma combinação de números, e a combinação de números, para Hegel, é uma síntese apenas num sentido superficial do termo. A razão disso é que a combinação (por exemplo, a soma) é baseada na repetição do mesmo, que remete ao procedimento fundamental do numerar. O termo *gemacht* alude à manipulação dos números por meio de uma reflexão externa que, potencialmente, pode ser executada por uma máquina.

Hegel comenta que a proposição "7+5=12" é um "postulado" que "se relaciona com o postulado de numerar em geral como o postulado de prolongar uma linha reta se relaciona com o de traçar uma linha reta" (§8). Aqui Hegel parece muito próximo de Christian Wolff (*Anfangs-Gründe aller mathematischen Wissenschaften*, 1710), que definia a aritmética não como uma ciência de relações numéricas, mas como um método para descobrir números. Neste sentido, 7+5=12 não representa uma relação entre certos objetos ou conjuntos de objetos, mas uma instrução que diz que adicionado 5 a 7 se obtém um novo número, isto é, 12. O que está em jogo aqui é, resumidamente, a diferença entre uma interpretação platonista e uma interpretação construtivista da matemática. Cabe destacar que Hegel distingue entre tautologias, axiomas e postulados. As tautologias são proposições absolutamente primeiras, porque "somente na identidade abstrata não ocorre nenhuma diversidade e, portanto, não se requer mediação alguma"[3]. Os axiomas são proposições relativamente primeiras, "são mais do que tautologias, assim são *proposições tomadas* de *alguma outra ciência*, porque para aquela ciência à qual servem como axiomas devem ser pressuposições. Eles são, portanto, propriamente *teoremas*, e precisamente teoremas extraídos, na maioria dos casos, da lógica. Os axiomas da geometria são semelhantes lemas, proposições lógicas, que, de resto, se aproximam das tautologias porque concernem apenas às grandezas e, portanto, as diferenças qualitativas estão extintas neles".[4] Ao contrário, Hegel considera como postulado uma proposição primeira de natureza prática, a qual diz como algo deve ser feito. A distinção entre axiomas e postulados remete ao método axiomático de Wolff, que distinguia dois tipos de *Grundsätze*: os axiomas, que afirmam que algo inere ou não inere em algo, e os postulados, que fornecem uma determinada injunção para executar uma tarefa. As proposições derivadas dos axiomas por meio de uma prova são os teoremas, enquanto as proposições derivadas dos postulados são os problemas, que precisam,

[3] Cf. HEGEL, G.W.F. *Werke in zwanzig Baenden* (=*W*, seguido pelo número do volume e da página). Moldenhauer, E., Michel, K. M. (Org.). *Wissenschaft der Logik. Bd. 5-6*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1969-1971, *W* 6:529.
[4] HEGEL, G.W.F. 1969, *W* 6:529.

primeiro, ser resolvidos para, então, provar que as soluções propostas resolvem o problema.[5]

| | **Descrição de estados de coisas** | **Indicação de um método** |
|---|---|---|
| Definições | Definições nominais | Definições reais |
| Princípios | Axiomas | Postulados |
| Proposições derivadas | Teoremas | Problemas |

O §9 é uma crítica à vagueza da expressão "síntese *a priori*". A mesma crítica é retomada no §11, onde Hegel distingue entre o conteúdo especulativo da síntese *a priori* e sua formulação kantiana. O §10 se detém no suposto juízo sintético *a priori* da geometria "segundo o qual a linha reta é a mais curta distância entre dois pontos". Hegel remete à definição euclidiana de linha reta como aquela que se estende uniformemente em relação aos pontos incidentes sobre ela (*Elementos*, Livro I, Def. IV), comentando que a determinação da linha reta é a "*direção absolutamente simples em si*. Esta simplicidade é [...] sua qualidade [...] – Mas agora a passagem desta qualidade para a determinação quantitativa (da mais curta), a qual deveria constituir o sintético, é inteiramente apenas analítica. A linha é, enquanto espacial, quantidade em geral; o mais simples, acerca do quantum, *é o mínimo*, e isso dito acerca de uma linha, é *o mais curto*". Para Kant, a proposição em questão é sintética porque a conexão do predicado com o sujeito requer mais do que uma análise conceitual, a saber, requer o intuir puro. Hegel argumenta que o axioma de Wolff e o princípio de Kant são analíticos porque derivam de uma definição independente de linha reta. De fato, Hegel reformula sua justificação do axioma de Kant a partir da ideia de que a linha reta se define como a linha mais simples. Disso se segue que o princípio de Kant é analítico porque o fato de ser a linha mais curta entre dois pontos coincide precisamente com o significado de linha reta. Pode-se observar que a analiticidade do axioma ainda não prejudica o caráter sintético da geometria.

[5] Sobre o método axiomático de Wolff e sua recepção por Kant e Hegel: cf. http://thegermanidealism.blogspot.com.br/2011/08/we-have-seen-how-wolff-differentiates.html. Para uma avaliação do debate sobre as proposições matemáticas na filosofia alemão do século XVIII, recomenda-se: LACHTERMAN, D. *The Ethics of Geometry. A Genealogy of Modernity.* New York: Routledge, 1989, p. 50-54.

Ainda teríamos de assumir como axioma, primeiro, que há algo correspondente à definição de linha reta – que não há séries infinitas de linhas cada vez menores conectando dois pontos – e, segundo, que uma linha determinada por dois pontos é única – que não há mais que uma linha entre dois pontos igual ao limite inferior de todas as linhas que conectam dois pontos (note-se que a geometria elíptica não satisfaz essa condição, porque, por exemplo, há um número infinito de caminhos igualmente curtos que vão do Polo Norte ao Polo Sul sobre a superfície da Terra).

O caráter sintético da geometria implica que a questão da existência do caminho mais curto entre dois pontos não pode ser decidida pela definição de linha reta, mas precisa da construção da linha reta pela síntese da imaginação. Na *Enciclopédia* de 1817, Hegel observa que, atendo-se ao significado mais amplo de síntese, cada definição forma um juízo sintético: uma síntese entre intuição e conceito. O definido, a linha reta, é apenas a intuição ou representação, e a determinação de que ela é o caminho mais curto entre dois pontos constitui o conceito. O fato de que o conceito não esteja já presente na intuição constitui precisamente a diferença de ambos e a necessidade de uma definição (*Enc.* 1817, §199 Observação). Hegel contesta o papel da intuição pura sensível na síntese dos juízos matemáticos, porque Hegel reduz a intuição pura ao papel genérico de representação vinculada ao elemento sensível, enquanto que a definição exige elevar a representação ao conceito. A síntese seria então a passagem da qualidade (aquilo que aparece ao representar) para a quantidade (determinação do conceito). A *Enciclopédia* de 1827 e de 1830 abandona o sentido frouxo de síntese e insiste sobre o caráter analítico da definição de linha reta, "porque a linha reta se reduz à simplicidade da direção; e a simplicidade, tomada em relação à *quantidade*, dá a determinação da quantidade *mínima* e, aqui, do caminho mais curto". (*Enciclopédia*, §256 Observação).

Os §§12-14 voltam ao tema das operações aritméticas e completam a derivação. O §12 define a subtração como operação negativa ou inversa da adição. Como a adição, a subtração pressupõe a desigualdade dos números envolvidos. Os §§13-14 tematizam "a *igualdade* dos números que devem ser numerados". Isso não quer dizer que o número da unidade e o do valor numérico é o mesmo, mas que o valor numérico indica o número de vezes ou

de repetições em que um e o mesmo número é tomado como unidade para produzir um número maior (multiplicação) ou para diminuir um número dado (o produto de uma multiplicação) em partes menores (divisão). A multiplicação é uma soma repetida de valores numéricos iguais entre si e tomados como unidades ou, como Hegel diz, "a tarefa de contar juntamente um valor numérico de unidades que, elas mesmas, são um valor numérico" (§13). A multiplicação, assim como a adição, é uma operação comutativa, porque o resultado (o produto) não depende da ordem dos operandos (unidade e valor numérico). O §14 afirma que a divisão, por ela ser a operação inversa da multiplicação, é indiferente à determinação de seus fatores (divisor e quociente). Sabemos que a divisão não é comutativa, mas os operandos sobre os quais se define essa propriedade negativa são o dividendo e o divisor, não o divisor e o quociente. Portanto, parece que Hegel queira dizer que, na divisão, ao multiplicarmos o quociente pelo divisor, obtemos o dividendo, de modo que nessa multiplicação é indiferente a ordem dos fatores.

A terceira e última divisão da Observação (§§15-17) examina três pontos distintos. O §15 examina a operação de potenciação (elevar um número a uma dada potência) e menciona sua operação inversa, ou seja, a extração da raiz. No ato de calcular a potência de um número, especialmente na elevação ao quadrado, Hegel vê "a progressão para a igualdade das determinações que estão na determinidade do número", ou seja, a igualdade entre a unidade e o valor numérico. Isso não significa que o valor da base da potência seja igual ao valor de seu expoente, pois este seria apenas um caso particular (por exemplo, $2^2$ ou $3^3$). Hegel quer dizer que a operação de elevação ao quadrado é reduzível a uma adição em que o valor do número que é posto muitas vezes (a unidade) é igual ao valor numérico de vezes que essa unidade foi somada. Assim, por exemplo, a elevação ao quadrado de 7 ($7^2$) é igual à multiplicação 7x7, que se reduz à adição 7+7+7+7+7+7+7. O resultado da potenciação (a potência) é igual ao produto dos fatores iguais, que é igual à soma dos adendos. A potência é a operação mais perfeita, porque nela se realiza a identidade da identidade e da diferença entre o valor numérico e a unidade, "os quais precisam ser igualados para o completo retornar para dentro de si do ir para fora de si (*das vollständige*

*Insichzurückgehen des Außersichgehens*)" (§15). A perfeição da operação de potência consiste em sua completude: "não há nenhuma outra determinação no conceito de número que poderia expor uma diferença, nem pode ocorrer um igualar ulterior da diferença que está no número".

Nas linhas 15-24, Hegel examina a questão da "elevação a potências superiores" ao quadrado, distinguindo entre a elevação a potências pares e a elevação a potências ímpares. No primeiro caso, realiza-se apenas "*uma repetição* do quadrar". Talvez possamos traduzir essa ideia de repetição para a propriedade de potência de potências. Nesse caso, Hegel estaria dizendo que as potências pares superiores ao quadrado são potências cujo expoente é um múltiplo de dois (por exemplo, $7^8 = 7^{4x2} = (7^4)^2$). No caso das potências ímpares, como o cubo, Hegel limita-se a comentar dois casos: o cubo de 3 ($3^3$) e o cubo de quatro ($4^3$). No caso do cubo de 3, Hegel releva que há uma "igualdade formal" do fator novo, ou seja, do número 3, em relação ao valor numérico e à unidade. O que significam valor numérico e unidade no cubo de 3? Se por unidade se entende a base e por valor numérico o expoente, notamos logo que 3 é idêntico à base e ao expoente da fórmula $3^3$. Porém, se se quer reduzir o cubo ao quadrado, a fórmula aparece assim: $3x3^2$, ou, como Hegel diz, "3 frente a 3x3". Nesse caso, 3 é um "fator novo" porque é, de fato, idêntico à unidade, ou seja, à base de $3^2$, mas é "desigual frente ao valor numérico", ou seja, é diferente do valor do expoente, que é 2. No caso de $4^3$, fica ainda mais evidente a desigualdade entre o valor da base 4 e o valor do expoente 3. A união das potências de expoentes pares com as potências de expoentes ímpares, ao unir a identidade e a diferença essencial do conceito, completa o conceito de número. Nas linhas 27-34 Hegel explica que o caráter básico da elevação ao quadrado em relação às potências superiores é a razão pela qual "a solução das equações superiores precisa consistir na recondução à [equação] quadrática".

Para entender a crítica subsequente de Hegel às soluções de equações de expoentes ímpares por meio de uma "expressão imaginária" e o significado de uma "raiz racional", é necessário lembrar que uma equação quadrática ou equação do segundo grau é uma equação polinomial de grau dois. A forma geral deste tipo de equação é $ax^2 + bx + c$, onde x é uma variável, sendo a, b e c constantes, com a ≠ 0 (caso contrário, a equação torna-

se linear). As constantes a, b e c são chamadas respectivamente de coeficiente quadrático, coeficiente linear e coeficiente constante ou termo livre. A variável x representa um valor a ser determinado, e também é chamada de incógnita.

Uma equação do segundo grau cujos coeficientes sejam números reais ou complexos pode possuir até duas soluções, chamadas de raízes da equação. Elas são dadas pela seguinte fórmula: $x = \frac{-b \pm \sqrt{b^2-4ac}}{2a}$ sendo a, b e c os coeficientes da equação de segundo grau, e o símbolo ± indica que uma das soluções é obtida através da soma e a outra por meio da diferença.

A fórmula acima é utilizada para determinar as raízes de uma equação quadrática, isto é, os valores que x pode assumir. No Brasil, ela é conhecida como *Fórmula de Bhaskara*, mas em outros países é conhecida simplesmente como a *fórmula geral para resolução da equação polinomial do segundo grau*.

Na fórmula acima, a expressão que aparece sob a raiz quadrada é chamada de discriminante da equação quadrática, e é comumente denotada pela letra grega delta maiúsculo: $\Delta = b^2 - 4ac$. Uma equação quadrática com coeficientes *reais* tem duas raízes reais, ou então duas raízes complexas. O discriminante da equação determina o número e a natureza das raízes. Há apenas três possibilidades, lembrando que todo polinômio de grau *n*, tem *n* raízes (ou soluções). Como uma equação do 2º grau é de grau 2, logo ela possui duas raízes. Se $\Delta > 0$ a equação tem duas raízes reais distintas. No caso de equações quadráticas com coeficientes inteiros, se o discriminante for um quadrado perfeito, então as raízes são números racionais (raízes racionais) — em outros casos eles podem ser irracionais quadráticos. Se $\Delta = 0$ a equação tem duas raízes reais e iguais (tecnicamente chamada de raiz dupla), ou popularmente "uma única raiz". Se $\Delta < 0$ a equação não possui qualquer raiz real. Em vez disso, ela possui duas raízes complexas distintas, que são conjugadas uma da outra. Aqui surgem as raízes imaginárias, que são as raízes quadradas negativas.

A motivação histórico-prática inicial, para a extensão dos números reais aos números complexos, pode ligar-se ao fato de que nem toda equação polinomial $f(x) = 0$ definida no corpo dos números reais (logo, com todos os coeficientes reais) tem *necessariamente* solução interna, real, dentro do corpo

dos números reais. Isso decorre de não ser a propriedade do fechamento necessariamente válida para a operação de radiciação se o radicando é um número real negativo. Inicialmente pensou-se que o "surgimento" de quantidades imaginárias era suscitado apenas pela incidência dum índice par de radical sobre um radicando real negativo. Mais tarde, porém, com o desenvolvimento vigoroso dum estudo minucioso sobre os números complexos, a construção de uma teoria vasta de variáveis complexas, a expansão dos conjuntos superdimensionais, ficou claro que os números complexos (e os números imaginários, portanto) estão presentes em todas as operações de radiciação real $\sqrt[n]{x}$ em que n > 2. Em particular, a equação $x^2 + 1 = 0$ não tem solução real. No entanto, se se permitirem números "especiais, não reais" como solução, então esta equação, e logo toda equação polinomial f(x) = 0 definida no corpo $\mathbb{R}$ dos números reais mostra ter pelo menos uma solução "especial". Ao se referir "especial, não real", pretende-se apenas seguir a presumível linha de pensamento dos matemáticos que lidaram com tais aparentes dilemas pela primeira vez. Em linguagem matemática adequada dir-se-ia que toda equação polinomial definida no corpo $\mathbb{R}$ dos números reais tem pelo menos uma raiz (ou solução) complexa. É bastante curioso o fato de que a primeira vez, historicamente, que i foi considerado um número propriamente (e não uma consequência indesejada, talvez errada, dos cálculos) não foi na resolução de uma equação do segundo grau, mas, sim, na resolução de equações incompletas do terceiro grau do tipo $x^3 = 15x + 4$ pelo matemático italiano Rafael Bombelli (1526-1572). A denominação "imaginário" pode ser entendida como um recurso imaginativo da mente humana: já que não há número real cujo quadrado seja negativo – e isso é consistente – *imagina-se* que haja um *número especial*, dotado de propriedade tal que satisfaça tal exigência. Isso, em linguagem simples (porém de forma alguma desprovida de verdade perfeita matemática) é no que consiste a transcendência. Isso significa, portanto, a gênese duma nova classe de números: os números imaginários.

A brevidade e a obscuridade do texto não deixam claro o que Hegel entende quando fala de determinação apenas formal das equações de expoentes ímpares e se a "expressão imaginária" (linha 33) se refira efetivamente aos números complexos (que têm uma parte real e uma parte

imaginária). Por fim, as linhas 34-41 estabelecem uma analogia entre a função do quadrado da aritmética e a do triângulo retângulo: como as equações com potências superiores ao quadrado precisam ser reduzidas a equações quadráticas, para encontrar uma solução, assim todas as figuras geométricas precisam ser reconduzidas ao triângulo-retângulo para serem construídas.

O §16 afirma que a doutrina das potências é o pressuposto lógico da doutrina das proporções. A explicação hegeliana da diferença entre elas está longe de ser clara, pois antecipa algo que começará a ser explicado somente a partir do terceiro capítulo da segunda seção, dedicado à relação quantitativa. Basicamente, a razão é uma relação entre números, e a proporção é a igualdade entre razões. A razão é ela mesma um número que consiste na relação de números. Por exemplo, a razão de três para quatro tem sua grandeza numérica. Dada a grandeza da razão, é indefinido quais são os outros termos que estão na relação quantitativa. Cada razão está aberta a incontáveis substituições para os números que coloca em relação. A tese principal do parágrafo é que as proporções "saem do uno do *quantum imediato*" porque unidade e valor numérico não são mais momentos de um e do mesmo número, mas números que estão numa "relação qualitativa". Se as proporções são igualdades de razões e uma razão é uma relação entre números, porque as proporções envolvem relações qualitativas? Em que modo a razão (*Verhältnis*) ou a proporção (*Proportion*) entre números dá origem a algo qualitativo, se os termos relacionados nada mais são do que números? A análise das operações de cálculo mostrou que elas geram outros números, não grandezas de gênero diferente. Os números são a base indiferente das operações e permanecem homogêneos depois das operações. Hegel introduz uma diferença (o caráter qualitativo da relação numérica), mas anuncia que essa diferença será tratada somente em seguida. Aqui cabe antecipar brevemente o discurso hegeliano. A grandeza da relação tem sua quantidade determinada em virtude dos números que podem variar livremente enquanto sua relação mantém inalterado o mesmo número. Nesse propósito, a grandeza da razão é indiferente ao ser de cada número constituinte, mas não é indiferente à sua relação recíproca. Ao mesmo tempo, o valor de cada um de seus números depende do outro com o qual se

relaciona. Justamente essa relação introduz uma dimensão qualitativa que falta na relação de unos externos uns aos outros dentro do número. No quantum imediato, os unos não gozam de uma relação qualitativa, porque todos os unos de um número são reciprocamente indiferentes. Todos constituem o número da mesma maneira, ou seja, pelo numerar. Mas na razão ocorre algo diferente. Ainda que a razão não defina qual deve ser o numerador e qual o denominador, uma vez que se tem um, o outro é determinado por ele e vice-versa.

O §17 reflete sobre o significado filosófico da derivação das operações aritméticas. O resultado da reflexão é paradoxal. Enquanto o §2 sustentava a necessidade de um fio condutor e de uma "composição sistemática" das operações, o §17 afirma que a progressão das operações "não é filosofia alguma sobre as mesmas", porque "não é um desenvolvimento imanente do conceito". Para que, então, Hegel empreendeu uma derivação sistemática? Para tornar compatíveis as declarações de Hegel, talvez se possa entender o argumento de §17 como um argumento sobre o limite da *Lógica*, mas também sobre o limite da filosofia "sobre objetos reais", a saber, das filosofias da natureza e do espírito. O papel da filosofia não é ocupar o lugar da matemática ou das ciências finitas, mas o de saber diferenciar em cada objeto entre a esfera ideal e a esfera do externo e do contingente. No caso da matemática, a esfera ideal são "os momentos do conceito" de número, cuja investigação compete à *Lógica*, e o lado externo é a "matéria externa a si mesma" dos números, cujas relações são o objeto da matemática (especificamente, da aritmética). Hegel reconhece que a matemática é uma ciência formal[6]; enquanto tal, ela não tem a rigor "objetos reais"; não porque ela tenha um objeto separado da realidade, mas porque ela abstrai de tudo que nos objetos não seja uma determinação quantitativa. Se o objeto da matemática é uma abstração, em que sentido, então, a matemática teria por objeto uma "matéria externa"? A resposta a essa pergunta será apresentada na Observação 2, mas o exame desta Observação deve ser deixado para outra ocasião.[7]

---

[6] Ver a Introdução à *Ciência da Lógica*: HEGEL, G.W.F. 2016, p. 55-56.

[7] Vale a pena investigar se Hegel se aproxima da concepção aristotélica da "matéria inteligível" como entidade conceitual obtida por um processo de abstração. Nesse caso,

## Conclusão: Hegel e os números naturais

A Observação 1 mostra que a categoria lógica de número tem como referente matemático o conceito de número natural, construído pela operação elementar de adição repetida de unidades, a partir da unidade (operação unária "+1"). A unidade básica, ou seja, o um, não é a rigor um número, mas serve para gerar os outros números: 1+1=2; 2+1= (1+1) + 1=1+1+1=3, etc.

Segundo Leibniz (*Nouveaux essais*, Livro IV, cap. II (§1)), a proposição "três é igual a dois mais um" não é um exemplo de conhecimento intuitivo, mas a definição do número "três", já que as definições mais simples dos números se fazem assim: dois é um mais um, três é dois mais um, quatro é três mais um, e assim por diante. Uma equação é uma proposição que expressa uma identidade numérica e constitui um exemplo de proposição necessária. Para Leibniz, uma proposição é necessária (ou seja, expressa uma verdade necessária) se por meio de análise se chega a uma declaração de identidade. Por exemplo, a equação "2+2=4" é uma proposição necessária, porque, por análise, descobrimos que "2=1+1" e que "4=1+1+1+1". A análise permite ver que a proposição inicial pode ser reduzida a "1+1+1+1=1+1+1+1" (tradução nossa). Com isso, temos um exemplo de identidade em que o conceito do predicado – nesse caso, 4 – está contido no sujeito, "2+2" (ou "(1+1) + (1+1)").

A definição do número em Kant é a seguinte: "*o esquema* puro da *quantidade* (*quantitatis*), porém, como conceito do entendimento, *é o número*, que é uma representação que engloba a adição sucessiva da unidade à unidade (do homogêneo). Portanto, o número não é mais do que a unidade da síntese que eu opero entre o diverso de uma intuição homogênea em geral, pelo fato de eu produzir o próprio tempo na apreensão da intuição" (*Crítica da Razão Pura* A 142-43/B 182, tradução nossa). Depreende-se que o número

---

haveria uma anterioridade necessária da matéria sensível sobre a matéria inteligível, enquanto se pode chegar à segunda só partindo da primeira. A matéria inteligível de Aristóteles não seria nem a substância considerada sem qualidade nem a mera quantidade, mas antes o substrato próprio da quantidade, enquanto esta é despojada das propriedades sensíveis (=quantidade abstrata). Em geral, quando Hegel fala de "matéria externa" dos números, parece se referir à própria categoria lógica de quantum.

é estritamente conexo à intuição. Justamente essa associação é, para Hegel, o aspecto insatisfatório do pensamento matemático. Hegel tenta desvincular o número da intuição mediante um conceito puramente lógico de número, reconduzido a seus momentos: unidade e valor numérico. O momento do valor numérico conduz em matemática à operação sucessor, que Hegel chama de "numerar". Uma vez determinada a operação do numerar, a soma de $a+b$ é obtida a partir de $a$ por meio da operação sucessora aplicada $b$ vezes ($a$ é obtida a partir de 1 por meio de $a-1$ aplicações da operação sucessor). O zero (0) pode ser definido separadamente como o símbolo correspondente à falta de $u$ (unidade).

Comparemos a concepção hegeliana com a axiomática de Peano. Segundo Peano, o conjunto dos números naturais é regido por cinco axiomas, que podem ser expressos de modo informal assim: (i) existe um número natural 0; (ii) cada número natural tem um número natural sucessor; (iii) números diversos têm sucessores diversos; (iv) 0 não é o sucessor de nenhum número natural; (v) cada subconjunto de números naturais que contenha o zero e o sucessor de cada elemento coincide com todo o conjunto dos números naturais (axioma da indução). Pode-se tomar 0 ou 1 de acordo com o modelo de números naturais que se quer. A concepção hegeliana se diferencia daquela de Peano sob dois aspectos. Em primeiro lugar, Hegel não afirma nada que autoriza a pensar que os números naturais constituam um conjunto. Hegel defende uma concepção operacional pela qual os naturais se obtêm recursivamente através da operação de sucessor. A recursão é a possibilidade ilimitada de aplicar a operação aos produtos da própria operação. Em segundo lugar, quer se aceite enfraquecer ou reduzir o conceito de conjunto dos naturais ao conceito de classe ou coleção (falando, então, de subclasses), quer se aceite a interpretação dos naturais como sucessão *in fieri* gerada pela operação sucessor, em ambos os casos a concepção hegeliana do número natural pode ser traduzida pelos primeiros quatro axiomas de Peano, mas não pela propriedade indutiva do quinto axioma, a qual caracteriza o conjunto dos números naturais $N$.

Cabe notar que Hegel não dispõe de um conceito de conjunto infinito suficientemente determinado do ponto de vista matemático. De fato, embora o conceito de multiplicidade infinita em ato pertença a uma corrente de

pensamento em que se coloca também o conceito de conjunto de infinitos elementos de Cantor, e embora Hegel admita a possibilidade de ordenar por inclusão as multiplicidades infinitas, falta em Hegel a teoria dos números transfinitos, cardinais e ordinais.[8]

Sem o axioma de indução, as demonstrações da aritmética são permitidas pelo uso dos outros axiomas, por exemplo, no que diz respeito à associatividade e comutatividade da adição e da multiplicação.

A concepção hegeliana de número natural permite a definição das operações de adição, de subtração (inversa da adição), de multiplicação, de divisão (exata, como inversa da multiplicação), de potência e de extração de raiz. As operações inversas são condicionadas, no sentido de que são consideradas dentro do ambiente dos números naturais (não dos números inteiros). Por exemplo, a equação linear $x + a = b$ admite solução somente se $a \leq b$ (incluindo o zero nos naturais).

Como é destacado pelo §17, Hegel não busca apresentar um tratado de matemática, que elabore, em modo compacto e sistemático, o reconhecimento das várias propriedades das operações sobre os naturais, então a construção das outras classes numéricas e o exame das propriedades respectivas. Hegel considera necessário deter-se na definição de número natural e derivar a definição das operações sobre os naturais. Hegel deve pensar que as várias classes numéricas (inteiros relativos, racionais relativos) podem ser definidas a partir dos naturais.

Hegel se refere às definições ordinárias de grandeza dos manuais de matemática, relevando a circularidade da definição, porque ela contém o definido. A categoria de quantum corresponde em geral ao que pode ser aumentado ou diminuído. A *Ciência da Lógica* investiga as bases lógicas de uma teoria geral das grandezas como objetos para os quais é possível estabelecer uma relação de ordem e uma operação fundamental de adição. As classes fundamentais de grandezas consideradas pela matemática são as grandezas espaciais e as grandezas numéricas (as grandezas temporais concernem à cronometria). Sem o conceito de número, ainda é possível

[8] MORETTO, A. Sul problema della considerazione matemática dell'infinito e del continuo in aristotele e Hegel. In: *Hegel e Aristotele.* Atti del Convegno di Cagliari, 11-15 aprile 1994. Cagliari: Edizioni AV, 1997, p. 51-101 (p. 98, nota 87).

comparar duas grandezas homogêneas e somá-las: dadas *a* e *b*, é possível encontrar *c= a+b*. Mas uma teoria da medida das grandezas precisa do número (§1), por exemplo, para dizer que *a=3b*. As Observações sobre o infinito quantitativo mostrarão o limite expressivo de uma aritmética concebida por meio de bases abstratas e finitas.

**Referências**


HEGEL. G.W.F. *Ciência da lógica. 1:* doutrina do ser. Trad. de C.G.Iber, F.Orsini, M.L.Miranda. Petrópolis: Vozes, 2016.

HEGEL, G.W.F. *Werke in zwanzig Baenden* (=*W*, seguido pelo número do volume e da página). Moldenhauer, E., Michel, K.M. (Org.). *Wissenschaft der Logik. Bd. 5-6*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1969-1971.

HOULGATE, S. Hegel on the Category of Quantity. *Hegel Bulletin*, v. 35, n. 1, p. 16-32, 2014.

LACHTERMAN, D. *The ethics of geometry:* a genealogy of modernity. New York: Routledge, 1989.

MORETTO, A. Sul problema della considerazione matemática dell'infinito e del continuo in Aristotele e Hegel. In: *Hegel e Aristotele*. Atti del Convegno di Cagliari, 11-15 aprile 1994. Cagliari: Edizioni AV, 1997, p. 51-101.

# 8
# Proteção ambiental e dignidade das futuras gerações: uma proposta a partir do "futuro da natureza humana" de Habermas[#]

Alessandra Antunes Erthal[*]
Jéssica Garcia da Silva Maciel[**]
Leonardo da Rocha de Souza[***]

## 1 Introdução

No âmbito da democracia deliberativa de Habermas, uma norma tem sua legitimidade atrelada à aceitação de seus afetados. Surge a questão de como proceder com os ausentes, aqueles que não têm voz para colocar suas opiniões e objeções, e que envolvem a natureza, outras culturas, outras nações, classes sociais e as futuras gerações. (SOUZA, 2013). O recorte deste texto se dará em relação às futuras gerações.

A crescente degradação ambiental tem se tornado uma problemática em relação à garantia de melhor qualidade de vida às futuras gerações. O direito ao ambiente ecologicamente equilibrado pertence a toda a coletividade. Sendo

[#] Artigo realizado durante pesquisa financiada pelo Programa de Bolsas de Iniciação Científica da Fapergs e da UCS, no Projeto de Pesquisa Democracia Deliberativa e Proteção Ambiental, no âmbito do Grupo de Pesquisa "Cultura Política, Políticas Públicas e Sociais", e do Grupo de Estudo "Democracia Deliberativa e Proteção Ambiental", na Universidade de Caxias do Sul (UCS). Versão parcial desta pesquisa foi apresentada pela primeira e pela segunda autoras, no XXIII Encontro de Jovens Pesquisadores & na V Mostra Acadêmica de Inovação e Tecnologia, realizados no período de 15 a 17 de setembro de 2015, no formato de pôster e apresentação oral.

[*] Estudante da graduação em Direito da Universidade de Caxias do Sul. Ex-bolsista Fapergs. Pesquisadora do grupo de pesquisa "Cultura Política, Políticas Públicas e Sociais".

[**] Pós-graduanda em Direito Público na Escola Superior da Magistratura Federal (Esmafe). Graduada em Direito pela Universidade de Caxias do Sul (2016). Ex-bolsista Probic/UCS. Pesquisadora no grupo de pesquisa "Cultura Política, Políticas Públicas e Sociais". Advogada. Conciliadora Judicial Voluntária do Tribunal Regional Federal da 4ª Região.

[***] Pós-doutor em Direito (UFRGS). Doutor e Mestre em Direito (UFRGS). Bacharel em Direito (Unisinos). Especialista em Ética e Filosofia Política (UCS). Professor Efetivo na Universidade Regional de Blumenau (Furb) (2017-atual). Vice-líder do grupo de pesquisa CNPq/FURB "Direitos Fundamentais, Cidadania e Justiça". Professor adjunto na Universidade de Caxias do Sul, com atuação na graduação em Direito e no Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Direito, como membro do corpo permanente (2014-2017). Pesquisador no grupo de pesquisa "Cultura Política, Políticas Públicas e Sociais".

assim, é necessário pensar nas futuras gerações, aqueles que receberão tudo o que deixarmos.

Para definir os parâmetros de interferência, analisa-se neste texto o livro *O futuro da natureza humana,* de Jürgen Habermas. Habermas, sociólogo e filósofo, um dos maiores intelectuais contemporâneos, e que continua com suas contribuições para a sociedade, também é conhecido por fazer parte da terceira geração da Escola de Frankfurt, uma referência em questões de pesquisas sociais. (OLIVEIRA JUNIOR, 2009, p. 10-14).

Em *O futuro da natureza humana*, Habermas traz como tema central a questão da eugenia liberal, a eugenia como ciência da modificação genética, o melhoramento da raça humana. Em outras palavras, "a ideia de eugenia está vinculada aos avanços do mapeamento do genoma humano e à aplicação à fertilização *in vitro*". (BOFF, 2007, p. 239). A grande pergunta que Habermas faz é: quais são os limites para a modificação genética? Até aonde vai o poder dos pais sobre os filhos, para poder interferir numa vida que ainda nem pode ser vivida?

Com base nos princípios trabalhados por Habermas, propõe-se parâmetros para a garantia da dignidade humana de forma mais ampla, em especial em deliberações que envolvam a matéria ambiental em prol das futuras gerações.

> O dever para com o futuro afasta-se da noção de reciprocidade, na qual o nosso dever de preservação do direito do próximo gera nesse o dever de preservar (ou não atingir) o nosso direito. Isso porque, quando se trata de preservar o futuro da humanidade, não se espera que a humanidade do futuro retorne ao tempo presente para nos beneficiar de algum modo (a não ser em ficções). (SOUZA, 2013, p. 140).

Com o presente trabalho busca-se delinear parâmetros para a proteção das futuras gerações, de forma que esses ausentes sejam respeitados e considerados em qualquer decisão democrática.

## 2 Demonstração do problema: danos ambientais e futuras gerações

Antes de trabalhar os parâmetros para proteção das futuras gerações, passa-se a analisar duas decisões do Superior Tribunal de Justiça, que tratam de danos ambientais e que demonstram as consequências desses danos às

futuras gerações, ambas relacionadas a desmatamento de mata nativa, no Estado de Minas Gerais.

## 2.1 Desmatamento de mata nativa (REsp 1180078)

Essa decisão foi proferida em sede de Recurso Especial interposto em ação civil pública movida contra um proprietário particular, buscando sua responsabilização por dano ambiental, tendo como relator o ministro Herman Benjamin. Na petição inicial, o Ministério Público de Minas Gerais requeria a condenação dos réus à reparação do dano, ao pagamento de indenização e à obrigação de fazer (reflorestamento) e não fazer (não mais interferir sobre a área). A ementa ficou assim redigida:

> EMENTA
>
> AMBIENTAL. DESMATAMENTO. CUMULAÇÃO DE OBRIGAÇÃO DE FAZER (REPARAÇÃO DA ÁREA DEGRADADA) E DE PAGAR QUANTIA CERTA (INDENIZAÇÃO). POSSIBILIDADE. INTERPRETAÇÃO DA NORMA AMBIENTAL.
> [...]
> 5. A cumulação de obrigação de fazer, não fazer e pagar não configura *bis in idem*, porquanto a indenização não é para o dano especificamente já reparado, mas para os seus efeitos remanescentes, reflexos ou transitórios, com destaque para a privação temporária da fruição do bem de uso comum do povo, até sua efetiva e completa recomposição, assim como o retorno ao patrimônio público dos benefícios econômicos ilegalmente auferidos.
> [...]

O espaço onde ocorreu o desmatamento estava em uma área de preservação permanente e inserida no bioma da Mata Atlântica. Como tradicional dos tribunais daquela região, a instância ordinária considerou provado o dano ambiental e condenou o degradador a repará-lo; porém, julgou improcedente o pedido indenizatório.

Apesar da interpretação restritiva do art. 3º da Lei 7.347/1985 por parte dos tribunais, a jurisprudência do STJ firma-se no sentido de que a necessidade de reparação integral da lesão causada ao meio ambiente permite a cumulação de obrigações de fazer e indenizar. Essa ampliação na interpretação apoia-se no art. 5º da Lei de Introdução às Normas do Direito Brasileiro, que dispõe que, ao aplicar a lei, deve-se atender "aos fins sociais a que ela se dirige e às exigências do bem comum", o que deveria levar em conta as normas de Direito

Ambiental e seu conteúdo ético intergeracional atrelado às presentes e futuras gerações.

Nas palavras do ministro-relator Herman Benjamin, "as condenações em obrigação de fazer (cumprir as medidas impostas pelos órgãos ambientais para recuperar o ecossistema) e não fazer (paralisar a atividade de degradação ambiental) são insuficientes para que se retorne integralmente ao *status quo ante*".

Ainda nas palavras do ministro:

> Se a recuperação é imediata e plena, não há, como regra, falar em indenização. Contudo, hipóteses existem em que a recuperação é lenta e leva muitos anos, quando não é parcialmente irreversível. Em tais situações, poderá haver um remanescente de prejuízo coletivo (e até individual), naquele primeiro caso até o completo retorno ao *status quo ante* ecológico.

Não configura-se *bis in idem* a cumulação das duas medidas, porque cada uma seria para reparar o dano em um lapso de tempo, pois a obrigação de não fazer (parar com o desmatamento) seria uma reparação imediata, e a indenização seria para os danos causados futuramente, como a privação desse patrimônio por certos indivíduos por algum período.

De acordo com o ministro-relator:

> Aplica-se o princípio da reparação *in integrum* ao dano ambiental, que é multifacetário (ética, temporal e ecologicamente falando, mas também quanto ao vasto universo das vítimas, que vão do indivíduo isolado à coletividade, às gerações futuras e aos próprios processos ecológicos em si mesmos considerados).

Como resultado final, a turma por unanimidade, deu parcial provimento ao Recurso Especial, seguindo o voto do ministro-relator para "reconhecer a possibilidade, em tese, de cumulação de indenização pecuniária com as obrigações de fazer voltadas à recomposição *in natura* do bem lesado".

### 2.2 Desmatamento de mata nativa (REsp 1198727)

Essa decisão também foi relatada pelo ministro Herman Benjamin. Trata-se, na origem, de uma Ação Civil Pública ajuizada pelo Ministério Público do Estado de Minas Gerais contra um particular, em razão de desmatamento

ocorrido em uma área de mata nativa da região (cerrado). Segue trecho da ementa:

> EMENTA
>
> ADMINISTRATIVO. AMBIENTAL. AÇÃO CIVIL PÚBLICA. DESMATAMENTO DE VEGETAÇÃO NATIVA (CERRADO) SEM AUTORIZAÇÃO DA AUTORIDADE AMBIENTAL. DANOS CAUSADOS À BIOTA. INTERPRETAÇÃO DOS ARTS. 4º, VII, E 14, § 1º, DA LEI 6.938/1981, E DO ART. 3º DA LEI 7.347/85. PRINCÍPIOS DA REPARAÇÃO INTEGRAL , DO POLUIDOR-PAGADOR E DO USUÁRIO-PAGADOR . POSSIBILIDADE DE CUMULAÇÃO DE OBRIGAÇÃO DE FAZER (REPARAÇÃO DA ÁREA DEGRADADA) E DE PAGAR QUANTIA CERTA (INDENIZAÇÃO). REDUCTION AD PRISTINUM STATUM . DANO AMBIENTAL INTERMEDIÁRIO, RESIDUAL E MORAL COLETIVO. ART. 5º DA LEI DE INTRODUÇÃO AO CÓDIGO CIVIL. INTERPRETAÇÃO *IN DUBIO PRO NATURA* DA NORMA AMBIENTAL
>
> [...]
>
> 3. Ao responsabilizar-se civilmente o infrator ambiental, não se deve confundir prioridade da recuperação in natura do bem degradado com impossibilidade de cumulação simultânea dos deveres de repristinação natural (obrigação de fazer), compensação ambiental e indenização em dinheiro (obrigação de dar), e abstenção de uso e de nova lesão (obrigação de não fazer).
>
> [...]

Nesse processo, em primeiro grau, o juiz constatou que houve o dano ambiental, tendo condenado o réu a repara-ló, mas o pedido de indenização foi negado. O Tribunal de Minas Gerais seguiu a linha da primeira decisão, entendendo que "a indenização é cabível (somente) quanto aos danos insuscetíveis de recomposição *in natura*, sendo que o aspecto repressor ficará a cargo da aplicação da penalidade cabível pela administração".

Diferentemente dos Tribunais de segundo grau, o STJ tem uma posição consolidada segundo qual caberia a indenização para a reparação ambiental, além da obrigação de dar (reparar o dano conforme a lei solicita) e não fazer (parar com a atividade danosa), não configurando *bis in idem*. Nas palavras do relator, ministro Herman Benjamim: "De acordo com a tradição do Direito brasileiro, imputar responsabilidade civil ao agente causador de degradação ambiental difere de fazê-lo administrativa ou penalmente."

A responsabilidade ambiental deve ser compreendida da forma mais ampla possível. De acordo com o ministro-relator: "Recusa de aplicação ou aplicação parcial dos princípios do poluidor-pagador e da reparação *in*

*integrum* arrisca projetar, moral e socialmente, a nociva impressão de que o ilícito ambiental compensa."

Ainda conforme o relator:

> A possibilidade técnica, no futuro (= prestação jurisdicional prospectiva), de restauração *in natura* nem sempre se mostra suficiente para reverter ou recompor integralmente, no terreno da responsabilidade civil, as várias dimensões do dano ambiental causado; por isso não exaure os deveres associados aos princípios do poluidor-pagador e da reparação *in integrum*.

Interessa ressalvar que a aplicação dessas medidas, como ocorreu na decisão anteriormente analisada, não configura *bis in idem*, de acordo com os ministro, pois a fundamentação de cada medida é diferente (obrigação de dar, não fazer e indenização).

Por fim, o ministro ressalta:

> Advirta-se, por último, que, no âmbito específico da responsabilidade civil do agente por desmatamento ilegal, é irrelevante se a vegetação nativa lesada integra, ou não, Área de Preservação Permanente, Reserva Legal ou Unidade de Conservação, porquanto, com o dever de reparar o dano botânico causado, o que se salvaguarda não é a localização ou topografia do bem ambiental.

A turma, por unanimidade, votou junto com o relator.

Essas duas decisões parecem ter seguido alguns dos parâmetros apontados por Habermas em seu livro *O futuro da natureza humana*, a seguir trabalhados e retomados nas considerações finais.

## 3 O futuro da natureza humana

Em meados de 2000, Habermas realizou conferências na Universidade de Zurique, com a temática da Eugenia Liberal. Após o término dos debates, ele ainda entendeu que havia questões que poderiam ser mais debatidas. Então, juntou essas questões em uma obra, intitulando-a *O futuro da natureza humana*.

Essa obra de Habermas apresenta questões que são atualmente incontornáveis com o avanço da clonagem e da manipulação do genoma, a eugênia liberal. Quais as consequências dessa manipulação genética para a moral e para a dignidade humana? Será que a auto-transformação genética da

espécie alarga a nossa autonomia ou, ao contrário, constitui uma instrumentalização da vida humana? Se a eugenia negativa que visa a eliminar as possíveis doenças hereditárias do indivíduo parece mais pacífica, a eugenia positiva, enquanto seleção de características desejáveis por parte dos pais, levanta inúmeras questões. (HABERMAS, 2010).

Por grande período da História, a filosofia teve o papel de questionar modos de vida ou inserir indivíduos aos modelos existentes. Nas palavras de Habermas:

> As doutrinas da boa vida e da sociedade justa, como a ética e a política, eram ainda doutrinas com uma base única, que formavam um todo. Todavia, com a aceleração da transformação social, também os períodos de declínio desses modelos da vida ética se tornaram casa vez mais curtos – independente da sua orientação, que podia ser para a pólis grega, para as classes da *societas civilis* medieval, para o indivíduo universal do Renascimento urbano ou, conforme Hegel, para a estrutura da família, da sociedade civil e da monarquia constitucional. (HABERMAS, 2010, p. 4).

Essa posição perdeu espaço com o "pluralismo ideológico e a individualização crescente dos estilos de vida". Não há critérios para definir o que vem a ser uma sociedade justa. Um Estado Democrático de Direito deixa esse critério para cada um decidir fazer aquilo que desejar de sua vida. Inevitavelmente escolhas individuais afetam o coletivo, criando muitas vezes modificações culturais. Uma nova geração recebe de herança a cultura deixada pela anterior. Para a preservação desses indivíduos, destacam-se os seguintes parâmetros de Habermas.

### 3.1 As escolhas devem permitir que as pessoas mantenham sua identidade (poder de ser si mesmo)

Pensando na questão da metafísica também como um argumento, é apresentado o "poder de ser si mesmo", que Habermas traz de Kierkegaard, teólogo dinamarquês que seguia a linha do existencialismo em seus trabalhos, defensor do indivíduo perante o absoluto. Em sua ética do "poder de ser si mesmo", defendia que a existência começava a partir do momento da escolha. Então, o indivíduo que não tem esse poder de escolha perde a sua existência. No caso da interferência de uma modificação genética, esse ser que foi "projetado" pelos seus pais, para ter determinadas características, fica

delimitado a viver uma vida conforme aquela que lhe foi planejado, sendo-lhe tirado o poder de decisão, de identidade. (HABERMAS, 2010, p. 8-16). "De maneira autocrítica, o indivíduo apropria-se de seu passado histórico, efetivamente encontrado e concretamente rememorado, tendo em vista as possibilidades de ações futuras. Somente assim ele faz de si uma pessoa insubstituível e um indivíduo inconfundível." (HABERMAS, 2010, p. 9).

Faz parte do desenvolvimento do ser passar pela fase de identificação, na qual o indivíduo faz questionamentos de sua origem, de sua missão em habitar a Terra, e sua colocação na sociedade. Habermas completa:

> Uma vez que o ser humano nasce "incompleto", no sentido biológico, e passa a vida dependendo do auxílio, da atenção e do reconhecimento do seu ambiente social, a imperfeição de uma individualização fruto de sequências de DNA torna-se momentaneamente visível quando tem início o processo de individualização social. A individualização da história de vida realiza-se por meio da socialização. (HABERMAS, 2010, p. 48-49).

Em "questões relativas a uma 'ética de espécie' [...] o progresso das ciências biológicas e o desenvolvimento das biotecnologias" possibilitam uma intervenção humana e devemos "saber se a implementação dessas conquistas afeta a nossa autocompreensão como seres que agem de forma responsável e [...] de que modo isso se dá". No momento em que uma pessoa toma uma decisão irreversível em relação à constituição "natural" de outra, a responsabilidade torna-se limitada. (HABERMAS, 2010, p. 17-18, 20). "Por exemplo, a tentativa de influenciar o genoma de outrem, predeterminando-o (como no caso da clonagem) ou modificando-o, apresenta-se como uma heterodeterminação (determinação alheia), ilegítima face à exigência de autonomia." (BOFF, 2007, p. 243).

### 3.2 Não interferir na dignidade humana (as presentes gerações não podem escolher quem é digno ou não de viver)

O método DGPI (diagnóstico genético de pré-implantação) resultou da combinação da "medicina reprodutiva e da técnica genética", e possibilita "submeter o embrião que se encontra num estágio de oito células a um exame genético de precaução". A intenção primeira desse método é permitir que os pais evitem a transmissão de doenças hereditárias aos seus filhos. (HABERMAS, 2010, p. 24-26).

Surge, no entanto, uma controvérsia entre a manipulação genética para evitar a transmissão de doenças e a possibilidade dessa manipulação ser utilizada para realizar vontades dos pais. "Nessa controvérsia, fracassa toda tentativa de alcançar uma descrição ideologicamente neutra e, portanto, sem prejulgamentos, do *status* moral da vida humana prematura, que seja aceitável para todos os cidadãos de uma sociedade secular." Isso faz com que um grupo veja o embrião prematuro como um "amontoado de células"; já o outro grupo considera a fertilização do óvulo como início potencial de pessoa portadora de direitos fundamentais. (HABERMAS, 2010, p. 44).

A problemática alcança a discussão da própria dignidade do embrião que está para se tornar uma pessoa. A dignidade humana é alcançada não por natureza e sim pelo relacionamento igualitário entre as pessoas. Esse relacionamento entre as pessoas necessita de regras morais e apenas nessas relações as pessoas podem desenvolver uma identidade pessoal. Nessas relações interpessoais, os indivíduos devem desenvolver um reconhecimento recíproco e igualitário. (HABERMAS, 2010, p. 47, 49).

Para Habermas:

> a vida pré-pessoal, anterior a um estágio em que se pode atribuir a ela o *papel destinado* a uma segunda pessoa, a quem se pode dirigir a palavra, também conserva um valor integral para a totalidade de uma forma de vida *eticamente* constituída. Nesse aspecto, dá-se a distinção entre a dignidade da vida humana e a dignidade humana garantida juridicamente a toda pessoa – uma distinção que, de resto, reflete-se na fenomenologia da nossa maneira sentimentalizada de tratar os mortos. (HABERMAS, 2010, p. 51).

Assim, a vida humana deve gozar de proteção legal, não cabendo às presentes gerações escolherem se as futuras gerações são dignas de existirem. Além disso, como será visto no próximo tópico, é necessário que as presentes gerações não interfiram nas escolhas morais das futuras gerações, garantindo-lhes autonomia e liberdade de escolha.

### 3.3 Não interferir nas escolhas morais do outro: mínimo de interferência na natureza da pessoa, autonomia e liberdade de escolha

Há muitos riscos em relação às "intervenções técnicas na linhagem germinativa e na clonagem de organismos humanos" e, por esse motivo, esses procedimentos estão vetados mundialmente. O Estado constitucional liberal

protege a autonomia na pesquisa e esse princípio liberal diz que todos os cidadãos podem moldar sua vida de maneira independente. "As intervenções legislativas surgem na liberdade da pesquisa biológica e no desenvolvimento da técnica genética como tentativas vãs de se opor à tendência de liberdade que domina a modernidade social." (HABERMAS, 2010, p. 34, 35),

Nesse sentido a moralização da natureza humana seria reconhecer os indivíduos como pessoas que agem com autonomia. Um aspecto importante para uma modernização social seria a "destradicionalização dos mundos da vida", ou seja, uma adaptação a condições novas de vida em "consequência da exploração dos avanços científicos e técnicos". (HABERMAS, 2010, p. 36-37). Em sua obra, Habermas fala da não interferência nas escolhas morais do outro. O problema não estaria no desenvolvimento de biotecnologias e nas intervenções genéticas, mas no "alcance de sua aplicação". (BOFF, 2007, p. 242).

> Essa postura garante a autonomia da pessoa, pois cada participante deve poder se apropriar da sua história de vida e examiná-la constantemente de modo reflexivo e, na comunidade, discutir essas questões ou conteúdos novos que modificam a autocompreensão dos homens como seres humanos. No contexto da diversidade, a democracia (abertura, flexibilidade) inclui cautela e responsabilidade. (BOFF, 2007, p. 244)

"Aristóteles separa a atitude teórica de quem observa a natureza de forma desinteressada de outras duas atitudes", que Habermas chama de *atitude técnica* e *atitude prática*. Habermas usa essas diferenciações para demostrar que há dois tipos de interferência na natureza da pessoa, a primeira é aquela que o sujeito intervém com um objetivo, "ao empregar meios e consumir materiais". A segunda é aquela em que os sujeitos agem "de forma inteligente ou ética e se encontram nos contextos de interação". (HABERMAS, 2010, p. 62-63).

A adaptação da sociedade aos avanços técnico-científicos fez prevalecer a forma de ação instrumental. "Objetivos biopolíticos relativos à nutrição, à saúde e ao prolongamento da vida" justificam as pesquisas genéticas. Assim sendo, antes de pensar que a práxis da criação não se realiza mais naturalmente e sim pela técnica genética, sugere, antes, uma imparcialidade em razão dessa distinção fundamental. (HABERMAS, 2010, p. 64).

As atividades humanas do médico que diagnostica doenças para poder curá-las, de um camponês que cria gado e lavra o campo, exigem que seja respeitada a forma como essa natureza se autorregula se não quiserem fracassar. Nesse seguimento, as ciências experimentais foram fundamentais "para o processo de modernização social". (HABERMAS, 2010, p. 63). A interferência na natureza deve ser a mais natural possível, observando que a própria natureza se *autorregula*, conforme aponta Habermas.

Ao restringir um plano de vida para uma pessoa, restringe-se também a liberdade de escolha da própria vida. O indivíduo precisa traçar seus caminhos, suas escolhas morais para se reconhecer como parte. "Em sociedades liberais, todo cidadão tem o mesmo direito de seguir seus planos de vida individuais 'da melhor forma possível'. Esse espaço ético de liberdade também é determinado por capacidades, disposições e qualidades ." (HABERMAS, 2010, p. 84).

### 3.4 Não instrumentalização (as futuras gerações não são objeto)

A necessidade de não interferir nas escolhas morais do outro traz consigo a questão da instrumentalização da vida humana, ou seja, de tratar as futuras gerações como um objeto das presentes gerações. Se ficarem a cargo da atual geração as decisões morais das futuras gerações, em algum momento não haverá como traçar limites, sem tornar essas vidas como objetos, tornando-se assim decisões arbitrárias, e que provavelmente muito pouco terá a ver com a realidade da época.

O conhecimento de uma pessoa de que houve uma intervenção genética anterior a seu nascimento, pode interferir na sua autocompreensão física e psíquica. (HABERMAS, 2010, p. 74). "Assim, a eugenia liberal afeta o livre poder da pessoa programada, pois a decisão que uma pessoa toma sobre outra acerca da sua constituição genética é irreversível". (BOFF, 2007, p. 243).

A sociedade atual vem alterando padrões de pensamento, mas é necessário que o pensamento contemporâneo não se torne inflexível. Esse tipo de controle (moralização da natureza) traz consigo a questão da instrumentalização da vida humana. (HABERMAS, 2010).

## 4 Considerações finais: a proteção ambiental em prol das futuras gerações

Foram identificados neste texto quatro parâmetros para a consideração das futuras gerações em matéria de modificações genéticas. Propõe-se, nessas linhas finais, que esses parâmetros sejam utilizados quando se pensar em proteger o meio ambiente em prol das futuras gerações, pois é necessário assegurar que as futuras gerações recebam um meio ambiente ecologicamente equilibrado, como a atual geração gostaria de ter recebido. "O tratamento da matéria ambiental transcende [...] a geração que está deliberando: as futuras gerações receberão o meio ambiente da forma que o deixarmos e precisam ser consideradas como se pudessem voltar no tempo e nos cobrar por isso." (SOUZA, 2013, p. 211).

Conforme disse Habermas: "A convicção de que todas as pessoas recebem o mesmo *status* normativo e devem umas às outras um reconhecimento recíproco e simétrico parte de uma reversibilidade fundamental das relações inter-humanas. Ninguém pode depender do outro de modo fundamentalmente irreversível." (HABERMAS, 2010, p. 88).

Assim, as escolhas que são feitas hoje na área ambiental devem: (1) permitir que as futuras gerações mantenham sua identidade; (2) permitir a dignidade humana das futuras gerações, pois as presentes gerações não podem escolher quem é digno ou não de viver; (3) interferir o mínimo possível na essência das futuras gerações, incluindo a garantia de sua autonomia e liberdade de escolha; (4) perceber as futuras gerações como dignas de receberem o meio ambiente sadio, de forma a não serem tratadas como um meio para as presentes gerações alcançarem suas finalidades.

De acordo com as decisões analisadas, os tribunais de segundo grau ainda têm certa dificuldade em aceitar a indenização como uma forma de proteção, cabendo ao STJ consolidar e reformular as decisões recorridas. Isto acarreta mais custos ao Judiciário e uma demora ainda maior na efetiva reparação do dano. Essa demora pode prejudicar a restauração, afetando as futuras gerações, pois as vezes é necessária a imediata a recuperação da área.

As decisões tomadas como exemplo parecem aplicar alguns dos parâmetros apontados por Habermas, permitindo que as futuras gerações

mantenham sua identidade, impedindo a interferência nas suas escolhas morais, interferindo o mínimo possível na essência das futuras gerações, ao aplicar obrigações de dar e de não fazer cumulativamente. A preocupação principal dos ministros é que a vegetação seja restaurada ao *status quo ante*, sendo a reparação pecuniária um auxílio a mais para essa reparação.

Ainda falta avançar para que as futuras gerações tornem-se um grupo efetivamente importante nas decisões ambientais. Uma política deliberativa, que leve em consideração esses parâmetros éticos, permite a realização de acordos, a coerência do direito, a escolha de instrumentos e a fundamentação moral. Esse modelo de política demanda condições que garantam força legitimadora à formação institucionalizada da opinião, capaz de alcançar resultados racionais. (HABERMAS, 2003).

Para isso, é necessário argumentar de forma a preservar a expectativa de direito futuro eis que, na área ambiental, corre-se o risco de atender às necessidades atuais, sem levar em consideração as consequências futuras. Com a continuação do meio ambiente sadio, salvaguarda-se não só a vida nas suas várias dimensões, individual, coletiva e até das gerações futuras, mas as próprias bases da vida, a existência da integralidade dos seres vivos.

Essa preocupação com o futuro da humanidade deve, inicialmente, voltar-se à garantia de sua existência e, logo em seguida, à qualidade dessa existência, ao seu modo de ser. Um pressuposto inicial seria evitar que as gerações futuras acusassem seus antecessores de terem causado sua infelicidade, se nossas atitudes atuais lhes tivessem "arruinado o mundo ou a constituição humana com uma ação descuidada ou imprudente". Nosso dever seria o de "agentes causais", que nos leva a assumir, perante as gerações futuras, "a responsabilidade por nossos atos cujas dimensões impliquem repercussões de longo prazo". (JONAS, 2006, p. 91-92).

**Referências**

BOFF, Salete Oro. Habermas e o futuro pós-humano. In: OLIVEIRA JUNIOR, José Alcebíades de (Org.). *Faces do multiculturalismo*. Santo Ângelo-RS: Ediuri, 2007. p. 235-249.

HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia*: entre facticidade e validade. 2. ed. Trad. de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. v. I e II.

HABERMAS, Jürgen. *O futuro da natureza humana:* a caminho de uma eugenia liberal? 2.ed. Trad. de Karina Jannini. Rev. da trad. de Eurides Avance de Souza. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

JONAS, Hans*. O princípio responsabilidade*: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica. Trad. de Marijane Lisboa, Luiz Barros Montez. Rio de Janeiro: Contraponto, Ed. PUC-Rio, 2006.

OLIVEIRA JUNIOR, José Alcebíades. Pesquisas em cidadania e soluções alternativas de conflitos: contribuições de Jürgen Habermas para um paradigma diálogico no direito. In: SANTOS, André Leonardo Copetti; DEL'OLMO, Florisbal de Souza (Org.). *Diálogo e entendimento*: direito e multiculturalismo & cidadania e novas formas de solução de conflitos. Rio de Janeiro: Forense, 2009. p. 3-16.

SOUZA, Leonardo da Rocha de. *A consideração dos ausentes à deliberação ambiental:* uma proposta a partir da ética do discurso de Jürgen Habermas. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2013.

# 9
# *Skate* e espaço público: profanações urbanas

Guilherme Michelotto Böes*
Augusto Jobim do Amaral**

## 1 Introdução

O espaço urbano sempre se dispôs a comungar diferentes interfaces de estudos para compreender a complexidade em jogo nestes lugares. Por sua vez, o fenômeno cultural do *skate*, entre o lazer, o esporte e a própria atitude, encontra profunda presença nas praças das cidades, sejam metropolitanas ou do interior, fazendo com que os locais de sociabilidade não raro apresentem conflitos entre os citadinos e seus praticantes. Os problemas advindos dessas relações reforçam uma imagem da cultura do *skate* como transgressiva, que degrada, polui, e traz problemas para o uso do espaço público. Abordar a importância da representação do espaço urbano, como resultado de construção social e cultural por ele mesmo produzido, permite acompanhar os processos de retomada do desenvolvimento destes locais por meio da observação daqueles que os reinventaram e lhes dão novos usos. Assim, as culturas urbanas, e nesse caso o *skate*, apresentam modos de *profanações* aos usos e sentidos regulares dos espaços culturais nas metrópoles, restituindo ao comum aquilo que normalmente se segrega. Diante dessa base relacional em pesquisar o *espaço urbano,* como caleidoscópio cultural, o objetivo deste trabalho é analisar o *skate* em interação com os locais públicos e questionar as experiências urbanas contemporâneas através das suas diferenças.

## 2 O espaço urbano

O processo de modernização das cidades é desdobrável em graus, peculiaridades e interdependências dependentes de cada época. Löw (n/d) nos faz compreender como a globalização influencia e modifica as relações

* Doutor em Ciências Sociais pela PUCRS.
** Professor do Programa de Pós-Graduação em Ciências Criminais e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCRS.

espaciais conhecidas, apontando como a cultura que emerge daí entra em confronto com a sua própria localidade, desde as formas hegemônicas de ocidentalização e americanização.

Nessa condição de entrechoque entre fenômenos de globalização e seus espaços de incidência, o aspecto cultural manifesta-se no dilema de como não reduzir o urbano a um modo uniforme de vida. Löw (2013) responde que devemos considerá-lo não como versões de antigas civilizações, mas produto de um mundo em polifonia cultural, em que as conexões modificam as estruturas das relações espaciais. Com isso, o processo de modernização não deve ser uma perda cultural nos espaços das cidades, mas sim um motivo de interpenetração, contaminação, hibridização mais ampla, nos quais esses espaços não deveriam produzir sociedades homogêneas, uniformes, mas múltiplas modernidades, ou seja, configurações culturais em transformação permanente.

Qualquer estudo sobre cidades deve avaliar suas mudanças através das desigualdades econômicas, das políticas públicas e dos conflitos envolvendo direitos e cidadania. Como aponta Caldeira (2000; 2012), nos estudos sobre a cidade de São Paulo, os níveis de pobrezas do século XXI são diferentes daqueles existentes nos anos de 1980. A infraestrutura das cidades apresenta novas formas físicas. Entretanto, tais pesquisas não são suficientes, pois não privilegiam particularmente a comunidade e a representatividade social que a cidade destina.

A proposta de Löw (n/d) não se baseia em comparações entre as cidades, seus espaços e as diferentes tendências de socialização, mas em examinar a sociedade moderna em geral. A autora propõe uma análise de cada cidade para que possamos distinguir diferenças nas investigações das políticas locais. Assim, o *espaço* da cidade tem um grande papel na vida social, daí sua análise crítica ir além da forma física, matemática ou filosófica. Espaço é um conjunto de relações que está representado na cidade, forjando redes e objetos próprios.

Para considerar os espaços na cidade, devemos compreender o entrecruzamento dos processos materiais e culturais urbanos promovidos por distintas práticas por seus atores sociais. Para entender a dinâmica dos espaços, é necessário que encontremos o contexto cultural com o qual a globalização hoje se instala na cidade.

A capacidade de realizar uma leitura dos mecanismos de modificação urbana e dos conflitos que surgem no tecido da cidade, na experiência urbana contemporânea, mostra que o seu desenvolvimento está estritamente relacionado ao espaço e à cultura que emergem destes mesmos conflitos. Daí a importância da cultura do *skate*. Assim, o *skate* contribui para mostrar como processos urbanos interpretam e ressignificam os espaços das cidades, cooperando essencialmente para a questão do seu significado cultural.

A globalização dos espaços, em contrapartida, permite identificar as características especiais das cidades – ou possibilita denunciar aspectos sociais generalizáveis através de estudos de suas culturas urbanas. Suas experiências podem apontar o significado compartilhado nas cidades, permitindo análises das práticas culturais como processo de subversão das visibilidades dos espaços urbanos. Podem tratar à tona as falhas das políticas públicas e das formas de partilha do espaço público.

O estudo sobre as características do espaço urbano, desde as culturas que dali emergem, a partir dos próprios conflitos, comporta um cenário atinente à transformação que a globalização implica nos espaços. O espaço público, concebido na heterogeneidade de seu uso, deve forjar seu acesso como local de encontro com o estranho, ou seja, instante de vivências plurais com as diferenças sociais. Isto não significa ausência de conflito, principalmente diante do crescente processo de modificação dos espaços urbanos, diante das desigualdades presentes nesses ambientes, por hierarquias e corporeidades diversas. (JAYME; NEVES, 2010).

*Espaço* é condição de sociabilidade em que os humanos encontram sua existência, hoje especialmente representada na cidade. Reinventando-se diante dos processos de globalização, a cidade deve tomar consciência desse complexo fenômeno que é a construção da cultura em seus espaços.

Essas construções de significados foram analisadas já no início do século passado por Georg Simmel (2013 [1903]), ao escrever sobre as grandes cidades de então e a formação de seus indivíduos. Trata-se da clássica demonstração da atuação humana na formação cultural e na reconfiguração de sua existência corporal nestes *novos* espaços, no constante questionamento de seu corpo cultural.

Se o século XVIII trazia alguma possibilidade de clamar pela liberdade em contraposição às formações históricas atreladas à religião, seja na economia, na moral e no Estado, com o século XIX, nas sociedades modernas, há a reinvindicação por tais liberdades desde a formação histórica da divisão do trabalho, em que "[...] os produtos da vida especificadamente moderna são questionados acerca de sua interioridade; onde o corpo da cultura é questionado sobre sua alma – como me parece ser atualmente o caso no que diz respeito às nossas grandes cidades [...]". (SIMMEL, 2013, p. 312). Isso significa que o homem começou a se questionar diante das novas relações sociais da vida moderna, por assim dizer, questionar as implicações psicológicas da vida na cidade grande e as modificações técnicas intensificadas pelas diferentes relações do consumo. A *forma mental* da cidade envolve indivíduos e seus vínculos, condições e distinções que se entrelaçam. Seus significados, transcursos e habitualidades compreendem aquilo que os identifica e individualiza. Na imagem do processo de identificação da vida urbana, nossa sociabilidade encontra a imposição daquilo que podemos chamar de rotina diária, que organiza a consciência humana, de acordo com sua relação econômica, profissional, social. Esse domínio pauta as relações e as reações individuais que favorecem a representação e a imaginação das narrativas da cidade. Nesse sentido, a questão de consciência do instante, como Reyes (2015, p. 151-159) analisa, está sempre *por vir* na consciência imaginada que o *sujeito* articula no instante presente, entre seu passado e futuro.

Em Simmel, a comparação entre a cidade grande e a pequena é feita pela imposição monetária que dirige os espaços-tempo da atividade humana para as relações da esfera contábil. Na formação desse *espírito da grande cidade*, o homem controla sua identificação a partir destes modos de interação, dinâmica que formou a rotina do homem no urbano. (SIMMEL, 2013, p. 316).

O estilo de vida e sua existência estão condicionados pelas diretrizes determinadas por modos de vida normalizados. Atos diversos são postos como sentidos nulos. O dinheiro exprime a distinção, é a recompensa do modo igual com que trata de uniformizar as coisas. Para se ajustar e se autoconservar neste universo restrito de possibilidades (financeirizadas), o

comportamento social tende a não permitir o menor desvio. Qualquer modo de vida que destoe gera desconfiança e estranheza. O contato com o próximo toma a forma de antipatia, proteção prática que produz o afastamento do diverso. A dissociação torna-se a única forma de socialização.

Limitar como exclusão; delimitar como inclusão.

No frenesi produzido pela tecnologia no século XXI, os espaços da cidade são, por excelência, o lugar da agitação, das luzes incessantes, dos motores dos veículos circulando nas ruas e das pessoas caminhando cabisbaixas em suas rotinas capturadas pelo celular. Nas redes sociais de um mundo virtual, em que os contatos muito transmitem e pouco comunicam, o espaço da presença do corpo é um *chip* que identifica o indivíduo. Circulação e corpo acelerados numa sociabilidade que imita a possibilidade do espaço infinito.

Löw explora esse espaço humano como fruto da própria interligação dos objetos, referindo que ele decorre da interpenetração dos sentidos gerados nas atividades coletivas e individuais de conexão fixas na composição do espaço. Sejam quais forem os hábitos, as tradições, os conceitos e as práticas cotidianas, essas formas tendem a "reforçar" a materialidade e as relações nela desencadeadas. (LÖW, 2013).

O espaço mental torna-se uma montagem derivada dos atos corporais dos indivíduos, de suas trajetórias de mobilidade. A cada instante da vida, vivem-se adaptações que reinventam os corpos em sociedade. As confluências de corpos em deslocamento apresentam-se em espaços que reinterpretam esta própria condição moral e social. Daí a fresta possível para se profanar cada espaço. O uso do espaço moderno não é inefável. Usá-lo de outro modo, profaná-lo é, sobretudo, restitui-lo ao uso comum dos homens. (AGAMBEN, 2006, p. 103). De alguma maneira, é libertar-se do sagrado que, em termos do momento, atende pelo nome de dinheiro. (AGAMBEN, 2017, p. 115); libertar-se dos rótulos e das fórmulas estanques de presenciar o espaço público; profanar com o corpo a corpo os dispositivos de poder que procuram subjetivizar as ações humanas.

Profanar o uso do lugar, destituir e habitar novos espaços com práticas transgressoras, está diretamente ligado ao engajamento de transformar o modelo de organização e utilização dos espaços urbanos. Trata-se de

possibilitar novas subjetividades que colocam em questão as formas de vida consagradas e que limitam as interações sociais, sob a égide da troca e do consumo. A construção de modos alternativos das experiências urbanas envolve a mudança da sua própria espacialidade.

Experenciar o espaço urbano é literalmente transitar para uma desapropriação dos usos urbanos consagrados, tidos como apropriados na dinâmica do capital, em direção ao estranhamento e à subversão de territórios. Trata-se de criar, como que numa ação de bricolagem, com o que se tem à disposição na própria precariedade simbólica da cidade, outros modos de imaginá-la e vivê-la. Manifestação de sua arte, a seu modo, de fruição do espaço fora dos tempos régios que determinam a organização da cidade.

Ao nosso propósito, profanar é desestabilizar para reconfortar novos significados para o uso da cidade. Seja nas performances de pichação, seja no fluxo dos *skates* ou das bicicletas, persistir na profanação da cidade é flanar no território, para que ele seja um local de sociabilidade e não mais uma função de uso de força e controle social. Numa sociedade cada vez mais exclusiva, como afirma Lefebvre (2001, p. 117), o direito à cidade surge exatamente para afrontar a "tendência de fugir à cidade deteriorada e não renovada, à vida urbana alienada antes de existir 'realmente'".

Se pela chamada *gentrificação* (SMITH; WILLIAMS, 1986) se tem o processo de realizar a privação relativa do uso e consumo dos espaços decorrentes da reurbanização da metrópole, encobre-se a profunda degradação humana com o tratamento econômico da cidade. A cidade é configurada desde guetos e separada entre aqueles que podem consumir e aqueles refugos tratados pelas agências de controle estatal, tudo a alimentar o processo de especulação imobiliária pela "restauração de espaços degradados".

O controle da cidade passa pelo poder exercido através da violenta composição dos espaços da arquitetura moderna, onde são criados lugares dispostos, por exemplo, tanto a segregar a circulação daqueles inaptos ao consumo, quanto daqueles que, por deterem necessidades especiais, não compensam o investimento. Na ânsia da utilização de espaços segregados, não obstante, surgem afetos compartilhados por "tribos" que compõem uma

espécie de *não lugar*, avesso a uma ordem predeterminada e também às identidades fixas. (AUGÉ, 1994).

## 3 Profanações urbanas

As profanações dos espaços urbanos emergem a cada uma das novas atribuições e desestabilizações de sentidos prévios dados pelos dispositivos de controle social. Transformar o espaço é forjar novos modos de vida no contexto a que ele se destina. A experiência de algo diferente do próprio *uso*, de maneira comum, uma espécie de "transuso" – para além das formas fixas utilitárias e destinadas a alguma finalidade – é o que a profanação permite como jogo da expressão cultural viva nas ruas da cidade. Fluxos diferençados que refundam o que há de comum podem significar a criação de espaços culturais imprevistos, dispositivos libertos de velhos controles sociais. Jacobs (2013, p. 440), nesta direção, acentua a necessidade de promover diferentes usos das ruas e dos próprios planos arquitetônicos, para evitar monotonia na cidade. Papel evidentemente partilhado com arquitetos e urbanistas. Profanar, portanto, manifesta-se culturalmente através de um *urbanismo vitalista* que circula, explora e inscreve novos espaços das cidades.

Em um mundo no qual a força de destruição das culturas locais se coaduna com a supressão dos lugares de socialização, cabe à coletividade encontrar modos de resistir. A produção racionalizada de uma cidade industrial é operada arquitetonicamente e planejada para dar contornos restritos aos espaços ditos públicos. Logo anormal diante desse uso (que subverte tal ordem) é a patologia que obstrui o deslocamento adequado dirigida à mercadoria.

As cidades, assim, são os mais ricos espaços da vida cotidiana. Contudo, observá-las somente através das materialidades produzidas nos espaços não permite que possamos interrogar o porquê estes ambientes foram assim concebidos. Os espaços urbanos surgiram fruto das experiências culturais, históricas e sociológicas, nos quais estudar o espaço urbano em sua crônica diária requer ir além das meras concretudes espaciais. A cidade é composta por tensões, anonimatos, indiferenças, anulações, desprezos, agonias e violências múltiplas. Não se trata do local físico, mas o que ela envolve e desenvolve para

além das experiências individuais, é tê-la como cenário de crônica e imaginação.

Assim temos o conjunto-imagem da cidade definida pela crônica e imaginação. No cotidiano, os indivíduos transfiguram os espaços através de suas experiências, misturando-se e interpretando a utopia da cidade na História. É na organização da cidade que o corpo cultural deve estar disposto à emancipação social, o panorama de sua revolução estará entre seus valores e símbolos culturais. (BENJAMIN, 1985).

A ascensão de práticas profanatórias nos espaços da cidade também serve de instrumento de denúncia de como as autoridades e as políticas públicas estão mais interessadas em estigmatizar e suprimir tais comportamentos e seus lugares, como *indesejáveis*. A própria existência é mal-vistas pela população.

*

Vale a pena, neste ponto do presente ensaio, proceder a um corte, para novamente remeter a certa incursão de campo realizada em pesquisa anterior pelo imprescindível teor do relato.[1]

R. *havia me enviado uma mensagem avisando que iria saltar da escadaria da igreja Nossa Senhora da Conceição em Viamão/RS. Não há nenhum registro de que algum skatista já houvesse realizado esse salto. O dia estava excelente, um pouco frio, mas com sol, o que possibilitava boas fotos. Fomos em um grupo de quatro pessoas, caminhamos pela praça e tiramos fotos. Aguardamos para "ganhar" confiança.* R. *sobe [caminha com seu* skate*] até a frente da igreja, analisa a possibilidade de erro da manobra. Então, ele se prepara para saltar, mas acaba caindo do* skate*. Faz uma nova tentativa enquanto senhoras que saíam da igreja conversavam conosco e incentivavam a fotografia. Presumiam que estivéssemos realizando um registro da igreja. Não viram o* skatista*.*

[11] Aqui adaptamos o relato colhido. Para maiores detalhes, inclusive de contexto e de identificação das pessoas envolvidas, permitimos remeter para BÖES, Gilherme Michelotto. *Entre os espaços e a cidade: a insurgência do skate na experiência urbana contemporânea.* 2017. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da PUCRS. Porto Alegre, março de 2017.

*O barulho do* skate *atraía o olhar de jovens que aguardavam o desfecho do salto. Os comerciantes se postavam na porta de seu estabelecimento com "cara de poucos amigos". Percebo que não gostavam de nossa presença.* R. *salta e consegue.*

*A foto não ficou legal. Ele volta e percebo que o segurança da igreja observa* R. *pela janela. Ele devolve o olhar e com educação pede para tentar saltar novamente. O segurança concorda, mas o salto não é completado. Mais uma insistência enquanto o segurança olha firme. Pedimos licença e com a concordância realizamos a última foto. No entanto, precisávamos de mais três saltos para acostumar o skatista e o foco.*

*Era meio de semana e o espaço público que integra a escadaria da igreja é usado pelas poucas pessoas que vão realizar suas preces. Este espaço público fica constantemente vazio e sem circulação da população durante quase todo o tempo de nossas rotinas diárias.*

*Saímos a caminhar, rindo e parabenizando R. pelo salto realizado. Os comerciantes mantinham olhares firmes de desaprovação. Pode-se considerar que o* skate*, naquele instante, emergia como forma de resistência à hegemonia cultural e à imposição de formas de condutas aos seus praticantes. O resultado é o conflito da invasão dos espaços pelos* skatistas*, para que sua vivência fosse desenvolvida de forma imaginativa e que as práticas tidas como ilícitas ganhassem um significado espacial incomum. (*FERRELL*, 2001).*

*Vemos a imaginação como instante real de existências necessárias criadoras do presente e do futuro. A cidade é precedida de conflagrações em seus espaços culturais. A crônica é o cenário do espaço da cidade, posta entre o público e o privado, no coração dos vínculos sociais. Expressões culturais criam espaços e remetem a formas heterogêneas de viver as cidades. Visualmente, o crivo vital se dá, implicado em todo modo de vida singular que faz ressignificar o espaço da cidade, não como mera atualização moderna de vida cultural, nem para postar alguma nostalgia do rural arcaico, mas como fluxos variados que desestabilizam a ordem e fazem acontecer, dando o testemunho da radical humanidade que antecede qualquer sentido determinado racionalmente. Afeto que se instaura antes de qualquer relação simétrica, encontros infinitos de modos culturais inéditos.*

*Ingovernável que teima em resistir aos blocos. Diante deles, basta a manobra imprevista.*

## 4 Conclusão

O espaço urbano é constituído pelos fluxos culturais que o atravessa. A cidade também corresponde à cultura que, permanentemente a (re)inventa. Sua paisagem é o outro nome para a incessante dinâmica de funcionamento social, em que formas se realizam espacialmente. (SANTOS, 2014, p. 107). Qualquer pretensão de algo comum não pode prescindir de analisar seus conflitos e as formas de governança. Foi daí que o Estado fundou o uso "legítimo" de sua autoridade, ancorando o público sob a administração "sobre a totalidade das pessoas, das empresas, das instituições e do território". (SANTOS, 2014, p. 152).

Performances culturais alternativas, como a do *skate*, característica dos espaços urbanos, traz consigo o incômodo ao ritmo de toda rotina mercantilizada. Andar sem destino ou finalidade, senão a própria expressão estilística e disforme de utilização dos espaços planejados, parece indicar o *flâneur* contemporêo.

Compreender as representações do espaço-cidade passa por captar suas transformações correspondentes. Se, afinal "não há sociedade a-espacial. O espaço, ele mesmo, é social" (SANTOS, 1977); melhor seria dizer, tocar menos seu desenvolvimento e mais profundamente o *envolvimento* que inscreve o homem em seu espaço social.

Impondo diferentes movimentos e ritmos, a cidade seleciona hierarquias e utilização de espaços. O tempo é gerenciado e potencialidades abortadas. Isso pressupõe que em cada lugar haja processos de utilização próprios que correspondem a valores e papéis afirmados socialmente. Significa dizer que, a partir do que é dado, surge a exigência de interpretar as possíveis transformações nestes espaços, alavancados por elementos que traduzem a possibilidade de comunicação e sociabilidade. (SANTOS, 2014, p. 29-33).

O espaço representado na cidade desdobra-se cultural, científica, artística e tecnologicamente. Sua simbolização é criativa da cultura, faz emergir invenções e conquistas que inspiram a interação humana. Cidade, longe de um

simples local etnográfico estruturado socialmente, é espaço de invenção vital. Quando Santos alertava que a "utilização do território pelo povo cria o espaço" (SANTOS, 1977), estava apontando, adiante do controle que se exerce, para as subjetividades possíveis de não serem por ele capturadas.

**Referências**


AGAMBEN, Giorgio. *Profanações.* Trad. de Luísa Feijó. Lisboa: Cotovia, 2006.

AGAMBEN, Giorgio. *Creazione e anarchia:* L´opera nell´età della religione capitalista. Vicenza: Neri Pozza Editore, 2017.

AGIER, Michel. *Antropologia da cidade:* lugares, situações, movimentos. Trad. de Graça Índias Cordeiro. São Paulo: Terceiro Nome, 2011.

AUGÉ, Marc. *Não lugares:* Introdução a uma antropologia da supermodernidade. Trad. de Maria Lúcia Pereira. Campinas, SP: Papirus, 1994.

BASTOS, Billy Graeff. *Estilo de vida e trajetórias sociais de skatistas: da "vizinhança" ao "corre".* 2006. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Ciências do movimento humano, Escola de Ed. Física da UFRGS: Porto Alegre, 2006.

BÖES, Gilherme Michelotto. *Entre os espaços e a cidade:* a insurgência do skate na experiência urbana contemporânea. 2017. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da PUCRS, Porto Alegre, março de 2017.

BOLLE, Willi. *Fisiognomia da metrópole moderna:* representação da história em Walter Benjamin. 2. ed. São Paulo: Ed. da USP, 2000.

CALDEIRA, Teresa Pires do Rio. Novas visibilidades e configurações do espaço público em São Paulo. Trad. de Claudio Alves Marcondes. *Inscrição e circulação. Rev. Novos Estudo – CEBRAP*, n. 94, p. 31-67, nov. 2012.

CALDEIRA, Teresa Pires do Rio. *Cidade de muros: crime, segregação e cidadania em São Paulo.* Tradução de Frank de Oliveira e Henrique Monteiro. São Paulo: Ed. 34; Edusp, 2000.

CARERI, Francesco. *Walkscapes:* o caminhar como prática estética. Trad. de Frederico Bonaldo. São Paulo: G. Gilli, 2013.

CARLOS, Ana Fani Alessandri (Org.). A reprodução do espaço urbano como momento da acumulação capitalista. In: _____. *Crise Urbana.* São Paulo: Contexto, 2015. p. 25-35.

CERTEAU, Michel De. *A invenção do cotidiano:* artes de fazer. Trad. de Ephraim F. Alves. 3. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1998.

FERRELL, Jeff. *Tearing down the streets:* adventures in urban anarchy. New York: Palagrave, 2001.

FREHSE, Fraya. Quando os ritmos corporais dos pedestres nos espaços públicos urbanos revelam ritmos de urbanização. *Civitas*: Revista de Ciências Sociais, Porto Alegre, v. 16, n. 1, 2016a.

JACQUES, Paola Berenstein. Notas sobre o espaço público e imagens da cidade. *Revista Arquitextos,* n. 110.02. 10 jul. 2009.

JACOBS, Jane. *Morte e vida de grandes cidades*. Trad. de Carlos S. Mendes Rosa. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

LÖW, Martina. O spatial turn: para uma sociologia do espaço. Trad. de Rainer Domschke e Fraya Frehse. *Tempo social, revista de sociologia da USP*, v. 25, n. 2, p. 17-34, nov. 2013.

LÖW, Martina. A sociologia do espaço: bases e objetivos. *Simpósio: Passado e presente da globalização.* Salvado-Bahia: Goethe-Institut, n/d. Disponível em: <http://www.goethe.de/mmo/priv/6558982-STANDARD.pdf>. Acesso em: set. 2016.

JAYME, Juliana Gonzaga; NEVES, Magda de Almeida. Cidade e espaço público: política de revitalização urbana em Belo Horizonte. *Caderno CRH*, Salvador, v. 23, n. 60, p. 605-617, set./dez. 2010.

LEFEBVRE, Henri. *O direito à cidade*. Trad. de Rubens Eduardo Frias. São Paulo: Centauro, 2001.

MAGNANI, José Guilherme C. De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 17, n. 49, fev. 2002.

REYES, Paulo. *Projeto por cenários*: o território em foco. Porto Alegre: Sulinas, 2015.

SASSEN, Saskia. Occupying is not the same as demonstrating. *Global thought:* Columbia University. 2012. Journal article from CGT faculty members. Disponível em: <http://cgt.columbia.edu/wp-content/uploads/2014/01/Occupying-is-not-the-same-as-demonstrating.pdf>. <http://www.saskiasassen.com/PDFs/publications/Occupying-is-not-the-same-as-demonstrating.pdf>.

SASSEN, Saskia. The global street comes to Wall Street. *Possibles futures*: a project of the social science research council. Nova Iorque, 2011. Disponível em: <http://www.possible-futures.org/2011/11/22/the-global-street-comes-to-wall-street/>.

SASSEN, Saskia. *Sociologia da globalização:* Estado, economia, cidades globais e as redes digitais. Trad. de Ronaldo Cataldo Costa. Porto Alegre: Artmed, 2010.

SASSEN, Saskia. *As cidades na economia mundial*. Trad. de Carlos Eugênio Marcondes de Moura. São Paulo: Studio Nobel, 1998.

SASSEN, Saskia. A new geography of centers and margins: summary and implications. *The city reader.* Org. de Richard T. Legates and Frederic Stout. New York: Routledge, 1997. p. 70-74.

SANTOS, Milton. *A natureza do espaço*: técnica e tempo, razão e emoção. 4. ed. São Paulo: Edusp, 2014.

SANTOS, Milton. O retorno do território. In: SANTOS, M.; SOUZA, M. A. de.; SILVEIRA, M. L. (Org.). *Território:* globalização e fragmentação. São Paulo: Hucitec, 1998. p. 15-20.

SANTOS, Milton. *A urbanização brasileira.* São Paulo: Hucitec, 1993.

SANTOS, Milton. Los espacios de la globalización. *Anales de geografia de la Universidad Complutense*, Ed. Comp., Madrid, n. 13, p. 69-77, 1993.

SANTOS, Milton. *A urbanização desigual:* a especificidade do fenômeno urbano em países subdesenvolvidos. Petrópolis, RJ: Vozes, 1980.

SANTOS, Milton. *Pensando o espaço do homem.* São Paulo: Hucitec, 1982.

SANTOS, Milton. Sociedade e espaço: a formação social como teoria e como método. *Boletim Paulista de Geografia,* p. 81-99, 1977.

SMITH, Neil; WILLIAMS, Peter (Ed.). *Gentrification of the city.* London/New York: Routledge, 1986.

SIMMEL, Georg. *Questões fundamentais da sociologia*. Reio de Janeiro: J. Zahar, 2013.

# 10
# A natureza-projeto como possível manifestação do socioambientalismo

Bárbara Arruda*
Gerusa Colombo**
Cleide Calgaro***

## 1 Introdução

O trabalho tem por objetivo verificar se o conceito de natureza-projeto, de François Ost, pode representar possível manifestação da concepção de socioambientalismo, no intuito de proteger a natureza tão devastada na sociedade moderna. Para responder à questão de pesquisa – se a teoria da natureza-projeto seria convergente com o conceito brasileiro de socioambientalismo – será abordada a ótica do socioambientalismo, movimento surgido a partir de ações articuladas entre ambientalistas e movimentos sociais, que ganhou importância, sobretudo, após a segunda metade da década de 80, do séc. XX em nosso País. A influência do movimento resultou em uma consagração sistêmica adotada pela Constituição Federal de 1988, que repercute em todo o ordenamento jurídico nacional.

* Mestranda em Direito Ambiental pela Universidade de Caxias do Sul (UCS). Pós-graduanda em Direito Público na Faculdade IDC. Graduada em Direito pela UCS (2014). Advogada. 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.
** Mestranda em Direito Ambiental pela Universidade de Caxias do Sul (UCS). Graduada em Direito pela UCS (2015). Advogada. Integrante do Grupo de Pesquisa Direito Ambiental Crítico. *E-mail*: colombogerusa@gmail.com.
Lattes: http://lattes.cnpq.br/6762400819943294.
*** Doutora em Ciências Sociais pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (Unisinos). Pós-Doutora em Filosofia e em Direito, ambos pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Doutoranda em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Mestra em Direito e em Filosofia pela Universidade de Caxias do Sul (UCS). Atualmente é Professora e pesquisadora no Programa de Pós-Graduação – Mestrado e Doutorado – e na Graduação em Direito da Universidade de Caxias do Sul. É vice-líder no Grupo de Pesquisa "Metamorfose Jurídica". Também atua no Grupo de Pesquisa "Filosofia do Direito e Pensamento Político", da Universidade Federal da Paraíba-UFPB e no Grupo de pesquisa "Regulação ambiental da atividade econômica sustentável (REGA)" da Escola Superior Dom Helder Câmara. CV: http://lattes.cnpq.br/8547639191475261. *E-mail*: ccalgaro1@hotmail.com

O estudo consagra a importância da influência do socioambientalismo, como uma abordagem que coloca em relevo a participação das comunidades pertencentes aos locais onde se procura preservar o meio ambiente.

A partir do entendimento do conceito, na segunda parte do trabalho será analisada, com base na obra *A natureza à margem da lei: a ecologia à prova do direito*, de François Ost, a teoria da relação estabelecida entre a natureza e o homem, que enfrenta uma crise de vínculo e de limite, abordando a crise ecológica sob o ângulo ético e jurídico.

O jurista e filósofo belga reflete acerca da visão do meio ambiente como natureza-objeto e, em contrapartida, a percepção como natureza-sujeito e a superação desses olhares antagônicos, com a proposta de adoção de uma natureza-projeto.

Nesse sentido, na última parte do trabalho será verificado se o conceito de socioambientalismo condiz com a proposta desenvolvida por Ost acerca da natureza-projeto e da concepção de meio como a manifestação da relação homem e natureza.

A questão de pesquisa será respondida por meio do método hipotético-dedutivo, utilizando como material a literatura vigente acerca do tema proposto.

## 2 A concepção de socioambientalismo e as políticas públicas

A abordagem do conceito de socioambientalismo em nosso País, gerado, sobretudo, por críticas ao modelo de exploração colonial e o seu decorrente impacto ambiental, tiveram início em meados dos anos 20. Já as primeiras manifestações acerca de movimentos ambientalistas vieram na década seguinte, bem como as primeiras leis concernentes ao tema. Contudo, as formas de governo vivenciadas nas décadas posteriores, as quais não oportunizavam diálogo democrático, tampouco a análise dos impactos ambientais, acarretaram um período de retrocesso nas questões ambientais em âmbito nacional, não obstante a criação de importantes organizações ambientalistas e da aprovação de legislações estaduais esparsas acerca da temática. (SANTILLI, 2005, p. 26-27).

No que tange a documentos internacionais responsáveis por avanços internos, destaca-se a Conferência de Meio Ambiente das Nações Unidas em Estocolmo, de 1972, cuja importância refletiu-se na criação do primeiro órgão brasileiro de meio ambiente, no ano posterior à sua elaboração: a Secretaria Especial de Meio Ambiente (Sema). A década de 80, por sua vez, foi o momento de elaboração da Política Nacional de Meio Ambiente – Lei 6.938/81 –, responsável por instituir o Sisnama (Sistema Nacional do Meio Ambiente), que consagrou o "meio ambiente de forma sistêmica". (SANTILLI, 2005, p. 28).

Pontue-se que todo o contexto legislativo trabalhado até o momento se refere a leis de caráter conservacionista, com ênfase na proteção, mas que desconsideravam a questão social. Por ocasião da edição da Lei 9.433/97 – lei que instituiu o Sistema Nacional de Recursos Hídricos – e Lei 9.985/00 – lei do Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza –, a questão socioambiental desperta na esfera legislativa, refletindo as articulações existentes entre movimentos ambientais e sociais. (SANTILLI, 2005, p. 29-31). Algo que, de tão incontestável, por vezes nos passa despercebido, é o fato de que a redemocratização do País foi ponto crucial para o irrompimento da questão ambiental, o que se corroborou a promulgação da Constituição Federal de 1988.

A inserção das questões sociais ao pensamento ambientalista progrediu face à necessidade de inclusão das comunidades locais nas políticas públicas. Abarca-se a perspectiva social ao desenvolvimento, para que este seja efetivamente sustentável quando se tratar do âmbito ecológico, acompanhando o raciocínio já esboçado por Bosselman:

> Os seres humanos são parte da natureza e, embora distintas por meio de acordos culturais, não são em sentido ecológico diferentes dela. A sustentabilidade ecológica (da vida), portanto, não deve ser entendida como uma forma concorrente com a prosperidade social e econômica. É simplesmente a base de ambos. [...]. Os seres humanos não competem com a vida na Terra, mas tem o objetivo de existir como parte integrante da mesma. (2015, p. 104-105).

Perceba-se que a crise ambiental não se trata de uma manifestação unicamente no meio ambiente físico e biológico, mas igualmente na qualidade de vida. Para Leff (2009, p. 47), o adequado manejo de recursos

ambientais, sob a ótica da sustentabilidade ecológica e da equidade social, seria eficiente para a satisfação das necessidades básicas da população. Isso é, o diálogo entre as questões sociais e ambientais – o socioambientalismo – é essencial para o desenvolvimento de políticas ambientais eficientes.

É preciso alternativas para proteger o meio ambiente e os seres humanos. Piovesan e Fachin entendem que:

> a) Todos têm direito fundamental à liberdade, à igualdade e a desfrutar de condições de vida adequada em um meio ambiente de qualidade, que permita uma vida digna;
> b) todos têm a responsabilidade de proteger o meio ambiente para as futuras e presentes gerações; c) o Estado tem a soberania para explorar seus próprios recursos em aplicação à sua política ambiental e a obrigação de não prejudicar o meio ambiente de outros Estados; d) fomentar um espírito de cooperação entre os Estados em relação as questões ambientais. (Apud GALLI, 2011, p. 34).

De acordo com a citação, são necessárias alternativas para resolver as problemáticas socioambientais. Na visão de Castells, desde a década de 60, o ambientalismo não se dedica exclusivamente à

> observação dos pássaros, proteção das florestas e despoluição do ar. Campanhas contra o despejo de lixo tóxico, em defesa dos direitos dos consumidores, protestos antinucleares, pacifismo, feminismo e uma série de causas forma incorporadas à proteção da natureza, situando o movimento em um cenário bastante amplo de direitos e reivindicações. Mesmo as tendências da contracultura, como mediação da Nova era e o neopaganismo, acabaram se amalgamando a outros componentes do movimento ambientalista dos anos 70 e 80. (2008, p.145).

Continuando Tybusch (2011, p. 313) demonstra os objetivos que vão orientar os movimentos ambientalistas, sendo eles: "a) demandas por participações em assuntos de cunho político e econômico; b) defesa de territórios e recursos ambientais; c) propositura de novas formas de produção e estilos de vida para além das padronizações dos modelos capitalistas e estruturas de consumo globais". Além desses se tem: "d) inserção em processos democráticos de tomadas de decisões em escalas locais e globais; e) postura crítica da racionalidade econômica de orientação exclusivamente mercadológica". (2011, p. 313).

Assim surgem articulações e a criação de políticas públicas que tenham o viés ambiental e social, para com isso se tentar minimizar as problemáticas que surgem na sociedade moderna.

Deste modo, na história brasileira, a criação das reservas extrativistas, no ano de 1990 no Acre, é a demonstração da união do movimento dos seringueiros, a fim de regularizar os direitos fundiários e a proteção de territórios e recursos naturais. O movimento dos seringueiros constituiu importante organização da sociedade civil – sem a participação das instituições estatais – atuante na Amazônia, que se insurgiu não somente contra os novos donos da terra, mas igualmente à política governamental de implementação de empresas agropecuárias no local. O movimento combatia o desmatamento – na defesa de seus interesses, uma vez que a floresta constituía sua principal fonte de sobrevivência –, buscando influenciar as políticas públicas desenvolvidas pelo Estado para a área, mas não somente pela questão econômica, pois, ao defenderem a natureza, defendiam-na – também – pela importância dos recursos florestais. (ALLEGRETI, 2008, p. 41).

Essas considerações demonstram que as políticas públicas, em ações como o caso do movimento seringueiro, constroem-se a partir de ações coletivas que se desdobram em movimentos sociais – não institucionalizados – influentes a ponto de institucionalizar seus interesses. Daí se depreende que o movimento se preocupou com o projeto de desenvolvimento e a manutenção de sua subsistência tanto quanto com os interesses da floresta – os produtores de borracha se autodenominavam *defensores da floresta.* (ALLEGRETI, 2008, p. 47).

No entendimento de Leff,

> as organizações socioambientais tendem a associar-se em redes de agrupamentos autônomos, segmentados e policéfalos, em estruturas não hierárquicas, descentralizadas e participativas. Esses novos movimentos se caracterizam por suas novas demandas de participação social, pela obtenção de bens simbólicos e pela recuperação de estilos tradicionais de vida, pela defesa de novos direitos étnicos e culturais, ambientais e coletivos. Reivindicam também o seu patrimônio ancestral de recursos ambientais. 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. Suas formas "apolíticas" de fazer política são uma nova maneira de estabelecer as regras do jogo e as estratégias de luta no campo da ecologia política. (2006, p. 454).

Noutros termos, conforme leciona Santilli (2005, p. 40), o socioambientalismo integrou as ciências sociais ao debate ecológico, afastando-o do olhar despolitizado conferido até então, ao passo em que não se constitui um movimento propriamente social e de luta política. O movimento se preocupa com a integração das populações, inclusive, daquelas marginalizadas por alguns movimentos ambientalistas tradicionais. Nas palavras de Santilli: "Vale lembrar que o próprio socioambientalismo é uma invenção brasileira, sem paralelo no ambientalismo internacional, que indica precisamente o rumo de integrar políticas setoriais, suas perspectivas e atores, num projeto de Brasil que tenha sua própria cara e possa, por isso mesmo, ser politicamente sustentado". (2003).

A previsão de *novos direitos* na Constituição Federal de 1988 permitiu a ascensão do socioambientalismo e sua transposição à legislação infraconstitucional, servindo, até mesmo, de inspiração para as novas constituições surgidas na América Latina. A inserção do conceito no texto constitucional deve ser analisada de forma sistêmica, considerando todas as abordagens concernentes à temática previstas no texto, sobretudo na integração da proteção ambiental à sociodiversidade. (SANTILLI, 2005, p. 91-92).

A adoção do conceito já transcende a legislação, podendo ser observado em decisões do Poder Judiciário acerca do tema. A introdução do socioambientalismo, na esfera decisiva, constata a impossibilidade de hoje se falar em ambientalismo, sem se considerar a participação daqueles que pertencem àquela realidade.

Essas considerações atentam para a perspectiva de um novo paradigma inquieto com as problemáticas examinadas em todo o continente, que prezam por políticas públicas que envolvam diferentes atores e agentes sociais. Escuta-se sempre que problemas complexos demandam soluções complexas, e o socioambientalismo se trata justamente de uma alternativa que aborda diferentes enfoques, além dos exclusivamente ambientais. (ALBUQUERQUE, 2008, p. 124).

Prieur (2005, p. 15) destaca em sua obra o relevante papel que a opinião pública exerce nas questões referentes ao meio ambiente: "Dans notre matière au contraire (nouvelle originalité des problèmes d'environnement), il semble que la pression de l'opinion soit déterminante, en tout cas beaucoup plus que celle des partis politiques".[1] Desta maneira, o socioambientalismo irrompe na tentativa de reinterpretar as percepções observadas na segunda metade do século XIX, de caráter conservacionista, que consideravam o ser humano como elemento distinto da natureza.

De acordo com Arruda, citando Karl Marx, "o Homem vive da natureza, isto significa que a natureza é o seu corpo com o qual ele deve permanecer em processo constante, para não perecer. O fato de que a vida física e espiritual do homem se relaciona com a natureza não tem outro sentido senão o de que a natureza se relaciona consigo mesma, pois o homem é parte da natureza". (ARRUDA, 1997, p. 262).

Trabalhadas as considerações necessárias ao entendimento do conceito de socioambientalismo e o papel desenvolvido pelas populações tradicionais na preservação ambiental, passa-se ao estudo do pensamento de François Ost e seu entendimento de natureza-projeto, na proposta de se repensar a relação homem-natureza.

## 3 Natureza-projeto: para além do conceito de natureza-objeto e natureza-sujeito segundo François Ost

Na obra *A natureza à margem da lei: a ecologia à prova do direito*, Ost (1997, p. 8) aborda a crise ambiental como uma questão ética e jurídica, questionando o que cada um deve fazer, para tanto é preciso repensar a relação com a natureza, superando a crise existente: "Eis a crise ecológica: a deflorestação e destruição sistemática das espécies animais, sem dúvida; mas, antes de mais e sobretudo, a crise da nossa representação da natureza, a crise da nossa relação com a natureza".

Ost (1997, p. 9) entende que a crise ecológica é "simultaneamente a 'crise do vínculo' e a 'crise do limite': uma crise de paradigma, sem dúvida". A

[1] Em tradução livre: Em nossa matéria ao contrário (a originalidade dos novos problemas ambientais) parece que a pressão da opinião pública é determinante, em todo caso, muito mais do que a dos partidos políticos.

*crise do vínculo* manifesta-se, pois "já não conseguimos discernir o que nos liga ao animal, ao que tem vida, à natureza". (1997, p. 9). Em outro ponto, a *crise do limite* ocorre pois "já não conseguimos discernir o que deles nos distingue".

Para responder, à indagação é preciso primeiramente compreender a crise do vínculo como a possibilidade de coexistência e ligamento, que pressupõe a natureza dialética, pois "só se pode ligar o que é, por natureza, distinto e virtualmente destacável". (OST, 1997, p. 9). O limite, também um conceito dialético, que manifesta "o ponto onde qualquer coisa para, ou mesmo o limiar que nunca ultrapassaremos. [...] marca uma diferença que não podemos suprimir". (p. 9). Ou seja, se há um vínculo e um limite significa que as coisas são diferentes e não iguais e que, por óbvio, não são uma só. (p. 9).

A crise do vínculo e do limite traz indagações "de qual é a relação do homem com a natureza, que tipo de vínculo há e qual o seu limite? Onde homem se diferencia da natureza? Onde começa e termina? Quais as similitudes e diferenças?" (OST, 1997, p. 8).

Duas visões antagônicas surgiram para explicar a relação homem-natureza, "a que faz da natureza um objeto e a que, por uma simples alteração de signo, a transforma em sujeito". (OST, 1997, p. 10). A natureza-objeto advém do dualismo cartesiano, em que "a natureza que é mutilada, reduzida ao estatuto de objeto mecânico, como uma propriedade difusa", o que justifica o domínio do homem sobre a natureza. (OST, 1997, p. 10).

Já a natureza-sujeito é a inversão completa da perspectiva de uma natureza-objeto. É a posição defendida pelos partidários *deep ecology* ou ecologia radical, os quais entendem que "não é a terra que pertence ao homem, é o homem que, pelo contrário, pertence à terra". (OST, 1997, p. 8-16). Essa acepção *alarga o círculo*, retirando o homem do centro do universo e recolocando-o na linha de evolução, sem nenhum tipo de privilégio sobre as outras espécies ou sobre a natureza. Apesar de constituir um ideal, Ost entende que "a *deep ecology* não propõe um retorno justo das coisas, pois corre o risco de perder o homem na categoria de sujeito", ou seja, querendo ou não o homem difere-se da natureza, sendo que "a única maneira de fazer justiça a um (o homem) e a outra (a natureza) é afirmar simultaneamente a

sua semelhança e a sua diferença. [...] Homem e natureza têm um vínculo, sem que, no entanto, se possam reduzir um ao outro". (OST, 1997, p. 8-16).

Entretanto, Ost alerta para as duas percepções antagônicas ao referir que "a natureza é mais do que um simples objeto, é o objeto do qual surgimos. E, contra aqueles que pretendiam igualar a natureza ao sujeito, que esta é também um objeto". (OST, 1997, p. 278-290). Na verdade, "as relações entre homem e natureza são de implicação e de interação" (OST, 1997, p. 278-290), por isso é preciso utilizar-se do pensamento dialético para distinguir o homem da natureza e ligá-los sem confundir um e outro. O pensamento dialético, "depois de ter revelado a interligação entre objeto e ambiente, verifica a interação entre observado e observador. O homem não poderá mais compreender sem influenciar o próprio sistema que estuda". (OST, 1997, p. 278-290).

Ost (1997, p. 18) explica o que seria, portanto, a *natureza-projeto*: "O que a natureza faz de nós, o que nós fazemos dela. Em suma, uma história e um sentido, bem como uma direção e uma significação" e acrescenta que o *projeto* pode ser concebido como a

> inscrição na permanência, a projeção num futuro razoável, que; os moralistas falarão de "responsabilidade com respeito às gerações futuras", os economistas calcularão as condições de um "desenvolvimento sustentável", os juristas estabelecerão os critérios da "transmissão de um patrimônio". (OST, 1997, p. 18).

A dificuldade em determinar o vínculo e o limite está na questão de que o ser humano é parte da natureza e não sobrevive sem ela, porém a natureza não faz parte do ser humano e sobrevive sem ele. Ainda, o ser humano é produto da natureza e tem o poder de modificá-la e, devido à sua linguagem e razão, tornou-se estranho ao meio ambiente. O ser humano se relaciona com a natureza, mas também com si próprio. "É simultaneamente matéria, vida e sentido, capaz de reprodução e capaz de significação, natureza e cultura". (OST, 1997, p. 278-290).

Diante de tal relação, Ost (1997, p. 278-290) afirma que "é necessário empenharmo-nos, agora, num trabalho de mediação que assegure a 'representação do império do meio': fazer justiça aos vínculos e criar os meios para conter os poderes, ou seja, restabelecer limites".

Ost (1997, p. 297-302) entende que é preciso "um conhecimento do 'meio' que, por fim, realmente interdisciplinar, se empenhe em fazer dialogar ciências naturais e ciências sociais", pois "não apenas não podemos dissociar um ser autônomo do seu hábitat cosmofísico e biológico, como também necessário pensar que o hábitat está no ser autônomo, sem que, no entanto, o ser deixe de ser autônomo".

As disciplinas foram constituídas com base em exclusão recíproca, porém não é possível analisar a natureza sem a presença do homem, como fazem algumas disciplinas ecológicas: "Não se pode mesmo dizer que as categorias ecológicas bastem para perceber as trocas entre homem e natureza, uma vez que, se uma determinação ecológica se exerce sobre as sociedades, não é menos exato que existe, igualmente, uma história humana da natureza". (OST, 1997, p. 297-302).

A relação com a natureza inverteu-se: antes a natureza nos rodeava e nos alimentava, hoje está em nosso poder e à nossa guarda e as ações tidas no cotidiano, em âmbito local, são capazes de impactar o global. Diante disso, é "necessário pensar para o futuro", sendo que "não basta um despertar de consciência individual, é preciso uma redefinição do quadro ético de ação", ou seja, "é preciso a transformação da essência do agir humano". A ação ética foi mudando de escopo, em um primeiro momento foi pensada nas "relações de intimidade e proximidade"; no segundo momento foi direcionada para as "relações no quadro da nação" e hoje é preciso conceber uma "ideia de cidadania universal". (OST, 1997, p. 304-310).

A humanidade precisa "assumir a responsabilidade pelas consequências dos atos praticados, mas também dos desenvolvimentos prováveis ou possíveis", para isso "passa-se a pensar o risco criado num horizonte futuro indeterminado e a respeito de uma categoria abstrata de pessoas", ou seja, as gerações futuras. (OST, 1997, p. 304-310).

Com base na teoria de Kant, Ost (1997, p. 314-318) entende que o "conceito de humanidade precisa ser alargado", partindo-se para uma universalização, que abrangerá a "comunidade humana" presente e futura, pois os "homens não podem dispensar-se mutuamente". (1997, p. 304-310). O conceito kantiano de humanidade pressupõe a igual dignidade dos seres humanos, não importando o tempo e espaço, ou seja, o respeito da minha

própria humanidade passa pelo respeito da de outrem. (OST, 1997, p. 304-310).

Ost (1997, p. 338-344) afirma que "conceber a responsabilidade em relação às gerações futuras sob a forma da transmissão de um patrimônio é, fundamentalmente, ligar-se à ideia kantiana de humanidade, reintroduzindo, ao mesmo tempo, na representação do mecanismo, uma certa dose de simetria e de equilíbrio próprio da justiça comunicativa".

A responsabilidade de que trata Ost (1997, p. 338-344) seria uma "responsabilidade-projeto, mobilizada pelos desafios do porvir, mais do que uma responsabilidade-imputação", retirando de Hans Jonas a "ideia de uma responsabilidade assumida, não apenas com relação às duas gerações próximas, mas a descendência abstrata". Os beneficiários são as gerações futuras, e que Ost retira de Barry a ideia de igualdade entre gerações e de Rawls a solidariedade das gerações no tempo.

O patrimônio a ser transmitido tem ligação com o conceito de *meio*, utilizado como "quadro de relações homem-natureza, um patrimônio comum: patrimônio urdido de direitos privativos, mas também de usos coletivos, no prolongamento dos investimentos simbólicos e vitais que a humanidade realiza, nesta natureza que lhe dá existência". (1997, p. 361-367).

O meio seria a interação entre o ser humano e o ambiente, portanto "acomoda-se mal aos estatutos de objeto e sujeito: distinção não se adequa à interatividade do meio", não se enquadra na dicotomia sujeito nem objeto, sequer público ou privado, conceitos apresentados pela lógica binária do Direito; nesse sentido, Ost defende que

> falta, pois, imaginar um estatuto jurídico do meio, que esteja à altura do paradigma ecológico marcado pelas ideias de globalidade e de complexidade; um regime jurídico pertinente face ao caráter dialético da relação homem-natureza, que não reduza, portanto, o movimento ao domínio unilateral de um sobre o outro. (OST, 1997, p. 351-352).

O patrimônio seria "um instrumento adequado para pensar o estatuto de um meio, ao qual pretendemos assegurar um desenvolvimento duradouro" (OST, 1997, p. 377-387), sendo que permanece a necessidade de "refletir melhor sobre as suas implicações e trabalhar para o

aperfeiçoamento das suas condições de aplicação. Para tal, convém nunca perder de vista a natureza dialética do patrimônio" (OST, 1997, p. 377-387), sendo que "complexidade do mundo contemporâneo apela soluções complexas e não há motivo para pensar que a ciência do direito deve constituir exceção nesse domínio". (OST, 1997, p. 377-387).

A nossa relação com a natureza ainda precisa ser aprimorada, haja vista que "o nosso meio é injusto e ainda não encontrámos a via para inverter o curso das coisas". (OST, 1997, p. 389-395). É preciso ter "consciência da interdependência em relação às gerações presentes", pois "a sorte do planeta e da humanidade são indissociáveis. Antroposfera e biosfera são solidárias, de forma que a injustiça das relações sociais gera a injustiça das relações com a natureza". (OST, 1997, p. 389-395). Por fim, o autor entende que as opções econômicas que se mostrem compatíveis com o capital econômico e com o capital ecológico originam de opções políticas definidas pela sociedade ou, ainda, do estímulo a um "capital cultural". (OST, 1997, p. 389-395).

Alinhavadas as considerações necessárias para o entendimento do conceito de natureza-projeto, importa ressaltar, como bem pontuado pelo autor, que o contexto analisado se refere àquele vivido no Hemisfério Norte do Planeta. Contudo, não se pode olvidar que as maiores vítimas das degradações ambientais ainda pertencem ao Hemisfério Sul – ainda que contribuam significativamente para tal situação. O autor questiona as boas intenções em relação ao meio e às gerações futuras, uma vez que se observa uma ausência de solidariedade para com as gerações presentes. (OST, 1997, p. 390). Fala-se aqui – ainda que veladamente – de solidariedade na construção de um ambiente não somente mais ecologicamente equilibrado, mas igualmente social.

## 4 A relação da natureza-projeto para com o socioambientalismo

A racionalidade econômica dominante é responsável por promover conflitos socioambientais que, por consequência, suscitam a necessidade da participação política de novos atores sociais, que busquem por uma melhor qualidade do ambiente e da qualidade de vida, assim como autonomia cultural e autogestão produtiva. Trata-se, afinal, da incorporação de novas

reivindicações às demandas ambientais que conjugam direitos humanos, justiça social e desenvolvimento da sociedade. (LEFF, 2004, p. 62).

O socioambientalismo encontra guarida na concepção de Ost, quando este afirma que o termo *ambiente* traduz a concepção de natureza-objeto, vista com os olhos do antropocentrismo, já a palavra *natureza* é a expressão da natureza-sujeito, sendo o homem sua parte sem qualquer distinção. Silveira e Grassi (OST, 1995, p. 18 apud 2014, p. 79) explicam que a natureza-projeto tem, como ponto de vista, o meio, que é o "quadro das relações entre homem-natureza".

A natureza-projeto irá considerar o natural e o que o ser humano fez dela, deixando de ser mero objeto ou matéria. O meio é a relação homem-natureza, sendo que somente o ser-humano é capaz de transformar a natureza e "refletir criticamente sobre esta relação e, a partir daí, construir um projeto acerca dela, preservando o vínculo do humano [...] com o natural, porém demarcando seus limites, a partir de uma instância terceira". (SILVEIRA; GRASSI, 2014, p. 82). No entendimento de Ost:

> O "meio justo" não derivará nunca da planificação de especialistas, por mais bem intencionados que sejam e qualquer que seja o nível, mesmo mundial, das suas intervenções. é do debate democrático, agora interpelado pela urgência de desafios inéditos, que deverão proceder as decisões suscetíveis de influir nossa forma de habitar a Terra". (1997, p. 395).

A compreensão das relações homem-natureza exige um saber interdisciplinar, que supere as exclusões clássicas e cartesianas das ciências ecológicas e sociais. Nesse sentido, o socioambientalismo, "[...] construído com base na ideia de que as políticas públicas ambientais devem incluir e envolver as comunidades locais, detentoras de conhecimentos e de práticas de manejo ambiental" (SANTILLI, 2005, p. 34), surge contra a deterioração ambiental.

A proteção da natureza também perpassa a garantia da sobrevivência da humanidade, satisfazendo-se as suas necessidades de sobrevivência, sem comprometer a biodiversidade ou a existência das futuras gerações. A responsabilidade do ser-humano com a natureza exige um pensar ético, "a

tarefa de assegurar um meio justo evoca a ideia de uma responsabilidade do homem para com o meio". (SILVEIRA; GRASSI, 2014, p. 82).

A nossa relação com a natureza ainda precisa ser aprimorada, haja vista que "o nosso meio é injusto e ainda não encontrámos a via para inverter o curso das coisas". É preciso ter "consciência da interdependência em relação às gerações presentes", pois "a sorte do planeta e da humanidade são indissociáveis. Antroposfera e biosfera são solidárias, de forma que a injustiça das relações sociais gera a injustiça das relações com a natureza". (OST, 1997, p. 389-395).

Ost entende que as opções econômicas que se mostrem compatíveis com o capital econômico e com o capital ecológico originam de opções políticas definidas pela sociedade, ou ainda do estímulo a um "capital cultural". (OST, 1997, p. 389-395). As comunidades que escapam da lógica economicista dos recursos naturais e os utilizam de forma sustentável não apenas o fazem com relação à natureza, mas garantem a sobrevivência da própria espécie humana, incluindo as futuras gerações, pois, mesmo que o ser-humano "esteja em um metanível em relação aos demais seres (em termos de complexidade orgânica, bem como de produção de sentido), não significa que possa subjugá-los – pelo contrário, a dependência deles é ainda maior". Os movimentos socioambientalistas são a manifestação de um agir ético para com a natureza e o poder do ser-humano de protegê-la e modificá-la, porém, fugindo da visão antropocêntrica (OST, 1995, p. 282-284 apud SILVEIRA; GRASSI, 2014, p. 82).

O socioambientalismo é fundamentado "no pressuposto de que as políticas públicas ambientais só teriam eficácia social e sustentabilidade política se incluíssem as comunidades locais e promovessem uma repartição socialmente justa e equitativa dos benefícios derivados da exploração dos recursos naturais". (SANTILLI, 2005, p. 35).

Surge assim um novo contrato social entre o Estado e a sociedade civil que agregam a participação popular, combinando princípios de gestão ambiental e de democracia participativa. O saber ambiental une objetivos comuns de diferentes grupos e classes sociais, bem como interesses provenientes de conflitos, a fim de se obter um desenvolvimento sustentável e a apropriação da natureza. Fala-se aqui em proporcionar a integração

daquela população tida como marginalizada em um processo que assimile potencial ecológico e suas necessidades fundamentais. (LEFF, 2004, p. 63).

A crise ambiental não se configura como uma crise exclusivamente ecológica, ao contrário, abrange diversos aspectos, entre eles o social. A convergência dos conceitos propostos no estudo parte da necessidade de enxergarmos a natureza como o "meio" proposto por Ost, que entende o homem como pertencente à natureza e considera as suas relações de vínculo e limite. Portanto, o sociomabientalismo pode ser visto como uma tentativa de consideração do meio proposto por Ost, uma vez que propõe a participação social como instrumento de proteção da natureza.

## Considerações finais

Conceitos comumente relacionados ao direito ambiental como desenvolvimento, recursos naturais e crise não mais podem ser abordados sem a consideração do aspecto social, uma vez que o ser humano é parte integrante da natureza. O animal humano exerce simultaneamente os papeis de predador e protetor, pois é o único ser capaz de operar o agir ético e a sua racionalidade em favor da natureza.

A ideia de socioambientalismo defende a promoção de uma sustentabilidade não somente no aspecto ecológico, no modelo dos primeiros movimentos ambientalistas, mas de um desenvolvimento ligado à natureza que se preocupe com a sustentabilidade social. Isso é, políticas públicas relacionadas ao meio ambiente devem promover a participação dos pertencentes ao local, de forma que a exploração dos recursos naturais articule interesses sociais, direitos culturais, étnicos e natureza.

A problemática da crise ambiental deve considerar o papel desenvolvido pelo ser humano, seja como pertencente à natureza – o vínculo –, seja como um ser diverso dela – o limite. Nesse sentido, o homem não se reduz à natureza, contudo, esquece-se de que aquilo que o distingue também é responsável por ligá-lo a esta, a ponto de estabelecer uma identidade entre os seres vivos e a Terra, recolocando-o na linha de evolução sem, porém, que disponha de privilégios.

Ao trabalhar-se o conceito de *socioambientalismo* à luz das reflexões de François Ost, conclui-se que a incorporação de demandas sociais e participação da sociedade na proteção ambiental – o socioambientalismo – e a relação com a capacidade do ser humano em integrar e agir pela proteção da natureza – o meio – são fatores que devem ser considerados conjuntamente no que se refere a uma transformação do agir ético, afim de promover uma conscientização individual – dentro de uma cidadania universal – preocupada com as presentes e as futuras gerações.

Como bem apontado pelos autores, ciências naturais e ciências sociais percorrem um mesmo caminho, de maneira que a sobrevivência da natureza demanda um novo paradigma que considere as relações sociais. Reconhecer a solidariedade entre a antroposfera e a biosfera é aceitar que sem a participação social não será possível a preservação e a proteção da natureza.

**Referências**

ALBUQUERQUE, Antonio Carlos Carneiro de et al. *O socioambientalismo na perspectiva da sociedade civil latino-americana:* uma análise no âmbito das conferencias das Nações Unidas. 2008. Disponível em: <http://repositorio.unicamp.br/jspui/bitstream/REPOSIP/280516/1/Albuquerque_AntonioCarlosCarneirode_D.pdf>. Acesso em: 7 maio 2018.

ARRUDA, Rinaldo. *Populações tradicionais e a proteção dos recursos naturais em Unidades de Conservação*. In: Anais do Primeiro Congresso Brasileiro de Unidades de Conservação. Conferências e Palestras, p. 262-276. Curitiba, Brasil, 1997. v. 1 Disponível em: <http://nupaub.fflch.usp.br/sites/nupaub.fflch.usp.br/files/color/ArtigoCuritiba.pdf>. Acesso em: 13 maio 2018.

ALLEGRETTI, Mary. A construção social de políticas públicas. Chico Mendes e o movimento dos seringueiros. *Desenvolvimento e Meio Ambiente*, Ed. da UFP, n. 18, p. 39-59, jul./dez. 2008. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/made/article/viewFile/13423/9048>. Acesso em: 6 maio 2018.

BOSSELMANN, Klaus. *O princípio da sustentabilidade.* Trad. de Phillip Gil França. São Paulo: RT, 2015.

CASTELS, Manuel. *O poder da identidade:* a era da informação: economia, sociedade ecultura. 6. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2008. v. 2.

GALLI, Alessandra. *Educação ambiental como instrumento para o desenvolvimento sustentável*. Curitiba: Juruá, 2008

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

PRIEUR, Michel. *Droit de l'environnement.* 5. ed. Paris, França: Dalloz, 2004.

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.

SILVEIRA, Clóvis Eduardo Malinverni da; GRASSI, Karine. Configuração e justificação de um direito fundamental ao meio ambiente à luz dos conceitos de meio justo e natureza-projeto em François Ost*. Revista Direito e Práxis*, v. 5, p. 76-93, 2014. ISSN 2179-8966. Disponível em: <http://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/revistaceaju/article/view/8198/9246>. Acesso em: 7 maio 2018.

TYBUSCH, Jerônimo Siqueira. *América Latina e Caribe na encruzilhada ambiental*: dimensões política, jurídica e estratégica. Ijuí: Ed. da Unijuí, 2011.

# 11
# O patrimônio cultural de Ouro Preto e o socioambientalismo: prevenção e responsabilidade civil

Élcio Nacur Rezende*
Letícia Diniz Guimarães**
Victor Vartuli Cordeiro e Silva***

## 1 Introdução

A defesa do meio ambiente vem ganhando relevância no ordenamento jurídico nacional e internacional, bem como nos bancos escolares em todos os níveis de ensino. A sociedade começa a atentar pela imperiosa necessidade de preservar a natureza, para que se possa garantir às futuras gerações também usufruirem de um estilo de vida próximo ao que se tem hoje. Entretanto, se tem a noção errada de que meio ambiente é apenas natureza, ecologia, quando na verdade é necessário se ter uma visão holística que englobe o meio ambiente natural, artificial, do trabalho e o cultural.

Dessa forma, o presente artigo tem como objetivo tratar da proteção do patrimônio histórico-cultural, através da utilização dos mecanismos e princípios do direito ambiental. O patrimônio histórico é constantemente acossado pelo novo, destrói o velho para possibilitar o desenvolvimento. Criou-se a impressão de que para evoluir é preciso esquecer-se da história e olhar apenas para frente.

Contudo, na realidade, o passado e a cultura devem ser preservados, pois eles espelham os erros e acertos que ocorreram, os quais moldam o presente e servem de inspiração para o futuro.

A partir disso, é revelado o dever de todos de protegerem o meio ambiente, a cultura, a possibilidade de utilização da ação civil pública e a

* Pós-Doutor. Doutor e Mestre em Direito. Professor no Programa de Pós-Graduação, da Escola Superior Dom Helder Câmara. *E-mail*: elcio@domhelder.com.br.
** Acadêmica do curso de Mestrado em Direito Ambiental, da Escola Superior Dom Hélder Câmara. *E-mail:* dinizle23@gmail.com
*** Acadêmico do curso de Mestrado em Direito Ambiental, da Escola Superior Dom Hélder Câmara. *E- mail*: victorvartuli@gmail.com

necessidade de ter um Ministério Público atuante e atento à defesa do patrimônio histórico. O acórdão proferido no julgamento do agravo de instrumento 1.046.11.5006486-7/002, do Tribunal de Justiça de Minas Gerais, foi utilizado como exemplo, no qual o Ministério Público obteve liminar para paralisação de obra potencialmente degradadora do meio ambiente, até que fossem apresentadas todas as licenças ambientais.

A teoria de Alexy (2008) sobre conflitos de princípios foi abordada para constatar a preponderância da prevenção frente ao ato jurídico perfeito e a irretroatividade das normas. Ainda, demonstra a importância da responsabilidade civil ambiental e do seu caráter preventivo, ao ter aplicabilidade na defesa do meio ambiente cultural contra um dano em potencial.

O artigo desenvolve-se através do método jurídico-teórico por meio do raciocínio dedutivo na análise da legislação específica, de doutrinas, jurisprudências e artigos científicos. Com conclusões objetivas acerca de que proteger o patrimônio cultural é imprescindível para garantir a transmissão de valores que representam todo o povo brasileiro.

## 2 O patrimônio cultural e o Município de Ouro Preto

O dever de proteger e preservar o meio ambiente pelo Poder Público e a coletividade está preceituado no *caput* do art. 225 da Constituição Federal de 1988. A mesma obrigação já encontrava amparo na Lei 6.938/81, que instituiu a Política Nacional do Meio Ambiente, e na Lei 7.347/85, que disciplinou a Ação Civil Pública. Com o advento do Código de Defesa do Consumidor em 1990, os direitos coletivos, difusos e transindividuais receberam respaldo legal em um sistema de jurisdição coletiva. Dessa forma, o meio ambiente ganhou novo significado.

Em linguagem técnica, para Nebel (1990) meio ambiente é a combinação de todas as coisas e fatores externos ao indivíduo ou população de indivíduos em questão. No conceito jurídico, há duas perspectivas, a estrita e a ampla, conforme classificação de Milaré (2011). A estrita restringe-se ao patrimônio natural e as relações com os seres vivos. Na concepção

ampla, toda a natureza natural e artificial é abrangida, assim como os bens culturais correlatos. Ainda, para Silva, meio ambiente é a

> interação do conjunto de elementos naturais, artificiais e culturais que propiciem o desenvolvimento equilibrado da vida em todas as suas formas. Por isso é que a preservação, a recuperação e a revitalização do meio ambiente hão de constituir uma preocupação do poder público, e consequentemente, do direito, porque ele forma a ambiência (o habitat) no qual se move, desenvolve, atua e se expande a vida humana. (SILVA, 1997, p. 435).

O meio ambiente está divido em artificial, natural ou físico e cultural, da seguinte maneira:

> I – meio ambiente artificial, constituído pelo espaço urbano construído, consubstanciado no conjunto de edificações (espaço urbano fechado) e dos equipamentos públicos (ruas, praças, áreas verdes, espaços livres em geral: espaço urbano aberto);
> II – meio ambiente cultural, integrado pelo patrimônio histórico, artístico, arqueológico, paisagístico, turístico, que, embora artificial, em regra como obra do homem, difere do anterior (que também é cultural) pelo sentido de valor especial que adquiriu ou de que se impregnou;
> III – meio ambiente natural, ou físico, constituído pelo solo, a água, o ar atmosférico, a flora, enfim, pela interação dos seres vivos e seu meio, onde se dá a correlação recíproca entre as espécies e as relações destas com o meio ambiente físico que ocupam. (SILVA, 1997, p. 435).

Conforme demonstrado, o bem cultural integra o meio ambiente, sendo mais um interesse difuso abrangido pelo princípio da indivisibilidade, tendo como titulares pessoas indeterminadas. O meio ambiente cultural constitui o patrimônio cultural, que integra o "patrimônio histórico, artístico, paisagístico, arqueológico, espeleológico, turístico, científico e pelas sínteses culturais que integram o universo das práticas sociais das relações de intercâmbio entre o homem e a natureza ao longo do tempo". (MIRANDA, 2006, p. 15). Tudo que faz referência à identidade dos grupos formadores da sociedade pertence ao patrimônio cultural.

Patrimônio cultural, portanto, pertence ao meio ambiente e, além de estar previsto na Constituição Federal de 1988, em seus arts. 215 a 216, detém regime jurídico especial, abrangido pelos princípios e instrumentos legais e constitucionais aplicados aos direitos difusos e fundamentais de terceira geração.

As consequências são diversas, como a imprescritibilidade das ações reparatórias dos danos ambientais coletivos, a possibilidade de defesa por meio de instrumentos processuais modernos, como a ação civil pública, e exige a intervenção do Ministério Público ante o interesse público, conforme preceituam os arts. 127 e seguintes da Constituição de 1988. Subdivide-se, ainda, em material e imaterial. O patrimônio cultural material é o "conjunto de bens culturais classificados segundo sua natureza, conforme os quatro Livros do Tombo: arqueológico, paisagístico e etnográfico; histórico; belas artes; e das artes aplicadas". (IPHAN, 2014).

Por outro lado, o patrimônio cultural imaterial corresponde "àquelas práticas e domínios da vida social que se manifestam em saberes, ofícios e modos de fazer; celebrações; formas de expressão cênicas, plásticas, musicais ou lúdicas; e nos lugares (como mercados, feiras e santuários que abrigam práticas culturais coletivas)." (IPHAN, 2014).

O Município de Ouro Preto, localizado no Estado de Minas Gerais, foi declarado Monumento Nacional em 1933, tombado pelo Iphan em 1938 por seu conjunto arquitetônico e urbanístico e considerado pela Unesco como patrimônio cultural mundial em setembro de 1980, sendo o primeiro bem cultural brasileiro inscrito na Lista do Patrimônio Mundial. (IPHAN, 2014).

A cidade, antigamente denominada Vila Rica, era capital da Província de Minas Gerais, em 1720. Era importante fonte de ouro negro e, posteriormente, de criação de gado e cultivo de café, além de ter sido palco da Inconfidência Mineira (1789). Por conservar sua essência, obras de arte, monumentos arquitetônicos, fortes expressões artísticas e pela relevância internacional, Ouro Preto é um valioso patrimônio mundial cultural e natural.

Por deter essa magnitude, deve ser protegido e preservado por todos os instrumentos aplicados ao meio ambiente, de forma genérica e, principalmente, pelas ferramentas próprias como o inventário, registro, a vigilância, o tombamento, a desapropriação, gestão documental, ação popular, os incentivos fiscais, a legislação urbanística, a educação patrimonial, participação popular e ação civil pública.

## 3 Atuação do Ministério Público na proteção do patrimônio cultural

O Direito Ambiental é a esfera das ciências jurídicas que cuida da proteção do meio ambiente e de tudo o que o compõe. Todavia, sabe-se que, para maior compreensão deste, é preciso interligar as disciplinas, "buscando uma visão holística e concreta da realidade". (ARAÚJO; NETO; SILVA, 2016, p. 141).

O meio ambiente ecologicamente equilibrado é um direito fundamental amparado pela Constituição Federal de 1988. Para protegê-lo e preservá-lo existem diversos instrumentos previstos no ordenamento jurídico brasileiro. Nesta pesquisa, o cerne será a ação civil pública.

A Lei da Ação Civil Pública tornou possível a proteção dos interesses difusos e coletivos e foi, posteriormente, complementada pela Lei 8.078/90, que instituiu o Código de Defesa do Consumidor e trouxe a exata definição da expressão "interesses difusos", preceituando normas processuais para aprimorar o processo jurisdicional.

O interesse processual para propor a Ação Civil Pública é norteado pela adequação-necessidade, ou seja, uso do instrumento adequado para o caso concreto e a fase processual em que se encontra e a necessidade deste meio para alcançar um fim. A utilidade ainda pode ser incluída, identificando o sujeito beneficiário e seus interesses.

Portanto, dentre os legitimados a intentar a ação civil pública está o Ministério Público, conforme inteligência do art. 129, III da CF/88.[1] Instituição permanente e essencial à função jurisdicional, o Ministério Público tem como atribuições a defesa da ordem jurídica, do regime democrático, dos interesses sociais e individuais indisponíveis. O meio ambiente inclui-se nesse rol, sendo objeto de ações coletivas.

Ainda, pode ser intentada em via principal, quando se caracteriza pela intenção mandamental ou em via cautelar, com caráter preventivo. Apresenta, dessa forma, duas naturezas: repressiva ou preventiva. A primeira, de acordo com Reisewitz (2009), ocorre quando o bem cultural

[1] Art. 129. São funções institucionais do Ministério Público: III – promover o inquérito civil e a ação civil pública, para a proteção do patrimônio público e social, do meio ambiente e de outros interesses difusos e coletivos. (BRASIL, 1988).

sofre ameaça de degradação, situação na qual o potencial causador do dano se submeterá a uma obrigação de não fazer. A reparatória, em contrapartida, aplica-se quando o dano ao bem já foi causado, sendo o causador do dano condenado a uma obrigação de fazer e de pagar.

Quanto à forma de resolução de conflitos, discute-se a possibilidade de abrangência do Direito Ambiental, por tratar-se de direitos indisponíveis. Mas, para Mancuso (2014), a solução negociada, concebida em uma ação civil pública, sendo o Ministério Público autor ou fiscal da lei, preserva o núcleo essencial do interesse em pauta tornando flexíveis os pontos periféricos.

Nesse sentido, mesmo que o cernente à discussão refira-se aos direitos teoricamente inflexíveis, é possível ajustar meios para que o objetivo final seja alcançado. Assim, é razoável não só acordar sobre partes do interesse debatido, separando a parte patrimonial, por exemplo, e estabelecendo acordos sobre tal fração, como definir, conjuntamente com a parte envolvida, metas a serem cumpridas.

O Termo de Ajustamento de Conduta, firmado entre o Ministério Público e a empresa que praticou a infração é um claro exemplo de resolução consensual dos conflitos extrajudicialmente. Dessa forma, a empresa, no caso, se compromete perante o promotor de justiça a cumprir determinadas condicionantes para compensar os danos causados e induzir comportamentos através da multa pecuniária, geralmente imposta pelo Poder Público.

No caso de resolução judicial, como na ação civil pública, cabe mencionar que a sentença proferida tem caráter cominatório por prescrever obrigações de pagar e de fazer ou não fazer e é dotada de efeito *erga omnes* por envolver uma cidadania coletiva.

A Lei de Ação Civil Pública, todavia, não trata sobre a questão de responsabilidade civil, por ser puramente de natureza processual. O entendimento majoritário dos tribunais e, principalmente do Superior Tribunal de Justiça, é a adoção da responsabilidade objetiva, reforçado pelo art. 14, §1 da Lei 6.938/81, e da teoria do risco integral, no que tange às

questões ambientais. Nesse sentido, o STJ[2] e o TJMG[3] já se pronunciaram a respeito.

A responsabilidade quanto aos danos ambientais é, ainda, solidária entre os devedores, conforme preceitua o art. 942 do Código Civil, e deve ser reparado de forma holística, abrangendo o meio ambiente artificial, natural, cultural e do trabalho.

Adentrando as divisões do bem ambiental, quanto ao patrimônio cultural, é cabível, ainda, a indenização por danos morais diante de um interesse difuso e dano jurídico coletivo.[4] Outro instrumento normativo que atua na repressão e punição das infrações ao patrimônio cultural, especificamente, é a Lei 9.605/98, que prevê a proteção do bem cultural nos arts. 62 a 65.

A atuação do Ministério Público, portanto, seja como autor ou fiscal da lei, é imprescindível para a defesa preventiva ou repressiva dos direitos ambientais, principalmente os culturais. A repercussão das suas ações, judiciais ou administrativas, tem caráter educativo na sociedade, quando compreendido que o bem jurídico tutelado é de titularidade coletiva, mesmo que a parte ativa de uma ação civil pública seja, por exemplo, o Ministério Público, criando uma consciência ambiental de enorme importância para as futuras gerações.

---

[2] DIREITO CIVIL. RECURSO ESPECIAL. RESPONSABILIDADE CIVIL. DANO AMBIENTAL. RESPONSABILIDADE OBJETIVA PELA EMISSÃO DE FLÚOR NA ATMOSFERA. TEORIA DO RISCO INTEGRAL. POSSIBILIDADE DE OCORRER DANOS INDIVIDUAIS E À COLETIVIDADE. NEXO DE CAUSALIDADE. SÚMULA N. 7/STJ. DANO MORAL IN RE IPSA. [...]. 2. É firme a jurisprudência do STJ no sentido de que, nos danos ambientais, incide a teoria do risco integral, advindo daí o caráter objetivo da responsabilidade, com expressa previsão constitucional (art. 225, § 3º, da CF) e legal (art. 14, § 1º, da Lei n. 6.938/1981), sendo, por conseguinte, descabida a alegação de excludentes de responsabilidade, bastando, para tanto, a ocorrência de resultado prejudicial ao homem e ao ambiente advindo de uma ação ou omissão do responsável. [...] (STJ – REsp 1175907/MG, Rel. Ministro LUIS FELIPE SALOMÃO, QUARTA TURMA, julgado em 19/08/2014, DJe 25/09/2014).

[3] EMENTA: APELAÇÃO CÍVEL – EMBARGOS À EXECUÇÃO FISCAL – MULTA POR DESCUMPRIMENTO DE DETERMINAÇÃO DA CIF/COPAM – LEGALIDADE – AUSÊNCIA DE CUMPRIMENTO DE DETERMINAÇÃO PARA INSTALAÇÃO E LICENCIAMENTO DE ATERRO SANITÁRIO -CARACTERIZAÇÃO DE RESPONSABILIDADE AMBIENTAL. [...] A responsabilidade pelo eventual dano ambiental é objetiva, informada pela teoria do risco integral, conforme assentado pelo STJ. (TJMG – Apelação Cível 1.0024.15.085356-2/001, Relator: Des. Jair Varão , 3ª CÂMARA CÍVEL, julgamento em 09/02/2017, publicação da súmula em 07/03/2017).

[4] Previsto nos arts. 129 da CF, 1º, III da Lei de Ação Civil Pública e 186 do Código Civil.

## 4 Os princípios da prevenção e da precaução como tutelas preventivas do direito ambiental

O princípio da precaução ou princípio anticatástrofe, como defende Sustein (2005), embora não expresso na Constituição Federal, pode ser interpretado através do art. 196 do mesmo *Códex* que prevê como dever do Estado acautelar as situações de risco que envolvem os direitos à vida, saúde, ao lazer, à dignidade, liberdade e ao meio ambiente.

Atualmente existe a preocupação quanto à preservação do meio ambiente ecologicamente equilibrado e, conforme *caput* do art. 225, CF, o dever de cuidado é incumbido ao Poder Público e à coletividade.

Na esfera infraconstitucional, a Lei que instituiu a Política Nacional do Meio Ambiente, n. 6.938/81, prevê em seu art. 2º, I, a necessidade de se precaver contra possíveis danos ao meio ambiente. A Lei de Crimes Ambientais também faz referência ao princípio no parágrafo terceiro do art. 54.

No cenário internacional, o princípio da precaução já se encontra consubstanciado desde a Declaração de Estocolmo de 1972, principalmente nos princípios 15, 18 e 20 que possibilitaram o incentivo à descoberta de tecnologias novas para afastar o risco de danos e a adoção de políticas públicas e atos normativos que preveem a utilização do EIA/Rima, de licenciamento prévio e divisão por níveis de degradação.

O primeiro país a adotar o princípio da precaução na legislação interna foi a França, na Lei Barnier em 1995, prevendo que a ausência de certeza do momento não deveria retardar a implementação de medidas que visassem a reduzir os riscos ambientais em um custo economicamente aceitável. Os Tratados de Maastricht (1992) e de Amsterdã (1997) também acolheram o princípio, tendo sido invocado até na Corte Internacional de Justiça de Haia.[5]

Etimologicamente, entende-se por precaução a adoção de medidas para evitar um mal que se receia, agir com cautela, prudência. Na seara ambiental é um instrumento para a gestão do risco, para precaver danos à saúde, ao meio ambiente e às condições de sobrevivência dos seres que habitam a

[5] Principal órgão judiciário da Organizações das Nações Unidas (ONU), criado em 1945 e tem como função julgar as disputas entre países.

Terra. Justifica, portanto, a tomada de uma atitude diante das incertezas científicas com as quais lidamos no momento e a proteção de um bem juridicamente tutelado, em desfavor da propriedade privada, da livre-iniciativa e do desenvolvimento econômico desenfreado e inconsequente.

Difere-se do princípio da prevenção, abordado internacionalmente desde a década de 30. É aplicado para evitar o dano e não apenas o mero risco, como é o caso da precaução, e quando a atividade possa causar danos comprovados cientificamente. O objetivo é elidir o perigo concreto e previsível. Um exemplo prático de sua aplicação é o Protocolo de Kyoto (1997) que visa à regulação da emissão de gás de efeito estufa, responsável pelo aquecimento global, comprovado cientificamente sobre suas consequências danosas.

Sucintamente, para identificar-se o princípio da precaução e diferenciá-lo do da prevenção, deve-se observar os requisitos, quais sejam: a incerteza científica, o risco de dano e a inversão do ônus da prova, cabendo ao provável poluidor a prova de que não há risco com a atividade empreendedora.

O Estudo Prévio de Impacto Cultural (Epic) e o Relatório de Impacto no Patrimônio Cultural (RIPC) foram criados pela Deliberação Normativa Conep 007/2014, que estabeleceu normas para realização de estudos de impacto no patrimônio cultural de Minas Gerais.

Assim, no caso de empreendimento, obra ou projeto, público ou privado, que tenha efeito real, potencial, material ou imaterial sobre área ou bem de interesse histórico, artístico, arquitetônico ou paisagístico, dependem da elaboração de Epic e da aprovação do respectivo RIPC, nos termos da Deliberação, conforme previsto na Lei 11.726/94.

Foram imputadas ao Instituto Estadual do Patrimônio Histórico e Artístico de Minas Gerais (IEPHA/MG) a análise e aprovação dos documentos. Na esfera federal, a análise é submetida ao Conoma, conforme Resolução 01 de 1986.

As medidas administrativas são formas de tutelar o bem cultural preventivamente, aplicando os princípios de prevenção e precaução, a depender do caso em tela. Há que se ponderar, todavia, quanto ao princípio da proporcionalidade para conter excessos e também evitar omissões danosas, principalmente quando a teoria majoritariamente adotada pelo

Superior Tribunal de Justiça é a do risco integral, que não reconhece as excludentes da responsabilidade civil.

## 5 O agravo de instrumento 1.046.11.5006486-7/002 e o posicionamento do TJMG

O agravo de instrumento julgado em novembro de 2016, objeto de análise no presente artigo, é um dos desdobramentos da ação civil pública impetrada pelo Ministério Público Estadual, com o objetivo de proteger o patrimônio ambiental cultural, no Município de Ouro Preto.

Conforme previamente ilustrado, a cidade de Ouro Preto desempenha papel de relevância ímpar na preservação do meio ambiente cultural. Em suas ruas e vielas ocorreram fatos importantes da história brasileira, os quais são relembrados nas igrejas e nos casarões que ainda resistem à passagem do tempo o que a levou a ser reconhecida como patrimônio cultural mundial pela Unesco.

Todavia, por vezes tal reconhecimento não é suficiente para assegurar a preservação de seu conjunto arquitetônico e urbanístico, frente às investidas dos setores minerário e imobiliário.

A ação civil pública foi ajuizada no intuito de proteger o meio ambiente de potenciais danos que poderiam ser causados pela construção de condomínio residencial, com 13 torres de 32 apartamentos cada, o que resulta em um total de 416 apartamentos, localizado em área de preservação especial, na qual também foram encontrados vestígios arqueológicos.

A indigitada ação requereu a suspensão das obras até que o empreendedor elaborasse estudo prévio de impacto cultural e o órgão competente aprovasse o relatório de impacto no patrimônio cultural, nos termos do art. 10 da lei estadual 11.726, de 1994.

Ambos anteriormente dispensados por certidão emitida pela Superintendência Central de Meio Ambiente e Desenvolvimento Sustentável (Supram),[6] que, posteriormente, revogou a inexigibilidade. Ato esse suspenso

[6] As superintendências regionais de Meio Ambiente têm por finalidade planejar, supervisionar, orientar e executar as atividades relativas à política estadual de proteção do meio ambiente.

por recurso administrativo da construtora, com apreciação pendente quando do julgamento do agravo de instrumento.

Em primeira instância, o processo passou por concessões e revogações das liminares que impediam o prosseguimento do empreendimento; a cada novo estudo do Ministério Público uma liminar e em sequência a parte contrária apresentava uma nova certidão e assim se revogava a deliberação anterior.

A decisão interlocutória, interpelada pelo recurso instrumental, revogou a liminar anteriormente concedida com a justificativa de que o cancelamento da certidão de dispensa de apresentação do estudo prévio de impacto cultural estava suspenso, por tanto em vigência a inexigência do estudo.

Diante disso impetrado o agravo de instrumento, ao qual foi negado efeito suspensivo pelo desembargador plantonista, posicionamento aderido posteriormente pelo relator, quando da redistribuição processual. O recurso foi julgado e decidiu-se pela prevalência do princípio da prevenção, ante o ato jurídico perfeito e o princípio da irretroatividade das normas. Contudo, referida decisão não foi unânime, sendo vencido o voto do relator, assim é necessária uma análise pormenorizada dos votos.[7]

## 5.1 O voto vencido

Após realizar um resumo dos fatos, o relator julga improcedente a preliminar suscitada pela agravada, que pretendia o não conhecimento do recurso em razão da não comunicação ao juízo *a quo* da interposição do mesmo.

Em seguida, explana sobre o cabimento da ação civil pública, na defesa do meio ambiente e da necessidade de se comprovar o *fumus boni iuris* e o *periculum in mora* para a concessão da liminar. Relata o direito a um meio ambiente ecologicamente equilibrado, estabelecido pelo art. 225 da

[7] EMENTA: AGRAVO DE INSTRUMENTO. AÇÃO CIVIL PÚBLICA. PATRIMÔNIO CULTURAL DE OURO PRETO. EDIFICAÇÃO RESIDENCIAL. ÁREA DE EXTREMA RELEVÂNCIA HISTÓRICO-CULTURAL. MEDIDA LIMINAR DSTINADA A EVITAR DANO AO PATRIMÔNIO HISTÓRICO-CULTURAL. REQUISITOS PREENCHIDOS. FUMUS BONI IURIS. PERICULUM IN MORA. RECURSO PROVIDO. [...] (TJMG – Agravo de Instrumento-Cv 1.0461.15.006486-7/002, Relator: Des. Washington Ferreira, 1ª CÂMARA CÍVEL, julgamento em 01/11/2016, publicação da súmula em 10/11/2016).

Constituição Federal e das competências na fiscalização e no licenciamento ambiental determinados pela legislação estadual.

Já no cerne do julgado traz a inconsistência das ações dos órgãos de proteção do meio ambiente e patrimônio histórico, como passível de causar dano financeiro ao empreendedor, que detém as demais licenças exigidas. Assim vota pela improcedência do pedido.[8]

Pretere o princípio da prevenção em favor do ato jurídico perfeito e da irretroatividade das normas, pontuando que, caso se constate no futuro um dano ambiental em decorrência do empreendimento imobiliário, poderá se determinar qual medida deve ser tomada para concatenar teoria e prática do Direito Ambiental.[9] Esquece-se das características inerentes ao dano ambiental, da sua irreparabilidade, em regra não há como se retornar ao *status quo ante* do meio ambiente degradado; em sua vertente cultural, não é possível retornar ao passado e refazer a história perdida, em razão do dano. Nesse sentido, Leite e Ayala explicam que

> [...] um bem de valor cultural, por exemplo, um monumento histórico não pode, a rigor, ser restaurado, mesmo com o concurso dos peritos mais competentes. Após os trabalhos de reconstituição, não se tratará mais do mesmo monumento, e seu valor artístico e, talvez, histórico, terá diminuído consideravelmente. (2011, p. 213).

A proteção ambiental visa à defesa do direito difuso a um meio ambiente ecologicamente equilibrado, portanto, é a defesa de um bem pertencente a todos que também são responsáveis por sua preservação.

Dessa maneira, não se pode beneficiar um pequeno grupo de indivíduos em detrimento de toda sociedade e do meio ambiente. O direito de usar a

---

[8] [...] Com efeito, a paralisação das obras, com o escopo de preservar o suposto bem localizado no entorno imediato do Município de Ouro Preto, data vênia, não está respaldada, por ora, pelos princípios da proporcionalidade e da razoabilidade, já que a edificação foi iniciada, repita-se, com amparo em diversas autorizações dos órgãos competentes, existindo, no caso dos autos, risco de dano inverso à Agravada, especialmente financeiro. Não há de se falar, portanto, em violação ao princípio da prevenção. [...] (TJMG – Agravo de Instrumento- Cv 1.0461.15.006486-7/002, Relator: Des. Washington Ferreira, 1ª CÂMARA CÍVEL, julgamento em 01/11/2016, publicação da súmula em 10/11/2016).

[9] "O desfazimento ou a adequação da obra que eventualmente tenha transgredido ou contrariado as normas municipais e estaduais concernentes ao direito ambiental e cultural." (TJMG – Agravo de Instrumento- Cv. 1.0461.15.006486-7/002, Relator: Des. Washington Ferreira, 1ª CÂMARA CÍVEL, julgamento em 01/11/2016, publicação da súmula em 10/11/2016).

propriedade como bem se entende que sofre a limitação da proteção ambiental.[10] Para Lemos (2008), o direito de propriedade não tem mais a configuração que tinha no direito romano; seu caráter absoluto não mais prevalece e a propriedade sofre limitações, que se referem ao seu exercício e, também, está sujeita ao cumprimento da função socioambiental.

Em situações como a analisada nessa ação civil pública, constata-se o agir preventivo da responsabilidade civil ambiental, que visa a não permitir que o dano ocorra. E é calcado no princípio da prevenção que os vogais votaram pela concessão da liminar de suspensão da obra, até a apresentação dos estudos exigidos por lei.

## 5.2 Da prevalência do princípio da prevenção

O voto do primeiro vogal, acompanhado pelo segundo vogal, utiliza o princípio da prevenção para dar provimento à liminar. Reconhece que, caso não se suspenda a construção, o meio ambiente poderia sofrer um dano irreparável e, assim, condicionaria a continuidade da obra à apresentação do licenciamento ambiental, incluídos o estudo prévio de impacto cultural e o relatório de impacto no patrimônio cultural.[11]

Justifica a decisão pelo condomínio estar localizado em área de preservação ambiental que contém, além dos bens ecológicos, patrimônio histórico-cultural, além da capacidade do empreendimento de causar um grande impacto, o que exige estudos para evitar a ocorrência de danos ambientais e mitigar os efeitos negativos que a obra pode ocasionar.

Portanto, enxerga no estudo prévio de impacto cultural e no relatório de impacto no patrimônio cultural forma de tutela preventiva de proteção ambiental, com a finalidade de assegurar um agir com responsabilidade dos empreendedores.

---

[10] Art. 1.228 do Código Civil.

[11] [...] Reconheço que, contextualmente, há receio de ineficácia do provimento jurisdicional final, caso não seja restabelecido o deferimento da liminar e há o perigo de demora e a possibilidade de dano imediato e irreversível. [...] Aqui, minha percepção para o momento, é a de que depende do licenciamento/autorização ambiental a realização do empreendimento localizado, exatamente, no interior da Área de Preservação Especial (APE). [...] (TJMG – Agravo de Instrumento-Cv 1.0461.15.006486-7/002, Relator: Des. Washington Ferreira, 1ª CÂMARA CÍVEL, julgamento em 01/11/2016, publicação da súmula em 10/11/2016).

A decisão opta pelo princípio da prevenção em detrimento do tecnicismo representado pelo ato jurídico perfeito e o princípio da irretroatividade da lei.[12] Quando há conflito de princípios, Alexy (2008) ensina que um dos princípios deve ceder.[13]

No caso concreto, optou-se pelo princípio da prevenção, inter-relacionado com o dever constitucional de se proteger e preservar o meio ambiente, pois esse demonstrou ser mais adequado, de forma a possibilitar maiores benefícios para a sociedade como um todo.[14] Por fim, o segundo vogal ao votar expôs que:

> [...] Com efeito, não é aceitável correr o risco de permitir a implantação de um projeto arquitetônico em área sensível do ponto de vista ambiental e histórico-cultural enquanto não houver um pronunciamento firme e definitivo da Administração sobre o licenciamento para que o agravado atue na área objeto de discussão. [...] (TJMG – Agravo de Instrumento-Cv 1.0461.15.006486-7/002, Relator: Des. Washington Ferreira, 1ª CÂMARA CÍVEL, julgamento em 01/11/2016, publicação da súmula em 10/11/2016).

Isso posto, demonstra-se que a proteção ambiental deve prevalecer frente ao interesse econômico privado, mesmo que esse ainda não seja um posicionamento unânime.

## Considerações finais

---

[12] "[...] não há sustentação jurídico-constitucional para admitirmos a superação da técnica sobre o direito que se aparelha, no caso concreto, mediante a expectativa de toda a sociedade em preservar história, ambiente, cultura [...]" (TJMG – Agravo de Instrumento-Cv 1.0461.15.006486-7/002, Relator: Des. Washington Ferreira, 1ª CÂMARA CÍVEL, julgamento em 01/11/2016, publicação da súmula em 10/11/2016).

[13] "Se dois princípios colidem – o que ocorre, por exemplo, quando algo é proibido de acordo com um princípio e, de acordo com o outro, permitido –, um dos princípios terá de ceder. Isso não significa, contudo, nem que o princípio cedente deva ser declarado inválido, nem que nele deverá ser introduzida uma cláusula de exceção. Na verdade, o que ocorre é que um dos princípios tem precedência em face de outro sob determinadas condições. Sob outras condições a questão da precedência pode ser resolvida de forma oposta". (ALEXY, 2008, p. 93-94)

[14] [...] deve mesmo prevalecer o princípio da prevenção, sob pena de se consumarem danos irreversíveis. Creio que essa idéia ganha força no contexto e supera, em termos argumentativos, os elencados ato jurídico perfeito e princípio da irretroatividade da lei, que se prendem, salvo melhor juízo, àquela isolada e questionável parte técnica do contexto fático-jurídico ora apreciado. [...] (TJMG – Agravo de Instrumento-Cv 1.0461.15.006486-7/002, Relator: Des. Washington Ferreira, 1ª CÂMARA CÍVEL, julgamento em 01/11/2016, publicação da súmula em 10/11/2016).

A proteção do meio ambiente ganha cada vez mais importância em todos os setores da sociedade; contudo, por vezes, fica adstrita à defesa da natureza. Todavia, o meio ambiente vai além da sua vertente ecológica, sendo divido em natural, artificial, do trabalho e cultural.

O bem cultural, cerne da pesquisa, por ser uma das subdivisões do gênero meio ambiente, é abrangido pelos instrumentos de proteção gerais, acrescido das ferramentas próprias à espécie, tais como: inventário, registro, vigilância, tombamento, desapropriação, gestão documental, ação popular, incentivos fiscais, legislação urbanística, educação patrimonial, participação popular e ação civil pública.

A ação civil pública é uma importante ferramenta de concretização da proteção de interesses difusos e coletivos, através da atuação do Ministério Público, que assume o dever constitucional de tutelar a ordem jurídica, o regime democrático, os interesses sociais e individuais indisponíveis.

Diante disso, buscou-se um caso concreto da ação conjunta desses mecanismos, como demonstrado no acórdão proferido pelo Tribunal de Justiça de Minas Gerais, no julgamento do Agravo de Instrumento 1.046.11.5006486-7/002, impetrado, no decorrer de uma ação civil pública.

O recurso tinha como objetivo resguardar patrimônio histórico-cultural localizado em Ouro Preto, frente a uma obra que poderia acarretar danos permanentes e irreparáveis ao meio ambiente cultural.

O município de Ouro Preto é um dos centros culturais de maior relevância no Brasil. Seus casarões preservados e sua riqueza arqueológica revelam alguns dos motivos pelos quais foi considerado como patrimônio cultural da humanidade pela Unesco.

Todavia, também é uma cidade com forte apelo econômico, trazido em parte pela mineração, que traz consigo a ânsia por desenvolvimento social e econômico, nesse caso representada pela construção de um condomínio de 416 apartamentos.

Essa dualidade, entre preservar o patrimônio histórico e desenvolvê-lo foi o tema central de discussão do acórdão, no qual, através de uma análise crítica, foi possível observar o antagonismo dessas concepções, representadas pelas escolhas dos princípios utilizados pelos julgadores.

Ainda, foram discutidos importantes pontos no julgamento como a relevância das atribuições do Ministério Público, como autor e fiscal da lei, o balanceamento dos lados econômico e ambiental, a ponderação pela importância do patrimônio cultural em xeque e a ratificação da predominância dos panoramas axiológicos atuais, relacionados ao meio ambiente.

Quanto ao ponderamento dos princípios utilizados ao proferir a decisão, exalta-se a alçada excepcional que eles alcançam, qual seja a de tutelar preventivamente o meio ambiente sendo, portanto, instrumentos da responsabilidade civil ambiental, em resposta ao problema proposto nesse estudo.

Conclui-se que o tema em voga e a preocupação iminente de preservar o meio ambiente dispõem de ferramentas para sua eficiência. A tomada de consciência da sociedade implica exigências aos empreendedores, como análise prévia das três faces do desenvolvimento sustentável, a necessidade de realização do licenciamento ambiental, de participação e informação à população afetada, a consideração dos elementos naturais e culturais colocados em risco abstrato ou concreto e a atuação obstinada dos órgãos ambientais envolvidos e o Ministério Público, como representante de interesses difusos e coletivos.

**Referências**

ALEXY, Robert. *Teoria dos direitos fundamentais*. São Paulo: Malheiros, 2008.

ARAÚJO; Maria do Socorro Bezerra de; NETO; Afonso Feitosa Reis SILVA, Leônio José Alves da. Relatório de Passivo Ambiental: estudo de caso à luz da legislação, da doutrina e da jurisprudência ambientais brasileiras. *Revista Veredas do Direito*, Direito Ambiental e Desenvolvimento Sustentável, [S.l.], v. 13, n. 26, set./dez. 2016.

BRASIL. Constituição. *Constituição da República Federativa do Brasil.* Brasília: Senado Federal, Centro Gráfico, 1988.

BRASIL. *Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*. Patrimônio imaterial. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/234>. Acesso em: 3 abr. 2017.

BRASIL. *Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*. Patrimônio material. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/276>. Acesso em: 3 abr. 2017.

BRASIL. *Lei 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://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L6938.htm>. Acesso em: 2 jul. 2017.

BRASIL. *Lei 7.347*, de 24 de julho de 1985. Disciplina a ação civil pública de responsabilidade por danos causados ao meio ambiente, ao consumidor, a bens e direitos de valor artístico, estético, histórico, turístico e paisagístico (VETADO) e dá outras providências. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L7347orig.htm>. Acesso em: 2 jul. 2017.

BRASIL. *Lei 8.078,* de 11 de setembro de 1990. Dispõe sobre a proteção do consumidor e dá outras providências. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L8078.htm >. Acesso em: 3 maio 2017.

BRASIL. *Lei 10.406*, de janeiro de 2002. Institui o Código Civil. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2002/L10406.htm>. Acesso em: 7 jul. 2017.

BRASIL. Superior Tribunal de Justiça. Recurso Especial 1175907/MG. Relator: Min. Luis Felipe Salomão. Brasília, 19 de agosto de 2014. Disponível em: <http://www.stj.jus.br/SCON/>. Acesso em: 9 maio 2017.

LEITE, José Rubens Morato; AYALA, Patrick de Araújo. *Dano ambiental*: do individual ao coletivo extrapatrimonial: teoria e prática. 4. ed. São Paulo: RT, 2011.

LEMOS, Patrícia Faga Iglecias. *Meio ambiente e responsabilidade civil do proprietário*: análise do nexo causal. São Paulo: RT, 2008.

MANCUSO, Rodolfo de Camargo. *Ação Civil Pública*: em defesa do meio ambiente, do patrimônio cultural e dos consumidores: Lei 7.347/85 e legislação complementar. 13. ed. São Paulo: RT, 2014.

MILARÉ, Édis. *Direito do ambiente*: a gestão ambiental em foco – doutrina, jurisprudência, glossário. 7. ed. rev., atual. e reformulada. São Paulo: RT, 2011.

MINAS GERAIS. *Lei 11.726*, de 30 de dezembro de 1994. Dispõe sobre a política cultural do Estado de Minas Gerais. Minas Gerais, Belo Horizonte, 31 dez. 1994.

MINAS GERAIS. *Tribunal de Justiça*. Agravo de Instrumento 1.0461.15.006486-7/002. Relator: Washington Ferreira. Belo Horizonte, 1º de novembro de 2016. Disponível em: <http://www4.tjmg.jus.br/juridico/sf/proc_complemento2.jsp?listaProcessos=10461150064867002>. Acesso em: 9 maio 2017.

MINAS GERAIS. *Tribunal de Justiça*. Apelação Cível 1.0024.15.085356-2/001. Relator: Jair Varão. Belo Horizonte, 9 de fevereiro de 2017. Disponível em: <http://www4.tjmg.jus.br/juridico/sf/proc_complemento2.jsp?listaProcessos=10461150064867002>. Acesso em: 9 maio 2017.

MIRANDA, Marcos Paulo de Souza. *Tutela do patrimônio cultural brasileiro*-doutrina-jurisprudência-legislação**.** Belo Horizonte: Del Rey, 2006.

MIRANDA, Marcos Paulo de Souza. Patrimônio cultural é meio ambiente. *Revista de Direito Ambiental,* São Paulo, v. 11, n. 43, jul./set. 2006.

NEBEL, Bernard J. *Environmental science:* the way the world works. Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1990.

SUNSTEIN, Cass R. *Laws of fear* – beyond the precautionary principle. 2005. University of Chicago. Disponível em: <http://www.cambridge.org/catalogue/catalogue.asp?isbn=9780521615129&ss=cop>. Acesso em: 5 maio 2017.

REISEWITZ, Lúcia. *Direito ambiental e patrimônio cultural*: direito à preservação da memória, ação e identidade do povo brasileiro. São Paulo: J. de Oliveira, 2004.

SILVA, José Afonso da. *Direito urbanístico brasileiro*. 2. ed. São Paulo: Malheiros, 1997.

# 12
# A sabedoria dos povos indígenas e a reflexão sobre uma ética ambiental decolonial

Marina Guerin*
Matheus Henrique dos Santos*
Julice Salvagni**

## Introdução

Operar diálogos que entrecruzam as formas de compreensão de uma ética ambiental na contemporaneidade e as cosmovisões dos povos indígenas nos coloca em uma posição desafiante ao pensamento e à práxis. Em um plano comum, podemos tomar esses conhecimentos que se manifestam a partir dessas existências indígenas como olhares holísticos em direção a uma realidade ontológica percebida através de uma dimensão mistérica totalizante, ou seja, "um totalmente outro que não se submete à redução" (BERNI, 2010). É a partir desse entendimento cosmocêntrico dos povos indígenas que uma ética do bem-viver se articula, pois a alteridade ocupa um lugar como parte essencial da construção do ser, concebida num animismo humanista compartilhado entre todos os entes. Para que possamos construir um movimento em direção a esse desafio, é importante abordarmos a discussão de que a separação entre natureza e cultura, objetivo e subjetivo, físico e moral, entre outras dicotomias que compõem as estruturas de significados das sociedades ocidentais, precisamos repensá-la para além de um sentido antropocêntrico.

E, para isso, queremos aqui abranger algumas ferramentas conceituais que potencializam nossas aproximações, como as noções de multinaturalismo de Castro (2004), as leituras transdisciplinares da atualidade e, ainda, os ensinamentos dos próprios sujeitos indígenas. Queremos, além disso, debruçarmo-nos sobre os diálogos de ética que

* Graduando em Psicologia (Unisinos).
** Doutora em Sociologia e professora adjunta no Departamento de Ciências Administrativas (UFRGS).

nascem na e a partir da América Latina, dentro da concepção de "vítima" de Dussel (2007), que se desdobra para além dos entes humanos e que comporta uma crítica importante à ideologia dominante do capitalismo. Para além disso, entendemos que a questão central não pode se reduzir apenas à ação expositiva; para isso, contamos com interlocuções de distantes concepções teóricas, como Mignolo (2017), Quijano (2015; 2002) e outros pensadores latino-americanos, que permitem aproximações decoloniais com as cosmovisões indígenas.

Abordar o conteúdo da ética e do socioambientalismo nesse entrecruzamento com os conhecimentos indígenas, diretamente a partir de seus pontos de partida, pode levar a incorrer em erros que dizem respeito ao lugar político que os povos indígenas ocupam hoje, na América Latina. Estabelecemos esse cuidado a partir de muitos diálogos e aproximações com as pautas políticas por reconhecimento e conquista de direitos dos povos indígenas, visto que existem movimentos que dizem respeito à organização política em direção aos processos democráticos dos estados-nações. No plano comum desses movimentos, vários são os significantes que se constroem: a luta por acesso à universidade, o direito à educação diferenciada, a luta por demarcações de terra, os processos de ação burocrática dos estados pluriculturais – que visam à garantia constitucional dos conhecimentos e da participação efetiva dos povos indígenas nas nações latino-americanas e do mundo –, os processos de luta numa ruptura estrutural com o capitalismo, etc. Como no caso de 1992, de uma ruptura com a hegemonia capitalista que parte das resistências indígenas e campesinas, como é o caso dos zapatistas de Chiapas, no México (HILSENBECK, 2007), que rompem com a organização social ocidental e constroem um modo de vida libertário, que contemple a multiplicidade de formas culturais e a unidade ética das alteridades. Isso implica, em grande parte, que não podemos fazer essa leitura a partir de um lugar neutro (nem se fosse possível), mas a partir de um lugar em rede com todas as culturalidades dispostas numa dimensão comum da América Latina de um mundo globalizado, na qual também construímos as formas de existir compartilhadas a partir desse plano de dominação norte-sul que é socio-histórico e político. É nesse sentido, que os movimentos de aproximação implicam, por sua vez, movimentos de transformação e criação, de novos

processos de significação teórico-práticos, que comportam esses múltiplos lugares de existência e que articulam um fazer: ético, político, epistemológico, etc. transformador.

## Colonialismo e colonialidade

Ambas as noções de colonialismo e colonialidade são pontos de tecitura importantes para pensarmos acerca das problemáticas que se desdobram nas concepções contemporâneas do direito, esse que têm suas bases na afirmação de um sujeito europeu oriundo do renascimento. Como colonialismo, entende-se um processo socio-histórico de dominação nascido das grandes navegações do século XVI, no qual o extrativismo e a exploração dos sujeitos humanos das Américas funcionavam como forma de reproduzir os recursos dos países europeus. (MIGNOLO, 2017). Há, na ressonância com esse processo, a emergência das novas formas de governo que sucederam os absolutismos, possibilitando a emergência das novas estruturas de organização do capitalismo.

Essa nova estrutura econômica da sociedade europeia vem a ser o ponto articulador também da emergência de uma liberdade de comércio específica, na qual o "produto" seriam seres humanos. Fundadas no trabalho escravo, as colônias garantiriam materialmente a reprodução do capital para as metrópoles e supririam as condições desejantes criadas a partir das novidades nascidas da Revolução Industrial. (MIGNOLO, 2017). Novas técnicas de governo das populações também se concretizam a partir de uma razão de estado que vai dando forma a uma estrutura de dominação que visa à reprodução do capital, e que posteriormente configurará as características de biopoder dos Estados-nações, a partir das técnicas de governo fundamentadas pela cientificidade europeia, do direito à medicina, e das constituições dos estados pós-Revolução Francesa. (FOUCAULT, 2008). É nesse contexto de exploração da mão de obra escravizada, que cabia ao conhecimento europeu justificar o racismo e a inferioridade de determinadas vidas humanas.

Juntamente com a ideia central ao conhecimento científico e filosófico e ao cristianismo, que dissolvem seus pressupostos ontológicos sempre na

dicotomia cultura-natureza, homem-natureza, na afirmação antropocêntrica máxima do homem-burguês-europeu que domina a natureza em prol de seu "progresso", a infraestrutura capitalista tem as condições para a exploração desenfreada da vida humana e da natureza enquanto um outro inferior à condição renascentista que baliza a veracidade do ser.

No que se refere ao conceito de colonialidade, abordado por Quijano (2005), é importante que se reflita antes sobre a própria construção da ideia de modernidade, que nasce a partir do renascimento, por um lado, com a criação de uma colonização do tempo, a partir da invenção de Idade Média. Por outro, há a dominação espacial, que se dá a partir da invenção do Novo Mundo, na América. Essa exposição demonstra as matrizes de uma colonialidade do poder, que configura grande parte dos desdobramentos da colonização para os modos de subjetivação do ser colonizado, ou seja, configura as formas como vamos sendo assujeitados a um ser e estar europeu.

A dominação epistemológica e política da Europa marca um movimento de dupla captura, na qual os mesmos agentes, que construíram o jogo de universalismo científico e de mercado de livre concorrência global, também estabeleciam suas regras. (MIGNOLO, 2017). Não fora diferente essa situação também no tensionamento para a abolição do comércio de escravizados, na pressão política de países europeus sobre a América, já com seus próprios Estados-nações como forma de incentivar um capitalismo industrial de larga escala. Ainda hoje, com um processo ainda mais profundo de dominação colonial e capitalista: o imperialismo se articula como ponto culminante de subordinação da América Latina ao sistema-mundo, como periferia.

O saber científico criou a categoria raça para desclassificar pessoas e conhecimentos, possibilitando a criação do tráfico negreiro e da utilização dos povos indígenas enquanto escravos na América Latina. Esse território, por meio da colonialidade que ainda carrega traços da escravidão, da desclassificação dos saberes dos povos originários e negros trazidos ao Brasil, continua sendo uma das principais fontes de exploração do capitalismo na modernidade.

Essa visão da América Latina como mão de obra barata faz com que ainda hoje sejamos reconhecidos enquanto inferiores e às margens da

sociedade. Isso faz com que o saber científico seja constituído, mesmo na América Latina, de maneira eurocentrada e antropocêntrica, desqualificando outras epistemologias que fogem das explicações e do entendimento cientificista que nos é empregado. Essa construção reflete no modo de fazer ciência que nos é colocado hoje, quando acontecimentos importantes e visões, que também nos dizem respeito, são apagadas do debate e apenas é ouvida a voz de quem possui mais recursos, sejam eles financeiros ou o próprio saber atestado por alguma instituição.

Essa dominação histórica e epistemológica do Norte em relação ao Sul é igualmente explicitada na obra de Santos (2010), em que ele constrói esse Sul enquanto margem social. As *Epistemologias do Sul*, portanto, é esse modo de fazer científico que nos mostra que a academia ainda tem muito a aprender com os saberes marginalizados. Esse "Sul" não diz respeito à geografia, mas à margem. Essas *Epistemologias do Sul*, consideradas e apontadas na obra de Santos, podem ser descritas a seguir, com relação ao *Sumak Kawsay* (noção que compõe, em linhas gerais, o bem-viver do povo *quéchua*), um conhecimento e uma ética indígena que, por muito tempo, foi desconsiderado como válido pela cultura ocidental. Nesse texto, o autor ainda complementa que as referências a essas culturas deve considerar pesquisar com, e não sobre eles, possibilitando assim um diálogo entre as diferentes perspectivas. Refletindo sobre essa forma de intercambiar conhecimentos, propomos pensar sobre como nossa relação com essas epistemologias acontecem, no que diz respeito ao âmbito do direito, considerando os direitos humanos, socioambientais e a ética vigente em nossa sociedade.

Esse estudo que visa a um diálogo com e não sobre os povos indígenas cabe ao espaço epistemológico de um pensamento de(s)colonial, o que implica abrir um horizonte de significados para além das lógicas da colonialidade. Além disso, há um compromisso na construção de uma de(s)colonialidade que dê conta de problemas que, constantemente, se estão presentes no caminhar dos movimentos sociais e, em especial, os movimentos políticos dos povos indígenas.

A maneira de construção do saber dos povos indígenas perpassa muito mais que anos de formação em academias, são anos de histórias que são transmitidas comumente de maneira oral e que consideram importantes

todas as coisas contempladas na concepção cosmocêntrica da natureza. Nesses conhecimentos não reconhecidos pela academia, embora haja especificidades em relação aos conhecimentos xamânicos e atribuídos ao gênero, levam-se em consideração a relação com a terra e com os outros ocupantes daquela região, considerando o respeito e a paciência, para que o aprendizado se dê de forma ampla.

Esses conhecimentos se desenvolvem, além da oralidade, a partir da observação da vida e do mundo perante situações concretas e de existência coletiva e possibilitam que, diante das complexidades ontológicas, funcionem de acordo com uma totalidade que não rompa com os entrelaçamentos do que chamamos e opomos como cultura e natureza. Esse aprendizado e essa resolução de problemas também nos mostram uma alteridade ativa de um estar no mundo e com o mundo, em que se permite aprende para além de um subjetivismo antropocêntrico. Na sociedade ocidental, um diploma diz muito sobre o conhecimento que aquela pessoa tem sobre determinado assunto, mas um mestrado em história nem sempre nos dá as ferramentas necessárias para a resolução das vicissitudes da vida, por exemplo. Se considerarmos o estudo dos povos indígenas, podemos perceber que estão preparados para lidar com o ambiente em que vivem e que sentem-se parte integrante e constituinte desse meio, indicando outro o uso de uma racionalidade substantiva. (GUERREIRO RAMOS, 1981).

## Cultura e natureza

Os problemas que se desdobram a partir da colonialidade também dizem respeito a que tipo de estatuto se garante para a natureza, nas palavras de Mignolo (2017, p. 6), "onde a ideia de natureza como algo fora dos seres humanos foi consolidada e persiste". A natureza passa a ser vista na América Latina como algo fora do arcabouço epistemológico, como se fosse um ente à parte ou um ente questionado de sua existência ao máximo, como no caso de Descartes. Essa forma de conhecimento inerente ao pensamento dos colonizadores europeus mostra seus resquícios presentes na maneira de pensarmos.

Hoje, os movimentos em direção a uma ética ambiental acabam caindo diretamente nessas problemáticas sobre a antropocentricidade inerente aos direitos da "natureza". Tanto as leituras sobre ética ambiental antropocêntricas, que focam em como o ser humano se salva dando direitos a natureza, como as biocêntricas, que focam no direito à vida dos seres vivos parecem ainda reproduzir um *modus operandi* que não parte ainda do ponto específico no qual se quer chegar. Isso se dá, pois um afirma o direito humano à vida, e o outro o direito da vida à vida, mas com uma valorização moral humana, ficando fora de tudo isso uma realidade (naturezas e culturas) que é composta também por coisas não viventes. Um terceiro ponto que se quer trazer aqui é a afirmação da própria existência enquanto conjunto de sistema do ser, fluxos energéticos, ecossistemas, biosfera, cadeias alimentares. (JUNGES, 2004). E, para isso, um olhar de uma ética ambiental ecocêntrica parece ser um meio caminho dialógico ao cosmocentrismo dos povos indígenas.

É difícil para nós, mais profundamente ocidentalizados, compreender que a *Pachamama* é considerada pelos povos originários como sujeito cultural e de direitos. É algo que possibilita um olhar holístico de entendimento do mundo para esses povos, mas já para nós a questão de produção de cultura e conhecimento, a partir de um mero fornecimento de matéria-prima e um outro, sobre o qual não costumamos pensar, se torna uma alegoria.

Dessa forma, abordamos o cosmos e suas manifestações enquanto ser de direito e cultural, que interliga as vivências de humanos e não humanos e funda uma cultura de respeito e reciprocidade que é invisibilizada frente às questões monetárias. O capitalismo permeia questões cotidianas e cria uma cultura global que se torna semelhante nas mais variadas partes do mundo, mas essa percepção da natureza, como algo interligado ao ser humano, é apagada dos holofotes. Esse apagamento se dá por uma questão de continuar a nos separar desse espaço, para que continuemos a perceber a natureza como algo distante de nós, quando na verdade fazemos parte dela e estamos interligados à sua cultura, sua criação de formas de vida e também ao seu comportamento perante as agressões que o meio ambiente vem sofrendo em nome do capital.

## Aproximações conceituais para uma ética indígena e de(s)colonial

Ao aprofundarmos a análise das estruturas de colonialidade e do problema conceitual sobre a natureza, podemos expandir a compreensão das noções de alteridade subjacentes aos conhecimentos indígenas. E para operarmos uma redistribuição dos conceitos que opõem natureza e cultura, podemos contar com o auxílio de Castro (2004) que expõe, na leitura das formas de pensamento dos povos indígenas, uma concepção multinaturalista. Essa ideia permeia um campo simbólico que abrangeria a unidade do espírito e uma diversidade dos corpos, já que existiria um certo perspectivismo permeando a forma como o mundo se apresenta aos diferentes entes, no qual cada espécie ou forma não vivente (diversidade do ser) se encontraria numa posição de humano, enquanto que o Outro, a partir de sua perspectiva, estaria numa posição de não humano, porém entendida como compartilhando uma continuidade do espírito. Ou seja, para a espécie humana, o Outro teria um estatuto de não humano, mas uma continuidade anímica humana. Nesse sentido, por exemplo, o jaguar veria a si próprio como humano e a espécie humana como não humana.

Isso se apresenta em contraponto à implicação mútua apresentada pelas cosmologias multiculturalistas modernas, nas quais a natureza seria "garantida pela universalidade objetiva dos corpos e da substância" e a cultura pela "particularidade subjetiva dos espíritos e do significado". (CASTRO, 2004, p. 226). Essa contraposição ocidental se exprime, pois concebe uma diversidade das almas e uma unidade dos corpos. Já o perspectivismo inerente às cosmovisões indígenas garante às diferentes formas e corpos um certo estatuto de humanidade, pois há uma continuidade, uma comunhão anímica entre os entes, que pode ser acessada pelos xamãs, vestindo seu conjunto de adereços e manifestando seus rituais de modo a acessar essa humanidade dos entes não humanos. Essa disposição xamânica permite um ponto de acesso a essa alteridade como um "si mesmo", visto que o xamã, em seus rituais, pode compreender a forma como o mundo se exprime por meio de entes não humanos em sua humanidade. Nesse compartilhamento dos níveis de realidade, no acesso à descontinuidade das fronteiras, entre o

perspectivismo dos corpos e a unidade do espírito, configura um dos nós fundantes para uma ética cosmocêntrica desde os povos indígenas.

O perspectivismo lança um entendimento importante para operarmos mais um nó nesse entrecruzamento da temática central sobre ética ambiental, que na abordagem política e epistemológica de diálogo e fazer com os povos indígenas, provoca ruptura com os conhecimentos hegemônicos. Para tal ato, é necessário que se fale aqui e se pratique, nessa discussão, a transdisciplinaridade e a transculturalidade. Ela permite que tenhamos uma visão mais ampla do assunto, pois articula muitas formas de pensar e entender o que consideramos ética ambiental.

A transdisciplinaridade e a transculturalidade não estão focadas nelas mesmas como um fim, mas sim pretende estabelecer relação com os mais variados campos de entendimento, trazendo um olhar ontológico que abranja a complexidade das formas de estar no e com o mundo (níveis de realidade), e de perceber e conhecer o mundo (níveis de percepção). Nesse olhar especializado, podemos citar o ponto de vista da filosofia, para que se entenda a ética enquanto fruto da criação e do convívio humano. Já a psicologia, por exemplo, procura entender como a ética atua na vida do ser humano. Não se trata aqui de entendimentos diferentes sobre um mesmo assunto que se excluem, mas de uma forma peculiar de perceber que há nesse intermediário muitas maneiras de enxergar o mesmo conceito e que essas variadas formas se agregam, por mais paradoxais que sejam, construindo um conhecimento em direção à sua unidade (com base na pluralidade) ética, política e epistemológica. Não se trata de operar novamente um reducionismo eurocêntrico, mas sim um diálogo tendo o conhecimento como plano de fundo, assim, tanto os vários conhecimentos espirituais, empíricos e de origem mítica estariam colocados como conhecimentos válidos. Caberia ao olhar transdisciplinar e transcultural fornecer algumas das ferramentas para operar aproximações dialógicas com esses conhecimentos historicamente subalternizados e com e entre os próprios conhecimentos técnico-científicos que se apartam numa noção sujeito-objeto própria a cada campo. (BERNI, 2010).

Pensar a ética desde os povos indígenas e suas noções de mundo requer esse movimento trans (cultural e disciplinar), já que se pode considerar

inerente para essas cosmovisões a busca por um plural sobre e no mundo. Essa forma de entender a vida e de transmitir conhecimento permite que a alteridade, conceito tão importante na relação dos povos originários, se mantenha e se dê de forma respeitosa, pois comporta as cosmovisões indígenas e as afirmações políticas e éticas que se implicam a partir delas.

## As cosmovisões indígenas e as afirmações políticas

Ao considerarmos as questões das cosmovisões indígenas e o pensar integrado entre direitos e respeito nas relações interespécies, podemos falar sobre as noções de bem-viver, que se entrecruzam a partir dos conhecimentos dos povos indígenas. Esse conceito pode ser traduzido como bem-viver, ou vida em plenitude. Tal entendimento vem sendo debatido por pensar questões de equidade social e políticas socioambientais, que configuram uma relação integral do ser humano. Esse termo versa sobre os direitos humanos, socioambientais e sobre a ética, numa forma transdisciplinar. Os seres humanos têm em suas vivências capacidade de distinguir o bom e o ruim; são capazes de avaliar suas ações, e a essa capacidade denominamos ética, ou seja, o que rege a conduta humana. (CAMPOS; GREIK; VALE, 2002). Os conhecimentos indígenas compreendem que o que não é bom para *Pachamama*, não é bom para si, e vice-versa, numa relação horizontal que compreende mais do que si mesmo. Entendimento que podemos ver também abordado pelos Kaiowás e Guaranis aqui no Brasil pelos ensinamentos de Tekoha nhe'e Avyu Arandu, Tekoha nhe'e, Nhandererekoha e Tekoha nhe'e avyu descritos por Xamirinhupoty (2016), liderança do povo Kaiowá e membro do Movimento de Professores Guarani Kaiowá: "Teko – É a vida do Kaiowá e Guarani. Vida e todo ser que respira em cima da terra e embaixo dela, no ar, nas águas, as plantas grandes e pequenas, os animais do mato, do cerrado, do brejo e todas as aves. Cada uma dessas vidas depende da outra para sobreviver". (XIMIRINHUPOTY, 2016, p. 27).

Os povos originários foram os que mais sofreram com a colonização da América Latina, com marginalização e com o apagamento de sua cultura e ancestralidade. Os conhecimentos transmitidos pela oralidade por muito tempo se mantiveram resistindo à colonização e à colonialidade, mas, com o

protesto dos povos indígenas em 2008, um fato histórico trouxe à luz a relevância dessas culturas apagada por tanto tempo. Com a Assembleia Constituinte e a refundação da República do Equador, os direitos da *Pachamama* foram reconhecidos e a premissa principal é a vida harmônica dos humanos e da natureza. (CORTEZ, 2011). Com esse passo, podemos perceber que a ética dos povos originários perpassa muitos outros aspectos que não conseguimos pautar separando por categorias, já que o modo de vida está conectado de forma holística com o sagrado, a natureza, os seres humanos e os direitos.

O *Sumak Kawsay* preconiza a prática da vida em reciprocidade, baseando-se na vida coletiva, na distribuição do trabalho e da propriedade, pois não existe algo que seja do indivíduo já que, antes dele, existe a *Pachamama*. Os saberes e conhecimentos também não pertencem a uma pessoa ou a uma instituição, porque é considerado o conhecimento das pessoas e da natureza, como o saber dos pássaros, dos rios e de outros seres não humanos. Pensar sobre o bem-viver e sobre o socioambientalismo, juntamente com as questões dos direitos do não humano é entender como essa relação se consolidou e como ela é vista atualmente por várias vertentes de conhecimento. Isso não se dá de maneira simples, já que a cultura dos povos originários representa milênios de conhecimento e está intrinsecamente ligada a cosmológicas espirituais.

É preciso uma ruptura com a nossa forma ocidentalizada para pensar sobre esses direitos, já que a nós é incomum perceber a natureza como algo além de uma fonte de recursos, e além disso romper com essa dualidade cultura e natureza. Esses se encontram cada vez mais escassos, já que há uma extração desenfreada que não se preocupa em repor os recursos renováveis ou preservar os não renováveis. Vemos uma quantidade enorme de espécies de animais sendo dizimada, explorada e extinta e isso reflete-se diretamente nos direitos humanos, mesmo que pareça loucura. Os direitos humanos, no art. 17, presumm que todo o ser humano tem direito à propriedade e, se considerarmos a terra, *Pachamama*, como propriedade coletiva, todos nós temos o direito de habitar este Planeta, como também o dever de respeitá-lo e tanto quanto aos outros seres não humanos que o habitam. Podemos considerar que o desmatamento desenfreado, o uso de agrotóxicos e a não

preservação dos animais e do meio ambiente são agressões cotidianas aos direitos humanos. Se não houver uma terra fecunda para que possa ser plantado o alimento a ser compartilhado com outros humanos e não humanos, não teremos o que versa o art. 25 dos direitos humanos sobre assegurar saúde, bem-estar e alimentação para si e para a família.

Pensar um paradigma que abranja o Planeta, enquanto vida e direito, é vislumbrar que não há maneira de nos salvarmos uns aos outros, se não pelo fim do sistema econômico que visa ao lucro e que é capaz de dizimar pessoas e espécies por ele. Por outro lado, nossa ética é fundada num meio ocidental e individualizante, que permite o desinteresse às questões sobre culturas e conhecimentos diferentes e a direitos alheios aos próprios interesses. Entender o *Sumak Kawsay* e o direito da *Pachamama* é refletir sobre como nos posicionamos no mundo e sobre como fragmentamos nossa existência, sem perceber que há uma forma holística de pertencer a e habitar neste planeta, em respeito às outras espécies e entidades.

É necessário, portanto, que a construção do bem-viver, na esfera social, demande "a demolição de velhas estruturas, para que, em seu lugar, se reconstrua uma nova civilização pautada no valor central da vida em vez de endeusar-se a economia". (MORAES, 2013, p. 129). Além disso, precisamos "romper com as visões clássicas do desenvolvimento associadas ao crescimento econômico perpétuo, ao progresso linear e ao antropocentrismo". (MORAES, 2013, p. 129). O *Sumak Kawsay* é visto como uma alternativa possível para que possamos continuar a existir e transformar nossos aprisionamentos, sejam eles políticos, éticos e epistemológicos enquanto sociedade e como resistência ao capitalismo selvagem que utiliza a América Latina como quintal para a produção. O que torna paradoxal recorrermos aos povos indígenas, como tábua de salvação, é o fato de que a colonização das Américas e o genocídio, principalmente o etnocídio, que os povos originários sofreram foram em nome do "progresso" e da "civilização".

Sem endeusar ou mitificar os povos originários, podemos refletir que, na verdade, talvez sejamos nós, ocidentais, os incivilizados, já que invisibilizamos culturas e modos diferentes de vida, o que inclui modos de vida de outras espécies. Nós, no modelo ocidental, não conseguimos nos desvencilhar do modelo individualizante, com o fim lucrativo que nos

constitui. Não se trata de reconstruir uma figura do "bom selvagem" ou tentarmos viver nos modelos indígenas, mas de refletirmos quais estruturas precisamos romper, para que o saber dos povos indígenas sejam considerados como válidos na sociedade e como nós podemos receber esses conhecimentos, sob uma forma de intercambiar saberes, para que possamos construir modos de vida com base numa ética de respeito e alteridade.

## À guisa de conclusão: para uma ética ambiental transcultural

O planeta comporta incontáveis formas de vida que coabitam em homeostase, visando à estabilidade e ao equilíbrio necessário, para que possam coexistir. Nessas inúmeras espécies, podemos considerar que apenas a nossa, pelo que sabemos, possui leis que versam sobre a ética, os direitos humanos e sobre socioambientalismo. Ainda, apenas nossa espécie rompe essa homeostase e mata indistintamente outras espécies de vida, mesmo sendo a única reconhecida como "portadora de consciência". Podemos questionar aqui se realmente estamos conscientes do processo de transformação pelo qual a *Pachamama* está passando; transformação que os coletivos indígenas nos alertaram há tanto tempo como perigosa. Essa transformação climática e ambiental não ocorre apenas porque recebe investimento de forças e finanças, para que continue a existir, mas porque nossa visão sobre a natureza é de desvalorização.

Nós, enquanto autores e seres subjetivados na ocidentalidade, nos propomos a dialogar com essas diferenças epistemológicas e cosmogônicas, tentando considerar a vida de todos os seres como importante. Pensar nisso, dialogando com o *Sumak Kawsay*, podemos considerar também algumas partes da cultura ocidental, que trazem uma perspectiva diferente dos coletivos indígenas, mas que, ainda assim, contribuem para o bem-viver e do direito da *Pachamama*. Um desses pontos a ser considerado é a libertação animal, que também corresponde a uma barreira contra a exploração dos animais pelo capitalismo.

Para entender como é que ocorre essa questão dos animais, como cidadãos de direito, a questão começa a ser pensada a partir de 1970 por um psicólogo chamado Richard Ryder, mas se popularizou apenas em 1998,

quando foi utilizado pelo filósofo Peter Singer. (BRÜGGER, 2009). O especismo diz respeito à valorização do ser humano em detrimento das outras espécies, não as reconhecendo como seres sencientes, que sentem dor e prazer assim como os humanos. Se pensarmos no consumo de carne do modelo ocidental, em que não há a valorização daquela vida em questão, podemos ver que é um especismo, visto que os animais possuem vida e direito a ela, mas são mortos para saciarem nossa vontade de comer a carne e utilizar seus restos na produção de roupas e acessórios. Quando pensamos na visão de *Pachamama* e animais como sujeito de direito, podemos defender os direitos dos seres humanos de terem acesso a uma alimentação saudável, mas que não seja necessário para isso a morte de outro ser. E, ao tomarmos isso como ética da libertação, proposta por Dussel (2007), podemos entender que a libertação ocorre tanto para o animal humano quanto para o não humano, pois teremos uma filosofia compartilhada na sociedade, que assegurará essa relação interespécie de forma respeitosa.

Ao considerarmos o que foi debatido ao longo do texto, podemos entender que o intercambiamento de informações entre ética, direitos humanos, não humanos e socioambientais, perpassa uma gama de diferentes formas de ver e de se entender enquanto parte integrante da natureza. Em nossa civilização, passamos por um paradigma ético, que nos coloca frente a questões ambientais em que urge a mudança das formas de conviver com a natureza. Para que possamos ampliar cada vez mais a discussão, é importante que esse câmbio seja feito nas diversas culturas, não apenas as ocidentais europeizadas, mas com povos originários que têm enraizado em suas culturas e multiplicidades as relações com a natureza como um todo, considerando os humanos e os não humanos. Debater direitos humanos com as comunidades indígenas implica, também, a necessidade da demarcação de suas terras, para que eles possam ter o domínio sobre a forma como irão trabalhar e se relacionar com aquele ambiente. Essas questões também nos implicam, os ocidentais, maneiras de repensar o consumo e nossas posições perante o não humano e a maneira de produção capitalista de sofrimento animal.

Pensar esses eixos temáticos interligados é refletir sobre nossa posição no mundo, enquanto seres que compartilham um mesmo ambiente e necessitam dele para viver, mas mais que isso, que compartilham diferenças

e direitos com outras pessoas, com outras culturas e com outras espécies. Nossa escrita, enquanto autores e sujeitos, pode passar a ideia de utopia, de uma realidade impossível de ser reestruturada a partir do que foi dito até aqui. Mas, para nós, refletir sobre isso é refletir a importância do *Sumak Kawsay* e a responsabilidade perante a *Pachamama*, sem considerar o respeito às pessoas e à natureza, como sendo dever do indígena, mas como dever de todas as culturas que se encontram neste planeta.

**Referências**


ASTRAIN, Ricardo et al. *Pensamiento critico latinoamericano*: conceptos fundamentales**.** Santiago de Chile: Ediciones UCSH, 2005. v. III.

BRÜGGER, Paula. Nós e os outros animais: especismo, veganismo e educação ambiental. *Linhas Críticas*, v. 15, n. 29, 2009.

CAMPOS, Michele; GREIK, Michel. VALE, Tacyanne do. História da ética. *CienteFico*, Salvador, v. 1, n. 1, 2002.

CORTEZ, David. La construcción social del "Buen Vivir "(Sumak Kawsay) en Ecuador. *Genealogía del diseño y gestión política de la vida.* 2011.

CASTRO, Eduardo V. de. Perspectivismo e multinaturalismo na América Indígena. *Revista O que nos faz pensar,* n. 18, 2004.

DECLARAÇÃO UNIVERSAL dos Direitos Humanos. Adotada e proclamada pela Resolução 217 A (III), da Assembléia Geral das Nações Unidas, em 10 de dezembro de 1948. Disponível na Biblioteca Virtual de Direitos Humanos da Universidade de São Paulo: <www. direitoshumanos. usp.Br>. 2013.

DUSSEL, Enrique. *Filosofia da libertação*: crítica à ideologia da exclusão. São Paulo: Paulus, 1995.

DUSSEL, Enrique. *Ética da libertação*: na idade da globalização e da exclusão. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2007.

DOMINGOS, Angélica (Ninhpryg). *O bem viver kaingang*: perspectivas de um modo de vida para construção de políticas sociais com os coletivos indígenas. Porto Alegre: UFRGS, 2016.

HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Império.* 2. ed. Rio de Janeiro: Record, 2001.

HILSENBECK FILHO, Alexander M. *Abaixo e à esquerda*: uma análise histórico-social da práxis do Exército Zapatista de Libertação Nacional. Marília: Unesp, 2007.

LEITE, Carla V. A.; NETO, José Q. T. O genocídio indígena e a comissão interamericana de direitos humanos: uma análise da influência e efetividade na proteção de direitos dos povos indígenas do Brasil. *Conpedi Law Review*, v. 2, n. 4, p. 90-103, 2016.

MORAES, Germana de Oliveira. O constitucionalismo ecocêntrico na América Latina, o bem-viver e a nova visão das águas. *Revista da Faculdade de Direito*, v. 34, n. 1, p. 123-155, 2013.

MIGNOLO, Walter. Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade**.** *RBCS*, v. 32, n. 94, 2017.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade, poder, globalização e democracia. *Revista Novos Rumos*, v. 17, n. 37, 2002.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder y clasificación social. *Contextualizaciones Latinoamericanas*, n. 5, 2015.

RAMOS, Alberto Guerreiro. *A nova ciência das organizações*: uma reconceituação da riqueza das nações. Rio de Janeiro: FGV, 1981.

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. (Org.). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010.

TEIXEIRA, Lumena et al. *Psicologia e povos indígenas.* São Paulo: CRP-SP, 2010.

TEIXEIRA, Lumena et al. *Povos indígenas e psicologia*: a procura do bem-viver. São Paulo: CRP-SP, 2016.

13

# As políticas ambientais brasileiras e sua relação com a geração solar: uma análise do potencial fotovoltaico para a produção de energia limpa e renovável

Luciano Da Luz*
Angélica Cerdotes**
Luiza Rosso Mota***

## 1 Introdução

No mundo contemporâneo, cada vez mais as sociedades possuem dependência dos serviços de energia elétrica para sobreviverem com dignidade. Aliados a isso, diante da crise ambiental globalizada, tais serviços devem estar pautados na preservação do meio ambiente e na implementação de formas de geração de energia, a partir de fontes renováveis, destacando-se dentre elas a solar, cujo suprimento é limpo e inesgotável.

Contudo, no Brasil, a atratividade de usinas fotovoltaicas centralizadas tem sido alvo de obstáculos desconhecidos, resultando em uma ínfima representatividade da energia solar na matriz energética, sendo imprescindível investigar os motivos que originam este cenário.

* Acadêmico do curso de Direito, da Faculdade Metodista de Santa Maria (Fames) – RS. *E-mail*: lucianoluzsma@gmail.com

** Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Direito pela Universidade de Caxias do Sul (UCS). Possui graduação em Direito pela Universidade da Região da Campanha (1999) e mestrado em Direitos Sociais e Políticas Públicas pela Universidade de Santa Cruz do Sul (2004). Professora no curso de Direito, da Faculdade Metodista de Santa Maria – RS. Atualmente, é integrante do GPDA/UFSM: Grupo de Pesquisa em Direito dos Animais. Integrante do Grupo de Estudos: Ambiente, Estado e Jurisdição – Alfajus (esforço de cooperação com a *Pace Law School* – Nova Iorque/EUA e *Università Degli Studi di Padova*/Itália). *E-mail*: angelica.cerdotes@metodistadosul.edu.br

*** Doutoranda em Direito pela Faculdade Nacional de Direito da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), com ênfase em Teorias da Decisão, Interpretação e Justiça, e pesquisa na área processual penal, sob a orientação do Prof. Dr. Geraldo Prado. Docente no curso de Direito na Fames. Mestre em Direito pela Universidade Federal de Santa Maria (UFSM), com ênfase em Direitos Emergentes da Sociedade Global e Direitos da Sociobiodiversidade e Sustentabilidade. Especialista em Direito Público com ênfase em Gestão Pública. Integrante do Grupo de Pesquisa Matrizes do Processo Penal Brasileiro. Advogada criminal e ambiental. *E-mail:* luiza_mota@yahoo.com.br

Dessa forma, sob um contexto técnico-jurídico, que posiciona a energia solar frente às políticas de sustentabilidade adotadas no Brasil, o presente estudo baseia-se no seguinte questionamento: Existem "barreiras" impostas pelas políticas ou legislação brasileira com o intuito de proteger o meio ambiente, as quais poderiam ser responsáveis pelo fato de a energia solar representar o menor percentual, no segmento de geração do setor elétrico do País?

Sendo assim, considerando a importância da adoção de técnicas sustentáveis para a geração de energia, a pesquisa objetiva verificar o potencial fotovoltaico do Brasil, bem como identificar legislações e políticas ambientais para o licenciamento e incentivos à exploração de fontes renováveis de energia. Ademais, procura dissertar sobre os impactos ambientais da geração solar, com ênfase à sustentabilidade e à exploração de uma fonte de energia limpa e renovável, visando a garantir às presentes e futuras gerações o direito constitucional a um meio ambiente ecologicamente equilibrado.

Desse modo, o método de abordagem eleito para o desenvolvimento da pesquisa foi o dedutivo, tendo como premissa maior a ínfima representatividade da energia solar no contexto brasileiro de geração de eletricidade. Sobre isso, verificou-se que, para uma significativa participação na matriz elétrica, a fonte de energia precisa participar dos leilões gerenciados pelo órgão regulador, portanto, as usinas fotovoltaicas estavam excluídas dos referidos leilões.

Por fim, combinou-se a técnica de pesquisa bibliográfica com a documental, realizando a análise de estudos técnico-jurídicos disponíveis em livros, revistas e na legislação vigente, além de documentos produzidos pelos órgãos governamentais a respeito de empreendimentos fotovoltaicos.

## 2 O cenário da geração de energia elétrica no Brasil e o potencial fotovoltaico do território brasileiro

A energia, em suas diversas formas, é fundamental à sobrevivência da humanidade. Nesse sentido, a eletricidade se revelou uma indispensável forma de energia, tornando-se um recurso estratégico para o desenvolvimento socioeconômico do mundo contemporâneo. (Aneel, 2002, p. 1).

Devido a isso, é imprescindível entender a importância da energia para a adequada compreensão dos recursos energéticos e de suas limitações, bem como as consequências ambientais de sua utilização. Sendo assim, energia, direito, meio ambiente e desenvolvimento econômico estão intimamente conectados. (HINRICHS; KLEINBACH, 2003, p. 3).

Alinhado a tais aspectos, o Brasil possui aproximadamente oito milhões de quilômetros quadrados, mais de sete mil quilômetros de litoral e condições climáticas extremamente favoráveis, resultando em um dos maiores e melhores potenciais energéticos do planeta. (ANEEL, 2002, p. 7).

Todavia, apenas duas fontes energéticas, a hídrica e a fóssil, tem sido historicamente aproveitadas na matriz elétrica brasileira (ANEEL, 2002, p. 7) e, atualmente, representam em torno de 81% de participação no segmento de geração. Nesse sentido, a Tabela 1 e o Gráfico 1, dispostos a seguir, demonstram a análise da matriz energética do Brasil, cujos dados foram obtidos a partir do Banco de Informações de Geração (BIG), disponibilizados pela Agência Nacional de Energia Elétrica (Aneel):

**Tabela 1** – Fontes de geração de energia elétrica no Brasil

| Origem | Quantidade | Potência Fiscalizada (kW) | Potência Fiscalizada % | Potência Fiscalizada Acumulada % |
|---|---|---|---|---|
| Hídrica | 1269 | 99.407.575 | 64,38% | 64,38% |
| Fóssil | 2399 | 26.895.913 | 17,42% | 81,80% |
| Biomassa | 536 | 14.206.367 | 9,20% | 91,01% |
| Eólica | 470 | 11.512.743 | 7,46% | 98,46% |
| Nuclear | 2 | 1.990.000 | 1,29% | 99,75% |
| Solar | 61 | 385.078 | 0,25% | 100,00% |
| Total | 4737 | 154.397.677 | 100,00% | |

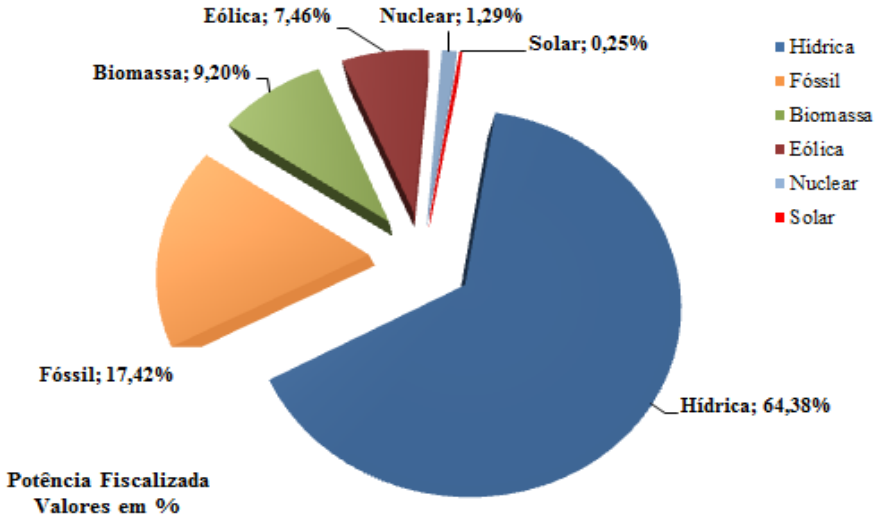
Fonte: Elaborada pelo autor. (ANEEL; BIG, 2017, s.p.).

A Tabela 1 foi classificada de modo decrescente, a partir dos valores apresentados na coluna "Potência Fiscalizada"[1] (kW),[2] demonstrando a participação individual das fontes de geração na matriz energética brasileira.

[1] A Potência Fiscalizada é igual à considerada a partir da operação comercial da primeira unidade geradora. (ANEEL; BIG, 2017, s.p.).

[2] A unidade de potência é a unidade de energia dividida pela unidade de tempo. Em unidades SI, isto é joule/ segundo, que recebe o nome de watt (abreviado por W). Como o watt é uma unidade relativamente pequena de potência, nós normalmente utilizamos o quilowatt, onde 1 quilowatt (kW) = 1.000 watts (W). (HINRICHS; KLEINBACH, 2003, p. 44).

**Gráfico 1** – Fontes de geração de energia elétrica no Brasil: análise da potência fiscalizada




Fonte: Elaborada pelo autor. (ANEEL; BIG, 2017, s.p.).

Por sua vez, o Gráfico 1 representa de modo percentual a potência fiscalizada de cada fonte de produção da energia elétrica no Brasil, revelando a expressividade dos segmentos na área de geração.

Com base nisso, evidencia-se que o sistema elétrico brasileiro possui a maior parte de sua geração baseada na fonte hídrica, que representa aproximadamente 64% da potência fiscalizada (kW) na matriz energética. Contudo, a hidroeletricidade está sujeita à influência de fatores climáticos, pois, em períodos de seca, a energia armazenada[3] pode atingir valores críticos, sob o ponto de vista da segurança energética. Aliado a isso, nos períodos de menor incidência de chuvas, o uso da água para geração de energia impacta criticamente na utilização desse importante recurso para outros fins, tais como agricultura ou abastecimento. (PEREIRA et al., 2017, p. 11).

Além disso, em função das enormes áreas alagadas para a construção das represas, as instalações das usinas hidrelétricas ocasionam impactos ambientais negativos, seguidos de sofrimento humano e danos irreparáveis à fauna e flora (VIEIRA; CUSTÓDIO, 2016, p. 318), tais como "emissões de metano,

[3] Representada pelo nível de água acumulada nos reservatórios.

alteração do ciclo hidrológico e danos ao equilíbrio ecossistêmico local". (PEREIRA et al., 2017, p. 12).

Ademais, cabe ressaltar que o desenvolvimento econômico brasileiro impõe uma demanda crescente de energia, a qual está sendo atendida em grande parte por uma ampliação das fontes térmicas não renováveis (como óleo, carvão e gás natural), em um processo de carbonização na matriz elétrica do Brasil. (PEREIRA et al., 2017, p. 11-14).

Sendo assim, o futuro uma maior diversificação da exploração das fontes alternativas de energia e, dentre elas, convém destacar a solar, cujo aproveitamento poderá desempenhar um papel fundamental na expansão da matriz elétrica brasileira, além de reduzir a dependência das hidrelétricas. (PEREIRA et al., 2006, p.10).

Em síntese, a energia solar é a proveniente do Sol, por meio de sua radiação, diretamente através da atmosfera. Aliado a isso, "a energia solar é renovável, pois não se esgota pelo consumo" (MACHADO, 2013, p. 1214-1215) e, dentre suas inúmeras aplicações, a produção direta de eletricidade através de usinas, que aproveitam o efeito fotovoltaico[4] se apresenta como uma das mais interessantes formas de gerar potência elétrica.

A respeito desse aproveitamento do potencial fotovoltaico, convém esclarecer que

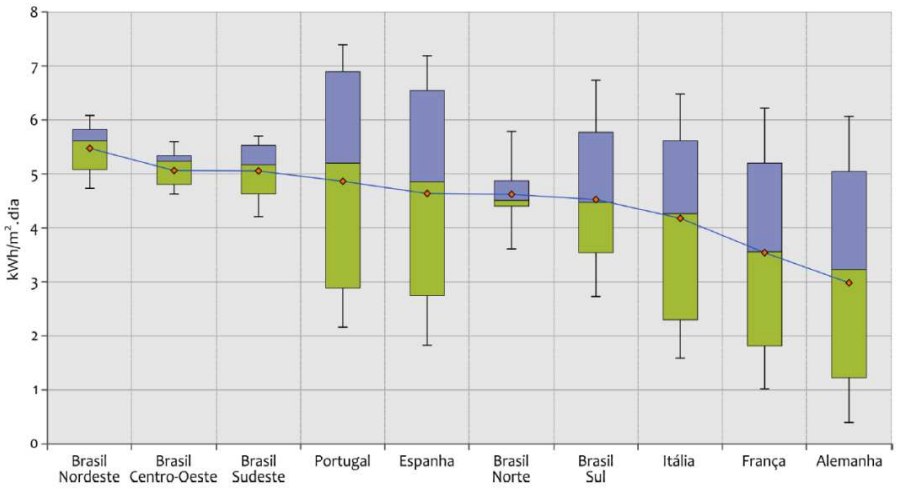
> as usinas solares fotovoltaicas são centrais de energia compostas por uma configuração de painéis solares fotovoltaicos que convertem a energia da radiação em eletricidade através de cada uma das células fotovoltaicas. Os raios diretos e difusos do sol são transformados em eletricidade por meio de materiais semicondutores (como o silício, muito presente na natureza) [...]. Para avaliar o potencial de uma região para aproveitamento da energia solar é necessário trabalhar com unidades de energia que levam em conta as variações diárias e sazonais da radiação incidente. A unidade deve expressar a quantidade total de energia que chega a superfície de 1 $m^2$ a cada dia (ou a cada ano). Esse valor é usualmente dado em $kWh/m^2/dia$ (ou $kWh/m^2/ano$). (BARBOSA FILHO et al., 2015, p. 215-216).

[4] **Energia solar fotovoltaica**: é a energia obtida através da conversão direta da luz em eletricidade (efeito fotovoltaico), sendo que este efeito decorre da excitação dos elétrons de alguns materiais na presença da luz solar. Entre os materiais mais adequados para a conversão da radiação solar em energia elétrica, os quais são usualmente chamados de células solares ou fotovoltaicas, destaca-se o silício. (MACHADO, 2013, p. 1215).

Dessa forma, apesar das diferentes características climáticas observadas no Brasil, a maior parte do território nacional se encontra próximo à linha do Equador, apresentando boa uniformidade de irradiação solar, com altas médias anuais em todo o País. Frente a isso, os valores anuais de irradiação solar global, incidente em qualquer região do território brasileiro (1500-2500 kWh/m²), são superiores aos da maioria dos países europeus, como Alemanha (900-1250 kWh/m²), França (900-1650kWh/m²) e Espanha (1200-1850 kWh/m²), onde projetos para utilização de recursos solares, alguns contando com elevados incentivos governamentais, são amplamente disseminados. (PEREIRA et al., 2006, p. 31).

Para fins de exemplificação, no local menos ensolarado do Brasil é possível gerar mais eletricidade solar do que no local mais ensolarado da Alemanha. Sobre isso, é apresentado, na Figura 1,[5] um comparativo que demonstra a superioridade dos índices e a baixa variabilidade solar média mensal nas regiões brasileiras, como países europeus, onde a tecnologia fotovoltaica já está bem-estabelecida. (PEREIRA et al., 2017, p. 57-67).

**Figura 1** – Comparativo das médias mensais da irradiação global horizontal no Brasil e em alguns países da Europa (kWh/m².dia)




Fonte: Atlas Brasileiro de energia solar (PEREIRA et al., 2017, p. 68).

[5] "A comparação é feita na forma de box-plot, com as caixas representando 50% dos valores (variabilidade), as linhas verticais os valores máximos e mínimos e os losangos vermelhos as médias". (PEREIRA et al., 2017, p. 67).

Portanto, devido ao elevado potencial fotovoltaico do Brasil, considera-se de extrema importância a identificação e análise das políticas ambientais brasileiras direcionadas à implementação de energias renováveis, com foco na geração solar, objetivando desvelar o motivo para a ínfima representatividade de 0,25% dessa fonte energética no cenário elétrico nacional.

## 3 As políticas ambientais brasileiras e suas regulamentações aplicadas à geração de energia solar

Com o objetivo de consolidar a preocupação relacionada à problemática ambiental, as políticas e leis com foco no setor energético requerem uma implementação conciliando os aspectos de desenvolvimento econômico, proteção ambiental e inclusão social. (GOLDEMBERG; LUCON, 2012, p. 294).

Consoante a isso, em inegável avanço, foi instituída a Política Nacional do Meio Ambiente através da Lei 6.938/1981, que definiu o estabelecimento do Sistema Nacional do Meio Ambiente (Sisnama), bem como do Conselho Nacional do Meio Ambiente (Conama), possuindo como objetivo geral a "preservação, a melhoria e a recuperação da qualidade ambiental propícia à vida, visando assegurar, no país, condições ao desenvolvimento socioeconômico, aos interesses da segurança nacional e à proteção da dignidade da vida humana". (BRASIL, 1981, s.p.).

Dessa forma, um meio para a efetivação desse objetivo é o investimento em pesquisas para criar ou aprimorar tecnologias que visem a melhorar a qualidade do meio ambiente,[6] sendo aplicada, como exemplo, a produção de energia elétrica utilizando a fonte de geração solar, que possui um imenso potencial no Brasil. Em reforço a isso, existe determinação constitucional[7] para tratamento diferenciado de produtos e serviços, em função da avaliação do impacto produzido no meio ambiente. (AMADO, 2014, p. 127).

---

[6] Art. 9º. São Instrumentos da Política Nacional do Meio Ambiente: [...] V – os incentivos à produção e instalação de equipamentos e à criação, ou absorção de tecnologia, voltados para a melhoria da qualidade ambiental. (BRASIL, 1981, s.p.).

[7] Art. 170. A ordem econômica, fundada na valorização do trabalho humano e na livre iniciativa, tem por fim assegurar a todos existência digna, conforme os ditames da justiça social, observados os seguintes princípios: [...] VI – defesa do meio ambiente, inclusive mediante tratamento diferenciado conforme o impacto ambiental dos produtos e serviços e de seus processos de elaboração e prestação. (BRASIL, 1988, s.p.).

Nesse sentido, o art. 2º, XI da Resolução 001/1986 do Conama, dispõe sobre a obrigatoriedade da realização do estudo de impacto ambiental (EIA) e o relatório de impacto ambiental (RIMA) para as usinas de geração de eletricidade, **qualquer que seja a fonte de energia primária**, desde que acima de 10MW.[8] (BARBOSA FILHO et al., 2015, p. 230, grifo nosso).

Sendo assim, realizando a análise dos leilões regulados de geração, efetuados pela Aneel, no período de 2005 a 2018 (ANEEL, 2018, s.p.), verifica-se que a potência média das usinas solares fotovoltaicas é de aproximadamente 30 MW. Dessa forma, tendo como base a Resolução 001/1986 do Conama, todos os licenciamentos das usinas[9] dependeriam previamente do estudo de impacto ambiental (EIA) e posterior relatório de impacto ambiental (Rima).

No entanto, a fim de atender à celeridade nos processos de licenciamento dos empreendimentos necessários ao incremento da oferta de energia elétrica do País, foi publicada a Medida Provisória 2.147, de 15 de maio 2001, posteriormente revogada e reeditada pela Medida Provisória 2.198-5, de 24 de agosto de 2001. Com base nisso, o Conama criou a Resolução 279, de 27 de junho de 2001, que estabeleceu procedimentos para o licenciamento ambiental simplificado de empreendimentos elétricos com pequeno potencial de impacto ambiental.[10] Todavia, a normativa traz à baila, em seus aspectos introdutórios, uma lacuna a respeito de impacto ambiental de pequeno porte, pois a Resolução não o define em sua redação legal.[11]

---

[8] Art. 2º. Dependerá de elaboração de estudo de impacto ambiental e respectivo relatório de impacto ambiental – Rima, a serem submetidos à aprovação do órgão estadual competente, e do Ibama em caráter supletivo, o licenciamento de atividades modificadoras do meio ambiente, tais como: [...] Xl – Usinas de geração de eletricidade, qualquer que seja a fonte de energia primária, acima de 10MW. (CONAMA, 1986, s.p.).

[9] A respeito disso, efetuando uma análise dos resultados de habilitação técnica dos empreendimentos fotovoltaicos cadastrados nos leilões de energia de reserva LER/2014, 1º LER/2015, 2º LER/2015 e 2º LER/2016, verificou-se que o não atendimento ao requisito "licenciamento ambiental" representou uma média de 41% dos projetos inabilitados. (BRASIL; MME; EPE, 2017b, p. 12-17).

[10] Art. 1º. Os procedimentos e prazos estabelecidos nesta Resolução aplicam-se, em qualquer nível de competência, ao licenciamento ambiental simplificado de empreendimentos elétricos com pequeno potencial de impacto ambiental, aí incluídos: [...] IV – Usinas Eólicas e outras fontes alternativas de energia. (CONAMA, 2001, s.p., grifo nosso).

[11] **Considerando a dificuldade de definir-se, *a priori*, impacto ambiental de pequeno porte**, antes da análise dos estudos ambientais que subsidiam o processo de licenciamento ambiental e, tendo em vista as diversidades e peculiaridades regionais, bem como as

Dessa forma, as Resoluções 001/1986 e 279/2001 do Conama, por haver divergência entre seus procedimentos e de não definirem o que é impacto ambiental de pequeno porte, inserem uma insegurança jurídica aos profissionais envolvidos no processo de licenciamento ambiental (BARBOSA FILHO et al., 2015, p. 231), pois estes, de forma discricionária, precisarão decidir entre a elaboração do estudo de impacto ambiental (EIA) e o respectivo relatório de impacto ambiental (Rima), ou do relatório ambiental simplificado (RAS).

Em face disso, cabe ressaltar que o licenciamento ambiental das usinas fotovoltaicas tende a ser submetido pelos mesmos problemas já evidenciados nos empreendimentos eólicos, os quais se referem às constantes interferências do Ministério Público, a respeito da aplicação do licenciamento ambiental simplificado, previsto na Resolução 279/2001 do Conama. (BARBOSA FILHO et al., 2016, p. 80). Para resolver esse impasse, foi criada a Resolução 462/2014 do Conama, estabelecendo procedimentos para o licenciamento ambiental das usinas eólicas, bem como definiu quais empreendimentos não serão considerados de baixo impacto, exigindo para estes a apresentação de estudo de impacto ambiental e relatório de impacto ambiental.

Logo, tal solução adotada para os empreendimentos eólicos deve servir de modelo à regulamentação do processo de licenciamento ambiental das usinas solares fotovoltaicas, possuindo como base uma normativa a ser implantada em âmbito federal, cujos prazos e procedimentos estejam alinhados à Resolução Conama 279/2001.

Ainda, como modo de fomento à tecnologia e geração solar, convém ressaltar a Lei 9.478/97, que dispõe, dentre outros tópicos, sobre a Política Energética Nacional, com destaque aos seguintes dispositivos legais:

> Art. 1º. As políticas nacionais para o aproveitamento racional das fontes de energia visarão aos seguintes objetivos: [...] VIII – **utilizar fontes alternativas de energia**, [...] XVII – **fomentar a pesquisa e o desenvolvimento relacionados à energia renovável**; [...] XVIII – **mitigar as emissões de gases causadores de efeito estufa e de poluentes nos setores de energia** [...]. Art. 2° Fica criado o Conselho

---

complexidades de avaliação dos efeitos sobre o meio ambiente, decorrentes da implantação de projetos de energia elétrica. (CONAMA, 2001, s.p., grifos nossos).

> Nacional de Política Energética – CNPE, [...] com a atribuição de propor ao Presidente da República políticas nacionais e medidas específicas destinadas a: [...] IV – estabelecer diretrizes para programas específicos, como os [...] **da energia solar** [...]; (BRASIL, 1997, s.p., grifo nosso).

Por sua vez, a energia gerada a partir da fonte solar está alinhada com a mitigação das emissões de gases causadores de efeito estufa e, nesse sentido, a Política Nacional sobre Mudança de Clima, prevista na Lei 12.187/2009, dispõe sobre metas de redução das emissões de determinados setores, dentre eles o da geração e distribuição de energia elétrica.[12]

Além disso, figurando como uma importante política de planejamento do setor elétrico, o Plano Decenal de Expansão de Energia 2016-2026,[13] objetivando a segurança energética[14] e o desenvolvimento da oferta solar na matriz elétrica brasileira, estabeleceu uma expansão fotovoltaica mínima de 1.000 MW/ano, a partir de 2020. Esse cenário foi denominado "Expansão de Referência", prevendo uma evolução de 45.900% na capacidade instalada (21 MW para 9.660 MW) da fonte de geração solar entre 2016 e 2026. (BRASIL; MME; EPE, 2017a, p. 96-97).

Desse modo, essa previsão na expansão da fonte de geração solar está alinhada com a aplicação de tecnologias que buscam a sustentabilidade da produção energética, a fim de possibilitar um desenvolvimento com impactos ambientais reduzidos, alicerçados no conceito do desenvolvimento sustentável.

## 4 A energia solar sob a ótica da sustentabilidade e incentivo econômico às fontes de energia limpas e renováveis

A atividade de produção de energia elétrica está se desenvolvendo, gradativamente, em busca da sustentabilidade ambiental, conceito que alia a

---

[12] Art. 11. [...] Parágrafo único. Decreto do Poder Executivo estabelecerá, em consonância com a Política Nacional sobre Mudança do Clima, os Planos setoriais de mitigação e de adaptação às mudanças climáticas visando à **consolidação de uma economia de baixo consumo de carbono, na geração e distribuição de energia elétrica** [...]. (BRASIL, 2009, s.p.). grifos nossos.

[13] Sob responsabilidade da Empresa de Pesquisa Energética (EPE).

[14] Esse princípio exige planejamento das decisões relacionadas ao setor energético, de modo que seja assegurada uma autonomia energética, a qual está atrelada a uma matriz diversificada e à abertura do direito para referências ecológicas, a fim de promover uma independência energética. (FREIRE, 2016, p. 11-13).

expansão da oferta, consumo consciente, preservação do meio ambiente e melhoria da qualidade de vida. (ANEEL, 2008, p. 13). Neste cenário, o ordenamento jurídico-constitucional brasileiro consagrou o meio ambiente equilibrado como um direito fundamental, garantindo à geração atual e às gerações futuras uma sadia qualidade de vida.[15] Dessa forma, esse constitucionalismo ecológico possui o condão de garantir a dignidade da pessoa humana. Sob o prisma energético, a pesquisa e exploração de fontes renováveis, tais como a solar, encontram guarida no Direito Ambiental através do princípio do desenvolvimento sustentável. (RIBEIRO, 2016, p. 40-49).

Sendo assim, o desenvolvimento sustentável "**é aquele que atende às necessidades do presente sem comprometer a possibilidade de existência digna das gerações futuras**, sendo possível melhorar a qualidade de vida dos vivos sem prejudicar o potencial desenvolvimento das novas gerações". (AMADO, 2014, p. 90, grifo nosso).

Em reforço a isso, Canotilho (2012, p. 80) leciona que tal princípio reflete a ideia de uma justiça intergeracional, ou seja, a responsabilidade das gerações atuais perante os interesses das gerações futuras, principalmente quanto ao campo do esgotamento dos recursos, o qual deriva do aproveitamento não racional e da indiferença relativa à capacidade de renovação e da estabilidade ecológica. Com base nisso, a Magna Carta de 1988 não expressou uma visão de abundância do mundo, ao contrário, preocupou-se com a finitude dos recursos ambientais, sendo esta uma das razões principais para o reconhecimento constitucional e a autonomização jurídica do meio ambiente. Dessa forma, para o constituinte, a natureza é vista como uma realidade frágil e ameaçada pelos seres humanos, mas também pelo Estado. (BENJAMIN, 2012, p. 135). Todavia, apesar da proteção constitucional ao meio ambiente, a matriz elétrica brasileira depende das hidrelétricas, e tal cenário para as futuras gerações é extremamente preocupante, visto que as principais bacias hidrográficas, com capacidade de

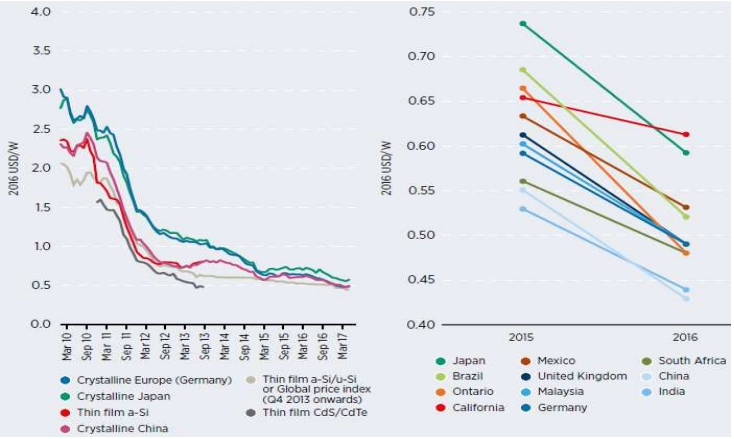
[15] Art. 225. Todos têm direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado, bem de uso comum do povo e essencial à sadia qualidade de vida, impondo-se ao Poder Público e à coletividade o dever de defendê-lo e preservá- lo para as presentes e futuras gerações. (BRASIL, 1988, s.p.).

geração hídrica de alta densidade energética, já estão praticamente esgotadas nos principais centros consumidores do País. (PEREIRA et al., 2006, p.10).

Sendo assim, a tendência é a geração solar se transformar na solução a essa real ameaça, uma vez que a energia proveniente do Sol pode ser considerada inesgotável. (PEREIRA et al., 2017, p. 15). Além disso, os impactos ambientais gerados em empreendimentos fotovoltaicos são mínimos, já que não produzem ruído ou qualquer tipo de poluição durante a produção de energia elétrica. (PEREIRA et al., 2017, p. 58). Ademais, cabe destacar que a emissão de poluentes, no processo de fabricação de células fotovoltaicas, também é reduzida e muito controlada. Isso está relacionado ao fato de que a indústria desse segmento busca preservar sua responsabilidade com o meio ambiente, sendo bastante rigorosa no controle das emissões. (ABINEE, 2012, p. 36).

Desse modo, o desenvolvimento econômico aliado à sustentabilidade impõe a diminuição do custo nos sistemas de geração solar, o qual está sendo obtido através da evolução tecnológica e da economia de escala, o que reduz o preço dos painéis fotovoltaicos e aumenta a competitividade no mercado (PEREIRA; MARTINS, 2018, p. 48), conforme Figura 2 a seguir:

**Figura 2** – Preços médios do módulo solar fotovoltaico europeu por tecnologia e fabricante (à esquerda) e preços médios anuais dos módulos por mercado (à direita)




Fonte: Irena (2018, p. 62).

Aliados à redução de custos, verificou-se na legislação brasileira alguns incentivos econômicos à geração solar. Sobre isso, a Lei 9.427, de 26 de

dezembro de 1996, determina em seu art. 26, § 1º, um desconto não inferior a 50% nas tarifas de uso dos sistemas elétricos de transmissão e de distribuição, para as usinas solares que injetem uma potência menor ou igual a 30 MW na rede elétrica. Além disso, no art. 26, § 1º-A, a supracitada lei também concede esse desconto para as usinas solares que injetem uma potência maior que 30 MW e menor ou igual a 300 MW, desde que resultassem de leilão de compra de energia, a partir de 1º de janeiro de 2016.

Por conseguinte, na tentativa de aumentar a viabilidade dos empreendimentos, com base na energia solar, "especialmente devido à concorrência com outros tipos de usinas que fazem jus ao mesmo tipo de desconto (eólica, biomassa, cogeração qualificada e pequenas centrais hidroelétricas)" (ABINEE, 2012, p. 102), a Resolução Normativa Aneel 745, de 22 de novembro de 2016, alterou a Resolução Normativa Aneel 77, de 18 de agosto de 2004, determinando:

> Art. 2º [...] **§4º Para os empreendimentos com base em fonte solar que entrarem em operação comercial até 31 de dezembro de 2017, o percentual de redução será de 80% (oitenta por cento) aplicável nos 10 (dez) primeiros anos de operação da central geradora, aplicando-se o valor definido no caput deste artigo para os anos subsequentes**. (ANEEL, 2016, s.p., grifo nosso).

Entretanto, apesar dos incentivos econômicos, as usinas solares estavam excluídas da participação dos leilões de energia, sendo este o principal meio para o desenvolvimento dos empreendimentos que visam a injetar potência elétrica no Sistema Interligado Nacional (SIN).

Nesse sentido, os referidos leilões são regulamentados pela Lei 10.848, de 15 de março de 2004 e pelo Decreto 5.163, de 30 de julho de 2004. Essas normativas determinam que as concessionárias, as permissionárias e as autorizadas de serviço público de distribuição de energia elétrica, do Sistema Interligado Nacional (SIN), deverão garantir o atendimento à totalidade de seu mercado, mediante contratação regulada, por meio de licitação na modalidade de leilão, sob responsabilidade da Aneel. (BRASIL, 2004, s.p.).

No entanto, em que pese o enorme potencial fotovoltaico brasileiro, apenas em 2014 a Aneel incluiu a fonte solar nos leilões de energia, mais especificamente no 6º Leilão de Energia de Reserva (Leilão 008/2014),

resultando em 400 projetos cadastrados. No final, foram contratados 31 projetos, com potência total de 889,66 MW e um preço médio de R$ 215,12/MWh. Em termos de US$/MWh, este preço foi de aproximadamente US$ 88, considerando uma taxa de câmbio de R$ 2,45/US$,[16] demonstrando o enquadramento desse valor como um dos mais baixos do mundo. (BRASIL; MME; EPE, 2014, p. 17). A partir do leilão 008/2014, conforme a Tabela 2, evidenciou-se a realização de outros quatro processos licitatórios, com a participação da fonte solar, sendo contratados 143 projetos fotovoltaicos, representando um total de 4.033,44 MW de potência:

**Tabela 2** – Resultado da participação fotovoltaica nos leilões de energia

| Leilão | Previsão de operação | Potência (MW) | Preço médio (R$/MWh) |
|---|---|---|---|
| 08/2014 | 01/10/2017 | 889,66 | 215,12 |
| 08/2015 | 01/08/2017 | 833,80 | 301,79 |
| 09/2015 | 01/11/2018 | 929,34 | 297,75 |
| 04/2017 | 01/01/2021 | 574,00 | 145,61 |
| 04/2018 | 01/01/2022 | 806,64 | 118,03 |
| TOTAL | | 4.033,44 | 215,66 |

Fonte: Elaborado pelos autores (ANEEL; 2018, s.p.).

Portanto, a geração solar se amolda aos ditames do desenvolvimento sustentável, pois indica a conquista de um ponto de equilíbrio entre o desenvolvimento social, o crescimento econômico da tecnologia e a utilização de um recurso natural (o Sol) limpo e inesgotável, garantindo que as futuras gerações também possam vir a desfrutar de energia elétrica com qualidade. (FIORILLO, 2013, p. 79).

## 5 Considerações finais

Após a apresentação da energia solar sob um enfoque técnico e jurídico, permanece a certeza de que o tema se destaca pela sua relevância, pois as políticas ambientais desempenharão papel decisivo no planejamento energético brasileiro.

Dessa forma, primeiramente pode-se concluir que o Brasil possui elevado potencial fotovoltaico e, com base nisso, constatou-se que a Política

[16] Média da taxa de câmbio de venda do dólar americano comercial em outubro/2014.

Energética Nacional busca fomentar a utilização de fontes alternativas e renováveis de energia. Além disso, a Lei 9.427/1996 incentiva economicamente as usinas solares sob forma de descontos nas tarifas de uso dos sistemas elétricos de transmissão e de distribuição de energia.

Todavia, somente a partir de 2014 a fonte solar foi incluída pela Aneel nos leilões de energia, resultando na contratação de 4.033,44 MW de potência a ser incrementada no cenário energético brasileiro.

Dessa forma, em resposta ao questionamento proposto no presente estudo, não foram identificadas, nas políticas ou na legislação ambiental brasileira, quaisquer "barreiras" que pudessem contribuir para a ínfima participação da energia solar no segmento de geração elétrica no Brasil. Contudo, o procedimento de licenciamento ambiental poderá representar um obstáculo aos empreendimentos fotovoltaicos, caso não seja criada uma normativa federal específica para a fonte solar, cujos prazos e procedimentos estejam alinhados à Resolução Conama 279/2001.

Ao fim e ao cabo se evidenciou que, apesar dos incentivos em leis e políticas públicas para o fomento de energias renováveis, as verdadeiras barreiras à implantação da geração fotovoltaica, até o momento, estão vinculadas aos custos e ao planejamento dos órgãos reguladores para sua efetiva participação nos leilões de energia.

**Referências**

ABINEE. Associação Brasileira da Indústria Elétrica e Eletrônica. *Propostas para Inserção da Energia Solar Fotovoltaica na Matriz Elétrica Brasileira***.** Grupo Setorial de Sistemas Fotovoltaicos da ABINEE, jun. 2012. Disponível em: <http://www.abinee.org.br/informac/arquivos/profotov.pdf>. Acesso em: 21 maio 2018.

ANEEL. Agência Nacional de Energia Elétrica. *Atlas de energia elétrica do Brasil*. Brasília: Aneel, 2002.

ANEEL. Agência Nacional de Energia Elétrica. *Atlas de energia elétrica do Brasil*. 3. ed. Brasília: Aneel, 2008.

_____. *BIG – Banco de Informações de Geração:* fontes de energia. 2017. Disponível em: <http://www2.aneel.gov.br/aplicacoes/capacidadebrasil/capacidadebrasil.cfm>. Acesso em: 29 out. 2017.

_____. *Resolução Normativa 745*, de 22 de novembro de 2016. Disponível em: <http://www2.aneel.gov.br/cedoc/ren2016745.pdf>. Acesso em: 11 jun. 2018.

_____. *Resultados de leilões*. Resumo dos resultados dos Leilões de Geração no ACR de 2005 a 2018. 2018. Disponível em: <http://www.aneel.gov.br/documents/654791/0/CEL_Resultado_Leiloes_Geracao_2005a2015_22-Dez-15.xlsx/89647e9d-b85c-48dd-af1a-acc27911262c>. Acesso em: 29 maio 2018.

AMADO, Frederico. *Direito ambiental esquematizado*. 5. ed. São Paulo: Método, 2014.

BARBOSA FILHO, Wilson Pereira et al. Estudo para penetração de investimento em energia solar fotovoltaica, no estado de Minas Gerais. *Energia e direito:* perspectivas para um diálogo de sustentabilidade. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2015.

_____. Expansão da energia solar fotovoltaica no Brasil: impactos ambientais e políticas públicas. *O setor elétrico*, São Paulo, ano 11, n. 125, p. 76-81, jun. 2016.

BENJAMIN, Antônio Herman. Direito constitucional ambiental brasileiro. In: CANOTILHO, José Joaquim Gomes; LEITE, José Rubens Morato (Org.). *Direito constitucional ambiental brasileiro*. 5. ed. São Paulo: Saraiva, 2012.

BRASIL. Constituição Federal de 1988. *Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil*, Brasília, DF, 5 out. 1988. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicaocompilado.htm>. Acesso em: 18 nov. 2017.

_____. Decreto 5.163, de 30 de julho de 2004. Regulamenta a comercialização de energia elétrica e dá outras providências. *Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil*, Brasília, DF, 30 jul. 2004. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2004/decreto/D5163compilado.htm>. Acesso em: 11 jun. 2018.

_____. Lei 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. *Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil,* Brasília, DF, 2 set. 1981. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L6938.htm>. Acesso em: 18 nov. 2017.

_____. Lei 9.478, de 6 de agosto de 1997. Dispõe sobre a política energética nacional e dá outras providências. *Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil*, Brasília, DF, 7 ago. 1997. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L9478compilado.htm>. Acesso em: 18 nov. 2017.

_____. Lei 10.848, de 15 de março de 2004. Dispõe sobre a comercialização de energia elétrica e dá outras providências. *Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil*, Brasília, DF, 16 mar. 2004. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2004/lei/L10.848compilado.htm>. Acesso em: 11 jun. 2018.

_____. Lei 12.187, de 29 de dezembro de 2009. Institui a Política Nacional sobre Mudança do Clima (PNMC) e dá outras providências. *Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil*, Brasília, DF, 12 dez. 2009. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2009/lei/l12187.htm>. Acesso em: 18 nov. 2017.

_____. MINISTÉRIO DE MINAS E ENERGIA. EMPRESA DE PESQUISA ENERGÉTICA. *Leilão de Energia de Reserva de 2014*. Brasília, MME/EPE, 2014. Disponível em: <http://www.epe.gov.br/sites-pt/publicacoes-dados-

abertos/publicacoes/PublicacoesArquivos/publicacao-94/NT_EPE-DEE-NT-150_2014.pdf>. Acesso em: 17 maio 2018.

_____. *Plano Decenal de Expansão de Energia 2026*. Brasília, MME/EPE, 2017a. Disponível em: <http://www.epe.gov.br/sites-pt/publicacoes-dados-abertos/publicacoes/PublicacoesArquivos/publicacao-40/PDE2026.pdf>. Acesso em: 20 maio 2018.

_____. *Retrato dos novos projetos solares fotovoltaicos no brasil*. Brasília, MME/EPE, 2017b. Disponível em: <http://www.epe.gov.br/sites-pt/publicacoes-dados-abertos/publicacoes/PublicacoesArquivos/publicacao-78/NT_EPE-DEE-NT-030_2017-r0.pdf>. Acesso em: 20 maio 2018.

CANOTILHO, José Joaquim Gomes. Direito Constitucional Ambiental Português e da União Européia. In: CANOTILHO, José Joaquim Gomes; LEITE, José Rubens Morato (Org.). *Direito constitucional ambiental brasileiro*. 5. ed. São Paulo: Saraiva, 2012.

CONAMA. Conselho Nacional do Meio Ambiente. Resolução 001 de 23 de janeiro de 1986. Dispõe sobre critérios básicos e diretrizes gerais para a avaliação de impacto ambiental. *Diário Oficial da União*, Brasília, DF, 17 fev. 1986. Disponível em: < http://www.mma.gov.br/port/conama/res/res86/res0186.html>. Acesso em: 21 maio 2018.

_____. Resolução 279, de 27 de junho de 2001. Estabelece procedimentos para o licenciamento ambiental simplificado de empreendimentos elétricos com pequeno potencial de impacto ambiental. *Diário Oficial da União*, Brasília, DF, 29 jun. 2001. Disponível em: <http://www.mma.gov.br/port/conama/legiabre.cfm?codlegi=277>. Acesso em: 29 maio 2018.

FIORILLO, Celso Antonio Pacheco. *Curso de direito ambiental brasileiro*. 14. ed. São Paulo: Saraiva, 2013.

FREIRE, Mônica Bahia Galante. Dialética entre os princípios de direito ambiental e de energia. *Energia e direito:* perspectivas para um diálogo de sustentabilidade. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2016. v. 2.

GOLDEMBERG, José; LUCON, Oswaldo. *Energia, meio ambiente e desenvolvimento*. 3. ed. São Paulo: Edusp, 2012.

HINRICHS, Roger A.; KLEINBACH, Merlin. *Energia e meio ambiente*. Trad. da 3. ed. norte-americana. São Paulo: Thomson, 2003.

IRENA. International Renewable Energy Agency. *Renewable Power Generation Costs in 2017*. Jan. 2018. Disponível em: <http://www.irena.org/publications/2018/Jan/Renewable-power-generation-costs-in-2017>. Acesso em: 19 maio 2018.

MACHADO, Paulo Affonso Leme. *Direito ambiental brasileiro*. 21. ed. São Paulo: Malheiros, 2013.

PEREIRA, Enio Bueno et al. *Atlas Brasileiro de Energia Solar (BRAZILIAN ATLAS OF SOLAR ENERGY*). São José dos Campos: INPE, 2006.

_____. *Atlas Brasileiro de energia solar*. 2. ed. São José dos Campos: Inpe, 2017.

PEREIRA, Enio Bueno; MARTINS, Fernando Ramos. Energia Solar – O Potencial Brasileiro. *O Setor Elétrico,* São Paulo, ano 13, n. 145, p. 42-49, fev. 2018.

RIBEIRO, Welinton Augusto. Energia renováveis: mecanismos aptos a garantir o meio ambiente sadio e ecologicamente equilibrado. In: _____. *Energia e direito:* perspectivas para um diálogo de sustentabilidade. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2016. v. 2.

VIEIRA, Lucas Augusto Tomé Kannoa; CUSTÓDIO, Maraluce Maria. Energia limpa e inesgotável: hidrelétricas, o brilho brasileiro que consome o ambiente ecologicamente equilibrado. In: _____. *Energia e direito:* perspectivas para um diálogo de sustentabilidade. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2016. v. 2.

# 14
# Identidade no horizonte do reconhecimento: uma leitura a partir da filosofia de Charles Taylor

Luciano Dalmolin*
Paulo César Nodari**

## Introdução

A presente reflexão tem por finalidade elucidar os conceitos de identidade e reconhecimento a partir da reflexão do filósofo canadense Charles Taylor. Diante das problemáticas e dos desafios anexos às sociedades contemporâneas, que cada vez mais se constituem de forma plural e diversificada, Taylor propõe uma reflexão importante no que tange aos conceitos de identidade e reconhecimento. Para ele, a necessidade pelo reconhecimento apresenta-se como uma questão de destaque e relevância. Ser reconhecido constitui-se um elemento basilar no que se compreende como a identidade dos seres humanos, pois estes são formados pelo reconhecimento. Dessa forma, torna-se impossível não pensar a identidade prescindindo de tal conceito. A identidade de cada ser humano pressupõe o reconhecimento que provém de uma dimensão intersubjetiva. Sem o reconhecimento de outrem, o ser humano pode vivenciar uma falsa e negativa imagem de si próprio.

Sendo assim, enseja-se, em um primeiro momento, expor a noção de reconhecimento como pressuposto basilar para a formação da identidade do ser humano. Em seguida, pretende-se apresentar como o discurso a respeito do reconhecimento tornou-se atual na época contemporânea, sobretudo, a partir de dois eventos sociais distintos, a saber, a queda do modelo de sociedade hierárquica e o surgimento da ideia de identidade, com base no ideal de autenticidade. A partir de tais eventos, passa-se a compreender a identidade como algo singular e original que cada ser humano detém, mas

* Estudante do curso de Teologia, da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS).
** Professor na Graduação e nos Programas de Pós-Graduação em Filosofia e em Direito, da Universidade de Caxias do Sul (UCS).

que se efetiva, paulatina e progressivamente, em um processo marcado pelo reconhecimento.

No bojo deste texto, pretende-se apresentar a ideia de identidade como um processo que não se limita à esfera subjetiva do ser humano, como, por exemplo, a ideia de correntes do contrato social do pensamento moderno, embasadas na defesa e na afirmação dos direitos inalienáveis dos indivíduos, já presentes no estado natural, e cuja finalidade relevante do ingresso à sociedade civil seria, basicamente, a preservação e a garantia dos direitos individuais, tais como: liberdade, saúde, propriedade da própria pessoa e dos bens, etc. Veja-se, por exemplo, a concepção de John Locke acerca da saída do estado de natureza e entrada na sociedade civil. À luz da concepção tayloriana, por sua vez, visualiza-se uma reviravolta muito significativa e importante às reflexões hodiernas a respeito do tema, a saber, a construção da identidade constitui-se não mais de forma atomizada ou monádica, mas, em contrapartida, em um processo essencialmente intersubjetivo. A formação identitária de cada sujeito tem um estreito vínculo com o reconhecimento que cada qual recebe de outrem. Para corroborar essa ideia, com Vaz afirma-se:

> Com efeito, o indivíduo humano monadicamente isolado em qualquer das manifestações de sua existência é uma abstração. Em sua gênese e desenvolvimento ele está envolvido numa rede de relações, desde as relações elementares com a Natureza até as relações propriamente inter-humanas que definem as condições de possibilidade de sua autoafirmação como Eu. Um *Eu* que é, portanto, indissoluvelmente um *Nós.* (VAZ, 2000, p. 67).

Por fim, buscar-se-á explanar que a noção de identidade, compreendida num horizonte intersubjetivo, não se limita apenas a uma dimensão privada, no que concerne à formação identitária de cada ser humano, mas abre-se, também, a uma dimensão coletiva. Cada grupo e cultura que compõem os cenários sociais da atualidade também buscam o reconhecimento e a garantia da preservação identitária, em um contexto que tem forte tendência à homogeneização social. Nesse viés de reflexão, a proposta de Taylor é que se apresentem e se defendam políticas voltadas ao reconhecimento e à preservação identitária das culturas, de modo a assegurar a sobrevivência e a existência de cada identidade cultural.

## 1 O debate em torno do reconhecimento

Reconhecimento é, para Charles Taylor, um conceito que surge como elemento primordial para se debater a questão da identidade. O filósofo argumenta, na obra *Argumentos filosóficos*, que tal conceito aparece na pauta dos debates atuais, por estar atrelado às reivindicações de classes menos favorecidas e de grupos minoritários, bem como às questões ligadas ao multiculturalismo, entendido este como um fenômeno que configura os cenários sociais da atualidade, de forma plural e diversificada culturalmente. Cada cultura busca, em meio à diversidade social, o reconhecimento e o espaço para poder preservar seus traços identitários. Assim, a noção de reconhecimento ganha importância na filosofia de Taylor, por estar vinculada à formação da identidade de cada sujeito. Identidade é aqui compreendida como o conjunto de características que define, e, ao mesmo tempo, diferencia um ser humano de outro. Nesse sentido, o reconhecimento é entendido como elemento-base para a formação da identidade, pois, como argumenta o filósofo canadense, "somos formados pelo reconhecimento". (TAYLOR, 2014, p. 268). A identidade desvinculada do reconhecimento, ou ainda, fruto de um reconhecimento errôneo constroi uma forma opressiva que muito possivelmente obrigaria os seres humanos a incorporarem uma imagem falsa de si mesmos. Quando há ausência de reconhecimento, os indivíduos incorporam imagens depreciativas e distorcidas, as quais podem perdurar por longas gerações e impedir que cada qual possa bem integrar-se socialmente. Um exemplo acerca do que se está dissertando aqui são as mulheres, nas antigas sociedades patriarcais, os negros e índios nos períodos coloniais, sobretudo na América Latina, que sendo vítimas da escravidão e da opressão, internalizaram uma imagem de inferioridade diante do restante da cultura européia, que se instalava hegemonicamente na América. Carentes do reconhecimento que deveriam receber, em nível social, no que se refere aos direitos de igualdade e dignidade, tais grupos, ainda hoje, infelizmente, coexistem com uma imagem de inferioridade que dificulta sua inserção no convívio social. Assim, conclui Taylor: "[...] o devido reconhecimento não é mera cortesia que devemos conceder às pessoas. É uma necessidade humana vital." (2014, p. 242).

No texto, *A política do reconhecimento*, Taylor discorre sobre qual seria o percurso da ideia de reconhecimento e como este se tornou um debate necessário, sobretudo no que se refere ao atual cenário global. Para Taylor, dois fatos históricos contribuíram para tal debate, a saber, a queda de um modelo social hierárquico e a nova compreensão de identidade, a partir do ideal de autenticidade do período romântico alemão. Ribeiro (2012, p. 141) lembra que as sociedades hierárquicas antigas caracterizaram-se por delimitar o reconhecimento e a identidade dos indivíduos, de acordo com as hierarquias sociais que constituíam tais sociedades. A posição social de cada indivíduo, ligada aos seus diferentes papéis e à atividade, constituía-se fator determinante para o reconhecimento e a identidade. Tais modelos de sociedade hierárquica também eram a base da honra merecida e recebida pelos integrantes desses modelos, ou seja, para que alguém recebesse determinados tipos de honraria, seria necessário que desfrutassem de tal hierarquia, advinda não da própria condição de pertença à humanidade enquanto tal ou, então, por critérios objetivos de meritocracia, mas, tão somente, à luz do critério da loteria arbitrária de pertencer e fazer parte de uma determinada hierarquia, que se outorgou o direito de afirmar sê-lo. (TAYLOR, 2011, p. 53). A honra era sustento de um contexto social de desigualdades. Taylor reflete que o colapso das sociedades hierárquicas e a ascensão das ideias da modernidade ganharam fortes noções de dignidade, igualdade e liberdade. O grande evento histórico que sintetiza essas noções é a Revolução Francesa (1789), que inaugura, por assim dizer, uma nova sociedade, sendo esta livre daquelas classes pertencentes às sociedades hierárquicas nas quais havia grupos bem definidos e estabelecidos, os quais constituíam-se em manipuladores e usurpadores de benefícios, em detrimento da proteção dos direitos da maioria da população. De certo modo, poder-se-ia afirmar que a nova sociedade alenta para o ser humano como sujeito dotado de dignidade e respeito. Afirma Ribeiro:

> Por dignidade ele entende um sentido universalista e igualitário de compreensão e reconhecimento do ser humano que permite falar de uma dignidade inerente a todo ser humano. Assim, a premissa básica dessa noção de dignidade é a de que todos participam dela. Todos são dignos de igual reconhecimento de suas identidades. Esse deslocamento é importante para a sociedade porque possibilita uma mudança na compreensão do reconhecimento a partir de um princípio comum e inerente a todo o ser humano. (2012, p. 141).

A nova concepção moderna de dignidade é a única que se compatibiliza com um sistema social democrático, substituindo o antigo conceito de honra. Portanto, a partir da queda do modelo social hierárquico, foi possível a compreensão do reconhecimento como elemento constitutivo da identidade, tanto dos indivíduos como dos grupos culturais. Taylor ainda fomenta que o debate em torno do reconhecimento também ganhou importância por estar atrelado à nova compreensão de identidade que surge na modernidade, permeada pelo ideal de autenticidade. A nova ideia de identidade a partir da autenticidade é também uma ramificação do fator histórico do declínio da sociedade hierárquica, pois "[...] naquelas sociedades antigas, o que agora chamaríamos de identidade de uma pessoa era, em grande parte estabelecida por sua posição social". (TAYLOR, 2011, p. 55). Desse modo, o lugar na sociedade e qualquer papel ou atividade que se exercesse nela constituíam-se pano de fundo que proporcionava o reconhecimento de cada indivíduo socialmente. A partir da autenticidade, entende-se que a identidade é dotada de um caráter individualizado, que compreende cada ser humano como detentor de uma particular e peculiar maneira de ser, única e intransferível, que lhe confere grau de sujeito. Taylor compreende autenticidade como um ideal motivador presente em cada indivíduo, que se configura como uma maneira de ser fiel a si mesmo e de deixar-se conduzir pela interioridade. A autenticidade tem suas raízes no movimento romântico alemão do final do século XVIII. Ela surge como uma ideia basilar para afirmar que a moralidade não se restringia ao cálculo de consequências, mas estava ligada aos sentimentos humanos. Afirma Taylor que a ideia oitocentista descreve que "[...] os seres humanos são dotados de um sentido moral, de um sentimento intuitivo acerca do que é certo ou errado". (2014, p. 243). Até então, a modernidade exaltava a figura do ser humano primordialmente racional, o que é reelaborado pelo romantismo, apontando que o homem é também instinto, sentimentos e emoções. A razão afastou o ser humano de sua natureza, por isso, ao deixar-se guiar por tais elementos, o ser humano aproximar-se-ia novamente a ela, a natureza. Taylor esclarece:

> Um sentido bem diferente de identidade humana está em vigor aqui. A natureza que pode nos mover e despertar nossos sentimentos não está mais ligada a nós por uma ideia de razão substantiva. Não é mais vista como a ordem que define nossa racionalidade. Somos definidos, ao contrário, pelos propósitos e capacidades que descobrimos dentro de nós mesmos. O que a natureza pode fazer agora é despertá-los: pode despertar-nos para um sentimento contrário ao controle regulamentador excessivo de uma razão analítica, desprendida e estabelecedora de ordem, agora compreendida como uma capacidade subjetiva, procedimental. (1997, p. 389).

Taylor entende que o axioma trazido pela filosofia romântica do século XVIII tem em Rousseau seu ponto culminante. O filósofo genebrino destaca que o homem moderno, com a influência da doutrina iluminista, perdeu o contato com o impulso original da natureza que lhe servia como fonte moral. Para Taylor:

> Rousseau apresenta com frequência a questão da moralidade como a de seguir a voz da natureza dentro de nós. Essa voz se vê muitas vezes afogada pelas paixões induzidas por nossa dependência dos outros, sendo a principal o *amour propre*, ou orgulho. Nossa salvação moral vem da recuperação do contato moral autêntico com nosso próprio ser. (2014, p. 244).

A noção de identidade passou a influenciar o pensamento do final da modernidade, inaugurando uma nova forma de compreender a identidade de cada indivíduo. Com o ideal de autenticidade passou-se a compreender que o ser humano é convidado a viver sua própria originalidade e singularidade, conformando-se à sua natureza interior. Antes dessas novas concepções, cada ser humano tinha sua identidade fixada pela posição social ou pelos papéis que viesse a exercer. O apogeu, porém, da sociedade democrática veio reelaborar tal tese, afirmando que cada qual é sujeito e é detentor de um modo peculiar de ser e precisa viver fielmente segundo tal modelo. Na visão de Taylor, o ideal de autenticidade que confere o grau de singularidade à identidade de cada indivíduo é muito bem trabalhado por Herder, que também faz parte do movimento romântico. Herder apresenta a ideia de que cada ser humano é detentor de uma maneira original e própria de ser, e é chamado a ser fiel a este modo particular, para realizar-se enquanto sujeito. Conforme Taylor, Herder sugere que

> cada pessoa tem a própria "medida", na sua maneira de dizer. Tal ideia entrou profundamente na consciência moderna. E também é novidade. Antes do final do século XVIII ninguém pensava que as diferenças entre os seres humanos tinham esse significado moral. Há um certo modo de ser humano que é o *meu* modo. Sou convocado a viver deste modo, e não imitando o de outro alguém. Mas isso confere uma nova importância a ser verdadeiro para si mesmo. Se não sou, eu perco o propósito da minha vida, perco o que ser humano é para *mim*. (TAYLOR, 2011, p. 38).

Contudo, é necessário esclarecer que a noção de identidade, na filosofia de Taylor, ligada ao ideal de autenticidade, como busca de autoafirmação, não está condicionada a padrões meramente subjetivos. Seu ponto de partida é justamente a dimensão interior, no que tange à busca da autoafirmação e por seguir a voz interior, permitindo que cada indivíduo se deixe modelar por sua própria originalidade e especificidade. Taylor, no entanto, aponta para a questão de que a autenticidade, em seu sentido pleno, não se limita ao espaço individual de cada sujeito. Ela se abre a um todo mais amplo e busca sua identificação nos horizontes para além da subjetividade de cada qual. Dessa maneira, a identidade não é algo desvinculado, mas associado a um contexto e a um espaço, aos quais os indivíduos se conectam e nos quais eles se encontrarão, condições que Taylor classifica como importantes e indispensáveis para a sua própria realização enquanto sujeito. Segundo Taylor: "[...] saber quem sou é uma espécie de saber em que posição me coloco. Minha identidade é definida pelos compromissos e identificações". (1997, p. 44). Estas se darão a partir de um horizonte que transcende o eu, que está na externalidade. Ou seja, em meio a esse processo, cada indivíduo contrasta sua própria identidade com a dos outros indivíduos e coisas, o que se constitui valioso para si próprio. Pode-se, pois, afirmar que esse processo é eminentemente intersubjetivo, porque cada sujeito irá intercambiar com os outros sujeitos aquilo que traz como valioso para a sua existência, e, assim, revisitar suas próprias compreensões, na busca pela articulação e efetivação de sua identidade. Sugere Ribeiro (2012, p. 135): "[...] identidade é a compreensão de si que o sujeito elabora na relação com os outros". Logo é possível inferir que o modelo de identidade, a partir do ideal de autenticidade, exalta a ideia de que cada ser humano é detentor de um modelo único e singular ao qual ele precisa ser-lhe fiel. Mas, mesmo assim, é importante salientar que o processo de formação identitária de cada

indivíduo se dá, também, por meio de uma dimensão exterior, na qual cada um, necessariamente, articula seu modo de ser com os outros e com aquilo que se identifica enquanto tal.

Portanto, segundo Taylor, os dois elementos históricos citados, a saber, a queda dos modelos hierárquicos da sociedade e a compreensão da identidade, a partir do ideal de autenticidade, constituem-se como pressupostos para a ênfase que atualmente se dá ao discurso acerca do reconhecimento. Tais elementos também são interpretados em âmbitos antropológicos, no que tange à nova concepção de ser humano a partir de então. Isso compreende a ideia de igualdade e liberdade como marcas inerentes ao ser humano, assim como o modelo singular e original de identidade que cada qual é detentor e deve ser fiel para realizar-se enquanto tal.

## 2 A identidade como processo intersubjetivo

É necessário sublinhar que os vínculos entre a identidade e o reconhecimento na filosofia de Taylor estão alicerçados num caráter fundamentalmente dialógico da vida humana. A compreensão do filósofo é que os seres humanos são formados pelo reconhecimento. Logo a identidade não é algo que o ser humano realiza isoladamente de maneira atomizada, mas, sempre, em relação com os outros indivíduos. A ideia de autenticidade, entendida como originalidade e singularidade de cada ser humano, é tomada como elemento-chave para a formação identitária, esclarecendo, porém, que a construção da identidade de cada indivíduo se dá de maneira dialógica e dinâmica. Taylor assinala:

> Minha descoberta de minha identidade não implica uma produção minha de minha própria identidade no isolamento; mas significa que eu a negocio por meio do diálogo, parte aberto, parte interno, com o outro. Eis por que o desenvolvimento de um ideal de identidade gerada interiormente dá uma nova importância ao reconhecimento. Minha própria identidade depende crucialmente de minhas relações dialógicas com os outros. (2014, p. 248).

Na afirmação da dimensão intersubjetiva na formação identitária, o que está subjacente ao cenário é a imagem do homem como um ser aberto em

permanente estado de autoconstrução. A construção identitária depende das relações dialógicas com as quais cada sujeito constitui-se com os outros sujeitos. (TAYLOR, 2011, p. 55). A ideia apresentada por Taylor tem suas raízes na filosofia hegeliana. Conforme Oliveira (1993, p. 183), o homem para Hegel não é um ser eminentemente pronto e acabado, mas um ser em constante processo de autoconstrução e este é um processo essencialmente comunitário. Portanto, a condição subjetiva do ser humano não pode ser entendida como reclusão, mas admite um caráter de abertura ao outro e ao todo. Nenhum ser humano é uma subjetividade fechada e interiormente pura, todavia, é um ser aberto que se compreende na sua relação com o outro e com o mundo. O ser humano, como ser que é, antes de qualquer coisa, é tarefa, é o ser que só é ele mesmo por sua própria ação, por sua conquista através de um processo que parte da individualidade e se eleva à esfera da comunhão das liberdades, o que significa o reconhecimento recíproco da igual dignidade. Oliveira afirma:

> O homem é tarefa de autoprodução e isto constitui sua situação originária: como ser sem essência e efetividade, ele está aberto à conquista de si na medida em que, em sua ação, medeia o seu ser através do mundo de obras, sem todas as esferas de sua vida. Seu existir emerge, a partir daqui como a luta pela conquista de uma forma própria de seu ser-homem, nas diversas situações históricas. (OLIVEIRA, 1997, p. 203).

Para melhor compreender o discurso do reconhecimento e entendê-lo como ponto- chave para a formação da identidade, é preciso mencionar a filosofia de Hegel. Como esboçam Taylor e Hegel, por meio do que ele denomina de luta pelo reconhecimento e pela formação da consciência de si, dá a tal ideia uma singular reflexão, apontando a eminente necessidade do reconhecimento para o ser humano desenvolver sua própria identidade. E aqui se percebe a dimensão intersubjetiva como meio para a constituição identitária de cada qual, afirmando que cada sujeito é essencialmente um ser comunitário. Ribeiro, explicitando a reflexão hegeliana sugere:

> O reconhecimento não é apenas a identificação de uma coisa ou uma pessoa, mas um processo em que os indivíduos buscam o reconhecimento recíproco de suas identidades. Muito mais que uma imposição unilateral, o reconhecimento acontece em uma relação intersubjetiva, é um processo essencialmente mútuo em que os seres humanos se constituem como essencialmente comunitários. (2012, p. 149-150).

No capítulo quarto da *Fenomenologia do espírito*, intitulado "Dialética do senhor e do escravo", Hegel procura esclarecer o percurso necessário para a formação da consciência de si. Em um primeiro momento, a consciência de si é o absoluto eu, excluindo de si tudo o que é outro. Por outro lado, tal momento também é comum a outras consciências, que ainda permanecem como elementos independentes uns dos outros. Todavia, o que ocorre é o fato de que cada consciência de si não se realiza em âmbitos meramente individuais, mas ela necessita do reconhecimento de outra consciência de si. Ao se colocarem frente a frente, em um momento de igualdade, cada qual, por meio da luta, irá reivindicar o reconhecimento de outra consciência e vice-versa. Como esclarece Hegel, nesta luta de consciências não poderá ocorrer um verdadeiro reconhecimento, pois cada uma está certa somente de si e vê a outra com um olhar negativo. Consequentemente, o processo levaria à morte de uma das partes e não se daria o devido reconhecimento ou, então, dar-se-ia um processo de dominação de uma sobre a outra. Como esclarece Oliveira, tal estágio teria dois eventos possíveis:

> [...] um dos combatentes morre, o que refunda no fracasso do processo, pois nesse caso, o reconhecimento é simplesmente eliminado. A segunda possibilidade é a "relação de dominação": um dos contendores se considera vencido e assume a forma de coisidade e torna-se escravo. Só aparentemente temos aqui o reconhecimento do senhor pelo escravo, pois na verdade só se pode ser reconhecido por um igual, outra autoconsciência. (1993, p. 191).

Para que ocorra um efetivo processo de formação da consciência, é preciso que se chegue ao momento do reconhecimento. Segundo Vaz (2000, p. 54), a "[...] consciência deve encontrar em outra consciência de si mediação pela qual ela se conhece concretamente no seu ser-outro ou, exatamente, em outra consciência de si, mediação que não é senão o próprio reconhecimento". O reconhecimento implica a distinção entre o outro como objeto – o que é conhecido –, e o outro enquanto sujeito – o que é reconhecido. Trata-se, pois, de um nível de conhecimento superior e recíproco, no qual a comunicação entre os sujeitos se mostra como originariamente ética, pois tal comunicação intersubjetiva não se reduz aos seus usos e a formas, mas se revela como linguagem ética que, na sua diversidade de expressões, sempre estabelece a primordial relação *eu-tu*

(VAZ, 2000, p. 75). Sendo assim, o reconhecimento efetivo somente se realiza na medida em que houver um desmascaramento da autonomia absoluta da consciência e quando esta reconhece que sua própria autoconstituição se dá em âmbitos intersubjetivos da alteridade. Assinala Oliveira:

> Para que a autoconsciência seja, é necessário a destruição de sua autonomia plena. Portanto, o solipsismo que caracteriza a filosofia moderna da subjetividade é destruidor da própria subjetividade. Só quando o sujeito se experimenta, através de sua essencial correlação com outros sujeitos, que não é o único absoluto no mundo, ele se conquista como tal. A dialética do senhor e do escravo mostra com exatidão que o homem só existe verdadeiramente para si quando sabe que existe para o outro e pelo outro. (1993, p. 194).

O que se pode concluir acerca da reflexão hegeliana, frente às lutas pelo reconhecimento, é que o processo de construção da consciência sempre se constitui de forma incondicionalmente relacional e de maneira alguma de modo isolado e monádico. Exige-se, por conseguinte, o reconhecimento mútuo de ambas as partes. Taylor, tomando em consideração a reflexão de Hegel, sugere que só se pode "[...] florescer na medida em que somos reconhecidos. Cada consciência busca em outra o reconhecimento, e isso não é sinal de falta de virtude". (2014, p. 258). Assim, o processo no qual se fundamenta o reconhecimento é sempre relacional e dialógico. Não é possível que o reconhecimento parta do sujeito para si próprio, mas ao contrário, ele está embasado na relação intersubjetiva. Afirma Ribeiro:

> O reconhecimento não é apenas a identificação de uma coisa ou uma pessoa, mas um processo em que os indivíduos buscam o reconhecimento recíproco de suas identidades. Muito mais que uma imposição unilateral, o reconhecimento acontece em uma relação intersubjetiva, é um processo essencialmente mútuo em que os seres humanos se constituem como essencialmente comunitários. (2012, p. 149).

Uma das figuras que mais sintetiza o período moderno é aquela do ser humano como sujeito livre e autônom, que encontra, em sua própria capacidade racional, aquilo que o constitui enquanto ser. Está delimitada com tal imagem a ideia de um antropocentrismo exacerbado, que afirma a identidade humana em âmbitos meramente subjetivos e atomistas, desprendida de um contexto de intersubjetividade. Tais concepções,

centradas em um modelo monádico e solipsista, são base para os modelos contratualistas modernos, sobretudo, na filosofia de Locke, com a ideia de *self pontual.* Taylor esclarece que a ideia de *self pontual* ou *neutro* pregada por Locke constitui-se uma visão de ser humano como sujeito desprendido e individualizado que constitui a si próprio de forma subjetiva. A partir de tal visão, o ser humano não está preocupado com sua própria constituição nem questiona suas fontes constitutivas. Assim, seu eu está restrito à sua própria autoconsciência, sem levar em conta a articulação e a dimensão intersubjetiva que são afirmadas para Taylor, como base para a formação identitária. Afirma Taylor (1997, p. 250): "[...] o sujeito desprendido é um ser independente, no sentido de que seus próprios paradigmáticos devem ser encontrados dentro e não ditados pela ordem mais abrangente da qual ele faz parte."

Nos tempos atuais, essas ideias são pregadas pelo liberalismo político neutral. E, segundo Forst, o liberalismo, na leitura e na interpretação da corrente comunitarista, constitui-se, sobremaneira, na perspectiva da imagem de um sujeito "desvinculado" e "desengajado", não realizando a experiência ética de ser um eu, isto é, "[...] a possibilidade de uma autocompreensão e autoconsciência". (FORST, 2010, p. 18). Eis como se expressa Forst acerca da "constituição do eu".

> A crítica da "imagem de homem" que está na base da teoria política liberal é tão velha quanto a própria teoria política liberal. Desde que Hobbes compreendeu os homens "como se tivessem acabado de brotar da terra e subitamente, como cogumelos, amadurecido sem nenhum tipo de relação uns com os outros" (Hobbes, 1642, p. 109), desde que ele arrancou o homem do universo ético aristotélico-escolástico e, com isso, preparou o caminho para o liberalismo, este se vê confrontado com a objeção do atomismo. Essa crítica orienta-se especificamente contra a teoria liberal do contrato legitimador do Estado. Imaginar as instituições sociais e políticas como o resultado de um contrato entre pessoas independentes, livres e iguais significa compreender erroneamente o caráter histórico dessas instituições e das pessoas, como se estas fossem "tão só uma multidão atomística de indivíduos juntos" (Hegel, 1821, § 273) com a finalidade de dar-se uma constituição. Naturalmente, do que é composto esse caráter histórico desconsiderado pelo liberalismo é algo que foi determinado de diferentes maneiras pelos críticos aristotélicos, republicanos, hegelianos ou marxistas. Se o homem deve ser imaginado como *zoon politikon* no interior de uma "pólis" eticamente abrangente ou como *citoyen* político virtuose, se como parte do "espírito objetivo", da eticidade de um povo, ou como membro de uma classe social numa

> situação histórica determinada, tudo isso varia segundo as diferentes direções da crítica ao liberalismo. Porém, é comum a todos esses críticos interpretar o "eu liberal" [*liberal self*] como um produto abstrato artificial de uma teoria que se empenha na defesa dos direitos individuais e, para esse fim, coloca o indivíduo autônomo como seu cerne normativo. "O atomismo representa uma visão sobre a natureza e a condição humana que (entre outras coisas) torna plausível uma doutrina da primazia dos direitos [...]" (Taylor, 1979b, p. 189). (FORST, 2010, p. 15).

Nesse sentido, para avançar ainda mais na compreensão do período moderno, segundo Oliveira (2012, p. 231), a filosofia moderna da subjetividade apresentou um modelo de ser humano que precisa ser compreendido a partir das noções de autonomia e liberdade. O conceito de autonomia de Kant, por exemplo, é entendido como a dimensão constitutiva do ser humano que o diferencia dos outros seres vivos, permitindo-lhe deliberar racionalmente sobre suas ações no mundo. O ser humano livre e autônomo é, na visão de Oliveira (2012, p. 233), "[...] aquele que depende exclusivamente de sua própria razão para dirigir seus passos no mundo e, com isso, ele efetiva sua libertação dos mecanismos cegos da natureza". Nesse sentido, a proposta de filosofia da subjetividade encerrou seus limites dentro e no contorno do próprio sujeito, não possibilitando-lhe um movimento essencialmente necessário para a sua formação identitária, sobremaneira, no que tange à abertura ao plano intersubjetivo. Tal modelo pregado pela filosofia moderna procurou encerrar a constituição da identidade humana dentro dos limites da própria subjetividade do ser humano, o que não é aceito pela reflexão filosófica tayloriana. Para Taylor, o eixo hermenêutico para se entender a identidade é essencialmente intersubjetivo. Ainda, conforme Oliveira (1993, p. 185), a identidade é um jogo dialético de mediação entre subjetividade e alteridade e não simplesmente produto de um processo puramente subjetivo. Acentua Oliveira:

> [...] a subjetividade não é simplesmente pura identidade consigo mesma, mas identidade mediada por um processo de interação na qual a subjetividade se conquista pela mediação da construção de um mundo objetivo, que torna possível a emergência do homem enquanto sujeito. A subjetividade é o movimento de saída de si e de retorno a si pela mediação da alteridade: só no outro e através do outro a subjetividade se constitui como tal. (OLIVEIRA, 1993, p. 185).

Para Taylor, a perda da dimensão externa das relações no processo constitutivo do eu origina o que ele denomina de crise de identidade. Esta origina-se quando o ser humano entra em estado de desorientação, ou seja, ao perder os horizontes morais que são fornecidos pela esfera exterior. Assevera Taylor:

> Uma forma aguda de desorientação que as pessoas costumam exprimir em termos de não saber quem são, mas que pode também ser vista como uma incerteza radical acerca da posição em que se colocam. Falta-lhes uma estrutura ou horizonte em que as coisas possam assumir uma significação estável e algumas possibilidades de vida possam ser julgadas boas ou significativas e outras, ruins ou triviais. O significado de todas essas possibilidades fica impreciso, instável ou indeterminado. Trata-se de uma experiência dolorosa e assustadora. (1997, p. 44).

A filosofia tayloriana refuta a imagem do homem despendido de uma dimensão intersubjetiva, pois o processo de constituição identitária é dialógico e exige aquilo que ele denomina de "redes de interlocução" (1997, p. 55). Através de tais redes, os indivíduos executam o caráter da dialogicidade, pois se abrem para as relações interpessoais, transcendendo o seu próprio eu. Loewe (2013, p. 100), ao comentar a proposição de Taylor, esclarece: "[...] a identidade é um processo aberto de negociação entre a autoimagem e a imagem que os nossos parceiros (*partners*) fazem de nós mesmos, em diferentes contextos de interação social". O elemento de mediação que justifica o processo intersubjetivo é a linguagem. Para Oliveira, a linguagem é a condição de possibilidade para que os indivíduos transcendam o seu próprio eu e se abram a diferentes categorias relacionais: "[...] quem fala transcende o mundo fechado dos sinais na direção dos estados de coisas (mundo objetivo), dos outros (mundo intersubjetivo) e de si mesmo (mundo subjetivo)". (OLIVEIRA, 2012, p. 241). Construir-se enquanto sujeito é, nesse sentido, um processo relacional e intersubjetivo que depende crucialmente das relações dialógicas estabelecidas com os outros seres humanos e com o mundo. O processo relacional entre os indivíduos se edifica essencialmente no papel do reconhecimento como pressuposto para a formação identitária. Na visão de Taylor, não há como conceber um eu que se constitua de maneira isolada e desprendida. A identidade depende das

relações dialógicas que os seres humanos estabelecem com os outros e com o mundo. Conforme Oliveira,

> o indivíduo não é sujeito isolado, uma vez que já sempre inserido num modo determinado de relacionamento com outros indivíduos. Essa forma de organização das relações dos indivíduos entre si é o que se pode chamar de seus "elementos essenciais relativos", uma vez que não há indivíduos sem essas relações, mas elas são sempre diferentemente configuradas. Então, o ser humano só é através desse mundo de relações que o marca, de tal modo que cada sujeito é modelado em seu ser pelo conjunto de relações sociais que constituem seu mundo histórico específico. Esse conjunto, o coletivo, por sua vez, é relação indireta ao universo, porque relação que se efetiva através dos indivíduos. (2012, p. 253).

Desse modo, é possível concluir que a compreensão de identidade na filosofia de Taylor deve ser elucidada no horizonte do reconhecimento, que se constitui em âmbitos intersubjetivos. A tese central do pensamento de tal filósofo é afirmar que os seres humanos são formados pelo reconhecimento. Logo a construção da subjetividade sempre se dá em dimensões dialógicas, a partir das relações que cada sujeito estabelece com outrem. Taylor, seguindo o pensamento de Hegel, quer refirmar que não é possível a construção identitária restrita ao âmbito subjetivo. Assim, à luz da filosofia tayloriana, percebe-se uma visão de ser humano alicerçada no ideal de autenticidade, como busca de autoafirmação e conformação à singularidade própria de cada um, porém sempre ligada a um contexto, no qual seja possível a cada um confrontar-se com os horizontes de sentido, próprios da dimensão exterior do ser humano. O que está subjacente a este pressuposto é a compreensão de Taylor, no que diz respeito à imagem de um eu situado, que se constitui a partir de âmbitos intersubjetivos e relacionais.

## 3 Identidades coletivas e reconhecimento

Na primeira parte deste artigo, visualizou-se que, na visão de Taylor, o reconhecimento é atualmente um conceito que surge por estar atrelado à luta de grupos por espaços nas sociedades. Viu-se que o discurso acerca do reconhecimento tornou-se atual devido a dois fatores históricos, delimitados, como a queda da modelo de sociedade hierarquizada e o surgimento da noção de identidade vinculada ao ideal de autenticidade. Até então, a

compreensão de identidade, segundo a concepção de Taylor, limitou-se ao que corresponde ao âmbito individual dos sujeitos em sua constituição e construção de identidade. Todavia, é possível também expandir tal debate de identidade e reconhecimento para o âmbito social, naquilo que compreende a diversidade e pluralidade de grupos e das culturas que formam a sociedade. E aqui se entende um discurso que remete ao reconhecimento, como pressuposto de base para a construção e preservação das identidades das culturas e dos grupos que formam o atual contexto plural. A sociedade contemporânea é heterogênea e multicultural, no sentido de que ela abriga uma diversidade de grupos e culturas que procuram conviver e lutar por seus espaços. Cada cultura é detentora de uma identidade. São traços característicos e singulares que fazem parte da identidade de tais grupos. Dessa forma o que está em voga é a preservação de tais traços que formam a cultura como um todo.

Todavia, é necessário destacar que uma das características das sociedades multiculturais, como as que predominam atualmente, refere-se ao fenômeno da globalização. Para Hall (2003), este fenômeno compreende um novo sistema de alcance global, na perspectiva de se estender universalmente, com caráter de uniformidade social, política e econômica.

> A globalização contemporânea é associada ao surgimento de novos mercados financeiros desregulamentados, ao capital global e aos fluxos de moeda grandes o suficiente para desestabilizar as economias médias, às formas transnacionais de produção e consumo, ao crescimento exponencial de novas indústrias culturais impulsionado pelas tecnologias de informação, bem como ao aparecimento da "economia do conhecimento". (HALL, 2003, p. 58).

A globalização ainda é caracterizada por impor uma espécie de hegemônica cultural, segundo Hall (2003, p. 59) num "sistema de *con-formação da diferença*". Assim, o processo de globalização busca prescrever um modelo verticalmente determinado, cego às diferenças e singularidades, cujo projeto é um tipo de "americanização da cultura global". (HALL, 2003, p. 60). Ao encontro de tal configuração mundial, a reflexão filosófica de Taylor busca ser um contraponto a tal modelo hegemônico, pois este colocaria em risco as identidades coletivas que constituem as culturas no espaço

sociocultural. Sendo assim, Taylor aponta para a necessidade de promover formas políticas que reconheçam as diferenças culturais no intuito de proteger tais culturas e permitir o espaço de sobrevivência na sociedade como um todo.

Pautadas por tais configurações, as sociedades contemporâneas precisam articular debates referentes àquilo que subjaz a configuração identitária das distintas culturas, a saber, a necessidade de reconhecimento no espaço público e social. Segundo Taylor, o discurso acerca do reconhecimento expande-se na direção de dois níveis, a saber, um, no plano íntimo, e, outro, no plano social. No primeiro, destaca-se a formação identitária que ocorre de forma dialógica, na articulação de diálogo concomitante à necessidade de reconhecimento de cada um dos sujeitos na relação com o outro. No segundo, isto é, no plano social, vislumbra-se a importância de uma política do reconhecimento igual, que vise a preservar a identidade de grupos e culturas, em uma sociedade que se mostra e abdica ser cada vez mais multicultural. Tal ideia de reconhecimento fundamentada sobre essas duas esferas provém das reflexões do filósofo romântico Herder acerca da ideia de originalidade vinculada à da autenticidade. Aponta Taylor (2014, p. 245): "Devo observar que Herder aplicou seu conceito de originalidade em dois níveis, não só à pessoa individual entre outras pessoas mas também ao povo dotado de sua cultura entre outros povos. Tal como os indivíduos, um volk deve ser fiel a si mesmo, isto é, à sua própria cultura".

O que subjaz a tal reflexão é o fato de que cada cultura ou grupo é portador de uma identidade coletiva. Essa identidade é formada a partir de traços característicos peculiares e daquilo que a mesma classifica como bem e valioso, enquanto comum. Assim, tal grupo vive uma ideia de originalidade ao preservar sua identidade baseada nas coisas significativas, assim como ocorre com o processo da construção identitária ligada ao bem. O debate acerca do reconhecimento urge como uma necessidade imposta pela realidade multicultural, em que ocorre, por vezes, a negação do reconhecimento de grupos pela sociedade, ou um falso reconhecimento, que impõe imagens depreciativas nos sujeitos. É no fundo uma necessidade de os sujeitos e grupos afirmarem quem realmente são e garantirem seu espaço na sociedade.

Para Taylor, a ideia de reconhecimento ligada à esfera pública, no que compreende as identidades coletivas, vem dar margem à importância de um modelo político de reconhecimento igual. Tal modelo está ligado a duas grandes mudanças histórico-sociais. A primeira mudança está relacionada com a passagem da honra à dignidade, que originou uma política de igualdade universal com a ideia de que todos os seres humanos são iguais em direitos e privilégios. Essa é sustentada principalmente pela filosofia de Kant, que afirma que todos os seres humanos são igualmente dignos de respeito. Tal forma política traz a ideia de que se deve evitar a existência de cidadãos de primeira e segunda classe. Como segunda mudança histórica e social está o desenvolvimento da noção de identidade na modernidade, que surge como uma forma de política dotada de diferentes compreensões da política de igualdade universal, a chamada política da diferença. Esta tem por objetivo o reconhecimento da identidade particular de cada indivíduo e dos grupos, enquanto a outra sugere que os indivíduos sejam tratados de forma igual, em seus direitos, sem levar em conta suas diferenças. Como sugere Taylor,

> há, naturalmente, uma base universalista também para isso, o que compensa a sobreposição e a confusão entre as duas. Todos devem ter reconhecida sua identidade peculiar. Mas o reconhecimento aqui significa algo mais. Com a política da dignidade igual, aquilo que é estabelecido pretende ser universalmente o mesmo, uma cesta idêntica de direitos e imunidades; com a política da diferença, pedem-nos para reconhecer a identidade peculiar desses indivíduos ou grupos, aquilo que o distingue de todas as outras pessoas. A ideia é de que é precisamente esse elemento distintivo que foi ignorado, distorcido, assimilado a uma identidade dominante ou majoritária. E essa assimilação é o pecado capital contra o ideal de autenticidade. (2014, p. 250).

Na compreensão de Taylor, a política da dignidade universal, que é base de uma sociedade liberal, luta pela não discriminação e exige o reconhecimento de certos direitos universais; é cega ao modo como os indivíduos diferem entre si, não levando em conta suas particularidades e especificidades. Ao contrário, a política da diferença afirma um tratamento diferenciado, de modo a reconhecer e preservar a identidade particular de cada indivíduo. Em âmbito prático, com a política da diferença, busca-se um tratamento distinto, em que, por exemplo, "[...] membros dos grupos

aborígenes terão mais direitos e poderes de que outros canadenses não gozam [...], e certas minorias terão o direito de excluir exigências a fim de preservar sua integridade cultural". (2014, p. 251).

O que se considera é que, para Taylor, tanto a política da dignidade igual quanto a política da diferença têm por base um potencial universal, porém com compreensões distintas. A política da dignidade igual fundamenta-se no princípio de que todos os indivíduos são igualmente dignos de respeito. Taylor comenta que Kant evocou essa ideia de dignidade sugerindo que "o que pede respeito é nosso *status* de agentes racionais, capazes de dirigir a própria vida por meio de princípios". (TAYLOR, 2014, p. 253). Assim, entende-se que o que garante dignidade e respeito a um indivíduo é seu potencial humano universal, do qual partilham todos os seres humanos. A política da diferença também tem por base um potencial universal. Para Taylor, formar, definir e preservar a identidade própria de cada indivíduo e de cada cultura é um princípio que deve ser respeitado de forma igual por todos. A política da diferença, desse modo, é contrária a toda forma de dominação cultural. Percebe-se, ao longo de grande parte da História, sobretudo, da colonização até nossos dias, uma tendência de dominação da cultura europeia sobre as demais, ainda que se percebam e se visualizem, nos tempos hodiernos, mudanças muito significativas nos cenários socioculturais hegemônicos. A política da diferença busca romper com essa forma de dominação que tem por consequência o não reconhecimento, porque, como se mencionou e se evocou, no início deste texto, a falta de reconhecimento sociocultural acarreta mazelas profundas, tanto na formação e na preservação da identidade dos indivíduos como também dos povos. Conclui-se, assim, que, para Taylor, as duas modalidades de política entram em conflito, pois:

> para uma delas, o princípio do respeito igual requer que tratemos as pessoas de uma maneira cega às diferenças. A intuição fundamental de que os seres humanos merecem esse respeito concentra-se naquilo que é o mesmo em todos. Para a outra, temos de reconhecer e mesmo promover a particularidade. A reprovação que a primeira faz à segunda é simplesmente que ela viola o princípio da não-discriminação. A reprovação que a segunda faz a primeira é a de que ela nega a identidade ao impor às pessoas uma forma homogênea que é infiel a elas. Isso já seria ruim se a forma fosse neutra – se não fosse a forma de ninguém em particular. Mas a queixa vai de modo geral mais longe. Afirma-se que o

> conjunto supostamente neutro de princípios cegos às diferenças é na verdade o reflexo de uma cultura hegemônica. Da maneira como a tese se apresenta, portanto, só as culturas minoritárias ou suprimidas são forçadas a assumir uma forma que lhes é alheia. Assim, a sociedade supostamente justa e cega às diferenças é não só inumana (porque suprime identidades) mas também, de modo sutil e inconsciente, altamente discriminatória. (TAYLOR, 2014, p. 254).

Acerca do debate em torno do garantia da preservação cultural, Taylor aponta para outra questão relevante, no que se refere ao reconhecimento do igual valor. Para ele, todas as culturas deveriam receber um reconhecimento igual do seu valor em si. Tal ideia está fundamentada no princípio que Taylor (2014, p. 268) apresenta no que diz respeito à nossa constituição, pois, como argumentou o filósofo, "somos formados pelo reconhecimento". Assim, o devido reconhecimento é capaz de possibilitar uma abertura para a valorização igual das culturas, não no intuito de torná-las homogêneas, mas reconhecer os valores e princípios que as constituem, e que, através delas, os indivíduos constituem a própria identidade. Para Taylor (2014, p. 269), "todas as culturas humanas que animaram sociedades inteiras por um período considerável de tempo têm alguma coisa importante a dizer a todos os seres humanos". O risco que permeia a configuração mundial atualmente é a predominância de uma cultura hegemônica, configurada pela ideia de globalização do mercado econômico e financeiro. Assim, tal modelo cultural apresenta uma tendência em imprimir um caráter hegemônico no espaço mundial, deixando de lado as outras culturas, que cada vez mais se perdem no cenário homogêneo.

## 4 Considerações finais

Procurou-se apresentar neste texto os conceitos de identidade e reconhecimento a partir da filosofia de Charles Taylor. Viu-se que tais conceitos ganham relevância nos debates atuais, a partir dos fenômenos de diversidade e pluralidade que marcam os cenários socioculturais contemporâneos. A ideia de Taylor é que os seres humanos são formados pelo reconhecimento. E, quando este não se realiza, cada qual corre o risco de ser obrigado a incorporar uma imagem falsa e distorcida de si, dando margens, por conseguinte, para formar um cenário de opressão e

desigualdade. Tratou-se também de expor que o atual discurso acerca do reconhecimento tem suas raízes em dois eventos sociais, delimitados, como a queda de um modelo de sociedade hierárquica e o surgimento da ideia de identidade, a partir do ideal de autenticidade. Tais eventos caracterizam-se como marcos para se pensar a identidade, como algo singular e original de cada ser humano, que se efetiva num processo que passa pelo reconhecimento.

Na parte central do texto, procurou-se apontar que a ideia de identidade precisa ser compreendida num horizonte intersubjetivo. A filosofia contratual da modernidade procurou afirmar a identidade limitada a um processo meramente subjetivo, o que não está de acordo com o raciocínio de Taylor, que a entende a partir do horizonte do reconhecimento que provém de outrem. A formação identitária é um processo dialógico de reconhecimento e só se efetiva em âmbitos intersubjetivos, como expressa a filosofia hegeliana que Taylor toma por base.

Por fim, tratou-se da reflexão acerca da identidade, argumentando que esta não se limita a um âmbito privado, que compreende a formação identitária de cada ser humano, mas que se abre a um plano comunitário e coletivo, no que se refere aos grupos e às culturas que compõem os cenários da sociedade. Falou-se, assim, de identidades coletivas que passam pelo mesmo processo de luta pelo reconhecimento e preservação identitária, a partir da ameaça de uma hegemonia cultural pregada, sobretudo, no viés da globalização do mercado econômico e financeiro. Viu-se que a proposta do filósofo canadense é a efetivação de políticas voltadas à pela preservação cultural e ao reconhecimento de tais culturas, na garantia de que possam continuar convivendo nos espaços plurais das sociedades contemporâneas.

**Referências**

HALL, Stuart. *Da diáspora:* identidades e meditações culturais. Trad. de Adelaine La Guardia Resende. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2003.

FORST, Rainer. *Contextos da justiça*: filosofia política para além de liberalismo e comunitarismo. São Paulo: Boitempo, 2010.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do espírito*. Trad. de Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 2002.

LOEWE, Daniel. *Multiculturalismo e direitos culturais*. Trad. de Paulo César Nodari e Elsa Mónica Basso. Caxias do Sul: Educs, 2013.

VAZ, Henrique Claúdio de Lima. *Escritos de filosofia V: introdução à ética filosófica 2*. São Paulo: Loyola, 2000.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Antropologia filosófica contemporânea*: subjetividade e inversão teórica. São Paulo: Paulus, 2012.

_____. *Ética e sociabilidade*. São Paulo: Loyola, 1993.

_____. *Tópicos sobre dialética.* Porto Alegre: Edipucrs, 1997.

RIBEIRO, Elton Vitoriano. *Reconhecimento ético e virtudes.* São Paulo: Loyola, 2012.

TAYLOR, Charles. *Argumentos filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2014.

_____. *A ética da autenticidade*. São Paulo: É Realizações, 2011.

_____. *As fontes do self*. a construção da identidade moderna. São Paulo: Loyola, 1997.

# 15
# Sustentabilidade para a dignidade humana e indústria cultural[#]

Magno Federici Gomes[*]
Lisiane Aguiar Henrique[**]

## Introdução

O presente artigo buscará demonstrar como a sustentabilidade é substancial na formação integral do indivíduo e, após as análises, perceber se esse indivíduo atualmente encontra-se propositalmente invisível dentro de uma lógica social insustentável.

O objetivo geral é apresentar a importância do entorno na construção material e imaterial do ser humano e refletir sobre as consequências planetárias oriundas dos processos de mercado homogeneizante, sua polarização e as relações estabelecidas, que estão longe de assegurar a perpetuidade da vida humana.

---

[#] Trabalho financiado pelo Projeto Fapemig 5236-15, resultante dos Grupos de Pesquisas (CNPq): Regulação Ambiental da Atividade Econômica Sustentável (Rega), Negesp, Metamorfose Jurídica e Cedis (FCT-PT).

[*] Estágio de Pós-Doutorado em Direito Público e Educação pela Universidade Nova de Lisboa-Portugal (Bolsa Capes/BEX 3642/07-0). Pós-Doutor em Direito Civil e Processual Civil. Doutor em Direito e Mestre em Direito Processual, pela Universidad de Deusto-Espanha. Mestre em Educação pela PUC/Minas. Professor no Mestrado Acadêmico em Direito Ambiental e Desenvolvimento Sustentável, na Escola Superior Dom Helder Câmara. Professor adjunto da PUC/Minas e professor titular licenciado, na Faculdade de Direito Arnaldo Janssen. Advogado Sócio do Escritório Moraes & Federici Advocacia Associada. Líder do Grupo de Pesquisa: Regulação Ambiental da Atividade Econômica Sustentável (Rega)/CNPq-BRA e integrante dos grupos: Centro de Investigação & Desenvolvimento sobre Direito e Sociedade (Cedis)/FCT-PT, Núcleo de Estudos sobre Gestão de Políticas Públicas (Negesp)/CNPq-BRA e Metamorfose Jurídica/CNPq-BRA. ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-4711-5310>. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1638327245727283>. Endereço eletrônico: federici@pucminas.br

[**] Mestra em Direito Ambiental e Desenvolvimento Sustentável, na Escola Superior de Ensino Dom Helder Câmara (BH), na linha de pesquisa "Direito, Sustentabilidade e Direitos Humanos". Membro do grupo de pesquisa "Direitos Humanos, Meio Ambiente, Epistemologia Ambiental e dos Direitos Humanos e Processos de Construção da Sustentabilidade" e do grupo de estudo "Centro de Estudos Afro-Brasileiro da Dom Helder Câmara" (Afrodom). Pós-Graduada em Direito Público. Analista Judiciária do Tribunal Regional do Trabalho da 3ª Região.

Buscar-se-á, de modo específico, compreender que há um consentimento das pessoas ao sistema de consumo, pois não entendem que, na contramão da sustentabilidade, são colocadas apenas como um contingente genérico. Nesse, sua autonomia é negada, pois se trata de uma "cultura" de massa, que produz, dirige e suspende a necessidade dos consumidores, que, longe de serem protagonistas, são desestimados como indivíduos.

Para tanto, o caminho será compreender a diversidade da temática da dignidade da pessoa humana e conceituações doutrinárias sobre a sustentabilidade e a ligação de ambos. Nesse prisma, a dignidade será refletida à luz da sustentabilidade, por ser esta um princípio determinante e um direito em si, com eficácia jurídico-constitucional, aparecendo como uma posição jusfundamental atualizadora da dignidade humana.

Em seguida, discorrer-se-á sobre a importância da transdisciplinaridade, na tratativa da sustentabilidade, o que não deixa de ser um desafio, e serão explicadas pelo menos seis dimensões da sustentabilidade, quais sejam, a social, ambiental, econômica, jurídico-política, espacial e ético-cultural, para se demonstrar que não se está diante de um princípio secundário ou incomplexo.

Enfim, parte-se de conteúdos doutrinários, numa técnica dedutiva em método teórico-documental, com ênfase na pesquisa exploratória, adotando como marco teórico, na perspectiva da sustentabilidade, Freitas (2016). Todavia, o ponto central estará na percepção da formação de indivíduos invisíveis, refletida no marco da Teoria Crítica de Adorno e sua crítica à indústria cultural dominadora, em que o indivíduo é, ao mesmo tempo, isolado e massificado, sendo-lhe negada principalmente a autonomia.

Portanto, o problema que se busca solucionar neste estudo é: Qual o papel da sustentabilidade na formação do indivíduo autônomo, em contraposição a uma sociedade qualificada pela indústria cultural e por indivíduos invisíveis?

Este tema é particularmente importante, tendo em vista a necessidade de o ser humano perceber-se dentro desses processos de construção e indaga: Qual meio ambiente o tem cercado, suas contradições e enxergando-se como fruto e produtor desse entorno?

## 1 Sustentabilidade como parâmetro para a dignidade e como direito em si

A toda temática que envolve o indivíduo é substancial evocar a dignidade da pessoa humana. Ao mesmo tempo, diante das várias perspectivas atuais, é cogente analisar a dignidade à luz da sustentabilidade. Esta se torna parâmetro para as discussões envolvendo a dignidade do ser humano, pois indissociavelmente a consolida.

Discorrer sobre sustentabilidade não é apenas colocá-la no patamar de intermediadora, como princípio potencial. Ela é em si um direito fundamental. Assim, é possível descortinar a sustentabilidade em um duplo papel. É fonte, como caráter norteador, interpretativo e ponderador, mas, também, enquadra-se como norma fundamental.

Faz-se necessária, a princípio, ao menos uma definição básica ou geral do termo sustentabilidade. Para Leff (2015, p. 31), o princípio da sustentabilidade "surge como uma resposta à fratura da razão modernizadora e como uma condição para construir uma nova racionalidade produtiva". É uma resposta à crise ambiental em sentido amplo, fundada em potencial de novos sentidos, embora não uniformizantes, mas conformada pelas diversidades, sobretudo culturais.

Staffen e Santos (2016, p. 282) acreditam ser a sustentabilidade diferente do desenvolvimento sustentável, considerando que aquela nem sempre pressupõe a ideia de desenvolvimento, mas sim sobrevivência e perpetuação da espécie humana, podendo ser conduzida até mesmo por uma desglobalização, descrescimento, involução, caso se admita que são essas necessidades prementes que levarão à transformação.

Por sua vez, Freitas (2016, p. 43-44) sustenta que desenvolvimento não precisa ser contraditório com sustentabilidade, a não ser que se pense naquele só em termos de crescimento econômico e indicativos de PIB. No entanto, desenvolver estaria além dessas medidas, tratando-se principalmente de não ser aprisionado e bloqueado no florescimento integral. Sua definição conceitual de sustentabilidade comporta uma dinâmica de múltiplas dimensões:

> Trata-se do princípio constitucional que determina, com eficácia direta e imediata, a responsabilidade do Estado e da sociedade pela concretização solidária do desenvolvimento material e imaterial,

> socialmente inclusivo, durável e equânime, ambientalmente limpo, inovador, ético e eficiente, no intuito de assegurar, preferencialmente de modo preventivo e precavido, no presente e no futuro, o direito ao bem-estar. (FREITAS, 2016, p. 43).

Feitas essas considerações, é preciso pensar a dignidade da pessoa humana à luz do princípio da sustentabilidade. Ressalta-se, no entanto, que sustentabilidade deve estar associada ao conjunto disforme de seres, e não apenas ao ser humano. Contudo, não se olvida que há interpretações de que a Constituição da República Federativa do Brasil, de 1988 (CR/1988), traz evidente vinculação da sustentabilidade em função da dignidade humana.[1] Ainda que pensada nos dois ângulos, ou seja, todos os seres, não humanos e humanos, este será objeto de maior foco da presente análise.

A partir do neoconstitucionalismo, com novas premissas e a força normativa do princípio da dignidade da pessoa humana, há uma concordância prática conferida ao sistema de direitos fundamentais. A dignidade é cláusula aberta, com força normativa.

Nesse ponto, antes de associar dignidade à sustentabilidade, é preciso refinar as concepções mais precisas sobre o termo dignidade, no tratamento jurídico. De certo, a igualdade e o tratamento isonômico devem ser conferidos a todos os membros da sociedade. Em seu preâmbulo, a Declaração Universal de Direitos Humano (1948) reconhecia a dignidade "inerente a todos os membros da família humana e de seus direitos iguais". (ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS, 1948).[2]

De fato, a isonomia está associada à dignidade da pessoa humana. Contudo, não se pode perder de vista o multiculturalismo e a heterogenia da temática. O reconhecimento da dignidade é o reconhecimento dos indivíduos, como importantes, e, nesse compasso, reconhece-se também as suas

---

[1] Art. 225 da CR/1988. 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. (BRASIL, 1988).

[2] Declaração Universal dos Direitos Humanos, adotada e proclamada pela Resolução 217 A (III) da Assembleia Geral das Nações Unidas, em 10 de dezembro de 1948. PREÂMBULO: Considerando que o reconhecimento da dignidade inerente a todos os membros da família humana e de seus direitos iguais e inalienáveis é o fundamento da liberdade, da justiça e da paz no mundo [...] (ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS, 1948).

diferenças. Ou seja, diante da diversidade planetária, não se pode "desenvolver", por exemplo, tendo apenas como ângulo o modelo ocidental, em detrimento de realidades locais e assim por diante.

O indivíduo é formado pelo meio em que se encontra. Na formação do indivíduo, ou, até mais precisamente, de sua identidade, que é sobretudo social, conforme apontam os psicólogos Deschamps e Moliner (2014), há evidente pressão situacional e partilhas por aqueles que ocupam posições semelhantes, que têm pertenças comuns. É o fenômeno de identificação, que só existe em comparação a outros grupos ou categorias de não pertença.

Assim, considerando a existência de inúmeros grupos sociais, o princípio da dignidade da pessoa humana não trivializa, mas reconhece as diferenças devido aos múltiplos meios sociais, o que nada se confunde com encômio à discriminação.

Da mesma forma, há a abordagem do "si-mesmo", feita por Deschamps e Moliner (2014, p. 20). O "eu" e o "mim" (me) são elementos constitutivos do si-mesmo. O "eu" representaria o aspecto criador do si-mesmo, que responde às atitudes dos outros, quando interiorizadas pelo indivíduo. O "mim" (me) é o conjunto organizado dos julgamentos dos outros, que o si-mesmo assume. A conversação entre o eu e o mim (me) é que constituiria o si-mesmo, mas sempre fruto de interações sociais.

Na análise da dignidade da pessoa humana, e consentâneos direitos humanos, é preciso pensar então as diferentes realidades, bem como as diversas culturas. "O ambiente emerge como um saber reintegrador da diversidade, de novos valores éticos e estéticos e dos potenciais sinergéticos gerados pela articulação de processos ecológicos, tecnológicos e culturais". (LEFF, 2015, p. 17).

A dignidade, acoplada a essas complexidades, remete indubitavelmente à sustentabilidade.

Ao analisar os aspectos da sustentabilidade na perspectiva social, Freitas (2016) aponta que "válidas são apenas as distinções voltadas a auxiliar os desfavorecidos, mediante ações positivas e compensações que permitam fazer frente à pobreza medida por padrões confiáveis, que levem em conta necessariamente a gravidade das questões ambientais". (FREITAS, 2016, p. 62).

Ao considerar, conforme apontou Freitas (2016), tratar-se a sustentabilidade de um princípio eficaz e determinador, que visa a um ambiente equilibrado, limpo, que assegura o bem-estar e é socialmente inclusivo, de forma material e imaterial, a dignidade da pessoa humana só pode ser satisfatoriamente analisada sob esta perspectiva.

Staffen e Santos (2016) trazem a concepção de dignidade da pessoa humana como uma construção, numa perspectiva histórico-cultural. Isso significa que a dignidade "pode apresentar-se como um conceito jurídico-normativo sujeito a mudanças, em construção e desenvolvimento ao longo do tempo e do espaço". (STAFFEN; SANTOS, 2016, p. 270).

Para os autores (2016), a sustentabilidade é aliada à dignidade da pessoa humana, pois, ao considerar que o indivíduo tem a faculdade de conscientizar sua intervenção e alteração do entorno natural, a sustentabilidade passa a ser um novo paradigma, "para que se possa fomentar uma qualidade de vida sadia para as gerações presentes e futuras, assegurando a perpetuidade da vida humana". (STAFFEN; SANTOS, 2016, p. 279). Em seguida, discorrem que a palavra *sustentável* impõe um limite negativo ao desenvolvimento e à *dignidade*, assim, aparece numa perspectiva positiva de construir valores, promovendo as dimensões econômica, social e ambiental da sustentabilidade.

A construção da dignidade da pessoa humana, assim como da identidade, sabendo-se que é um processo, pode e deve estar relacionada à sustentabilidade, que também está em movimento para a manutenção da existência. Fazer do indivíduo a finalidade da sustentabilidade é reconhecer sua dignidade.

Considerada a notável ligação do princípio da dignidade da pessoa humana com a sustentabilidade, ambos nem um pouco unidimensionais, é preciso explicar por que a sustentabilidade não é apenas um parâmetro para a apreensão da dignidade, tampouco perceptiva, pois, conforme aponta Freitas (2016), ela não é um princípio em potencial, abstrato ou protelável, mas um princípio vigente.

O locos constitucional do desenvolvimento sustentável, no ordenamento jurídico brasileiro, encontra-se em vários dispositivos, em

especial os arts. 1°, inciso IV, 5°, incisos XIII, XXII e XXIII, 170 e 225, que versam desde o meio ambiente do trabalho ao equilíbrio ecológico.[3]

Coelho e Mello (2011, p. 11), diante de toda essa construção constitucional, propõem que seja a sustentabilidade um princípio jurídico 'revelador de um direito fundamental'. Assim, ao revestir-se de eficácia jurídica, passa-se da fase do discurso para a fase da imperatividade, que reveste uma norma jurídica posta e eficaz. "É nesse contexto de atualização/efetivação do princípio da dignidade humana que aparece o princípio da sustentabilidade que, deixando de ser apenas um suporte conceitual da Ordem Constitucional Econômica e Social, passa a ser considerado um direito fundamental". (COELHO; MELLO, 2011, p. 18).

Para os autores (2011), justamente a similaridade entre os fundamentos da dignidade humana e os do desenvolvimento sustentável, na qual o ser humano é um fim em si mesmo (vinculado às ideias de autonomia e liberdade da condição humana), que "além de permitir, impinge que a sustentabilidade seja dotada de eficácia jurídico-constitucional". (COELHO; MELLO, 2011, p. 20).

Por sua vez, Freitas (2016, p. 74-91) acredita que sustentabilidade é um princípio constitucional, diretamente aplicável, que vincula plenamente e daí descendem obrigações, como a de: preservar a vida em sua diversidade; assegurar boa informação aos consumidores; tomar medidas cautelares; exercer trabalho decente; ter transporte razoável; acolher preferencialmente

[3] Art. 1º da CR/1988. A República Federativa do Brasil, formada pela união indissolúvel dos Estados e Municípios e do Distrito Federal, constitui-se em Estado Democrático de Direito e tem como fundamentos: [...] IV – os valores sociais do trabalho e da livre iniciativa. [...] Art. 5º. Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade, nos termos seguintes: [...] XIII – é livre o exercício de qualquer trabalho, ofício ou profissão, atendidas as qualificações profissionais que a lei estabelecer; [...] XXII – é garantido o direito de propriedade; XXIII – a propriedade atenderá a sua função social. [...] Art. 170. A ordem econômica, fundada na valorização do trabalho humano e na livre iniciativa, tem por fim assegurar a todos existência digna, conforme os ditames da justiça social, observados os seguintes princípios: [...] VI – defesa do meio ambiente, inclusive mediante tratamento diferenciado conforme o impacto ambiental dos produtos e serviços e de seus processos de elaboração e prestação. [...] 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. [...] (BRASIL, 1988).

energias renováveis, e outras. O título dessa sua obra já aponta de forma esclarecedora: “sustentabilidade, direito ao futuro”.

Ao discorrer sobre a densificação normativa prioritária, do princípio da sustentabilidade, dado que a crise ambiental afeta ecossistemas inteiros, o autor (2016) reluta quanto a qualquer noção demasiado antropocêntrica da dignidade:

> Em larga escala, forma-se o nexo causal direto entre as tormentosas dificuldades ambientais e uma noção demasiado antropocêntrica – não raro, cruel – da dignidade, que só tem negado o que há mais digno no próprio ser humano: a sua capacidade de medir consequências e de exercitar, com espírito equitativo, o senso prospectivo de longo prazo, de molde a assegurar a todos, nascidos e ainda não nascidos, humanos e não humanos, o direito inalienável ao futuro. (FREITAS, 2016, p. 60-61).

O contexto de todas essas apreciações permite concluir que o princípio da sustentabilidade é um direito fundamental que, por sua força normativa, deve ser implementado especialmente em função da dignidade da pessoa humana, o que exige do próprio ser humano social tomar atitudes em prol da diversificada existência planetária, assim como abster-se de atos degradadores.

Com efeito, “a ideia de 'esgotar' as possibilidades técnicas dadas, a ideia da plena utilização de capacidades em vista do consumo estético massificado, é própria do sistema econômico que recusa a utilização de capacidades quando se trata da eliminação da fome”. (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 115). Imperioso, então, apresentar críticas ao modelo social que vem se impingindo, que desconsidera todos os aspectos da amplitude ambiental. As correntes crises dos direitos humanos e o desequilíbrio ambiental, em contramão a valores indisponíveis, vêm sendo erigidos em louvor do progresso técnico.

## 2 Sustentabilidade multidimensional e transdisciplinar

A compreensão completa da sustentabilidade envolve uma dissecação multidimensional do alcance de referido princípio, inclusive de suas naturezas materiais e imateriais, bem como o encontro de várias disciplinas.

> O direito da sustentabilidade ora proposto como uma posição jusfundamental atualizadora da dignidade humana mantém a essência pluridimensional própria do paradigma da sustentabilidade. Ao se conceder a tal direito um tratamento setorizado pelos diversos ramos do Direito existentes, estar-se-á a realizá-lo de modo insatisfatório. A visão destes como compartimentos estanques não se sustenta no tratamento de temas complexos, pois o reconhecimento pela linguagem jurídica de temas dessa natureza requer uma complexidade dentro do próprio campo normativo. E assim se dá com o princípio da sustentabilidade. (COELHO; MELLO, 2011, p. 16).

Veja-se que o tratamento da temática por um único ramo do saber, ainda que em suas várias correntes, fica insatisfatório, pois é estanque, não alcançando a diversidade complexa. Consoante Freitas (2016), a sustentabilidade é uma questão de inteligência sistêmica e merece uma releitura ampliativa.

Ao analisar primeiro as dimensões da sustentabilidade, em suas várias perspectivas, chegar-se-á ao corolário da importância da transdisciplinaridade, no enfrentamento da temática.

A doutrina aponta três dimensões básicas da sustentabilidade, quais sejam, ecológica, econômica e social, aplicadas concomitantemente. Sanchs (2009) apresenta pelo menos oito dimensões que devem ser observadas em todo planejamento de desenvolvimento: social, econômica, ambiental, ecológica, territorial (espacial), política (nacional) e política internacional. Por seu turno, Freitas (2016) indica como dimensões da sustentabilidade também cinco perspectivas, quais sejam, a social, econômica, ambiental, ética, jurídico-política.

Assim, pode-se trabalhar aqui ao menos seis dimensões da sustentabilidade, o que faz enfraquecer qualquer concepção minimalista, primígena percebida apenas no ecologismo.

É interessante pensar, nesse arcabouço, no meio ambiente escolar, do trabalho, jurídico, e assim por diante, para se fazer as ligações com as dimensões.

Pois bem. A dimensão social da sustentabilidade é compreendida na observação dos indivíduos como seres sociais, conferindo-lhes o reconhecimento das diferenças, da igualdade na divisão de riquezas; na equidade quanto à distribuição de renda; na atenção às classes

marginalizadas, na busca de diminuir as desigualdades que inferiorizam e eliminar as discriminações.

Freitas (2016, p. 62) discorre sobre a dimensão social no sentido de não se admitir um modelo excludente e, é nessa dimensão que ele aborda a imprescindibilidade de o indivíduo possuir um trabalho decente (física e psicologicamente) e escolas não depositórias de alunos. Coelho e Mello (2011, p. 13) falam da necessidade de patamares mínimos e progressivos de qualidade de vida, o que vai ao encontro daquela abordagem.

É possível, então, trabalhar essa dimensão social fomentando o diálogo e dando autonomia ao indivíduo marginalizado, para participar socialmente das decisões.

A dimensão econômica traduz-se na alocação adequada de recursos financeiros. É, consoante Freitas (2016), "o sopesamento fundamentado, em todos os empreendimentos (públicos e privados), dos benefícios e dos custos diretos e indiretos (externalidades)". (FREITAS, 2016, p. 70). Ademais, espera-se, na esfera pública, a transparência, a responsabilidade fiscal, o planejamento de longo prazo e o sistema de incentivos.

Soma-se a isso também a influência direta da sustentabilidade no tema da regulação estatal, pois "as falhas de regulação são geradoras de insustentabilidade sistêmica. (FREITAS, 2016, p. 227).

A dimensão espacial da sustentabilidade trata das configurações ou dos assentamentos urbanos e rurais equilibrados e os fluxos migratórios. Pode-se incluir aqui os refugiados, que têm negado o direito à presença física dentro de um território, deslocando-se aos lugares denominados campos, com significações derrotistas, conforme discorre Bauman (2005, p. 46). Tal dimensão é trabalhada por Sachs (2009), num geral, como pretensão de superação das disparidades inter-regionais e atenção às áreas ecologicamente frágeis.

Leff (2015) acredita que é preciso fazer um planejamento prospectivo, de modelos alternativos, fundado no ordenamento ecológico das atividades produtivas e dos assentamentos humanos, pensando espacialmente a população "segundo outros critérios que os que se deduzem das forças do mercado e da produtividade tecnológica" (LEFF, 2015, p. 299), podendo pensar, assim, no suporte físico de cada região e articulações intersetoriais.

Quando se aborda a dimensão ecológica da sustentabilidade, traz-se à baila, resumidamente, o uso potencial dos recursos naturais, com menor impacto possível. Essa dimensão é estudada por Freitas (2016, p. 68) como dimensão ambiental e, conforme o autor, não pode haver qualidade de vida em ambiente degradado, tampouco pode haver vida sem sustentabilidade ambiental. Inúmeros são os exemplos a revelarem essa perspectiva, tais como a economia de baixo carbono, o saneamento cogente, o delito de crueldade contra fauna, a alimentação contaminada e cancerígena.

É nesse ponto que se indaga o avanço tecnológico, quando passa a inviabilizar a vida humana e não humana. A tecnologia, somada à prudência, deve levar a práticas favoráveis à existência, como exemplo as construções sustentáveis. Agora, a desenfreada exploração técnico-científica dos recursos naturais, com consequentes desequilíbrios e degradações, pode levar a processos de dominação ea pseudoprogressos e avanços. É o alerta que Adorno e Horkheimer (1985) fazem, sustentando que a maquinaria mutila os indivíduos, mesmo quando os alimenta. É que o próprio domínio da natureza tornou-se nova forma de dominação do homem. Leia-se:

> Quando o desenvolvimento da máquina já se converteu em desenvolvimento da maquinaria da dominação – de tal sorte que as tendências técnica e social, entrelaçadas desde sempre, convergem no apoderamento total dos homens – os atrasados não representam meramente a inverdade. Por outro lado, a adaptação ao poder do progresso envolve o progresso do poder, levando sempre de novo àquelas formações recessivas que mostram que não é o malogro do progresso, mas exatamente o progresso bem-sucedido que é culpado de seu próprio oposto. (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 41).

Sachs (2009) fala de uma dimensão cultural da sustentabilidade e Juarez (2016) de uma dimensão ética. É possível acoplá-las em dimensão ético-cultural, como raízes endógenas dos povos formadores da sociedade. A cultura é fruto do meio e inclusive modifica o meio. Assim, as soluções ambientais muito se darão diante das especificações locais, e refletirão de forma planetária. Nesse prisma, acoplado à ligação intersubjetiva de todos os seres, chega-se à empática solidariedade. É um dever ético ser benéfico para todos os seres e não apenas deixar de prejudicá-los, o que se traduz em honestidade de propósitos evolutivos e, conforme aponta Freitas (2016, p.

67), é "ética universal concretizável, com pleno reconhecimento da dignidade intrínseca dos seres vivos em geral".

Por fim, comenta-se aqui a sustentabilidade em seu enfoque jurídico-político. Nesse aspecto, é preciso pensar desde a construção e o resguardo dos direitos, sobretudo fundamentais, como na razoável duração de um processo judicial e administrativo, uma boa administração pública e a participação social nesses sistemas. "Determina, com eficácia direta e imediata, independentemente de regulamentação, a tutela jurídica do direito ao futuro". (FREITAS, 2016, p. 72).

Almeida e Araújo (2013) questionam a forma como o princípio do desenvolvimento sustentável tem sido efetivado no Poder Judiciário brasileiro, pois, nas decisões não se tem considerado, na maioria das vezes, os vários significados do princípio, encontrados tanto na CR/1988 como na legislação infraconstitucional, que "pressupõem uma sustentação mais ampla, disposta a efetivar não só a dimensão ambiental, mas também os direitos fundamentais e sociais". (ALMEIDA; ARAÚJO, 2013, p. 12).

Posto tudo isso, por se envolver vários fatores, é necessário o tratamento por várias disciplinas. Para uma temática tão complexa e multidimensional, as análises devem ocorrer em vários campos do saber, de forma transdisciplinar, em que as ciências interagiam no interior de um sistema global. Não é apenas a visão dos campos do Direito (agrário, ambiental, do trabalho, administrativo), mas de outras áreas, não numa junção de coisas desfocadas e sim visando a compor uma unidade complexa.

O desafio da sustentabilidade envolve psicanálise, ciência social e natural, sociologia, filosofia, economia, direito, engenharia ambiental, antropologia. Ou seja, supera qualquer dimensão instrumental e normativa.

Veja-se, por exemplo, que a psicanálise abre a possibilidade de diálogo com as crises social e de identidade. "O encontro do saber ambiental com a psicanálise se apresenta num espaço que não é o da complementaridade nem da articulação de seus saberes, mas de seus paralelismos, suas solidariedades e suas disjunções". (LEFF, 2015, p. 187). É que "o saber psicanalítico e o saber ambiental reconhecem a incerteza, a incomensurabilidade, a complexidade e a incompletude do conhecimento". (LEFF, 2015, p. 194).

Múltiplas interações no estudo do meio ambiente e do direito, na perspectiva ampla ambiental, e precisamente o princípio da sustentabilidade, que corrobora a formação do indivíduo como um todo, no ser orgânico e inorgânico, remete a uma complexidade, que requer harmonia.

Todavia, não se alcança equilíbrio com uma exacerbada busca de lucro e inarredável consumo. "Quanto mais complicada e mais refinada a aparelhagem social, econômica e científica, para cujo manejo o corpo já há muito foi ajustado pelo sistema de produção, tanto mais empobrecidas as vivências de que ele é capaz". (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 41).

A atenção deve estar sobre o que impede o debate plural enriquecido e o comportamento sustentável, tão urgentes.

## 3 Indivíduos visíveis e invisíveis na teoria crítica de Adorno

A sustentabilidade, como dito, apresenta-se, no mínimo, em suas dimensões social, ecológica, ambiental, ético-cultural, econômica e jurídico-política. Pois nestas estão os caminhos com muitos dos aspectos para uma qualidade de vida realmente sadia para as presentes e vindouras gerações. A sustentabilidade é aliada à dignidade da pessoa humana, por lhe ser um novo paradigma, atualizando os princípios às exigências planetárias. Não se concebe mais haver vida sem existência digna.

Então, como é possível relacionar sustentabilidade na formação do indivíduo? Primeiramente, na análise de cada uma das próprias dimensões, pode-se extrair todas as respostas a cada caso. Veja-se, uma atitude ética sustentável alcança bem-estar íntimo e social quando,

> após determinado patamar de renda, o fim da iniquidade é, sensivelmente, melhor retorno do que o avantajamento econômico pleonástico, ao lado da certeza de que, mormente após esse patamar, o crescimento econômico se converte, no geral das vezes, numa fonte considerável de ansiedade, depressão e doenças similares. (FREITAS, 2016, p. 65-66).

Crucial também é demonstrar o potencial da Teoria Crítica de Adorno na discussão, como aporte teórico, a fim de se perceber, contextualmente, o ser humano dentro desses processos de formação e indagar sobre qual meio

ambiente (social, cultural, estético, e por aí) o tem cercado, quais são suas contradições, e como é perceptível que o indivíduo seja fruto desse entorno.

A meta da Teoria Crítica de Adorno, conforme aponta Vilela (s/d),[4] era desvendar o mecanismo em que a indústria cultural, materializada em seus produtos, operava na destruição da autonomia do indivíduo. A partir daí, a análise da racionalidade imanente das instituições sociais e de suas práticas (educação, escola, indústria cultural, arte) compõe a interpretação crítica, na busca pela percepção da totalidade da vida social concreta. Hodiernamente, a teoria refere-se ao conjunto sistemático de posições teórico-científicas, numa fundamentação dialética da problemática, para: diagnosticar a realidade social; negar o estabelecido pela iniquidade; adotar uma postura interdisciplinar para o desenvolvimento da atividade científica, e almejar uma ação social engajada na produção de indivíduos capazes de intervir na sua mudança.

A Teoria Crítica contrapõe as formas dominantes nas relações sociais. Por exemplo, desaprova o fato de que o mercado é que determina o funcionamento da sociedade. A lógica abordada por Adorno é da dialética da negação, de evidenciar o divergente e dissonante, ou seja, recusar-se a ser conformado com o estabelecido, na busca positiva de construir de outro modo.

A Teoria Crítica aparece como uma resposta ao contexto da sociedade alemã hitlerista, indicando a corrente de pensamento produzida por pesquisadores do Instituto para a Pesquisa Social de Frankfurt, na Alemanha, no final do século XX. Contudo, a aspiração última da Teoria Crítica, conforme concatena Vilela (s/d), é uma doravante sociedade livre, construída por indivíduos que utilizem consciente e corretamente os recursos técnicos, materiais e sociais.

Para a interligação dos debates sobre sustentabilidade, dignidade e formação do indivíduo, a noção de "indústria cultural" será tangente e esclarecedora, não no intuito apenas de entendida literalmente, como

[4] Coordenadora do trabalho de pesquisa sobre a teoria crítica da educação de Theodor Adorno e sua apropriação para análise das questões atuais sobre currículo e práticas escolares, do programa de pós-graduação em educação, da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, divulgado como "Relatório final de pesquisa de 2004-2006".

pseudocultura produzida pela ideologia da sociedade industrial do consumo, mas para alertar de forma racionalizada quanto ao aprisionamento da consciência e à massificação/ao desaparecimento do indivíduo.

A indústria cultural cria produtos e a ideologia. Isso para atender a indivíduos, como se esses fossem de fato visíveis e respeitáveis.

Nesse ponto, ainda que em outros estudos, é possível entender o que Silva (2009) assevera como indivíduos invisíveis, em situação de rua, que "não foram absorvidos pela indústria nascente com a mesma rapidez com que se tornaram disponíveis". (SILVA, 2009, p. 95), vinculados ao processo de acumulação do capital.

No entanto, "o mundo inteiro é forçado a passar pelo filtro da indústria cultural". (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 104). Para os autores (1985), até os distraídos vão consumir os produtos da indústria cultural. Não se trata de um "supra-consumo consciente", mas de uma estrutura formada para as massas, ou para massificar.

Ao refletir sobre a indústria cultural de massas, que produz, dirige, disciplina e suspende a necessidade dos consumidores, Adorno e Horkheimer (1985, p. 119), de antemão, aduzem que é uma tendência imante ao princípio da necessidade de diversão "enquanto princípio burguês esclarecido". Essa "diversão" só é possível quando se isola do processo social em seu todo.

Assim, divertir significaria "não ter que pensar nisso, esquecer o sofrimento até mesmo onde ele é mostrado. A impotência é a sua própria base. É na verdade uma fuga, mas não, como afirma, uma fuga da realidade ruim, mas da última ideia de resistência que essa realidade ainda deixa subsistir". (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 119).

Nesse ponto, fica evidente que o indivíduo não se emancipou de todas as formas de dominação e permite que o sistema opere na destruição da sua autonomia. A aparente vida social livre legitima, na verdade, as formas de subjugação ao poder estabelecido.

Quando se trata de uma diversão prometida pela indústria cultural do consumo que, por sua vez, promete libertação, é a desconsideração do entorno. E aquilo que não está nos ditames de um valor econômico da política de mercado torna-se propositalmente invisível.

Os atores sociais vão se formando numa economia baseada na técnica extrativista, consubstanciando-se em sociedade de massas, supérflua enquanto produtora e enquanto alimentada. Nesse contexto, ao pobre, que já fora considerado preguiçoso ou suspeito, é reservado o subemprego. Contudo, a indústria cultural oferece sua "solidariedade" imediata e competente, para transformar aquilo que ela criou, a miséria, em casos individuais curáveis, desde que a "depravação" do marginalizado não se constitua um obstáculo:

> Para afirmar sua própria posição, as pessoas conservam em movimento a economia na qual, graças à técnica extremamente desenvolvida, as massas do próprio país já são, em princípio, supérfluas enquanto produtoras. Os trabalhadores, que são na verdade aqueles que proveem a alimentação dos demais, são alimentados, como quer a ilusão ideológica, pelos chefes econômicos, que são na verdade os alimentados. A posição do indivíduo torna-se assim precária. No liberalismo, o pobre era tido como preguiçoso, hoje ele é automaticamente suspeito. O lugar de quem não é objeto da assistência externa de ninguém é o campo de concentração, ou pelo menos o inferno do trabalho mais humilde e dos *slums*. A indústria cultural, porém, reflete a assistência positiva e negativa dispensada aos administrados como a solidariedade imediata dos homens no mundo dos competentes. Ninguém é esquecido, todos estão cercados de vizinhos, assistentes sociais, dr. Gillespies e filósofos domésticos de bom coração, que intervêm bondosamente junto a cada pessoa para transformar a miséria perpetuada socialmente em casos individuais curáveis, na medida em que a depravação da pessoa em questão não constitua um obstáculo. (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 124).

Deschamps e Moliner (2014, p. 61) esclarecem que são os que ocupam uma posição social dominante que acreditam no determinismo interno, justificando que possuem privilégios devido às suas competências e qualidades individuais, assim como, quem não as têm não alcança êxito, ignorando o azar e as injustiças. Diversamente é a abordagem da teoria social, que apresenta como fator determinante o pertencimento a um grupo ou classe social, ou, como diz Bauman (2005), de ser "bem nascido" e ter condições sociais.

A atmosfera da camaradagem, os benfeitores da humanidade, a assistência aos flagelados espirituais, os atos de compaixão, ou seja, a insistência sobre a bondade "é a maneira pela qual a sociedade confessa o sofrimento que ela causa: todos sabem que não podem mais, neste sistema,

ajudar-se a si mesmo, e é isso que a ideologia deve levar em conta. Muito longe de simplesmente encobrir o sofrimento, sob o véu de uma camaradagem improvisada" (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 125), a indústria cultural o encara como uma fleuma difícil de manter.

Percebe-se que a realidade compacta e fechada dá a impressão de ser poderosa quanto mais impregnada com o sofrimento necessário. A mentira do pesar não recuaria diante do trágico e o trágico é a ameaça da destruição de quem não coopera.

> Do mesmo modo que a sociedade total não suprime o sofrimento de seus membros, mas registra e planeja, assim também a cultura de massas faz com o trágico. [...] O trágico, transformado em um aspecto calculado e aceito do mundo, torna-se uma benção para ele. Ele nos protege da censura de não sermos muito escrupulosos com a verdade, quando de fato nos apropriamos dela com cínico pesar. (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 125).

A análise da ideologia dominante, em Adorno (1903-1969), é a revelação do falso, bem como a confrontação dialética entre o aparente e o real, para tornar explícita a realidade. Enquanto faz os indivíduos abafarem suas subjetividades, a dialética negativa percebe que somente por meio dessas, nas reflexões críticas, observando o objeto, torna-se o conhecimento real, por isso a necessidade do esclarecimento.

Nesse ponto, pode-se recordar da ideia da sustentabilidade em aspectos imateriais. Ou seja, as perspectivas socialmente inclusas, equânimes, ambientalmente limpas, éticas e eficientes, para assegurarem a qualidade de vida, acabam não se realizando quando o indivíduo é ludibriado dentro de um sistema que busca a satisfação no imediato, em detrimento do futuro existencial. As significações não são dadas pelos indivíduos ou pela coletividade, mas pelos grupos dominantes.

É possível perceber dois vieses. Primeiro, os produtos duráveis não favoreceriam a economia, que mira cada vez mais consumo. O produto, então, tem uma vida útil reduzida, para que o indivíduo compre mais. Além disso, existe o mecanismo abstrato introduzido no consumidor, como que iscas, de forma que ele, mesmo possuindo certo produto em muito bom estado de conservação, acabe comprando outro novo e descartando o velho. O

indivíduo sente-se desconfortável em utilizar o antigo, convencendo-se também de que o novo produzido (ou nova capa) é o que ele precisa; isso até que o próprio mercado suspenda essa necessidade.

Veja-se que os pobres, aos quais é negada a participação autônoma, em contramão à sustentabilidade social, agora são "todos". Os clientes da indústria cultural, em Adorno (1903-1969), são todos invisíveis, pois massificados, subjugados na torrente da homogeneização, como seres genéricos. Embora, aparentemente, os clientes da indústria cultural é que eram os prestigiados, são na verdade os consumidos, pois a eles é ditado o que vale e o que não vale.

Dentre esses invisíveis, certamente estão os indivíduos marginalizados. Todavia, ledo engano pensar que só eles são os eliminados ou objetificados. Todos os seres humanos o são. O cliente não é o seu sujeito, ele é apenas seu objeto. E, nesse arcabouço, o valor econômico na política de mercado deixa de ser a única finalidade do império da indústria cultural, pois a questão ideológica é o primordial, ou seja, a dimensão de dominação da consciência.

Adorno (1903-1969) esclarece que, antigamente, a resistência perante o inimigo poderoso era a substância da sociedade. Contudo, inverteu-se e o indivíduo vive uma falsa identidade, que é o nada, e o trágico possui uma aparência nula do trágico. A liquidação do trágico confirma a eliminação do indivíduo. Leia-se:

> Outrora, a oposição do indivíduo à sociedade era a própria substância da sociedade. Ela glorificava "a valentia e a liberdade do sentimento em face de um inimigo poderoso, de uma adversidade sublime, de um problema terrificante". Hoje, o trágico dissolveu-se neste nada que é a falsa identidade da sociedade e do sujeito, cujo horror ainda se pode divisar fugidiamente na aparência nula do trágico. Mas o milagre da integração, o permanente ato de graça da autoridade em colher o desamparado, forçado a engolir sua renitência, tudo isso significa o fascismo. (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 127).

Existe uma pseudoindividualidade, pois o individual se reduz "à capacidade do universal de marcar tão integralmente o contingente que ele possa ser conservado como o mesmo". (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 128).

Pouco importam as particularidades do "eu", ou de sua cultura, ou se havia um endogrupo; na verdade, são todos mercadorias, meras

encruzilhadas das tendências do universal, nessa nova "cultura", em que o individual é substituído pelo estereotipado. "A unidade da coletividade manipulada consiste na negação de cada indivíduo; seria digna de escárnio a sociedade que conseguisse transformar os homens em indivíduos". (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 24).

Esse indivíduo, que é colocado como um nada, encontra refúgios e subterfúgios no meio massificado em que ocupa. Daí vem o consumo desenfreado e outras formas de consentimento, suprimindo o impulso de resistir e libertar-se da dominação pela consciência dela.

O esclarecimento do indivíduo sobre a sua condição de agente, nas situações de vida às quais está submetido, a fim de mobilizar-se para uma ação transformadora, é o intuito da Teoria Crítica.

Enfim, o ser humano, ao qual é conferida toda dignidade, que só é alcançável e autêntica quando presente no meio ambiente que o cerca, todas as dimensões da sustentabilidade, acaba vivendo opressões e massificações, quando os valores arraigados voltam-se sobretudo para sistemas de dominação capitalista, tratando tudo e todos como mercadorias.

A superação estará na capacidade de desenvolver a autocrítica, o autoesclarecimento e a resistência ao estabelecido, como ilustrações emancipatórias, para denunciar distorções, em prol de uma existência digna, para as presentes e futuras gerações, o que só é possível com o fortalecimento da autonomia, da individuação, da capacidade de pensar e agir, na dignidade de um indivíduo em formação.

## Considerações finais

A sustentabilidade é crucial na formação do indivíduo e ela abre um leque de significados e de alertas às práticas sociais dominantes, que vêm sendo empregadas e que fazem do indivíduo um ser invisível por ser massificado, seja como consumidor consumido ou como miserável.

Por isso, foi importante analisar a dignidade da pessoa humana à luz da sustentabilidade, não sendo esta apenas uma moldura ou uma concepção secundária, mas um direito fundamental intrinsecamente vinculado a qualquer discussão que envolva vida digna.

Apresentaram-se concepções importantes tanto sobre o real significado (jurídico e pluridimensional) das terminologias dignidade e sustentabilidade. Como visto, esta deve ser o novo paradigma para a experimentação daquela, o que demandou a análise de algumas de suas várias dimensões e a aferição de que o contexto deve ser lido também de forma transdisciplinar.

Observou-se, com a pesquisa, que não é possível falar em sustentabilidade quando o indivíduo não se encontra em uma posição esclarecida. Pela Teoria Crítica de Adorno, então, não apenas os marginalizados têm sua autonomia tolhida e são eliminados, mas os próprios "prestigiados", que se encontram dentro da indústria cultural, como clientes do mercado homogeneizante e como seres genéricos.

Quando se discutiram dimensões importantes da sustentabilidade, como a econômica, que deveria depreender uma consciência na aplicação de recursos, a realidade deparou-se com questões ideológicas, que vão além das econômicas mal-empregadas, mas a da dominação da consciência, sobretudo.

O indivíduo aparece no cenário planetário como um contingente marcado, com valor de nada, ou então apenas com valor de mercado. E esse indivíduo, lamentavelmente, conforma-se, aderindo ao consumo desenfreado ou a outras formas de consentimento, e essa construção social não é nada sustentável.

A conclusão de toda abordagem é no sentido de que a dignidade da pessoa humana deveria ser assumida na resistência a práticas insustentáveis, de forma que o indivíduo transforme o meio em benefício até mesmo das futuras gerações.

A sustentabilidade é capaz de produzir indivíduos autônomos e visíveis, pois, sob qualquer enfoque em que ela seja analisada, culminará substancialmente nisso. Contudo, é preciso que o indivíduo adquira ou readquira a resistência a essa realidade insustentável que ainda se deixa subsistir.

## Referências


ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento*. Trad. de Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

ALMEIDA, Alessandra Bagno F. R. de; ARAÚJO, Marinella Machado. O direito ao desenvolvimento sustentável e a dimensão simbólica de sua aplicação. In: REZENDE, Elcio Nacur; CARVALHO, Valdênia Geralda de (Org.). *Direito ambiental e desenvolvimento sustentável*. Belo Horizonte: ESDHC, 2013. p. 11-47.

BAUMAN, Zygmunt. *Identidade*. Trad. de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

BRASIL. Constituição (1988). *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília: Senado, 1988.

BRASIL. Lei 6.938, de 31 ago. 1981. Política Nacional do Meio Ambiente. *Diário Oficial da União*, Brasília, 2 de set. 1981. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L6938.htm>. Acesso em: 7 maio 2017.

COELHO, Saulo de Oliveira Pinto; MELLO, Rodrigo Antônio Calixto. A sustentabilidade como um direito fundamental: a concretização da dignidade da pessoa humana e a necessidade de interdisciplinaridade do direito. *Veredas do Direito*, Belo Horizonte, v. 8, n. 15, p. 9-24, jan./jun. 2011. Disponível em: <http://www.domhelder.edu.br/revista/index.php/ veredas/article/view/208/16>. Acesso em: 18 mar. 2017.

DESCHAMPS, Jean-Claude; MOLINER, Pascal. *A identidade em psicologia social*: dos processos identitários às representações sociais. Trad. de Lúcia M. Endlich Orth. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

FREITAS, Juarez. *Sustentabilidade*: direito ao futuro. 3. ed. Belo Horizonte: Fórum, 2016.

FROEHLICH, Cristiane. Sustentabilidade: dimensões e métodos de mensuração de resultados. *Unilasalle*, Canoas, v. 3, n. 2, p. 151-168, set. 2014. Disponível em: <http://www.revistas.unilasalle.edu.br/index.php/desenvolve/article/view/1316/1182>. Acesso em: 18 mar. 2017.

LEFF, Enrique. *Saber ambiental*. 11. ed. Trad. de Lúcia Mathilde Endlich Orth. Petrópolis: Vozes, 2015.

OLIVEIRA, Márcio Luís de. *A Constituição juridicamente adequada*: transformações do constitucionalismo e atualização principiológica dos direitos, garantias e deveres fundamentais. Belo Horizonte: Arraes, 2013.

ONU. Organização das Nações Unidas. Declaração universal dos direitos humanos. 1948. *UNESCO*, Brasília, 1998. Disponível em: <http://unesdoc.unesco.org/images/0013/001394/139423por.pdf>. Acesso em: 1º maio 2017.

SACHS, Ignacy. *Caminhos para o desenvolvimento sustentável*. Rio de Janeiro: Garamond, 2009.

SILVA, Maria Lúcia Lopes da. *Trabalho e população em situação de rua no Brasil*. São Paulo: Cortez, 2009.

STAFFEN, Márcio Ricardo; SANTOS, Rafael Padilha dos. O fundamento cultural da dignidade da pessoa humana e sua convergência para o paradigma da sustentabilidade. *Veredas do Direito*, Belo Horizonte, v. 13, n. 26, p. 263-288, maio/ago. 2016. Disponível em: <http://www.domhelder.edu.br/revista/index.php/veredas/article/view/814/507>. Acesso em: 18 mar. 2017.

VILELA, Rita Amélia Teixeira. *A teoria crítica da educação de Theodor Adorno e sua apropriação para análise das questões atuais sobre currículo e práticas escolares*: relatório final de pesquisa 2004-2006, [s/d]. Relatório de Pesquisa (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2006. PUC MINAS, Belo Horizonte. Disponível em: <http://portal.pucminas.br/imagedb/mestrado_doutorado/publicacoes/PUA_ARQ_ARQUI20120828100151.pdf>. Acesso em: 18 mar. 2017.

# 16
# Gustav Radbruch e a crise dos valores no pensamento jurídico contemporâneo

Newton de Oliveira Lima*

## 1 A crise dos valores como crise da metafísica onto-teológica

Uma das apregoações mais fortes da decadência dos valores parte das colocações de Oswald Spengler, na década de 20, do século XX, acerca do declínio dos valores ocidentais, que estariam esgotados em sua potencialidade de afirmação da posição dominante do homem cristão e burguês, frente à sua própria sociedade. Entrou em moda desde Spengler o que já vinha com Nietzsche e sua afirmação da "Morte de Deus", a assertiva da decadência dos valores cristãos e burgueses, principalmente no tocante ao esquema moral de justificação da existência pela razão imanente ao mundo, sem transcendência.

Negar o "Tu deves" e sua imperativa afirmação de obrigações morais e jurídicas, passa a ser o mote de uma revolta contra os valores dominantes (ética cristã e racionalista, valores econômicos capitalistas e arte clássica e realista), a partir de Nietzsche, o que fez Ortega y Gasset tocar no problema da "rebelião das massas", como consequência da descristianização e queda das virtudes na sociedade ocidental.

Remontando à origem cristã da consciência jurídica e buscando seu fundamento antes do esgotamento dos valores pós era industrial, percebe-se que, para a Filosofia do Direito de S. Tomás de Aquino, o fundamento do fenômeno jurídico seria uma construção metafísica, que encontra numa estrutura de ideias a possibilidade fenomenológica do justo como um para além do Direito positivo, representando valores de uma ordem espiritual transcendente ao poder temporal.

Isso ocorreu na construção do Direito natural e metafísico com o tomismo: expôs o justo como ideia transcendental de onde emanaria o

* Professor adjunto na UFPB.

princípio normativo superior do Direito, que constituiria o Direito estatal como meio a um fim que seria a justiça divina. A lei natural revelada como lei jurídico-religiosa seria hierarquicamente superior à justiça estatizada.

A questão é onde começa a consciência jurídica autônoma em relação à Moral e, como diz Grossi (2014, p. 45), qual é a autoridade válida e reconhecida pelos súditos. Ora, se observarmos a formação da consciência jurídica medieval, veremos sua completa dependência da consciência moral cristã, em que o rei seria submetido à lei e ao mesmo tempo sua vontade era a manifestação da vontade de Deus.

Obedecer ao rei era o máximo de consciência jurídica de que se dispunha. Somente com São Tomás os príncipes são instados a realizar um governo justo, e admoestados acerca da moralidade legal que deveriam seguir, mas ainda assim sob a autoridade papal. Dante em *Da Monarchia* defendeu um *Imperium* universal e uma lei universal, com a autoridade do príncipe chegando até onde fosse reconhecida. Guilherme de Occam, o nominalista, atacou a autoridade do papa como não universal, a crise de legitimação como crise do discurso racional metafísico da Igreja e sua pretensão de magistério sobre os fiéis e a humanidade em geral.

Marsílio de Pádua defendeu a separação entre Igreja e Estado e, a partir do conceito de laicidade como secularidade, consequente a uma ação do próprio domínio do homem decorrente da sua autonomia espiritual autorizada pela Igreja Católica, é que o ser humano pôde agir e atuar na História como livre. A laicização é secularização, e esta é domínio autorizado e com o tempo autônomo de um poder humano que pôde se constituir, daí a busca de uma constituição desde a Magna Carta em 1215, tomando como exemplo o caso bretão.

A consciência jurídica moderna é a tentativa de se autonomizar, na secularidade; os contratualistas o viram, mas nem por isso se desapegaram do problema da autoridade soberana. Ao contrário, Hobbes responde ao Bispo Bramhall, mostrando que sua teoria do interesse político e da liberdade não eram contrárias ao poder do monarca, o repositório máximo da consciência jurídica. A questão é que, somente na modernidade, esse problema da autonomia do Direito e da consciência jurídica exsurge e se coloca como científico, nas formulações de Kant, Thomasius e depois de

Hegel, em seus ataques ao Direito Natural, possibilitando a Savigny erigir uma consciência histórica da juridicidade.

Por esse raciocínio, o Direito se apresenta como a forma normativa de instauração do fim que seria o justo. O fim do Direito é a realização da ideia natural de justiça como bem universal, mas o direito positivo num sentido imediato é a realização da proporcionalidade concreta na tutela de bens sujeitos à corruptibilidade, como aponta Nicolas Israël. (2009, p. 31).

Com o cartesianismo, através do princípio da razão subjetiva e autocertificante (*cogito, ergo sum*), o sujeito passa a ser o centro do processo gnosiológico, no sentido de analisar a partir de si os dados formadores do conhecimento, sejam empíricos ou racionais. Perdeu-se a dependência com a ideia de bem universal ético e jurídico.

A objetividade de uma análise do fenômeno, em sua estrutura em si, na ideia de justiça natural como descoberta pela consciência da lei natural, é invertida: a projeção das leis parte da finalidade estabelecida pela consciência de si que revela a projeção da lei, mesmo se não houvesse Deus para guiar a razão humana, como afirmou Gabriel Biel, já em 1501. (HELLER, 1998, p. 36).

O princípio da subjetivação do Direito encerra, desse modo, uma dependência da filosofia do sujeito cartesiana, e em Hobbes atinge a fundamentação em uma razão subjetiva calculante e capaz de experienciar.

A promessa jurídica de um direito à felicidade, como prevista na carta constitucional norte-americana, e o ideal da autonomia iluminista da razão esclarecida impeliram o sujeito ao patamar de otimismo individual no conjunto de condições felizes para os modernos; houve quem defendesse que o Direito teria como fim a felicidade individual, como Stock e Baumgarten. (LARENZ, 2008, p. 145).

O fundamento do querer hedonista traçado por Hobbes, que definiu o homem como ser que deseja e quer poder, implica a possibilidade de um fim que é o de obter prazer e evitar a dor; esse eudaimonismo e a maximização do uso da realidade a seu favor indicará o surgimento do utilitarismo de Jeremy Bentham e implicará uma teoria do valor como desejo. Valor passa a ser considerado sinônimo de desejo, que Nietzsche identificou com uma

vontade de potência, e Freud como um desejo motivacional de fundo sexual e tendente a ser traumatizado, porque inevitavelmente frustrado.

A figura do *Leviathan* foi popularizada por Thomas Hobbes, em sua obra escrita em 1651, que leva o título do nome do "monstro bíblico", mas existe algo específico como motivação que o autor tinha em vista, quando escreveu: estabelecer uma fundamentação do Estado Moderno que expusesse sua base ideológica no fato de que, mesmo um Estado "mecânico", composto de normas autônomas, poderia ser tratado como um Estado de Direito, que necessita de uma relação com a religião, a moral e a política. O soberano que recebe de seu povo o poder mediante o contrato não pode, entretanto, tirar a vida de alguém sem o devido processo legal e não pode torturar.

O Direito Penal deve ter limites no direito natural à vida, que nesse ponto possui uma prevalência sobre o Direito estatal. Claro que, para Hobbes, é mais seguro submeter-se ao poder de um soberano que garanta a vida, a liberdade e a propriedade do que permanecer no "estado de natureza", em que cada qual, mediante o uso individual do direito natural, não podia assegurar a si mesmo ("Leviathan", cap. XIV), mas esse soberano não está acima de Deus e de sua lei moral que está no coração de cada homem. (HOBBES, 2002, p. 50).

O poder de Deus assegura a lei moral sobre o Estado como um limite ao poder de punir do soberano, existindo uma norma mais alta à qual ele deve se submeter, pois o soberano recebe por graça de Deus seu poder ("Leviathan", cap. XXIII).

Ora, apesar do procedimentalismo, como construção normativa do Estado, tal qual afirma Wolfgang Kersting (2010, p. 67), ao avaliar a justificação positivista do Estado hobbesiano, existe uma necessária demonstração em Hobbes, principalmente na terceira parte do *Leviathan*, quando trata da exegese bíblica como legitimação estatal, de uma legitimação transcendente ao Estado, recebida como lei moral pelos homens, que possuem virtudes como a obediência, pois para além do poder mortal e terrestre há uma fundamentação do poder na linhagem dos reis, que recebem do Alto sua legitimação (expressão do poder transcendente).

Pode-se pensar, por outro lado, que a tradição interpretativa do pensamento de Hobbes implique reconhecer a limitação processual da Magna

Carta (desde 1215) ao poder soberano na Inglaterra e o limite moral à soberania, que não deve se transformar em tirania para Hobbes, pois geraria insegurança e feriria a paz, que é o fito do contrato político, afinal as garantias processuais sobre o poder do Estado também são garantias do povo contra o soberano. Os ingleses reconheceram isso quando institucionalizaram o *habeas corpus* em 1679 e afirmaram a inviolabilidade do direito à locomoção individual – limitadas somente mediante o devido processo legal.

Como consequência prática da reflexão de Hobbes, os jacobitas[1] ingleses que defendiam a volta dos Stuart ao poder, pensaram que o fundamento ideológico do Estado é um último recurso ao poder religioso e moral, contestando o poder do Estado laico e protestante da revolução puritana, ao decapitar Carlos I (1649), confirmada com a revolução gloriosa (1688) que depôs Jaime II.

O parlamento inglês puritano, chefiado por Cromwell, interrompeu a linhagem católica dos Stuart por um ato de força, e uma linhagem real é algo que procede da vontade de Deus, como Hobbes (1979) proclama no Livro III do *Leviathan*. Ao colocar os Hanôver (1714) no poder, o Estado inglês agiu sob a inspiração do Leviathan, o monstro descrito na Bíblia: um dos sete príncipes infernais, cuja característica central é o culto à inveja, sentimento que dominou a burguesia, ao ousar interromper uma linhagem real e romper com a vontade divina.

Com base em Hobbes, é possível pensar num julgamento moral do Estado Moderno; Hobbes pensou em um fundamento do Direito para além do poder temporal e contratual (Livro III do "Leviathan"), colocando na ordem moral e tradicional (leis dinásticas) limites a qualquer revolução política. Não foi isso que viu Kelsen, ao remontar a Hobbes o poder do Estado positivo como autônomo, em relação à moral; isso percebeu Carl Schmitt ao observar que a soberania do Estado moderno parece ilimitada ao agir através da exceção e quebrar a ordem jurídica impondo uma decisão política quando necessário para conservar o Estado.

[1] Defensores da legitimidade da dinastia Stuart, a defesa de James II a partir de sua deposição em 1688, a defesa de "James King" latinizado para "Iacobus Rex", daí advém o nome do movimento restaurador jacobita.

Schmitt (1996, p.46), inspirado diretamente em Hobbes, proclamou que "soberano é aquele que decide em um estado de exceção". Mas o poder do Estado deve ser limitado pela lei natural e isso Schmitt não viu em Hobbes, pois a exceção decidida pelo príncipe deverá ser julgada apenas por Deus e pela consciência moral dos súditos. Schmitt rejeitou o direito natural moderno, e o direito natural moral de Hobbes, por sua raiz racionalista racional abstrata, individualista e religiosa protestante, e remeteu a legitimidade dos reis à consciência moral cristã. Schmitt preconizou uma hierarquia soberana e valorativa de legitimidade antes da legalidade de Deus ao rei e passando ao povo, sendo que este pode aclamar e legitimar o rei por sua vontade, mas não o pode desrespeitar, por causa de sua origem divina de poder. Já Hobbes, ao separar direito natural e direito positivo, legou a legitimidade apenas ao aspecto simbólico da tradição e da soberania a ela associada, o que no caso inglês levou a uma valorização da história como experiência de legitimidade (a história das linhagens dinásticas e suas tradições de soberania e exercício de poder).

Essa é a lição de Hobbes a fim de não se tornar o poder do *Leviathan* (Estado positivo) demoníaco, absoluto e mau (o que ocorreu no totalitarismo do século XX como Arendt denunciou com o conceito de "banalidade do mal"), ele a proferiu em um século de revoluções em seu país, onde se fazia tudo em nome da igualdade e da liberdade do povo, mas que para Hobbes se esquecia do fundamento moral do Estado: "reis e juízes podem passar, mas não a lei natural posta por Deus na consciência dos homens". (Livro II, "Leviathan", HOBBES, 1979, p. 129).

Certamente o espírito stuartiano, inspirado em Hobbes (e nesse ponto próximo também de Schmitt), continua vivo na tradição monárquica de admitir a continuidade da chefia de Estado por aclamação e reconhecimento do povo e não por revoluções políticas, que Hobbes desconfia que possam gerar paz e legitimidade, o que implica dizer que a ideia de uma fundamentação moral da Política encontra no *Leviathan* um sustentáculo a posições tradicionalistas e conservadoras, que querem sobrepor a ordem moral à disputa política de interesses, nos quadros de um Direito estatal "puro".

Todavia, não se deve esquecer a separação entre Igreja e Estado, que para Hobbes era crucial para a autonomia das leis republicanas. Hobbes (Livro III do "Leviathan") foi fortemente anticatólico, atacando a figura do papa e suas pretensões políticas temporais; para ele cada povo deveria fundar seu pacto político e reconhecer seu soberano sob inspiração somente de Deus e não de qualquer Igreja ou sacerdote, exceto se estivesse revestido de autoridade por lei civil.

Afinal, para Hobbes é a autoridade e não a verdade que faz as leis e não há autoridade maior que a de Deus e abaixo dela a do soberano político; religião e direito estão entrelaçados e o meio-termo entre eles é a moralidade política de um povo, ou seja, até onde ele decide obedecer ou rebelar-se. Na polêmica com os republicanos de sua época, Hobbes disse que nenhum rei pode tirar a liberdade dos súditos, pois sua capacidade de locomoção depende de leis naturais e sua capacidade de julgamento moral decorre da filiação divina. A liberdade dos homens é inviolável, pois é um dom divino e não uma concessão dos príncipes, que devem proteger a vida e a liberdade dos súditos e não há pacto político que se erga contra isso, a exceção do poder deve reconhecer os limites morais ao Estado, a fim do *Leviathan* não se tornar demoníaco, ele é uma resposta às necessidades humanas e não uma autoridade acima das leis de Deus.

A teoria da soberania dos Estados é advinda dos "Seis livros da República" de Jean Bodin, como expressão da *potestas majestatis* no século XVI e sustentada por Hegel (2010) em sua "Filosofia do Direito" no século XIX, ao narrar as quatro fases da história mundial (a oriental, a grega, a romana e a germânica), cada uma sustentando ordens estatais soberanas. Em Hegel, ocorreu a defesa de uma teoria dualista entre Estado nacional e Direito Internacional, o que reforçou e se casou com a ideia de nacionalismo e de nação do período romântico da filosofia, cultura e política. A soberania é a marca do nascimento do Estado moderno. A marca do *Leviathan,* ou seja, um monstro tenebroso com poder irresistível, como expressou outro soberanista, o Thomas Hobbes.

Kelsen, portanto, "comprou briga" com toda a tradição da filosofia política moderna, tanto, que ganhou a inimizade intelectual do "Thomas Hobbes do séc. XX", Carl Schmitt, que em sua *Teologia política,* de 1922,

atacou Kant e Kelsen, por defenderem um Direito igual ao Estado, como se quisessem um corpo sem alma, mas só com esqueleto, exorcizando a alma soberana do Estado. A imagem individualista do homem, traçada por Hobbes, substitui a imagem do homem virtuoso e de seus valores morais cristãos. A entronização do indivíduo e a destituição de Deus como seu senhor, representou o início não de seu poder, mas de sua submissão a instâncias não controláveis, como o Estado ou o mercado, elevados respectivamente à condição de "divindades" por Hegel e Adam Smith, respectivamente, com as teorias da completude do Espírito Absoluto no Estado e a teoria da "mão divina" guiando as leis do mercado.

As críticas liberal e socialista vão emergir exatamente para atacar o ponto de uma inflação de poder por parte do Estado e do mercado. Elas proporão o valor supremo do indivíduo ou o da sociedade, mas ambas adotarão uma base empírico-racional de ação, sem a consideração fenomenológica de um fundamento ideal para os valores.

## 2 A filosofia religiosa do direito ante à fragilidade do sujeito imanente: o significado fenomenológico da religião como valor

O problema dos valores como questão filosófica foi abordado diante da decadência das virtudes e da crise de legitimidade da moral e do Direito. Se não se teve mais como resgatar uma ética virtuosa na sociedade pós-estamental, agora se percebe a necessidade de uma formação humana baseada na ação, o termo pragmático *axios*, que indica ação finalística que visa a um determinado bem, definirá o novo ramo da Filosofia, a Axiologia, que surge no séc. XIX.

Para Scheler (1997, p. 19-20), a palavra virtude tornou-se tão desagradável em nossa era do êxito, que foi substituída pela expressão habilidade, e isso ocasionou uma decadência da noção de potência interna para analisar qualidades de valores e vivenciá-los.

O termo alemão *Wert*, valor, é inserido na teoria fenomenológica, a qual recobra o sentido de ação teleológica a um ideal de ação. O filósofo alemão Hermann Lotze concebia toda a realidade como tendo um fim a atingir, um fim "espiritual". O fim dos valores seria a reespiritualização humana, a partir

de uma perspectiva de plenitude do Ser, na expressão do ente seria a modalidade da interligação entre finalidade e o aspecto qualitativo do Bem (qualidades de modo espiritual, cultural e psicocorporal), os valores.

A reespiritualização da Filosofia se dá nos fins do séc. XIX como reação ao historicismo materialista e ao positivismo. O princípio metafísico de que a realidade provém da matéria foi erigido a dogma pelo cientificismo positivista e aceito como paradigma de formação do conhecimento e seu critério de validade. Para Hessen (2001, p. 64), as ideias transcendentais do Bem e do Justo na filosofia escolástica se apresentam na Fenomenologia como valores, na medida em que são graus de perfeição do Ser, já que todo ente visa ao Bem, almeja a perfeição. A fenomenologia axiológica transformou os valores do escolasticismo teológico em ideias-fins e transcendentes, mas captáveis no âmbito do querer axiológico humano pela intuição emocional essencial de valores, deixando de ser formas modais do Bem universal, como concebia S. Tomás de Aquino.

Existe na teoria axiológica o problema da realização efetiva dos valores e de sua essência idealística – essa função unificadora é de Deus, unificando o que Rickert apud Lima (2009, p. 43) chamou de "realidade valiosa". Deus é o Ser que atua unificando a Transcendência e a Imanência, que possibilita a unidade completa entre a realidade naturalística e o plano idealístico, pois, na sua ontologia *sui generis* complementa, porque integra em si, em sua abertura à transcendência, a realidade e a idealidade.

Para os fenomenólogos, a essencialidade de ente metafísico, mas ao mesmo tempo manifestado na realidade, configura o caráter de *misterium tremendum et fascinorum*, como assertava Rudolf Otto, *ao phainomenon religiosus* percebido, faz com que a unidade íntima do real possa ser intuída e vivenciada pelo homem na sua própria pessoa, como unificação entre matéria/espírito.

A fenomenologia, todavia, teve que lutar contra a interpretação hegeliana da historicidade da divindade, no sentido de que a História é composta de valores e não a revelação de valores, a partir de uma consciência absoluta universal, portadora da potencialidade de todos os sentidos.

Para Hegel, a história humana é desenvolvimento externo do Espírito Absoluto, que primeiro se aliena como natureza e depois se autoconscientiza

como cultura; é uma manifestação da sua evolução com várias etapas de desenvolvimento que revelariam sua essência (a consciência da própria liberdade), até tomar plena consciência de si ao manifestar suas possibilidades como formas de ação historicamente estruturadas.

Hegel reagiu a Kant, para quem a justificação racional da ideia de Deus se dá na autorreferência da razão, projeta um ser que seja o sentido do sentido do mundo moral, transcendente ao mundo moral e dando sentido maior a todos os raciocínios particulares que levam ao mundo moral, como ligação sistemática das finalidades éticas projetadas por seres individuais, o "Reino dos Fins", para além do Imperativo Categórico; Deus seria o fim transcendente: aquilo que não se realiza pelo esforço moral humano será realizado para além do nível consciencial do próprio sujeito. O fim da humanidade é algo maior que os sujeitos particulares que a integram, assim como o fim moral da humanidade é exigível pela razão como realizável, no âmbito de uma consciência transcendente, que efetivaria o sumo bem que os homens não podem realizar na História.

Para Hegel, Kant matou Deus, em "Fé e Saber" (1802). Hegel proclamou que o formalismo e o imanentismo de Kant mataram Deus, contra esse formalismo Hegel defendeu que a espiritualidade divina se exerce no sentido da gradual aparição da espiritualidade na História – a evolução da natureza não é suficiente para que o Espírito se dê por completo em suas possibilidades existenciais – ele requer a consecução do fazer humano da Cultura como manifestação máxima de sua riqueza de ser, sendo por isso que a escala dos valores é uma escala de perfeição de existência do Espírito Absoluto – que vai do mais simples estágio de seu desenvolvimento – o natural – e se eleva até ao estágio superior da inteligência e da arte, do direito e da moral e, por fim, da religião, como manifestações superiores da consciência humana em sua revelação de sentido da ontologia do Espírito Absoluto. A gradual desenvoltura do Espírito Absoluto, para Hegel, é a realização da manifestação total da divindade na História, e a religião o momento específico do autoconhecimento do espírito em si mesmo, como manifestação psíquico-espiritual-cultural (humanidade), e como o Espírito em si (Deus) que se revela ao homem. A ordem dos valores do Estado, como manifestação da divindade na história, o caminhar de Deus na Terra, é a

revelação dos próprios valores que a sociedade deve seguir. A moralidade objetiva como meta-norma estatal – como virtude a ser efetivada na sociedade sob a diretiva do Estado.

Os fenomenólogos da religião no século XX não aceitaram a tese de Hegel de que a História é a própria evolução do Espírito Absoluto. Surge a consciência imanente de que o esforço axiológico humano é insuficiente para realizar plenamente valores: o sentimento de incompletude e sua constatação histórica e a impossibilidade muitas vezes percebida pelo espírito subjetivo em atingir as metas ideais – tudo isso leva ao desespero da afastabilidade do valor –, o homem pretende a unificação com a realidade divina, mas não sabe como fazê-lo, e daí apela para a criação do sistema de aproximação com o absoluto, que mais se lhe afigura profundo e significativo – o sistema religioso –, na grande interpretação histórica do valor do sagrado.

A consciência dessa unidade íntima é precisamente a ideia que o homem faz da perfeição divina do Ser; pela idealização de Deus como o mistério que se revela ao homem espontaneamente, e que pode ser por ele intuído e amado enquanto objeto completamente transcendente, Deus apresenta-se para o homem como valor (ideia), cuja possibilidade de concretude é a unificação e superação de tudo o quanto há (existe), é em si e possa haver.

Ao contrário das outras ideias (valores), que somente possuem transcendência como realizabilidade, por terem apenas a possibilidade de concretização (existência) ao saírem da ideação formal por obra da sentimentalidade humana (intuição emocional dos valores para M. Scheler), e por serem particulares em seus cernes ideativos, são regiões ontológicas situadas a partir de um dado centro de referência final, carecem de um sentido maior para seu sentido particular, a ideia de Deus é unificante, contém e supera as possibilidades, assegurando-as enquanto realidades que irão concretizar-se; além disso, Deus é o "Existente", já encontra sua concretização como existência e como ser ideal, é já a própria realidade: é a unificação do ser com o existir, do espírito e da matéria, do valor e da realidade.

Nesse sentido, fenomenólogos como Hermann Lotze disseram que o cerne da realidade é valorativo, pois se Deus é esse cerne, o âmago do real

também é axiológico. Scheler (1960, p. 231): existe uma conexão de essências entre o homem e a natureza, bem como na espiritualidade humana há uma conexão de essência entre determinadas classes de atos espirituais e determinadas regiões do Ser, às quais temos acesso mediante essa classe de atos.

Isso não implica que todas as pessoas vivenciarão os valores do mesmo modo. Na subjetividade, mediante as diferenças de concepções intelectuais e fatores emocionais, diversidades estas que pertencem à ordem do existir, mas não do ser em si (que são os valores, objetos axiológicos, categoria especial dos objetos ideais), há sempre um acréscimo de subjetividade à ideia de valor – e isto gera a divergência de interpretação do valor em relação às pessoas e às épocas históricas sucessivas.

A apreensão do valor consoante sua essência ideal é, pois, uma tarefa aprioristicamente emocionalista, como o quer Scheler (apud HESSEN, 1980, p. 132), que fala em um "sentir intencional do valor". O grande desafio é que a captação emocional do valor por um indivíduo tenha um *minimum* de perda de essência da valoração captada. A emoção atua como fator *a priori*, como quer Scheler, para definir qual a intencionalidade pelo sentimento na cognição dos valores. Apurar esse emocionalismo é tarefa de um aperfeiçoamento espiritual do homem, que só se fará na experimentação da emotividade e na posterior elaboração racional de uma metafísica direcionada para hierarquizar os valores, definindo quais são os mais relevantes para cada indivíduo e sociedade, embora para Nicolai Hartmann os valores em sua hierarquia seja eternos (sagrado, bom, justo, belo, utilitário e hedônico) e cada consciência individual deve reconhecer essa escala absoluta e, a partir dela, encontrar sua missão particular. Scheler já frisa o caráter humano da percepção dos valores, ele os compreende como dependendo do sentir humano e sua necessidade espiritual, o que varia de homem a homem.

Como assertou Hessen, inspirado na fenomenologia axiológica scheleriana, o valor é um "conteúdo ideal de Ser, referido e subordinado ao lado emocional do Espírito, isto é, ao nosso sentimento de valores". (HESSEN, 1980, p. 52). Asserta Hartmann:

> O sentir os valores é assim, no homem, a anunciação do seu ser no sujeito, revelação de sua maneira de ser ideal (*ideenhafte Seinsweise*). E este apriorismo a seu respeito não é um apriorismo intelectual reflexivo, mas emocional e intuitivo. (Apud HESSEN, 1980, p. 132).

O conteúdo ideal de ser que o valor porta é, pois, um conteúdo espiritual, que não encontra essência no mundo da realidade natural. Essencialidade do valor significa sua constituição enquanto ente espiritual (ideal). Essa constituição idealística representa uma tendência ideal de ação, uma concreção possível de ser realizada pela liberdade humana, que pode fazer com que o valor seja concretizado nas possibilidades do contexto histórico-social.

No fundo, a grande separação entre ser e dever ser é a cisão entre o mundo da realidade natural e o da idealidade em si, sendo este o fim perseguido pela liberdade e o fundamento da essência dos valores. A fenomenologia ampliou o significado racional da separação metodológica kantiana entre ser e dever-ser, conectando este último a uma pátria de valores ideais.

O entrechoque entre as filosofias neokantiana formalista e fenomenológico-essencialista, aquela concebendo o valor como estrutura lógica e a segunda entendendo o valor como ente ideal realizável, serve para demonstrar como a concepção do *Werträger* (portação do valor pelas coisas, pelos bens) é fundamental para a objetividade axiológica. É o sentir dos valores pelo ser humano que descobre o valor das coisas, que as classifica a partir de valores, definir, por exemplo, o valor da vida (animal), em oposição ao reino mineral. Isso, por exemplo, remete ao problema ecológico.

As coisas contêm valores que estão em nós como potência e se revelam como bens valorados por nossa vontade, até mesmo personalizados, como no caso da atribuição de sentido de valor aos ecossistemas. Mas é o ser humano que revela esses valores, eles se referenciam a nós, em último caso.

Quer se entenda o valor como fenômeno centrado na idealidade, quer se o conceba como fenômeno lógico, ele será objetivo em si e para si. Ao homem compete interpretá-lo pela compreeensão, pela categoria que atinge o âmago do fenômeno valorativo em sua natureza. Essa é a posição da ontologia ideal dos valores de Hartmann.

Pela análise fenomenológica do valor, não se pode defender a tese de um conteúdo apriórico de cada valor em si, como um condensado de fundo material e existencial; se não fosse a realização humana, o mundo dos valores seria na prática igual a um mundo matemático pensado apenas por seres puramente intelectuais, sem disposição de concretização, como quer Scheler.

O valor enquanto ideia tem um conteúdo em si, o belo em si, o justo, o ético, que não é completamente cognoscível ao ser humano, mas que, por outro lado, não seja "esgotado" na realidade natural. Nós interpretamos sob nosso olhar perceptivo fins e partes desses objetos de valor. Nós os olhamos de um dado modo, enquanto humanos situados em contextos de significação e apreendendo emocionalmente seu conteúdo ideal e depois efetivando-o.

Lask, mencionado por Radbruch, também pensa nesse sentido: "Só podemos chamar ao valor essência de uma coisa, quando esse valor constituir o princípio do próprio ser desta". (RADBRUCH, 1974, p. 43). Para a fenomenologia, à qual Radbruch aderiu através dos ensinamentos de Lask, neokantiano da Escola de Baden, Deus é concomitantemente existência e transcendência; não é somente 'puro valor' situado no âmbito da consciência ideal do próprio sujeito como quiseram Nicolai Hartmann e seu ontologismo axiológico e Lagneau e Bruschvigc e sua "Religião do Espírito".

Os valores não seriam puros objetos lógicos, como no neokantismo de Marburg de Helmut Cohen; pensando à moda da Escola de Baden, rival da Escola de Marburg, Radbruch concebeu os valores como fins culturais com destinação transcendente (rumo a uma ideia de justiça com inspiração divina) – a inspiração protestante luterana jamais abandonou seu pensamento jusfilosófico. Para a tradição fenomenológica à qual Radbruch aderiu, a religião não é somente mais um produto da cultura, mas sim força essencialmente supracultural – a religião supera a cultura, como prega Radbruch (1974, p. 42-43), pois ela "nasce da intolerabilidade entre natureza e valor", por constituir-se em força espiritual autônoma, a ponto de transcender sua própria manifestação valorativo-cultural e, através do sagrado, atinge o plano metafísico.

O egoísmo naturalista de Hobbes e do individualismo moderno e sua teoria psicológica do valor, como poder passional, o que será retomado por Ehrenfels no séc. XIX, ao dizer que o valor é desejo humano emocional e

subjetivo, arbitrário a cada sujeito, são assim redimensionados no sentido de conferir à existência um significado axiológico, um quadro em que o culturalismo de juristas como Kohler e sua ideia de relativismo cultural, ao qual Radbruch adere em parte, ao admitir a luta de valores no processo político de formação do Direito, este é redimensionado em um amplo aspecto classificatório (categorial) de atos culturais de sentido (*Sinn*).

Existem, portanto, atitudes fundamentais do espírito em relação à postura axiológica para Radbruch: o fenômeno manifestado do Ser como valorável, às atitudes que correspondem estimativas do Ser (o ato de valorar, de nomear valores), que significa os atos intencionais de sentido axiológico (*Wertbeziehend*) a determinadas realidades, que devem ser queridas e perseguidas – a realidade do justo, do belo, do útil, do ético, etc.; a cegueira axiológica (*Wertblind*) corresponde ao estado psíquico-espiritual do existencialismo, o ofuscamento para a visão dos valores e o mergulho no abismo existencial anti-humanista: o niilismo de Jean-Paul Sartre e de Martin Heidegger. E, por fim, a atitude transcendente ao valor corresponde à essência do Ser, como asserta Lima (2009, p. 60), que é a atitude superadora da antítese valor-realidade, a atitude religiosa, a que Radbruch dá o nome de *Wertüberwindend* (superadora dos valores).

A atitude jurídica seria formalizante e normatizante da realidade, a atitude neutra do jurista em avaliar e julgar conflitos de valores, a partir da norma jurídica. Não seria o Direito uma atividade propriamente axiológica, mas distanciada, científica. Esse é o paradigma de um relativismo axiológico, a partir do positivismo para Kelsen, com o qual Radbruch concorda até 1934, ano em que percebe a insuficiência de uma teoria neutra dos valores, no sentido de barrar uma visão autoritária como a nazista, que se valeu dos próprios mecanismos do Estado de Direito para chegar ao poder e, depois, gradativamente, destruir esse mesmo Estado e seu regime democrático de convívio entre valores diversos (pluralismo). Após 1934, Radbruch vai perceber a necessidade de um fim axiológico específico para o Direito, ainda que essa postura jusfilosófica sacrificasse o positivismo e a neutralidade liberal.

Radbruch engendrou sua Filosofia Religiosa do Direito como um apelo ao significado axiológico do Direito: ele é fenômeno cultural guiado por ideias

transcendentais como fontes dos atos intencionais da consciência ética do jurista: justiça, segurança e finalidade. E a possibilidade da ultrapassagem do mundo fenomênico jurídico na cultura para o mundo espiritual da plenitude dos valores, a justiça como inspiração fenomênica da consciência ética do jurista – Radbruch tenta conciliar protestantismo luterano e consciência jurídica laica. O meio-termo para sua síntese é o pensamento kantiano.

## 3 Conclusão: Kant e Radbruch, aproximações entre razão ética, valores e direitos humanos

A razão kantiana foi a responsável pela crítica da Metafísica, limitando as construções racionais à experiência possível. As condições de conhecimento transcendental do Direito, para Kant, significam a capacidade de revelação de sentido, não pelo arbítrio do sujeito com base em subjetivismo, mas com base na capacidade de exercício crítico sobre nossas percepções e intuições utilizando para isso categorias.

Kant fez a verdadeira *revolução copernicana* da razão, transformando-a de subjetiva irracional ou metafísica em científica e crítica. A capacidade de propor normas e um modelo ético e jurídico para uma vivência pacífica na sociedade. Partir de normas não significa manter-se escravo delas, mas poder criticá-las (Kant). Não existe argumentação coletiva ou individual que faça *tabula rasa* de valores, e nesse ponto Radbruch e o neokantismo descrevem e encontram finalidades axiológicas do Direito.

As categorias do Direito definidas por Kelsen (licitude/ilicitude, prescrição/permissão, coercibilidade/liberdade, imputabilidade/ inimputabilidade) foram sujeitadas por Radbruch a uma leitura culturalista, direcionada pelo fenômeno cultural do Direito e de seus valores (justiça, bem comum, finalidade, segurança, utilidade e paz). Os direitos humanos para Radbruch são as normas superiores do ordenamento que melhor receptam os fins axiológicos do Direito.

Kant fundamentou uma teoria racional de direitos subjetivos e de liberdades jurídicas que servem a uma República e que pode ser a base da democracia, que só se constrói com autoesclarecimento (*sapere aude*), conclamando os cidadãos a usarem seu entendimento publicamente e criticar todas as tiranias metafísicas e pseudorracionais possíveis, pois tirânico é

considerar apenas o poder das teorias, como na apropriação nazista da teoria dos valores ou a apropriação marxista da teoria da revolução (bolchevique), sem usar a razão prática (como faz Kant com sua Ética), para avaliar as consequências práticas das teorias sobre a dignidade e a liberdade das pessoas.

Democracia só existe na pressuposição de um mínimo ético exigido como base das ações do Estado. O nazismo também defendeu uma doutrina que era "útil ao povo" e fez *tabula rasa* dos valores morais como denunciou Radbruch, e sabemos qual o resultado. Sem Kant a ideia de paz entre as nações estaria empobrecida, pois o projeto de uma federação de nações ainda serve à construção do Direito internacional e da dignidade humana, que é base de todo o entendimento possível para a paz e a ciência.

Radbruch foi o jusfilósofo dos direitos humanos e dos valores culturais que fundamentaram a "República de Weimar" e o debate sobre os direitos humanos no pós-Segunda Guerra Mundial. Popper (2006, p. 145) ovacionou Kant como precursor da "sociedade aberta", da defesa da liberdade e do esclarecimento. Popper elegeu como inimigos da democracia, por endeusarem o Estado e seus agentes e submeterem a liberdade individual ao coletivismo: Platão, Marx e Hegel; se Kant fosse antagonista da democracia, Popper (1979, p. 134) o teria atacado; se não o fez, foi por reconhecer o valor da obra kantiana como limite dos discursos ideológicos e seu perigo político de manipulação das massas.

Por outro lado, um dos grandes problemas do liberalismo austríaco, incluindo Popper, foi a redução da teoria dos valores à teoria dos desejos, portanto, dos interesses, mas o problema dos valores dominantes na cultura está sempre presente, não se pode construir um projeto político sem responder a essa questão fundamental, como disse Nietzsche.

O viés político de todo o pensamento de esquerda, no séc. XX, implicou a possibilidade de retomada do ideal de virtude pública como busca do bem comum, essa raiz pode ser rastreada até Rousseau, em uma ligação possível entre sua acepção de democracia radical inspiradora dos jacobinos, o keynesianismo profilático às massas populares e os motivos populistas tirânicos do bolchevismo soviético. O imperialismo asiático e o populismo personalista latino-americano, em suas fusões de sentido com o pensamento

de esquerda já se configuram como realidades políticas coletivistas, que minam a ordem de valores da individualidade e os valores da autonomia da cultura e de liberdade cultural.

A ponte entre Fenomenologia e racionalismo kantiano foi realizada por Radbruch no âmbito dos direitos humanos, como normas metajurídicas ao ordenamento positivo e aptas a receber o impacto direcionador dos valores como seus fins. Todavia, permanece a transcendência dos valores que sustenta qualquer projeto de liberdade de Scheler (1960, p. 34). Saber se os direitos humanos sustentam esse projeto é o desafio aberto; a consciência ético-jurídica kantiana e luterana que Radbruch projetou é uma perspectiva, mas nem de longe uma forma definitiva de encarar o problema entre direitos humanos, valores e razão.

Radbruch projetou três grandes vertentes do pensamento político-axiológico: os bens individuais, com suas construções rumo ao individualismo expresso na corrente liberal; os bens coletivos, implicando um coletivismo expresso na corrente socialista; e os bens transindividuais, culturais e estéticos, expressos nas correntes neokantiana, cosmopolita e no culturalismo axiológico, como fontes da política.

A tensão entre consciência ético-racional e um mundo de valores transcendentes perdura, nem a resposta por meio da fé e dos valores subjetivos, nem o uso e a militância política e ideológica dos direitos humanos, resolvem a necessária aproximação do racionalismo ético e da fenomenologia essencialista da metafísica dos valores. Se o coletivismo impõe valores torna-se tirânico; se o subjetivismo aceita os valores massificados perde a capacidade de crítica racional.

Da grandeza das obras da cultura, da Alta Cultura estética e filosófica, incluindo também a ideia de valores jurídicos como concebeu Radbruch, existe um paradigma que pode ser privilegiado pela análise do sujeito; tomado como sujeito crítico na visão kantiana, o sujeito que trabalha na consciência da ética dos deveres, como limite de sua ação e joga o debate sobre os valores à luz da publicidade de suas razões constitutivas, evita o unilateralismo e a ideologia, ao esclarecer ao público uma perspectiva coerente de uma escala de valores e um direcionamento não redutivo ao positivismo dos valores jurídicos. Norteia o Direito por sua missão histórica

de **servir aos valores e à ideia do Direito: a justiça**, que é o próprio conceito de Direito para Gustav Radbruch.

**Referências**


GROSSI, Paolo. *A ordem jurídica medieval.* São Paulo: Martins Fontes, 2014.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Linhas fundamentais da filosofia do direito ou direito natural e ciência do estado em compêndio.* São Paulo: Loyola-Unisinos-Unicap, 2010.

HELLER, Hermann. *Teoría del Estado*. Cidade do México: FCE, 1998.

HESSEN, Jonhannes. *Filosofia dos valores.* Coimbra: Almedina, 2001.

HOBBES, Thomas**.** *Leviathan ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

_____. *Do cidadão.* São Paulo: Martins Fontes, 2002.

ISRAËL, Nicolas. *Genealogia do direito moderno:* o estado de necessidade. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

KERSTING, Wolfgang. *Universalismo e direitos humanos.* Porto Alegre: Ed. da PUCRS, 2003.

LARENZ, Karl. *La filosofia contemporánea del derecho y del Estado.* Madrid: Reus, 2008.

LIMA, Newton de Oliveira. *Teoria dos valores jurídicos*: o neokantismo e o pensamento de Gustav Radbruch. Recife: Fundação Antônio dos Santos Abranches, 2009.

POPPER, Karl Raymund. *A sociedade aberta e seus inimigos*. São Paulo: Itatiaia, 1979. v. 2.

____. *Em busca de um mundo melhor*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

RADBRUCH, Gustav. *Filosofia do Direito.* Coimbra: Armênio Amado, 1974.

SCHELER, Max. *Da reviravolta dos valores.* Petrópolis: Vozes, 1997.

____. *Metafísica de la Liberdad.* Buenos Aires: Nova, 1960.

SCHMITT, Carl. *A crise da democracia parlamentar*: teologia política*.* São Paulo: Scritta, 1996.

# 17
# Fronteiras entre o humano e o não humano – rompendo pelas bordas

Caroline Izidoro Marim*

## Introdução

Inicio este artigo retomando a primeira pesquisa que realizei na filosofia: "A proposta de uma Ética Ambiental em Peter Singer", na qual investigava, do ponto de vista ético, a questão prática da relação do homem com o meio ambiente. Nessa pesquisa de graduação, realizada há pouco mais de 15 anos, pretendia esclarecer a proposta de redefinição do Princípio da Igual Consideração de Interesses de Peter Singer, em seu livro *Ética prática* (2004), com vistas a verificar se é possível fundamentar e justificar uma ética ambiental, na qual se considere o interesse de outras espécies, incluindo as do reino vegetal. Naquela ocasião, recordo de um certo preconceito em relação à teoria de Singer por tratar, talvez de forma muito aplicada, a questão ética. Contudo, depois de alguns anos, enquanto realizava minha pesquisa de doutorado, sua teoria se tornaria literalmente moda. O que pode parecer tolo atualmente, diante da urgência do tema, na verdade é um retrato da dificuldade em atravessarmos a modernidade e rompermos a enorme fronteira que se construiu entre o humano e o não humano.

Uma das principais dificuldades era como conciliar aspectos naturais, artificiais e culturais. Sua perspectiva mostrava que somente era possível pensar em uma ética antropocêntrica, cujos interesses a serem levados em consideração, por exemplo, na construção de uma hidroelétrica, seriam os interesses das gerações futuras. Além desse interesse, havia também o interesse em considerar a natureza como um patrimônio estético raro (argumento que também se relacionava às futuras gerações), bem como os interesses das comunidades, que, na maioria dos casos, consistiam em grupos indígenas ou comunidades ribeirinhas que teriam seus valores culturais

* Professora substituta no Departamento de Filosofia da UFPE.
*E-mail*: caroline.marim@gmail.com

perdidos. Embora esses interesses possam ser válidos até hoje, um dos problemas que achei mais interessante na época foi como considerar o interesse de plantas em especial, sem recorrer ao argumento de preservação de espécies raras ou de ecossistemas como um todo, interesse que ainda temos muita dificuldade de defender.

Um dos argumentos principais que Singer utiliza, como instrumento demarcador de consideração ética, é o interesse dos seres sencientes em não sentir dor. Mas como podemos estender isto às plantas, seres que são vivos mas não possuem sistema nervoso central? Toda a argumentação que Singer apresenta, ao tratar da questão da consideração de espécies animais é bem sustentada, quanto ao direito de se considerar o interesse em não sentir dor. E, mesmo que os animais não possam ser considerados pessoas, seria ético revermos nossa posição especista em relação a eles. Assim, no caso de todo um ecossistema que pode estar comprometido com a construção de uma hidroelétrica, também temos de considerar a preservação de espécies vegetais, que podem sofrer com os danos de tais transformações ambientais.

Na época, o conceito de valor chamou a atenção. Singer não resolvia o impasse entre valor intrínseco e valor instrumental. Para defender o interesse das futuras gerações, Singer mostrava que devemos levar em conta, na avaliação da preservação do meio ambiente, o valor que esse bem natural possui para as próximas gerações que habitarão a Terra, considerando assim valores a longo prazo. Este argumento introduz o valor de raridade, que deve ser atribuído às áreas naturais, cada vez mais escassas, e que possuem um valor inestimável como patrimônio natural, estético e científico. Contudo, podemos, de certo modo, sustentar que tanto o interesse das futuras gerações como os de raridade são valores instrumentais que beneficiam os seres humanos. Podemos ainda considerar o valor dos seres sencientes em uma questão ambiental, pois o peso da morte de animais, causada em decorrência da destruição de florestas, por exemplo, deve ser considerado em uma avaliação ética. Contudo: Como defender o interesse de outras formas de vida? Como defender um valor moral para as plantas?

Singer estabelece que não é possível atribuir interesse ou qualquer tipo de valor intrínseco além da senciência, pois não temos como nos orientar, a não ser através da explicitação dos fins ou dos interesses conscientes que nos

guiam no momento de avaliar a importância relativa da preservação de certas espécies em detrimento de outras. Portanto, é impossível atribuir o interesse em aliviar a dor ou qualquer tipo de valor intrínseco às plantas, já que elas não possuem sensibilidade ou consciência. De acordo com ele, podemos considerar o valor de uma planta por sua beleza estética ou pelo valor como diversidade genética. Mas como considerar o valor intrínseco de qualquer planta, seja uma grama ou uma orquídea, sem recorrer à defesa do ecossistema como um todo?

A partir desse problema, surgiram duas questões: primeiro, como entendemos o conceito de "valor"; segundo, como compreendemos a sensibilidade. Quando estamos falando de animais – sejam eles humanos ou não –, consideramos sua sensibilidade tendo como principal interesse não sentir dor, mas e no caso das plantas, elas não são sensíveis? Qual a sensibilidade delas, além da sensibilidade em relação à água e ao clima?

Certamente essas não eram perguntas simples, e naquela ocasião escolhi apenas compreender melhor a relação entre valor e sentimento moral. Assim, primeiramente escolhi estudar qual a relação entre valor e sentimento moral na teoria kantiana, pois parecia que uma das razões para o domínio antropocêntrico em relação à natureza estava pautada principalmente em uma ideia de que a razão era a distinção e justificação para o argumento antropocêntrico em relação à natureza. Entretanto, minha pesquisa de mestrado revelou não somente os problemas e as dificuldades do pensamento moderno, aqui representado pela teoria moral kantiana, como também mostrou a fragilidade no estudo de como entendemos o que são os sentimentos. Por isto, como pesquisa de doutorado, escolhi estudar as teorias das emoções[1] contemporâneas. Essa escolha tem se revelado frutífera para a análise de muitas questões, dentre elas as ambientais, pois a compreensão mais ampla da sensibilidade humana parece fornecer argumentos mais razoáveis para compreender a relação do ser humano com o meio ambiente.

Desde então, o estudo sobre as emoções tem norteado minhas pesquisas nos últimos oito anos. Esta pesquisa vem não somente

[1] Um dos principais pontos da pesquisa sobre as emoções na contemporaneidade é principalmente o abandono da terminologia utilizada até então, dentre elas: *pathos*, paixões, afetos e sentimentos. Ler mais sobre em MARIM (2010).

esclarecendo tal conceito, mas revelando as lacunas que surgem quando norteamos o debate ético apenas nos limitando a uma rasa compreensão sobre o que é a sensibilidade e de que modo ela é a base de nossa consciência como espécie e como seres viventes e parte do ambiente que nos rodeia. Em vista disso, podemos também ampliar a compreensão não somente do que é humano, mas também do que não é humano, considerando os animais, as plantas e outros seres que compõem um ecossistema.

No entanto, desde a década de 80, houve muitas mudanças dentro do debate ético-ambiental, e uma das principais expressões do novo ambientalismo é o socioambientalismo. Seu surgimento decorre da crescente preocupação com o acesso aos recursos naturais necessários para a sobrevivência das gerações futuras, diante da contínua devastação ambiental e do risco de exaurimento dos recursos ambientais do planeta. De acordo com Juliana Santilli (2005), o conceito de "desenvolvimento sustentável", cunhado pelo relatório Brundtland,[2] já incorporava não só o componente ambiental como também o componente social do desenvolvimento. Ou seja, "o desenvolvimento deveria ser não só ambientalmente sustentável como também socialmente sustentável e economicamente viável". (SANTILLI, 2005, p. 11).

Desta maneira, o socioambientalismo surge como uma proposta de incorporação da participação social na gestão ambiental, por meio da inclusão e do envolvimento das comunidades locais, detentoras de conhecimentos e de práticas de manejo ambiental. Mais do que isso, Santilli afirma que

> desenvolveu-se a partir da concepção de que, em um país pobre e com tantas desigualdades sociais, um novo paradigma de desenvolvimento deve promover não só a sustentabilidade estritamente ambiental – ou seja, a sustentabilidade de espécies, ecossistemas e processos ecológicos – como também a sustentabilidade social – ou seja, deve contribuir também para a redução da pobreza e das desigualdades sociais e promover valores como justiça social e equidade. (SANTILLI, 2005, p. 14).

[2] "O relatório Brundtland destaca os três componentes fundamentais do novo modelo de desenvolvimento sustentável: proteção ambiental, crescimento econômico e equidade social (SANTILLI, 2005, p. 11).

Nesse contexto, fica claro que acrescentar o componente social ao ambiental tem como objetivo principal a garantia da eficácia social e da sustentabilidade das políticas públicas ambientais, na defesa das comunidades locais e na repartição socialmente justa e equitativa dos benefícios derivados da exploração dos recursos naturais. Entretanto, se do ponto de vista social e jurídico há um avanço e uma expansão na garantia da proteção aos bens socioambientais intangíveis, tais como conhecimentos, inovações e práticas de povos indígenas, quilombolas e populações tradicionais associados à biodiversidade, de que modo podemos considerar o socioambientalismo um avanço ético diante da reconciliação do humano à natureza? Seria o socioambientalismo capaz de resolver a dicotomia entre humano e não humano?

Qual o lugar do humano na natureza? Quando estamos falando de natureza, estamos falando de vida, de diferentes tipos de vida. Qual, então, o papel do ser humano frente à complexidade da natureza que o rodeia? Qual a importância moral de sua ação e interação com a natureza?

Diante de tais perguntas, espero, neste artigo, oferecer pistas para ampliarmos o debate ético-ambiental, mostrando como podemos, mesmo a partir de uma ética antropocêntrica, pensar um novo modelo de sociedade que venha a reincorporar valores morais mais amplos que garantam uma relação mais harmoniosa entre seres humanos, não humanos e o meio ambiente.

## Conciliações do humano com a natureza

A construção do *Princípio da Igual Consideração de Interesses* tem sua origem na constatação de um problema na formulação do *Princípio da Igualdade*, que é o de afirmar que todos os seres humanos são iguais, uma vez que as diferenças factuais entre os indivíduos são inúmeras. (MARIM, 2000). Assim, Singer adota os interesses como base para a fundamentação do *Princípio da Igual Consideração de Interesses,* admitindo a desigualdade como base factual. Seu objetivo é alcançar maior igualdade moral, ao invés de eleger diferentes capacidades, habilidades ou dotes naturais, para poder resolver diversas questões de bioética.

Na formulação do princípio, Singer aponta o interesse que os indivíduos têm em aliviar a dor como um interesse desejável do ponto de vista universal, capaz de excluir qualquer discriminação e principalmente como a melhor forma de considerar o interesse de outras espécies. No caso específico dos animais, Singer propõe que consideremos a dor implicada na morte dos animais como um interesse a ser defendido. A aplicação do princípio, nesse caso, considera o interesse em aliviar a dor dos animais com o mesmo peso do interesse em aliviar a dor de um ser humano, pois entre eles há apenas uma diferença de aptidão: os seres humanos são seres conscientes, e os animais são sencientes.

Singer propõe uma ética que deixe de ser tão antropocêntrica, que não desconsidere os outros seres por uma superioridade do homem por ser consciente, ou por outras aptidões que ele possa ter. Porém, na aplicação do princípio para a defesa da preservação do meio ambiente, Singer parte da descrição do comportamento dominador do homem em relação ao meio ambiente, com o objetivo de que o *Princípio da Igual Consideração de Interesses* seja um princípio moral básico ao incluir todos os seres humanos, com suas respectivas diferenças, e também os outros seres não humanos. A proposta é a de uma teoria que não exclua o princípio da utilidade, os interesses do homem e, ainda, que inclua outras espécies na consideração de interesses, dentre os quais caberia, ainda, acrescentar o interesse humano em preservar todas as formas de vida.

Deste modo, se partimos da tese de Singer, o socioambientalismo se apresenta como uma ampliação das primeiras versões ambientalistas, cujo caráter era basicamente conservacionista, voltada para a proteção de ecossistemas e espécies, e sem uma dimensão social claramente incorporada. Essa ampliação nos possibilita uma revisão sobre o papel do ser humano diante do ambiente natural, artificial e cultural, principalmente propondo meios pelos quais podemos criar condições políticas e jurídicas, que tratem os bens ambientais como um todo articulado e integrado. Juridicamente, isso se verifica pela criação da Lei 6.938, de 1981, que, pela primeira vez na história do País, estabeleceu os princípios e objetivos da Política Nacional de Meio Ambiente e instituiu o Sistema Nacional do Meio Ambiente (Sisnama), tratando o meio ambiente de forma sistêmica. (SANTILLI, 2005). Ou seja, os

recursos ambientais – águas, florestas, fauna não são mais regulados separadamente e de forma desarticulada em diferentes setores como o Código de Águas, Código Florestal, Lei de Proteção à Fauna, etc.

O compromisso ético que se instaura passa a ser que o "[...] "desenvolvimento sustentável", deve ser entendido como "aquele que satisfaz as necessidades das gerações atuais sem comprometer a capacidade das gerações futuras de satisfazer as suas próprias necessidades". (SANTILLI, 2005, p. 14). Tal compromisso não somente aponta a preocupação com o esgotamento dos recursos naturais do Planeta, mas visa, antes de tudo, à sobrevivência das futuras gerações. Porém, podemos considerar o socioambientalismo um avanço ético diante da reconciliação do humano com a natureza, ou apenas ainda permanece a instrumentalização da natureza em benefício dos seres humanos?

Um dos exemplos que podemos considerar é:

> A proposta de criação de reservas extrativistas – desenvolvida pelo movimento social dos seringueiros visando promover o casamento entre conservação ambiental e reforma agrária – passou a ser considerada por cientistas e formuladores de políticas públicas como uma via de desenvolvimento sustentável e socialmente equitativo para a Amazônia. (SANTILLI, 2005, p. 14).

Se olharmos essa ação do ponto de vista de uma ética antropocêntrica que visa a conciliar a garantia de trabalho, recursos financeiros e sustentabilidade para as gerações presentes e futuras de seres humanos na Terra, podemos tranquilamente considerá-la ética. Nesse contexto e nessa perspectiva socioambiental, é clara a vinculação entre a questão ambiental e a justiça social que a aliança dos povos da floresta e o movimento socioambientalista procurou promover. Porém, a relação do ser humano com a natureza ainda é claramente antropocêntrica e instrumental.

Assim, é necessário repensar qual o lugar do humano na natureza. Qual a importância moral de sua ação e interação com a natureza?

Uma análise antropocêntrica tal como nos sugere Singer diria que nossa agência moral é o que nos constitui como humanos e como seres aptos a decidir, escolher, agir e intervir na natureza. Contudo, será que há de fato

agência no humano se ampliarmos a noção de natureza humana, a partir das mais recentes descobertas sobre o funcionamento de sua sensibilidade?

## Uma questão de agência

Se tratarmos o (corpo) humano apenas como uma série de

> mecanismos (neurais, fisiológicos, psicológicos) que são seguidos, arranjos de leis que detêm o comando ou alguma divindade que estabelece soberanamente o que tem lugar. Um tal inanimismo seria equivalente a colocar a ação humana dentro da ordem da natureza – entendê-la como sendo, também ela, natural no sentido de desprovida de agência e apenas seguindo ordens. Um inanimismo que se estende ao humano entende que é apenas fora dele que há uma agência.[3] (BENSUSAN, p. 74).

Assim, se considerarmos que não há agência mas agenciamentos, como propõe Bensusan (2017), não são os indivíduos os responsáveis por responder a eles. Sendo assim,

> [...] a agência é antes como uma corrente que pode se tornar caudalosa, mas que não pode ter seu começo imputado a nenhum *quem*. Trata-se de uma animação que surgiu, mas ninguém fez. Nesse caso, há talvez a força da história feita de processos, de configurações de paisagens da produção de ambientes por meio das adaptações múltiplas ou de ímpetos coletivos dos quais emerge alguma animação – mas não há aqueles que a comandam. (BENSUSAN, 2017, p. 74).

Se a natureza humana for compreendida desse modo, não há aqui alguém que tenha a capacidade de responder pelas consequências de sua animação e, portanto, estaríamos sujeitos ao poder de uma animação externa a nós. Nesse caso, a animação não seria da ordem da resposta, mas antes da ordem de um curso de acontecimentos que tornam-se um ritmo. A animação estaria fora dos indivíduos, está naquilo o que os constitui, isto é, indivíduos são apenas o produto da agência.[4]

Apesar de parecer estranho, em um primeiro olhar, esse modo de colocar o problema não é muito diferente do que propôs Foucault sobre as

[3] Se não há agência em parte alguma, comando e começo estão ainda entrelaçados, mas apenas porque não há *arché*, e tudo tem apenas uma vigência contingente. (BENSAUSAN, 2017, p. 73).
[4] Para aprofundar sobre animação e agência consultar. BENSUSAN; FREITAS, 2018).

sociedades humanas, quando diz que "o indivíduo é o produto do poder" (FOUCAULT, 1977), ou seja, uma agência sem agentes, na qual os indivíduos

> [...] são constituídos inteiramente pelos agenciamentos coletivos, como os de raça, classe e gênero. Não é portanto em cada um dos indivíduos que se encontra a agência. Ela está nas forças agenciadoras que fazem uso das forças no emaranhado social para produzir indivíduos. (BENSUSAN, 2017, p. 76).

Esta proposta apresentada por Bensusan, em seu *Animismo futuro,* aponta para uma tentativa de dissociar a agência dos agentes, de modo a nos encorajar uma "forma de animismo em que o protagonista é a vida mesma – e não os vivos – que instaura animação no mundo". (BENSUSAN, 2017, p. 76). Nesse caso, seria a vida, ela mesma, a carregar a capacidade de agenciamento. Assim, teríamos não uma máquina antropológica como aquelas descritas por Agamben, mas uma máquina biológica:

> Vale notar que essa máquina é de uma natureza diferente, uma vez que indivíduos não se apresentam prontos no input da máquina e é no processo de individuação ele mesmo que se distingue o vivo do inanimado. A animação estaria associada aos lugares – não às entidades – onde há vida. Não seria senão a vida ela mesma, e não o vivente, o processo gerador da agência. É a vida que invade, ultrapassa fronteiras, manifesta-se por meio de contatos e contágios, a agência é pensada em termos epidemiológicos, é uma infestação que comanda, produto de um processo emergente a partir de uma contingência e que arrasta consigo o que consegue alcançar. A animação teria a forma de uma epidemia, e a vida seria a maneira pela qual ela se expressaria. (BENSUSAN, 2017, p. 76).

Essa proposta apresentada por Bensusan, que vem sendo desenvolvida por Bruno Latour e Eduardo Viveiros de Castro, tem apresentado uma interessante fonte de debate metafísico e ontológico sobre o tema. Porém, nossa preocupação neste artigo é a questão ética: De que modo podemos pensar uma ética ambiental na qual não haja uma descontinuidade entre natureza e cultura, natureza e sociedade? Principalmente, de que modo podemos ampliar nossa interação com os não humanos, independentemente da perspectiva ontológica que adotamos?

## Interação com os não humanos

Descola, em seu livro *Par-delà nature et culture* (2005), aponta que alguns estudos etnográficos sobre grupos indígenas da Amazônia mostravam que eles "mantinham um tipo de relação social com as plantas e os animais que estendia o campo das relações humanas a uma esfera muito mais ampla do que unicamente a dos seres humanos". Descola se impressiona em sua investigação etnográfica conduzida conjuntamente com Anne Christine Taylor, não apenas com a relação contínua e constante, de interação pessoal entre os humanos e os não humanos no grupo Achuar, mas com a organização de um mundo "muito além das relações entre humanos, a relação com os seres da natureza desempenhava um papel central". (DESCOLA, 2005).

Porém como delimitar o que separa o humano do não humano? Se considerarmos Aristóteles ou mesmo Arendt, em seu *A condição humana* (2007), podemos dizer que o ser humano se diferencia pela ação prática, por ser um animal político. Essa tem sido, ao menos, a perspectiva adotada pela filosofia política e pela maioria das teorias éticas, uma forma de delimitar a diferença entre os seres humanos e os não humanos em geral. Sem dúvida, como vimos acima, Singer procura ampliar a consideração ética para os animais e o realiza ao ampliar o princípio da igualdade para o *Princípio da Igual Consideração de Interesses*, tendo como principal interesse o de não sentir dor, aproximando ainda mais os humanos dos animais. Porém, como já apontamos anteriormente, os seres do reino vegetal ainda permanecem excluídos de tal esfera de consideração.

Como resolver esse problema? Ele pode ser analisado, a princípio, por meio de uma revisão da relação entre cultura e natureza. Descola (2005), ao estudar o grupo Achuar, que apresenta um sistema de interação de pessoa a pessoa no qual os humanos, as plantas e os animais eram todos tratados não de modo idêntico, mas em relativo pé de igualdade, verifica que tradicionalmente há uma separação marcada entre natureza e sociedade, bem como descontinuidades entre o natural e o cultural em diferentes modelos de pensamento. Ele sugere que:

> Foi no último terço do século XIX que um grande dispositivo de triagem epistemológica se estabeleceu: uma época em que precisamente a distinção entre natureza e sociedade se consolidou através das discussões epistemológicas e filosóficas dos neokantianos, em particular na Alemanha, mas também através de estruturações institucionais, principalmente a separação entre as faculdades de ciências e de letras. E, nesse momento, chegam informações fornecidas pelos primeiros etnógrafos, pelos administradores coloniais e pelos missionários, que dizem que, em certas partes do mundo, há populações que não fazem distinção clara entre os humanos e os animais. (DESCOLA, 2005).

A partir dessa crítica, propõe substituir o modelo tradicional comum nas ciências sociais, que utiliza categorias naturais para conceituar as categorias sociais, pela utilização de categorias oriundas da prática social para pensar a relação com os objetos naturais. (DESCOLA, 2005). A princípio, essa inversão de olhar na relação cultura natureza também faz com que ele questione o uso dos próprios termos empregados como *natureza*, *cultura*, *sociedade, história*, etc., para pensar realidades nas quais essas noções não faziam muito sentido, como o grupo Achuar.

O propósito de Descola em *Par-delà nature et culture,* é desautorizar a ideia de que *natureza* e *cultura* devem ser duas categorias universalmente apartadas, consideração que só faria sentido aos Modernos e, mesmo entre eles, apenas a partir da metade do século XVII. Assim,

> no convívio com os Achuar, Descola começou a amadurecer a alternativa ao binômio em questão partindo do princípio de que a natureza não gozava, entre os índios, de estatuto singularizado, nem tampouco remetia-se à tipologia de objeto "utilizado" ou "utilizável", mas era, antes, tida por sujeito participante das relações sociais. (DE SÁ JUNIOR, 2014, p. 18).

Seu interesse é desprovincianizar as ciências sociais[5] e garantir que a Antropologia auxilie na criação de um projeto (político) de transformação

[5] "De um lado, tentando contribuir para a produção de conceitos que sejam desistoricizados, ou seja, que não reflitam a gênese de nosso modo de problematizar, de maneira reflexiva, nossa própria trajetória histórica; e, de outro, como um modo de descobrir uma forma de acordo, de diálogo — não sei que termo empregar — com as ciências da natureza. Não se trata de um sonho de superar a distinção epistemológica (será preciso muito tempo antes que se veja qualquer mudança nesse âmbito), mas de encontrar um meio de mudar a natureza dos objetos aos quais nos dedicamos nas ciências sociais, de modo que sejam um pouco menos incompatíveis com os objetos tratados por algumas das ciências da natureza." (DESCOLA, 2011).

das condições, nas quais encaramos a vida comum. Para ele, é "urgente pensar outras formas de viver juntos – sem que seja necessariamente um "viver juntos" harmonioso, já que as relações de força não desaparecem –, conceitualizadas de uma maneira diferente daquela que havia sido a norma no século XIX".[6] (DE SÁ JUNIOR, 2014, p. 28).

Nesse sentido, a proposta que apresentei no artigo "Vida política: sentir e con-sentir" (2018) nos orienta a uma possibilidade de revisão deste "viver juntos" e não mais apenas entre humanos mas com não humanos. Como apresentei, uma

> "nova política terá que ser inventada, de todo modo, a partir de nossa realidade biopolítica, posto que não há outra – embora essa realidade deva ser reconstruída ou pensada a partir de uma outra alternativa ou revisão sobre como compreendemos vida e política." (MARIM, 2018, p. 106).

Trata-se de uma política, que não seja uma teologia política, e apresente uma compreensão de natureza mais abrangente e menos hierárquica.

A *zoé* era a vida natural, comum a todos os seres, sejam eles homens, animais ou deuses. Por outro lado, *bíos* designava um modo próprio de viver de determinado grupo ou indivíduo, uma vida qualificada portanto. Como conciliá-los? Como já tivemos a oportunidade de observar em Arendt, "a vida natural é excluída do mundo político propriamente dito, pois pertence a uma outra esfera da atividade humana, o âmbito reprodutivo, a casa, a família, o *oikos* portanto". (Apud MARIM, 2018, p. 107). Porém, se compreendermos o *ethos* exatamente como a abrangência que une a esfera da família com a da *pólis,* parece de algum modo entre elas estar presente tanto a relação com a natureza natural, como artificial e cultural.

A dualidade natureza-humanidade ou sua separação é parte constituinte de uma organização antropocêntrica que coloca o humano tanto no comando, como comandado pela natureza e por suas leis, ou pela construção delas. É, "a experiência da Natureza que unifica a Humanidade,

[6] Vale ressaltar que deixo de lado a forte crítica que Descola recebe de sua formulação de antropologia da natureza como a apresentada por Latour: "Descola, com a melhor das intenções, teria construído, bem ponderadas as coisas, mais um cômodo no amplo Wunderkammer ocidental, negando, assim, a luta ameríndia por reconhecimento ontológico e pela descolonização do pensamento." (LATOUR, 2011, p. 176).

não apenas como um corpo político potencial, mas como um corpo epistemológico atual, presente em cada mediação conceitual que nos faz capaz de ter alguma experiência do que é natural". (BENSUSAN, 2017, p. 25).

Assim, esse olhar sobre a biopolítica que propus, como *con-sentir*, parte da constatação de que já chegamos ao estado de exceção, aos corpos disciplinados, ao biopoder e que somente uma revisão sobre vida política como *aisthesis* é capaz de nos oferecer uma saída. "Não é o *telos*, como busca de felicidade que nos move, mas como a *zoé* se constitui politicamente como con-sentir, ou seja, como *pathos*." (MARIM, 2018, p. 117).

Este *con-sentir* começa não apenas em relação à existência com o outro humano, considerando-o como um amigo, da mesma natureza, mas com tudo que o rodeia. A devoração não é da gula e sim num ato simbólico e mágico no qual reside toda a sua compreensão da vida e do homem. Por isto, a antropofagia ameríndia não é somente uma teoria da cultura, mas também e, ao mesmo tempo, uma filosofia da natureza – "é uma concepção não-normativa da natureza, isto é, uma concepção da natureza enquanto espaço da multiplicidade e do contato, em contraposição à civilização entendida como espaço da ipseidade e da compartimentação: contra o homem artificial, o homem natural". (NODARI, 2015, p. 36). A ideia central da Antropofagia é de que "a finalidade (*telos*) é sentir (*pathos*), mas sentir fora de si, o exterior (portanto, ao mesmo tempo tanto princípio do prazer – sentir – quanto princípio da realidade – exterioridade), sentir o outro, sentir com o outro, o que implica, obviamente, um sair de si". (NODARI, 2015, p. 20).

## Considerações finais

Embora novas perspectivas ontológicas e a introdução de considerações de diferentes interesses sejam a cada dia acrescentadas ao debate ambiental, a tarefa ética continua sendo a atividade de pensar sobre a ação humana. Não apenas o impacto que ela provoca na natureza, mas principalmente qual a importância moral de sua ação em interação com a natureza.

Como vimos em Descola, é necessário romper as fronteiras que insistem em separar o humano do não humano, que seja capaz de

reintroduzir a interatividade entre eles e recuse todo sistema de determinação ecológica apenas a partir das instituições, como para ainda conduzir um socioambientalismo. É necessária uma ética que amplie a tipologia do objeto "utilizado" ou "utilizável" e considere o agente não apenas como normatizador dos seus usos e benefícios, mas como participante das relações sociais com outros seres humanos e não humanos.

Uma conciliação do homem com a natureza, capaz de alcançar a harmonia perdida, mesmo que esta não seja tão harmoniosa assim, por meio de uma política e ética na qual nos encontramos de novo como o animal, nossa vida nua, mas de modo que a política (*zôion politikón*) não esteja separada dela. Uma vida política e ética do *con-sentir*, em que os poderes de um corpo são irredutivelmente relacionais – mover, agir, perceber, pensar – e somente podem ser expressos em relação dinâmica com outros corpos e com o ambiente.

**Referências**


ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense, 2007.

BENSUSAN, H. *Linhas do animismo futuro*. Brasília (DF): IEB Mil Folhas, 2017.

BENSAUSAN, H.; FREITAS, J. A. *A diáspora da agência*. Salvador: Edufba, 2018.

DESCOLA, P. *Par-delà nature et culture*. Paris: Gallimard, 2005.

_____. *A antropologia da natureza de Philippe Descola*. Entrevista concedida à Andrea Daher, 2011. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/topoi/v14n27/1518-3319-topoi-14-27-00495.pdf>.

DE SÁ JUNIOR, L. C. Philipe Descola e a virada ontológica na antropologia. *ILHA*, UFSC, v. 16, n. 2, p. 7-36, ago./dez. 2014.

FOUCAULT, M. Preface to Anti-Oedipus. In: DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Anti- Oedipus*. Trad. de R. Hurley M. Seen e H. Lane Mineápolis: University of Minnesota Press, 1977.

LATOUR, B. Perspectivismo: tipo ou bomba? *Primeiros Estudos*, São Paulo, n. 1, 2011.

MARIM, C. I. *Da natureza das emoções ao seu papel na determinação da ação*. 2010. Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2010.

MARIM, C. I. A proposta de uma ética ambiental. *Primeiros Escritos*, São Paulo: Departamento de Filosofia da USP, n. 3, p. 34-37, 2000. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/primeirosescritos/article/view/104493/103198>.

_____. Vida política: sentir e con-sentir. In: VEIGA, I. S.; CALGARO, C.; MADARASZ, N. R. *Sociedade e ambiente:* direito e estado de exceção. Caxias do Sul, RS: Educs, 2018. p. 99-118.

NODARI, A. A transformação do Tabu em totem: notas sobre (um)a fórmula antropofágica. *Das Questões*, n. 2, fev./maio 2015.

SANTILLI, J. *Socioambientalismo e novos direitos:* proteção jurídica à diversidade biológica e cultural. São Paulo: Fundação Peirópolis; Instituto Socioambiental e Instituto Internacional de Educação do Brasil, 2005.

SINGER, P. *Ética prática*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

## 18
# A medição e os princípios da *therapeutic jurisprudence*

Silvana Colombo*
Vladimir Passos de Freitas**

## Introdução

De acordo com a Constituição Federal, é tarefa do Poder Judiciário estabelecer mecanismos de tratamento adequados às demandas que lhe são apresentadas, seja por meio dos serviços prestados nos processos judiciais, seja por meio de mecanismos consensuais de solução de conflitos, como a mediação, a conciliação e a arbitragem.

Além da Resolução 125, de 29 de novembro de 2010, do Conselho Nacional de Justiça (CNJ), que instituiu e rege a política nacional dos meios adequados à solução de conflitos, os novos dispositivos do Código de Processo Civil (CPC – Lei 13.105, de 16 de março de 2015) e da Lei da Mediação (Lei 13.140/2015) corroboram a política judiciária de incentivo à solução consensual dos conflitos, antes ou durante o processo.

O Poder Judiciário está investindo na mediação, por meio da oferta de cursos de formação a magistrados e funcionários do Tribunal e da divulgação da mediação, bem como está incentivando projetos que resultem em uma prestação jurisdicional de qualidade, célere e que priorize a restauração do diálogo entre as partes, como forma de garantir o acesso qualificado à justiça, ou seja, atingir a satisfação do jurisdicionado com o resultado final do processo de resolução de conflito.

Desta forma, nas páginas que seguem, procede-se a um estudo dos métodos consensuais de resolução de conflitos, dentre estes se destaca a mediação como um instrumento que vem ao encontro da política judiciária nacional, de tratamento adequado dos conflitos de interesses.

Inicialmente, aborda-se o princípio[1] do acesso à justiça ambiental, entendida como o acesso qualificado ao Poder Judiciário, do ponto de vista

* Doutoranda em Direito pela PUC/PR. Mestra em Direito pela UCS. Graduada em Direito pela Unijuí. Professora no curso de Direito da URI/FW. Advogada.
** Doutor em Direito. Professor no Programa de Pós-Graduação em Direito da PUC/PR.

econômico, temporal e de resultados (art. 5°, XXXV da CF/88), como fundamento jurídico-constitucional para a aplicação da mediação.

A partir disso, chega-se ao segundo ponto, que trata do conceito da mediação e de seus princípios, em especial, a autonomia das partes. Explanado os principais aspectos conceituais acerca da mediação, o último ponto versa sobre a origem e o conceito da *Therapeutic Jurisprudence*, visto que esta corrente filosófica e jurídica, que vê a lei como um agente terapêutico ainda carece de estudos aprofundados no Brasil, apesar de haver pesquisas acadêmicas que têm se dedicado a este tema.

Por fim, o artigo aborda a *Therapeutic Jurisprudence* associada à mediação, com a finalidade de demonstrar que esta é uma ferramenta adequada para aplicação dos princípios daquela, em consonância com princípios e regras referentes ao tema.

## 1 Acesso à justiça

Inicialmente, é necessário esclarecer o conceito de acesso à justiça que irá nortear o estudo da mediação neste artigo, seja em função das várias acepções que foram atribuídas à expressão, seja com a finalidade de que o acesso à justiça não se restrinja à oferta do serviço judiciário estatal. (MANCUSO, 2009).

O princípio constitucional, previsto do art. 5°, XXXV da Constituição Federal, não pode ser analisado apenas como um direito meramente formal, ou seja, como a possibilidade que o titular de direito tem de ingressar em juízo para buscar a realização do direito ameaçado ou violado.

Coaduna com este entendimento Watanabe (1998, p. 58) ao dizer que "a problemática do acesso à Justiça não pode ser estudada nos acanhados limites dos órgãos judiciais já existentes. Não se trata apenas de possibilitar o acesso à Justiça enquanto instituição estatal, e sim de viabilizar o acesso à ordem jurídica justa".

---

[1] Para Alexy (2014, p. 117-118): "Princípios são mandamentos de otimização em face das possibilidades jurídicas e fáticas." [...] "A máxima da proporcionalidade em sentido estrito decorre do fato de serem os princípios mandamentos de otimização em face das possibilidades jurídicas. Já as máximas da adequação e da necessidade decorrem da natureza dos princípios como mandamentos de otimização, em face das possibilidades fáticas".

É importante registrar, nesse sentido, que, além da possibilidade de reclamar pela violação de um direito (sentido formal), o acesso à justiça deve possibilitar que a resolução do conflito seja realizada de forma célere, justa e em consonância com o princípio do contraditório. Este é o sentido material de acesso à justiça, sintetizada na ideia de "acesso à um processo e a uma decisão justas", conforme Souza. (2015, p. 43).

Cappelletti e Garth (2002) entendem que o acesso à justiça é "o sistema pelo qual as pessoas podem reivindicar seus direitos e/ou resolver seus litígios sob os auspícios do Estado. Primeiro, o sistema deve ser igualmente acessível a todos; segundo, ele deve produzir resultados que sejam individual e socialmente justos".

Para fins de efetivação do acesso à justiça, Cappelletti e Garth (2002) apontam, basicamente, três obstáculos que dificultam o acesso efetivo à justiça, quais sejam: i) Obstáculos de ordem financeira, consistentes nos custos elevados dos procedimentos judiciais necessários à solução dos conflitos, além dos honorários advocatícios; ii) Obstáculo de ordem temporal, traduzido na morosidade do Poder Judiciário, seja pela possibilidade de infindáveis recursos que o sistema processual permite, seja pela má administração, ausência de modernidade tecnológica e/ou falta de juízes e servidores (SOUZA, 2012); iii) Obstáculo de ordem cultural, traduzido na falta de confiança que a população tem no Judiciário e em advogados, bem como pela intimidação que as pessoas sentem, em razão do formalismo do Judiciário e dos advogados.

Nota-se, neste sentido, que os obstáculos de ordem financeira e cultural impedem o acesso formal ao Poder Judiciário, enquanto os obstáculos de ordem temporal impedem que a população obtenha a prestação de um serviço jurisdicional de qualidade. (SOUZA, 2012).

Na obra *Acesso à justiça*, Cappelletti e Garth (2002) apresentam tentativas de soluções para se garantir a efetividade do acesso à justiça, e cada movimento foi denominado por eles de "onda". A primeira onda refere-se à assistência judiciária aos hipossuficientes, e, assim, está relacionada ao obstáculo de ordem financeira ao acesso à justiça. Já a segunda onda visava a superar os obstáculos de acesso à justiça, em relação à representação dos direitos difusos e coletivos em juízo, tais como o direito ambiental e o direito

do consumidor, uma vez que o processo civil estava preparado para a tutela apenas dos direitos individuais. E, finalmente, a terceira onda, denominada de "novo enfoque de acesso à justiça", é aquela apontada no sentido de tornar a justiça mais acessível por meio da simplificação dos procedimentos e da criação de alternativas de justiça. (CAPPELLETTI; GARTH, 2002).

Cappelletti e Garth esclarecem o que vem a ser a terceira onda:

> Essa "terceira onda" de reforma inclui a advocacia, judicial ou extrajudicial, seja por meio de advogados particulares ou públicos, mas vai além. Ela centra sua atenção no conjunto geral de instituições e mecanismos, pessoas e procedimentos utilizados para processar e mesmo prevenir disputas nas sociedades modernas. Nós o denominamos "enfoque do acesso à justiça" por sua abrangência. Seu método não consiste em abandonar as técnicas das duas primeiras ondas de reforma, mas em tratá-las como apenas algumas de uma série de possibilidades para melhorar o acesso. (2002, p. 67-68).

No contexto da terceira onda de acesso à justiça, que é o do acesso a uma solução efetiva para o conflito, a implementação de meios alternativos de resolução de conflitos pode contribuir para a celeridade da prestação jurisdicional, além de melhorar a qualidade das decisões.

Estabelecido o conceito de acesso à justiça, no próximo item é abordada a mediação, e, em especial, o seu conceito e as vantagens deste método consensual de resolução de conflitos.

## 2 Definição de mediação

As sociedades, organizações ou relacionamentos interpessoais experimentam o conflito em suas interações diárias, ou seja, "qualquer grupo social, qualquer sociedade histórica pode ser definida em qualquer momento de acordo com as formas de conflito e de cooperação entre os diversos atores que nela surgem". (BOBBIO, 1998).

Em outras palavras, as interações sociais podem ocorrer por meio da cooperação ou do conflito.[2] A primeira consiste no cumprimento espontâneo

[2] Yarn (1999, p. 153) menciona a diferença entre conflito e disputa. Um conflito se mostra necessário para a articulação de uma demanda. Um conflito, todavia, pode existir sem que uma demanda seja proposta. Assim, apesar de uma disputa não poder existir sem um conflito, um conflito pode existir sem uma disputa.

das obrigações, o que significa que, neste modelo de interação, não há resistências aos direitos de determinadas pessoas. Já o conflito "é um processo ou estado em que duas ou mais pessoas divergem em razão de metas, interesses ou objetivos individuais percebidos como mutuamente incompatíveis". (YARN, 1999, p. 113).

O conflito é um fato da vida, não é necessariamente ruim, mas há diferença na forma de encará-lo:

> Quando os mecanismos para resolução utilizados são inadequados, o conflito torna-se prejudicial. Por outro lado, os mecanismos naturais de negociação retiram do conflito o que ele tem de melhor, sua capacidade de gerar satisfação de interesses e resoluções construtivas. Quando esses mecanismos são descartados, a função do conflito é a produção da violência, desajustes ou outros conflitos. (PINHO, 2009, p. 242).

Entretanto, "o conflito pode ir além do comportamento competitivo e adquirir o propósito adicional de infligir dano físico ou psicológico a um oponente, até mesmo a ponto de destruí-lo. É aí que a dinâmica negativa e prejudicial do conflito atinge seu custo máximo". (MOORE, 1998, p. 5).

Como resposta à exigência da celeridade processual e concretização dos direitos constitucionalmente assegurados, o Conselho Nacional de Justiça instituiu a Resolução 125/2010, que consolida a política permanente de incentivo e aperfeiçoamento dos métodos consensuais de conflitos.

Assim, sob a influência da Resolução 125 do CNJ, que consolida uma política pública permanente de incentivo e aperfeiçoamento dos mecanismos consensuais de solução de litígio, da inserção de dispositivos sobre mediação no novo Código de Processo Civil, e a regulamentação da lei da mediação judicial e extrajudicial (Lei 13.140/2015), a mediação tem sido utilizada de forma intensa no direito de família, no contexto empresarial, no direito penal e nas relações de trabalho.

Dentre os meios alternativos de solução de conflitos, destacam-se a negociação, conciliação, mediação e a arbitragem. A negociação é uma técnica de resolução de conflitos por meio da qual as partes em litígio buscam a autocomposição, em regra, sem a intermediação de terceiros. Apesar da sua informalidade, pode ser considerada como técnica de resolução de conflitos, porque estabelece um processo de comunicação entre as partes envolvidas

no conflito, com a finalidade de construção de um consenso acerca da disputa estabelecida. (TARTUCCE, 2008).

Diferentemente da negociação, a conciliação é uma técnica de resolução de conflitos na qual uma terceira pessoa, denominada de conciliador, auxilia as partes na construção de um acordo para pôr fim ao conflito, sendo-lhe permitido manifestar sua opinião sobre a solução mais justa para tal.

A arbitragem pode ser conceituada como um método alternativo ao Poder Judiciário, na qual as partes escolhem livremente o árbitro que terá o poder de decidir a controvérsia, conforme as regras convencionadas pelas mesmas.

Conforme Carmona (1993, p. 19), a arbitragem "é uma técnica para solução de controvérsias através da intervenção de uma ou mais pessoas que recebem seus poderes de uma convenção privada, decidindo com base nesta convenção, sem intervenção do Estado, sendo a decisão destinada a assumir a eficácia de sentença judicial".

Já a mediação é uma técnica de resolução de conflitos por meio do qual o mediador, sem impor uma decisão ou expor a sua opinião, facilita a comunicação e o diálogo entre as partes envolvidas, responsáveis pela construção do consenso. Dito de outra forma, "é um diálogo assistido por um mediador, tendente a propiciar um acordo satisfatório para os interessados e por eles desejado, preservando-lhes o bom relacionamento". (BACELLAR, 2016, p. 128).

Também Yarn elucida o conceito de mediação:

> Um processo autocompositivo segundo o qual as partes em disputa são auxiliadas por uma terceira parte, neutra ao conflito, ou um painel de pessoas sem interesse na causa, para auxiliá-las a chegar a uma composição. Trata-se de uma negociação assistida ou facilitada por um ou mais terceiros na qual se desenvolve processo composto por vários atos procedimentais pelos quais o(s) terceiro(s) imparcial (is) facilita(m) a negociação entre pessoas em conflito, habilitando-as a melhor compreender suas posições e a encontrar soluções que se compatibilizam aos seus interesses e necessidades. (1999, p. 87).

Cabe destacar que a mediação é uma técnica de solução de conflitos distinta da conciliação, porque nesta o conciliador tem a possibilidade de interferir de forma mais ativa na obtenção do acordo (propondo e sugerindo

soluções), enquanto que naquela o papel do mediador é restaurar o diálogo entre as, partes para que estas possam construir o consenso acerca do conflito. (SOUZA, 2012).

Sobre este tema, Mancuso (2009, p. 12) menciona que "a solução adjudicada vem impregnada do peso da intervenção estatal, que, a par de acarretar uma duração excessiva do processo, resulta em acirrar os ânimos já antes inflamados pela judicialização", o que contribui para provocar a contenciosidade.

A mediação, assim, distingue-se do processo judicial, justamente porque nesta a decisão é construída pelas partes, ou seja, a decisão não é imposta. Além da celeridade, na mediação não existem recursos, uma vez que o "acordo pressupõe o fim da divergência, pois as partes sentem, em certa medida, contentadas". (RUIZ, 2016, p. 80).

Por fim, conforme o art. 2° da Lei 13140/2015, a mediação é pautada pelos seguintes princípios: i) autonomia da vontade das partes, ou seja, a mediação é realizada somente mediante o consentimento livre das partes, assim como estas têm liberdade para fazer suas escolhas; ii) o dever de imparcialidade do mediador, isto é, este deve manter-se equidistante em relação às partes; iii) a confidencialidade, por sua vez, significa que o mediador tem o dever de manter sigilo sobre as informações obtidas na sessão; iv) informalidade, uma vez que não há regras rígidas a serem observadas no processo de mediação; v)a dialética da mediação é pautada pela oralidade da linguagem comum, pois as partes são os protagonistas do procedimento; vi) isonomia das partes, ou seja, as partes envolvidas precisam ter a mesma capacidade de negociar e acesso a dados e informações; vii) busca do consenso, este construído de forma livre pelas partes e mediante o diálogo.

Discorrido acerca do conceito da mediação e seus princípios, o próximo item será dedicado ao conceito de *Therapeutic Jurisprudence* e sua aplicação no campo da mediação.

## 3 O conceito e aplicação de *therapeutic jurisprudence* à mediação

A *Therapeutic Jurisprudence* surge com os professores David Wexler e Bruce Winick, nos Estados Unidos, no final da década de 80, como uma corrente filosófica e jurídica que estuda a lei como um agente terapêutico, a partir de uma perspectiva multidiscplinar, a partir de uma abordagem intelectual interdisciplinar entre as áreas da saúde mental e o direito. (WINICK, s/a; WEXLER, 2008).

Além dos Estados Unidos, a aplicação dos princípios da *Therapeutic Jurisprudence* encontra espaço no Canadá, Austrália e México e Brasil. Existe também uma rede internacional com a finalidade de divulgar esta temática por meio de publicações cientificas e realização de eventos acadêmicos. (WINICK, s/a).

Embora a *Therapeutic Jurisprudence* tenha origem na área da saúde mental, esta pode ser aplicada no âmbito do direito, em especial, no direito penal, direito de família, direito da criança e adolescente, além de áreas diversas como a saúde, educação e psicologia e na mediação. (FARIÑA; LÓPEZ; REDONDO, 2016).

Esta surge com a finalidade de humanizar a lei utilizando-se dos conhecimentos da psicologia, psiquiatria, criminologia, além das ciências do comportamento e do direito. Conforme Wexler (1999, p.5) "una de las cosas que la Justicia Terapéutica trata de hacer, es observar con cuidado la literatura prometedora de la psicología, la psiquiatría, las ciencias (clínicas) del comportamiento, la criminología y el trabajo social para ver si estos conocimientos pueden incorporarse o introducirse en el sistema legal".[3]

Dito de outra forma, o objeto central de análise e intervenção da *Therapeutic Jurisprudence* é o campo jurídico, designadamente em questões relativas ao direito penal, menores, família ou consumo; mas o seu potencial se espalhou para outras áreas tão diversas como a saúde, educação ou acadêmica.

[3] Um dos aspectos que a *Therapeutic Jurisprudence* considera relevante é voltar-se para a literatura da psicologia, psiquiatria, das ciências do comportamento e da criminologia, com a finalidade de verificar se estes conhecimentos podem ser incorporados ao sistema legal (tradução nossa).

A *Therapeutic Jurisprudence* é definida como o "estudo do papel da lei como um agente terapêutico" (WEXLER, 2014, p. 65), visto que enquanto força social esta produz consequências que podem se inseridas no campo denominado terapêutico ou antiterapêutico. (WEXLER, 2014).

Ou seja, uma teoria que estuda o impacto dos processos legais sobre a vida emocional e o bem-estar dos participantes, assim como a forma de condução dos processos pelos atores envolvidos na aplicação da lei, numa perspectiva humanizada, por exemplo, o método de diálogo dos juízes com as partes. (WINICK, s/a; WEXLER, 2008).

Além disso, estas consequências terapêuticas e antiterapêuticas podem ser analisadas a partir das normas legais, dos procedimentos legais, tais como audiências, e também sobre os papéis dos juízes, advogados e demais profissionais envolvidos na área jurídica. (WEXLER, 2014).

Isto porque o modo como os atores legais conduzem o processo e os procedimentos afeta a vida dos indivíduos de forma positiva ou negativa. Como exemplo, cita-se a linguagem inacessível para os atores, réus e terceiros interessados no processo. (WEXLER, s/a).

Os processos utilizados pelos magistrados, advogados, nos tribunais, e demais profissionais do sistema de justiça também produzem consequências, no que se refere ao bem-estar dos participantes. A tomada de consciência destas conseqüências, por partes destes atores legais, possibilita que seja admitida a ideia de que a lei possa ser feita e aplicada de forma mais terapêutica, sem que isso represente violação aos valores do devido processo legal e à justiça. (WEXLER, 2014).

Neste sentido, mencionar Wexler:

> Mucho de lo que los actores legales hacen, influye en el bienestar psicológico y el espectro emocional de lãs personas afectadas por la ley. Con esto me refiero, por ejemplo, a los asuntos tales como el diálogo que los jueces tienen con los imputados o que los abogados tienen con los clientes. (1999, p. 2).[4]

[4] As condutas dos atores legais influenciam o bem- estar psicológico e também emocional das pessoas que são afetadas pela lei. Por exemplo, os diálogos estabelecidos entre os juízes e os réus e àqueles entre os advogados e seus clientes (tradução nossa).

Acerca dos efeitos psicológicos benéficos resultantes da aplicação dos princípios da *Therapeutic Jusripudence*, Brookbanks (2015, p.) diz que esta "litigation can be very destructive or corrosive in terms of people's relationships and even their mental health, but therapeutic jurisprudence argues that it does not need to be – it can be about producing helpful outcomes".[5]

Neste sentido, para que sejam alcançados os objetivos da *Therapeutic Jurisprudence* é necessário que os procedimentos e regulamentos legais sejam revistos à luz dos princípios daquela. (FARIÑA; LÓPEZ; REDONDO, 2016).

Como a *Therapeutic Jusripudence* tem como finalidade aplicar a lei sob o aspecto terapêutico, destaca-se a mediação como mecanismo de resolução de conflitos, visto que um dos seus pilares são a autonomia e a responsabilidade das partes para resolver o conflito.

Se a resolução dos conflitos entre as partes pelo juiz está restrita ao objeto deste, a mediação concede às partes o tempo necessário e o espaço adequado para que estas possam alcançar a resolução de seus problemas e cuja solução, em algumas situações, está além da capacidade da decisão do juiz. (YARN, 1999).

Com isso, a mediação cumpre um dos princípios da *Therapeutic Jurisprudence* que é a humanização da lei, ou seja, os aspectos psicológicos e emocionais subjacentes ao problema que se pretende realizar são considerados pelos atores envolvidos no processo. (WINICK, s/a).

Além disso, a mediação procura romper o caráter triádico da jurisdição tradicional (terceiro impõe a solução do conflito para as partes), para assumir uma postura na qual a resposta aos conflitos seja construída pelas próprias partes (autonomia).

Desta forma, a mediação se apresenta como uma ferramenta de aplicação dos princípios da *Therapeutic Jurisprudence*, seja pelo fato daquela estar pautada pela voluntariedade e autonomia das partes, seja pela busca de um fim restaurativo. (FARIÑA, LÓPEZ; REDONDO, 2016).

---

[5] O litígio pode ser muito destrutivo ou corrosivo em termos de relacionamentos pessoais e até mesmo para a saúde mental, entretanto, a *Therapeutic Jurisprudence* entende que esse pode produzir resultados úteis (tradução nossa).

Cabe dizer, assim, que para a implementação da *Therapeutic Jurisprudence* é necessário ressaltar "la importancia de la especialización y de la formación reglada de sus agentes, y su actuación multidisciplinar, jurídica y psicosocial. necessário especialización y de la formación reglada de sus agentes, y su actuación multidisciplinar, jurídica y psicosocia". (FARIÑA; LÓPEZ; REDONDO, 2016, p. 12).[6]

Quanto à necessidade de formação multidisciplinar, psicossocial e jurídica das pessoas envolvidas na aplicação dos princípios da *Therapeutic Jurisprudence*, convém mencionar que o Poder Judiciário brasileiro está investindo na mediação, por meio da oferta de cursos de formação a magistrados e funcionários do Tribunal e da divulgação da mediação, bem como está incentivando projetos que resultem em uma prestação jurisdicional de qualidade, célere e que priorize a restauração do diálogo entre as partes como forma de garantir o acesso qualificado à justiça. (SOUZA, 2012).

As questões técnicas, legais e científicas relacionadas ao conflito devem fazer parte da mediação e devem ter conhecimento das partes envolvidas, como forma de assegurar a credibilidade do consenso alcançado entre elas. Desta forma, entende-se como necessária a participação nas mediações de profissionais técnicos ligados ao tema em conflito, seja, fazendo parte de comissões, seja auxiliando o juiz no papel de mediador.

Este entendimento vai ao encontro das conclusões do III Congresso Ibero-Americano de *Therapeutic Jurisprudence*, qual seja: "para fortalecer o crescimento da *Therapeutic Jurisprudence* necessita-se de um trabalho pedagógico muito grande e constante, de caráter holístico, baseado em conhecimentos técnicos e acadêmicos reconhecidos e cientificamente. (FARIÑA; LÓPEZ; REDONDO, 2016).

E, conforme já mencionado, um dos pilares da *Therapeutic Jurisprudence* é humanizar as normas jurídicas e o processo, observando o devido processo legal. Isto significa que a lei e a sua aplicação devem

[6] Para o bom desenvolvimento e implementação da *Therapeutic Jurisprudence*, é importante a especialização e o treinamento formal de seus agentes, além da sua ação multidisciplinar, psicossocial e jurídica.

proporcionar o bem-estar físico e psicológico das pessoas envolvidas no conflito, ou seja, o efeito terapêutico. (FARIÑA; LÓPEZ; REDONDO, 2016).

Assim, conclui-se que a mediação pode ser compreendida como uma ferramenta da aplicação dos princípios da *Therapeutic Jurisprudence*, uma vez que essa promove uma escuta qualificada, resgata a comunicação perdida entre as partes, além de alcançar a celeridade processual, a informalidade e a diminuição de custos. A diminuição da litigiosidade e a redução do número de processos são consequências da mediação, mas não seu objetivo principal, que é o de pacificação social, solução e prevenção de litígios.

## Considerações finais

O direito precisa gerar soluções mais eficientes, céleres, transparentes e participativas do que aquelas disponibilizadas pelo Poder Judiciário. Neste sentido, a mediação aparece como instrumento que vem contribuir para a solução dos conflitos em função da celeridade, custos reduzidos, diálogo possibilitado entre as partes envolvidas autonomia da escolha do mediador, e alto índice de cumprimento espontâneo do acordo firmado pelas partes em relação à judicial.

Como visto anteriormente, esta pode ser compreendida como um meio autocompositivo de solução de conflitos na qual uma terceira pessoa, imparcial e sem poder decisório, escolhida ou aceita pelas partes, facilita o diálogo entre estas, para que elas construam a melhor solução para o problema.

Verifica-se, então, que, apesar de a mediação ser um mecanismo autocompositivo baseado na autonomia das partes, as suas bases constitutivas estão estabelecidas tanto em relação à institucionalização desta quanto em relação ao procedimento, e, dentre a institucionalização podem ser apontados como exemplos a capacidade, os princípios, o código de ética e o papel do mediador.

Em vista do exposto, vale, também, atentar que a mediação como método de solução de conflitos estimula a construção da democracia, ou seja, acesso à informação, à participação e à justiça, pelo fato de a solução consensual do conflito ser construída por meio da participação ativa das

partes. Além disso, ela apresenta um caráter preventivo, pois evita o surgimento de novos conflitos, e um caráter pedagógico, uma vez que as partes aprendem a se comunicar e a lidar com situações de conflito.

Sob esta ótica, a mediação pode ser vista como uma ferramenta da *Therapeutic Jurisprudence*, visto que é pautada pelo bem-estar emocional e psicológico daqueles que sofrem o impacto da lei, das técnicas e dos procedimentos legais, além da sua finalidade restaurativa.

Do exposto até aqui, deve-se fazer referência à necessidade de ser consolidada a utilização dos métodos consensuais de resolução de conflitos em todas as áreas, como forma de restabelecer as relações de maneira positiva, o que está em consonância com os princípios da *Therapeutic Jurisprudence*.

**Referências**


ALEXY, Robert. *Teoria dos direitos fundamentais*. Trad. de Virgílio Afonso da Silva. São Paulo: Malheiros, 2014.

BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de política*. Brasília: Ed. da UnB, 1998.

BROOKBANKS, Warren J. *Therapeutic jurisprudence – not just for specialist courts?* New Zealand: Thomson Reuters, 2015.

CAPPELLETTI, Mauro; GARTH, Bryant. *Acesso à justiça.* Porto Alegre: Fabris, 2002.

CARMONA, Carlos Alberto. *A arbitragem no processo civil brasileiro*. São Paulo: Malheiros, 1993.

FARIÑA, Francisca; LÓPEZ, Joaquín; REDONDO,Laura. *Conclusiones del III Congreso Iberoamericano de Justicia Terapéutica.* Santiago de Compostela, 20-21 de junho de 2016. Tradutores: FENSTERSEIFER, Daniel Pulcherio e CAMPLÁ, Joaquin A. Lopez. Disponível em: <http://justiciaterapeutica.webs.uvigo.es/images/Pdfs/Conclusiones3TJ-p.pdf>. Acesso em: 22 jun. 2017.

MANCUSO, Rodolfo de Camargo. *A resolução dos conflitos e a função judicial no contemporâneo estado de direito*. São Paulo: RT, 2009.

MOORE, Christopher W. *O processo de mediação:* estratégias práticas para a resolução de conflitos. Trad. de Magda França Lopes. Porto Alegre: Artmed, 1998.

PINHO, Humberto Dalla Bernardina de (Coord.). *Teoria geral da mediação:* à luz do projeto de lei e do direito comparado. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2009.

RUIZ, Isadora. Mediação: uma solução possível para Mariana? *Cadernos FGV Projetos*, ano 10, n. 26, dez. 2016.

SOUZA, Luciane Moessa de. *Meios consensuais de solução de conflitos envolvendo entes públicos:* negociação, mediação e conciliação na esfera administrativa e judicial. Belo Horizonte: Fórum, 2012.

TARTUCCE, Fernanda. *Mediação nos conflitos civis*. Rio de Janeiro: Forense, 2008.

WATANABE, Kazuo Acesso à justiça sociedade moderna**.** In: GRINOVER, Ada Pellegrini (Org.). *Participação e processo*. São Paulo: RT, 1998.

WEXLER, David. *Justicia terapéutica*: una visión general. 1999. Disponível em: <http://www.law.arizona.edu/depts/upr-intj/ pdf/TouroLawReview.pdf>. Acesso em: 20 jun. 2017.

WEXLER, David B. *Jurisprudência terapêutica*: as leis e suas consequências na vida emocional e bem-estar psicológico. Disponível em: <http://www.abjt.org. br/index.php?id=99&n=157>. Acesso em: 23 jun. 2017.

WEXLER, David B. *Rehabilitanting lawyers*: principles of therapeutic jurisprudence for criminal law practice. Durham: Carolina Academic Press, 2008.

WINICK, Bruce J. *Justicia terapéutica y los juzgados de resolución de problemas*. Disponível em: <http://www.scrye.com/~jessica/wexler/intj/JTylosJRP-BruceWinick.PDF>. Acesso em: 20 jun. 2017.

YARN, Douglas. *Dictionary of Conflict Resolution*. São Francisco: Ed. Jossey-Bass Inc., 1999.

# 19
# Hannah Arendt: o espaço público-político e a cidadania

Sônia Maria Schio*

## 1 O contexto atual

Arendt (1906-1975) escreveu que a "esfera do social" extinguiu a distinção entre as esferas privada e a do espaço público-político.[1] Em outros termos, que as questões pertencentes ao privado, da sobrevivência, da satisfação das necessidades de manutenção da vida (*Labor*), e por isso, cíclicas, têm sido mais enfatizadas que aquelas que tratam da vida em grupo, de seres singulares na pluralidade, com igualdade e liberdade.[2] Na primeira,

* Professora no Departamento de Filosofia e no Programa de Pós-Graduação em Filosofia, na Universidade Federal de Pelotas/RS (UFPel). Pós-doutorado nas Universidades de Lisboa/Portugal e de Bonn/Alemanha. Doutorado e Mestrado na UFRGS. Especialização em Filosofia e Licenciaturas em Filosofia e em História na UCS. Coordenadora do GEHAr – Grupo de Estudos Hannah Arendt da UFPel e do Pibid/Filosofia. Compõe o GT de Filosofia Política Contemporânea da Anpof. UFPel – soniaschio@hotmail.com
A primeira versão deste artigo (outramente intitulado) foi apresentado no III Encontro Nacional de Filosofia Política contemporânea (GT da Anpof) e o VIII Ciclo Hannah Arendt, ocorrido de 23-26 de agosto de 2017, na Universidade Estadual de Londrina, Paraná. Um agradecimento às pessoas que elaboraram considerações sobre o conteúdo.

[1] O espaço público não é obrigatoriamente político. Por exemplo, o supermercado, o banco e o restaurante são públicos, mas não políticos. Mesmo que diferentes pessoas circulem neles, eles continuam privados, e suas características o demonstram: há diferença, hierarquia, os interesses são particulares, embora possa ocorrer o respeito à diversidade: frequentar parques, cinemas, teatros, transitar nas ruas, etc.
Segundo Arendt (especialmente na obra *A condição humana* – 1958 [1991a]), a vida humana, na Modernidade, isto é, a partir do séc. XVII, é composta por quatro esferas: a privada, a pré-política, a público-política e do "social".

[2] Esses conceitos arendtianos são essenciais: a pluralidade e a singularidade compõem a condição humana. Com relação ao primeiro, ele refere-se ao *habitat* na Terra compartilhado pelos humanos, e não por "um humano", apenas. A singularidade trata da unicidade, da insubstituibilidade e da irrepetibilidade de cada humano, o qual, por isso, não pode ser considerado "supérfluo": cada um é ímpar. A igualdade não é um fato natural, mas uma condição elaborada pelos humanos ("juridicamente") que se consideram aptos ao convívio entre iguais, isto é, com a capacidade e a possibilidade de falar, argumentar, concordar e discordar, decidir, agir e responsabilizar-se por si e pelo entorno (senciente ou não). A liberdade, para Arendt, é política, pois ocorre no espaço em que os iguais resolvem suas diferenças, interesses ou necessidades, repeitando a singularidade e a pluralidade. Em outros termos, sem coação, violência ou manipulação.

tem havido uma hipertrofia, um crescimento anormal e danoso ao humano,[3] pois não há mais um equilíbrio entre ambas, ou a busca desse. A segunda, cuja tarefa relaciona-se à preservação da comunidade humana organizada e não autoritária, está com hipotrofia, tendendo, cada vez mais a esvaecer e a ter sua relevância negligenciada.

Um indício disso pode ser percebido na dificuldade de exemplificar os temas, os assuntos e os locais que pertencem à esfera público-política. A partir da Modernidade (séc. XVII), os temas econômicos deixaram de ser tratados na esfera privada, não apenas sendo colocados na pauta política, como também têm sido considerados os mais relevantes. Para certificar-se disso, não é preciso realizar uma consulta empírica, pois os pensadores, desde Hobbes (citado por Arendt em Origens do Totalitarismo como o mais importante teórico da primazia da propriedade, da riqueza e do capital, mesmo que não tão ciente disso quanto ela o estava no séc. XX)[4] até especialistas do séc. XXI,[5] podem ser lidos para confirmar tal suposição. Nessa hipotética pesquisa, pode-se constatar que o Sistema Jurídico também tem exercido a função de proteger esse *status quo* (o que Arendt também percebera).[6]

Nesse contexto, Arendt não optou por um paradigma explicativo, fosse associado à esquerda, à direita ou a ideologias (comunista-socialista ou liberal-capitalista, ou mesmo algo intermediário, como uma Democracia Cristã) ou a algum tipo de acepção com outra nomenclatura. Tal ocorreu não por desconhecimento dela, ou porque ela não pesquisasse ou pensasse sobre isso. A escolha arendtiana baseou-se no conceito de liberdade humana, na capacidade que cada ser possui de iniciar algo novo, de romper processos, de fazer e cumprir promessas. E também de perdoar (mas não esquecer), de

[3] Exemplos de descaso com o humano têm nos Regimes Totalitários situações ímpares, sejam no Nazismo (1933-1945), no Stalinismo (1928-1953), no Fascismo Italiano (1919-1945), entre outros. As pessoas sendo tratadas como números ou percentuais; a concentração de renda, as migrações gerando milhares de refugiados, etc. demonstram que, no séc. XXI, ainda outros temas não referentes ao humano têm sido considerados prioridades, como os relacionados aos investimentos, às tecnologias.
[4] Vide Arendt, na obra *Origens do totalitarismo* de 1951 (1989, p. 174-182) e Schio (2017).
[5] Nozick, Von Mises, Hayek, Rothbard podem ser citados como exemplos, apesar das nuanças de cada um.
[6] Um ensaio sobre esse tema pode ser encontrado em Schio (2018).

vincular-se aos outros por amizade, por preocupação com eles (*humanitas*) ou com o entorno (*amor mundi*), e responsabilizar-se ("ética da responsabilidade pelo mundo"), agindo em prol do grupo, sem desconsiderar o contexto, os interesses mais diversos, o próprio indivíduo (singularidade). E estas acepções são conhecidas, pois base do pensamento político arendtiano.

No contexto atual do séc. XXI, a sociedade vigente possui, *mutatis mutandis*, as características do séc. XX: as pessoas sentem-se desprovidas da capacidade de agir, de falar, de concordar ou de divergir, de decidir e de agir em conjunto. Em outros termos, quando há um problema a resolver, no Brasil, por exemplo (como o descaso com a educação e a saúde porque os recursos são utilizados para "comprar" votos, ou delações, pois há "corrupção"; ou ainda o que ocorre com relação à Constituição de 1988 e suas legislações específicas – CLT, LDB, etc., as quais são negligenciadas ou lentamente, e até legalmente, eliminadas), a maioria dos habitantes do País, cada pessoa singular, se sente incapaz de "fazer-se ouvir". Em outros termos, não se sente cidadã, mas inerme: sem vias de ter sua opinião exposta e respeitada. Cada um se sente "politicamente impotente", humanamente desvalorizado, socialmente abandonado. Isso porque parece que a experiência política é impossível. Na maioria das vezes, a reação é de afastamento das discussões, das reuniões, da busca de compreender o que ocorre e de buscar soluções possíveis. O resultado é o aprofundamento do sentimento de isolamento, de solidão, de medo, etc., típicos de uma "sociedade da massa",[7] podendo surgir a esperança do surgimento de um líder "salvador" (um *Führer* ou um *condottiere* brasileiro).

Essa "sociedade"[8] é composta por *animais laborans* que desconhecem o convívio e a conversa, isto é, ignoram uma vivência entre pares. E eles o

[7] Arendt descreve a "sociedade da massa" em várias obras. É, porém, no artigo "Crise da cultura: sua importância social e política" (1992) que ela expõe essa forma de organização e a sua antecessora, a "boa sociedade", na nomenclatura dela. Em *As origens do totalitarismo* (1989), a explicação é mais ampla e detalhada. Pode-se consultar, também Schio, sobre a "sociedade da massa" (2008, cap. I, item 2: "As sociedades modernas") e o "homem da massa" (2015).

[8] O termo está entre aspas porque *societas*, de origem latina e utilizada, por exemplo, por Cícero (106-43 a.C., em *As leis* e *sobre a república* – 51 a.C., entre outras) e por Marsílio de Pádua (1275/80 – 1342/43, na obra *Defensor pacis*, de 1324), significa aliança, associação

fazem porque priorizam a manutenção da condição humana da vida (*Labor*). Embora essa seja a primeira preocupação, pois a mais básica, por meio dela não há distinção entre os seres vivos, mas semelhança a partir dos processos necessários para tal: alimentação, respiração, etc. O *work* também não os distingue: as abelhas, os castores, os joão-de-barro, entre outros, "fabricam" algo. O que distingue os homens dos outros animais não humanos, e mesmo entre cada um, é a ação. Arendt a explicou n'*A condição humana*, no cap. V mais demoradamente. Ela (ARENDT), inicia a caracterização da ação no cap. I, afirmando:

> A ação, única atividade que se exerce diretamente entre os homens sem a mediação das coisas ou da matéria, corresponde à condição humana da pluralidade, ao fato de que homens, e não o Homem, vivem na Terra e habitam o mundo. [...] "viver" e "estar entre os homens" (*inter homines esse*), ou "morrer" e "deixar de estar entre os homens" (*inter homines esse desinere*). [...] A ação seria um luxo desnecessário, uma caprichosa interferência com as leis gerais do comportamento, se os homens não passassem de repetições interminavelmente reproduzíveis do mesmo modelo, todas dotadas da mesma natureza e essência, tão previsíveis quanto a natureza e a essência de qualquer outra coisa. (1991a, p. 15-16).

A ação, então, pode ser engendrada por um ou por vários, mas seu resultado dificilmente se restringe ao seu autor. O oposto da ação é o comportamento, típico do homem da massa, que tem atitudes mecânicas, isto é, impensadas e repetitivas. E, devido a tais características, seu agente não se responsabiliza por aquilo que fez e faz. O exemplo mais conhecido é de Eichmann, o oficial nazista julgado em Jerusalém em 1961, exposto por Arendt em sua polêmica obra sobre o fato.[9]

Sob outra perspectiva, mas na mesma temática, Arendt demonstrou as limitações existentes nos partidos políticos, nos sindicatos e em similares

política, confederação. Isto é, há um conjunto de pessoas que compartilham vínculos por escolha, não por coerção. A palavra "sociedade", a partir da Modernidade (séc. XVII), passa a ser sinônimo de um grupo de indivíduos (povo) que habita um espaço geográfico delimitado (nação), que interagem, formando um coletivo considerado homogêneo (língua, costumes, interesses de legislação e segurança), encobrindo as diferenças, ou seja, o acesso aos bens básicos: de higiene (esgoto, água potável, entre outros), de oportunidades (educação), por exemplo.

[9] A obra denomina-se *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal* – 1963 (1999) e o artigo em que Arendt comenta a controvérsia, "Responsabilidade pessoal sob a ditadura", de 1964, no livro intitulado *Responsabilidade e julgamento* (2004).

(SCHIO, 2012, Cap IV, 1.2), posto que esses grupos possuem interesses de grupo. Em outros termos, não ensejam o bem comum, pois seus objetivos são específicos, limitados a poucas pessoas, isto é, as que o compõem. E essas metas nem sempre são compatíveis com aquilo que a comunidade[10] demanda. Por exemplo, o sindicato busca ampliar o número de empregos, sem, muitas vezes, relacionar esse objetivo com o de preservar o meio ambiente (resíduos, ecossistema local) ou a infraestrutura para o trabalhador (grandes distâncias das residências e transporte inadequado, por exemplo). Além disso, nos sindicatos, há hierarquia (um presidente e um vice, secretário, tesoureiro, conselheiros) e outros elementos que não se coadunam com a experiência política de igualdade com a possibilidade de falar, ouvir, etc. E essa situação aproxima-se da esfera da produção: meios-fins, objetivos predefinidos, hierarquia.

Nesse viés, os "políticos profissionais", componentes de partidos políticos, também (habitualmente) representam um grupo específico, e ocupam-se com os desígnios destes, em detrimento daqueles que neles votaram. Em outros termos, concebem sua tarefa como um "trabalho", e não como a "representação" daqueles que não conseguem se fazer presente e expor suas ideias, necessidades, preferências. E Arendt abordou a "crise da representatividade" no artigo sobre a "Desobediência civil", de 1971, resumindo, no final dele que as "emergências sempre estão por perto quando as instituições estabelecidas de um país deixam de funcionar adequadamente e sua autoridade perde o poder." (ARENDT, 1973, p. 90).

A autoridade, nesse momento, opõe-se ao autoritarismo. No primeiro, há a contenção da liberdade, pois visa-se ao bem do grupo. Isso porque quem a possui é reconhecido como legítimo, e a obediência não ocorre por meio da força, da violência, da coerção (interna ou externa) ou com o uso de instrumentos, como no autoritarismo. Quem obedece o faz para que aquilo que foi decidido seja cumprido. Assim, a autora[11] retoma a acepção latina, na qual a autoridade é proveniente da responsabilidade assumida com o grupo,

[10] Com relação às distinções entre a sociedade e a comunidade, consulte-se Schio (2012, cap. I, item 3), que a apresenta por meio de uma perspectiva sociológica.
[11] No artigo de Arendt intitulado "Que é autoridade?", na obra *Entre o passado e o futuro* (1992), assim como na Introdução a essa obra por Lafer (1922, p. 22-23).

de o coordenar, no presente, com base no passado e objetivando o futuro. E ela (ARENDT, 1990, p. 94) explica que, para os romanos, a autoridade, junto à religião e à tradição, eram os pilares para a ação. Sem essa tríade, o mundo romano tendia ao desmoronamento. Ou seja, a comunidade precisa ser mantida (como em uma "fundação"[12] constante): os exemplos extraídos das ações dos antepassados auxiliam nas decisões: no momento de decidir e de agir, cada cidadão retoma essas balizas para julgar o que é mais adequado a fazer e o que é preciso evitar. Sem ela, o novo, seja proveniente de nascimentos, seja de ações inéditas, tornaria o mundo instável, e seus habitantes se sentiriam inseguros para agir no presente e para planejar o futuro. (ARENDT, 1973, p. 70-71).

## 2 Explicitando a questão-problema

Assim, esboçada a questão, ela pode ser especificada: (1) como reativar, revitalizar, ou mesmo restaurar, restabelecer a esfera público-política visando a uma vida que atenda às necessidades do humano; (2) sem que o social seja rejeitado, pois vivenciado no cotidiano; (3) porém, havendo a dificuldade de citar e observar espaços (no passado e no presente) que sejam modelares ou que sirvam de inspiração, neste momento pensando no Brasil e em sua História, pois quando o tema entra em pauta nas discussões, por exemplo em sala de aula, carece-se de exemplos.[13]

Expondo outramente, o social, hodiernamente, não pode ser contornado: ele compõe a situação vigente. A sociedade da massa, o homem da massa, a esfera em que se vive o social, são reais: não podem ser contornados ou recusados. Assim, tornar a cidadania ativa sem ressaltar demasiadamente a polarização indivíduo-grupo, típica das discussões atuais (liberais e comunitaristas, como normalmente é intitulada), oriundas do século XX, não resolve a demanda que é emergente.

[12] Schio (2016, p. 65-74) explicita a acepção de "fundação" em Arendt.

[13] Nesse contexto é necessário lembrar que qualquer manifestação organizada, para que ocorra em espaços públicos como em ruas ou praças, deverá ser informada, antecipadamente e por escrito à Brigada Militar, que observará o evento. Magalhães (2013, p. 7-35) escreveu sobre o tema sob a perspectiva da Sociologia e da Ciência Política.

As dicotomias (particular *versus* geral; indivíduo contra a sociedade; universal ou singular?) levam à priorização de uma, menosprezando a outra, em prejuízo da comunidade e do Planeta. Entretanto, a situação é complexa, e as possíveis soluções precisam equacionar o necessário, o possível, os meios, os recursos humanos e não humanos (o meio ambiente: o lixo, a poluição, fauna e flora, os oceanos, etc., os quais estão danificados pela ação humana sem precedentes e sem limites), os interesses diversos, entre outros.

Para tanto, os "exemplos" oriundos da própria História são indispensáveis. Entretanto, (4) a História do Brasil é superficialmente estudada e pouco lembrada pelas pessoas. Extrair exemplos do desconhecido, seja isso intencional (visando à denominada "ignorância do povo") ou oriundo da desvalorização do passado (peculiar do homem da massa em geral) impede a tarefa de revitalizar o que não é conhecido ou que parece impossível de tornar-se experienciável.

Nesse contexto, pode-se retornar ao pensamento arendtiano. Para ela, tais soluções apenas podem advir de comunidades organizadas, isto é, que vivenciam a política. Partindo do exemplo grego da *polis* antiga, a política precisa ser entendida em seu sentido de organização, pelo grupo de envolvidos, com igualdade, acrescida da pluralidade e da singularidade,[14] com a participação, a ação e a responsabilidade pelo mundo[15] de cada um (ou seja, ampliando a quantidade de cidadãos, não alterando a qualidade da política). Nesse sentido, pode-se reiterar que a Política não é aquela dos partidos políticos, dos grupos de interesse (por exemplo, dos Lobbies)[16] ou exercida por profissionais, especialistas na gestão do que é público, isto é na administração governamental, seja nacional, estadual ou municipal.

---

[14] Relembrando, a singularidade, em Arendt é a condição humana de unicidade de cada ser humano que nasce novo em uma comunidade e em um mundo que o precede.

[15] A "responsabilidade pelo mundo" não demanda uma "Ética negativa", daquilo que não se deve fazer, mas da importância de pensar sobre o que foi realizado, o que se pensa fazer, e das consequências para si, para os outros e para o entorno (a Terra).

[16] "Lobismo, também referido como lóbi (em inglês: *lobby*, antessala, corredor; ou em inglês: *lobbying*), é o nome que se dá à atividade de influência, ostensiva ou velada, de um grupo organizado com o objetivo de interferir diretamente nas decisões do poder público, em especial do poder legislativo, em favor de causas ou interesses privados." Disponível em: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Lobismo>. Acesso em: 21 ago. 2017.

Buscar, na realidade, situações que permitam a comparação e a compreensão com mais especificidade os conceitos em tela, quando se estuda o pensamento político de Arendt, é um recurso não apenas possível, mas também inevitável. Mas também pode-se-ia, para tanto, utilizar os exemplos expostos por Arendt, como na obra *Da Revolução* (1963), na qual a Independência Americana (1776) e a Francesa (1789) são averiguadas por ela.[17] Ou na Segunda Parte de *Origens do totalitarismo* (1951), sobre o Imperialismo, no qual Arendt expõe o neocolonialismo europeu na África (1870-1914), como, por exemplo, na África do Sul. Mas é possível e necessário, enquanto brasileiros, pensar esse contexto específico sob as acepções dela. E a discussão sobre o espaço público-político é um tema recorrente nas discussões sobre o pensamento dela e não tem sido uma tarefa árdua tentar expor quais são eles, onde ocorrem, quem os organiza e os seus resultados. Então, a História do Brasil possui essas informações. Revisar os movimentos populares ocorridos no Brasil, no final do Período Colonial (1500-1822), no Império (1822-1831 e 1840-1889), incluindo o Período Regencial (1831-1840) e o início da República (1889-1910) é interessantes porque: (i) poderiam tornar-se exemplos de esforço para instituir espaços público-políticos; (ii) a derrota de quase a totalidade deles pode demonstrar a maneira de aniquilar qualquer esforço que objetive alterar a situação vigente; (iii) o desconhecimento deles pode derivar do ensejo de que se pense que o brasileiro "é acomodado". Nesse sentido, uma ressalva é imprescindível: isso não significa que o período após 1910 seja desimportante, pois isso não condiz com a História. E há vários deles, alguns bem próximos, como os eventos de 2013, 2015, 2016. Estes, entretanto, têm recebido mais atenção do que os movimentos do passado.

Além disso, a História mostra que a inexistência de espaços para a reunião dos membros da comunidade permite que o Estado, com as suas divisões, assessorias, etc., assuma as funções de administração e de gerenciamento daquilo que trata do comum aos cidadãos, a *res publica*.

[17] Na Revolução Americana (1776) e Francesa (1789), havia exploração e pobreza como causas principais. E Arendt as analisa a partir dos resultados "políticos" de cada uma: o sucesso pelo pacto, da primeira, e a busca da solução a um problema do *Labor* – a miséria, a qual pertence ao nível privado, que quando levado ao público-político, sofre desvios, como os ocorridos no "Terror" e na "Restauração", no segundo caso. (ARENDT, 1990).

Mesmo a representatividade pelo voto não preenche as lacunas deixadas pelo distanciamento entre governante e governados. Com isso, a perda da autoridade e da credibilidade de suas instâncias, de seus gestores porque eles passam a caracterizar-se como os seus departamentos ou locais de trabalho (corruptos, burocratizados).

Nesse sentido, o ensaio busca cingir a teoria e a *práxis* histórica com a finalidade de refletir sobre o momento brasileiro, pensado sob outros vieses compreensivos e intencionando vislumbrar outras possibilidades, talvez ainda não analisadas. Isso poderia ser exposto outramente, isto é, a partir de um trocadilho com a expressão arendtiana (de 1958): "o que estamos fazendo", exposto por ela (ARENDT, 1991a, p. 13) da seguinte forma: "O que proponho, portanto, é muito simples: trata-se apenas de refletir sobre o que estamos fazendo. Com a alteração ler-se-ia: "o que proponho, portanto, é muito simples: trata-se apenas de refletir sobre o que estamos vivendo". Em outros termos, buscar compreender para depois pensar, julgar, exercitar a vontade e agir. E isso era essencial para ela, motivando-a a escrever, em 1954, um artigo que versava sobre este assunto: compreensão e política (na obra *Dignidade e política*). Nele, Arendt (1993a, p. 39) demonstrou sua preocupação com o compreender para reconciliar-se e continuar a agir:

> A compreensão é interminável e, portanto, não pode produzir resultados finais; [mas ela] é a maneira especificamente humana de estar vivo, porque toda pessoa necessita reconciliar-se com um mundo em que nasceu como estranho e no qual permanecerá sempre um estranho, em sua inconfundível singularidade. (1993a, p. 39).

## 3 A busca de exemplos na história do Brasil

Um entrave para a busca de possibilidades de superação de situações pseudopolíticas, como as vividas no Brasil, é a elaboração (e a vivência) de círculos viciosos, os quais precisam ser evitados. Ou seja, buscar o "elo" problemático dessa situação não auxilia na busca de resultados positivos. É necessário escolher o ponto para iniciar a alteração, e Arendt o percebe na organização das pessoas. Isto é, quando as pessoas sentem-se desprovidas de um espaço, *um locus*, para falar, concordar ou divergir, decidir e de agir em conjunto, não há experiência política, sequer vínculos entre as pessoas ou

objetivos em comum. E a capacidade de agir permanece apenas potencial, uma utopia. Embora em Arendt seja explícita a preferência pela forma de organização como as *comune*, os *soviets*, os *Räte*, ela não objetiva que eles sejam impostos a qualquer grupo, porque eles devem surgir espontaneamente de pessoas agindo com liberdade política.[18] E, historicamente, sabe-se que aquelas comunidades existiram de forma breve, mesmo assim seu exemplo se mantém.

Retomando brevemente, para a reativação da esfera política, então, a cidadania ativa é imprescindível. Novamente a pergunta sobre o "como" se impõe. Pode-se, assim, retornar à base da presente investigação: a situação do Brasil atual e perguntar-se: "Quais são os fatos históricos que se conhecem e que embasam a reflexão sobre a esfera público-política: seu *locus*, suas questões, seus exemplos?" A história brasileira, mais conhecida e valorizada, inicia em 1500 – Descobrimento do Brasil, fato questionável e interessante, mas não tematizável neste momento. Consta nos livros, como mais relevantes e significativos, os movimentos de contraposição ao governo, com a participação popular denominados:

I) Antes da Independência do Brasil (1822): Inconfidência Mineira (Minas Gerais, 1789), Revolta dos Alfaiates (ou Conjuração Bahiana – Bahia, 1798);

II) No Primeiro Reinado (1822-1831): Confederação do Equador (Pernambuco, Ceará, Rio Grande do Norte e Paraíba, 1824);

Período Regencial (1831-1840): Cabanagem (Pará, 1835-1840), Revolução Farroupilha (ou Guerra dos Farrapos, Rio Grande do Sul, 1835-1845), Sabinada (Bahia 1837-1838);

Balaiada (Maranhão, 1838-1841), Praieira (Pernambuco, 1848-1850). Nesse momento, cabe ressaltar que a Farroupilha não foi semelhante aos outros, pois quem a iniciou foi a classe dominante charqueadora, descontente

[18] A "liberdade política" apenas existe na pluralidade. Entretanto, Arendt está ciente de que os humanos, para adentrarem na cena política, precisam estar "liberados" das atividades do *labor* e do *work*. A liberdade interna (ou filosófica) também é necessária, pois refere-se ao diálogo silencioso consigo mesmo, na intimidade, mas ela é apolítica. A "liberdade negativa" (liberal) também não é suficiente para a política: o cidadão precisa mais do que não ser impedido de movimentar-se, de comprar ou vender, isto é, de sofrer impedimentos externos. Para maiores esclarecimentos, pode-se consultar o artigo de Arendt intitulado "Que é liberdade?", na obra *Entre o passado e o futuro* (1992, p. 188-220).

com o governo regencial por motivos econômicos. Os participantes (escravos, libertos e livres) que dela participaram esperavam receber as recompensas prometidas, mas que não foram cumpridas: o "Tratado de Poncho Verde" foi um acordo entre os representantes de D. Pedro II e dos rebelados. Nesse momento, "os populares" que colocaram sua vida em risco foram excluídos, e os escravos foram vendidos para proprietários do centro do País (São Paulo, em particular);

III) após a Proclamação da República (1889):

i) Movimentos Messiânicos: Guerra de Canudos (Bahia, 1896-1897), Guerra do Contestado (Santa Catarina e Paraná, 1912-1916), que mesmo ocorrendo no séc. XX, possuiu características assemelhadas a de Canudos;

ii) no séc. XX: Revolta da Vacina (Rio de Janeiro, 1904), Revolta da Chibata (Rio de Janeiro, 1910).[19]

Pode-se constatar, ao ler sobre esses diversos "levantes", que as resistências populares foram vencidas por meio do uso da repressão violenta, de mortes e de castigos (com exceção aos charqueadores gaúchos). Os líderes foram mortos, aprisionados, deportados para a África; seus bens foram confiscados, sequer suas famílias foram poupadas: após a espoliação de seus bens, foram abandonadas pelo Poder Público. Disso pode-se depreender várias lições. Talvez a mais relevante, para os vitoriosos, seja a de que deve-se evitar as revoltas, porque elas "dão em nada", isto é fracassam e causam sofrimento desnecessário à comunidade.

Entretanto, pode concluir pelo contrário disso: o brasileiro, desde há muito tempo, e em várias regiões do Brasil, não é passivo, como o jargão de senso comum insiste em repetir. E, além disso, alertar para que a história desses acontecimentos, seus motivos, seu desenvolvimento, isto é, os fatos, os participantes, as mortes, enfim, seus resultados são desconhecidos pela maioria das pessoas, ou, na melhor das hipóteses, entendidos como insignificantes porque, em sua maioria, oriundos de classes populares.

[19] Existem diversas obras que expõem e explicam esses movimentos, os quais são citados nas referências. Eles não serão apresentados com mais detalhes, neste momento, por questão de espaço e de tempo. Pode-se assegurar, entretanto, que eles têm muito a ensinar e que a pouca ênfase que recebem não é casual.

Nessa perspectiva, não havendo a experiência política, cada indivíduo afasta-se dos problemas e das possíveis soluções, gerando sentimento de isolamento, de solidão, de medo, etc., típicos de uma "sociedade da massa", composta por *animais laborans* que desconhecem o convívio e a conversa, isto é, de uma vivência entre pares. Deixando de ser cidadão (com uma *Vita Activa*, com a *Action*), resta-lhe a de *animal laborans* ou a de *homo faber*, ambos prescindo de companhia.

A vida política, segundo Arendt, então, cabe aos que pertencem a uma comunidade, única maneira viável de manter a dignidade humana. Nesse sentido, a preocupação com os negócios humanos não cabe ao grupo dirigente, aos profissionais, aos especialistas em estatística ou outro, mas a todos envolvidos, tornando o Estado, em conjunto com as demais instituições, imprescindível como catalisador e coordenador desses assuntos, mas que precisa de cidadãos responsáveis que participem de sua gestão.

Porém, tal não ocorre apenas por desatenção das pessoas, imersas em encargos diários, pois advêm da massificação, ou seja, do individualismo com o apoio das mídias; das comemorações que os enaltecem determinados fatos históricos em detrimento de outros, mas não os explicitam, como ocorre com a Inconfidência Mineira ("Tiradentes") e com a Farroupilha ("20 de Setembro"), em especial. Há o comodismo que, aliado à ignorância (as revoltas ocorridas no Brasil recebem pouca atenção nas escolas, na literatura, etc.), faz com que seu sentido se perca, não se possa extrair qualquer lição, nenhum ensinamento advém dos acontecimentos. Não sendo relembrados, não se tornam exemplos, e sem tais, não há como motivar, incentivar, ensinar algo.

Dito outramente, não há tradição nem autoridade para auxiliar a resistir, fornecer conteúdos ao pensar, ao julgar e ao agir. Não há experiências políticas para transmitir, sequer seguir ou evitar. Não havendo modelos, pessoas que se esforçaram por um futuro melhor em prejuízo de suas famílias ou da vida, ou os existentes sendo expostos como pequenos, breves, de derrotas contínuas, sem importância, torna-se mais explícito porque o brasileiro sente-se sem energia para reagir ao que ocorre.

## 4 O que resta pensar, esperar fazer?

O que se pode pensar sobre o que está ocorrendo no Brasil sem o recurso à História? Ou o conhecimento deles, devido ao malogro, mais afastariam os cidadãos, os jovens (mais especificamente), do que impulsionaria à reflexão, à resistência, à ação? Sabe-se há um grupo minoritário (na verdade, o mesmo desde 1500:[20] latifundiário, monocultor, com exploração do trabalhador) que realmente "governa", isto é, que manipula a situação, os meios de comunicação, a opinião pública. Um espaço=público-político atuante pode modificar, lentamente, esse estado de coisas.

Com relação à pergunta inicial, ao espaço público-político, uma possibilidade de superação de sua ausência poderia ocorrer pela retomada da história deles (que neste ensaio foi apenas delineada). A partir de cada um deles, poder-se-ia extrair conteúdos para pensar, para compreender melhor o que ocorre, buscando possibilidades viáveis de superação que atendam ao contexto nacional. O modo de ser e de pensar de um povo heterogêneo, em um país continental, certamente contém elementos para resistir, para alterar situações.

Os escritos de Arendt, assim, podem colaborar, pois demonstram que há esperança, pois o humano porta a capacidade de agir, de romper processos, de suscitar o inédito, de realizar o improvável e o impensável: a liberdade, a espontaneidade são capacidades do ser humano, indistintamente. Entretanto, não se pode esperar que o "outro" faça algo, mude algo. Cada um tem o dever de pensar por si mesmo, de colocar-se no lugar de qualquer outro, e de pensar consistentemente, isto é, sem contradição, decidir e agir.[21] O único "milagre" possível é aquele da ação. Mas há outras possibilidades, como a apatia, a omissão, etc., as quais também dependem de escolhas humanas,

[20] Não se pode contornar o fato de que a Independência (1822) foi realizada por um português, D. Pedro I, filho e herdeiro do Rei e do trono de Portugal, D. João VI. Ao abdicar, em 1831, D. Pedro I, ao sair Brasil e instalando-se em Lisboa-Portugal, tornou-se, até sua morte em 1834, Pedro IV, Rei de Portugal.

[21] O viés kantiano, da *Crítica do Juízo*, § 40, no arcabouço teórico de Arendt fica explícito. Mas ela não o ocultou: seria a terceira parte da *Vida do espírito*, o "Julgar", que seu falecimento (1975) impediu-lhe de escrever. Restam as aulas, reunidas na obra *Lições sobre a filosofia política de Kant* (1993b).

pessoais e intransferíveis. O futuro é elaborado no presente, mas a sua projeção do futuro precisa contar com a estabilidade (instável) da promessa. Isso torna os vínculos, a confiança nos outros, imprescindíveis, mas também factíveis por meio da preocupação (ética) com o que é externo: o outro, o próprio corpo, o Planeta. O resultado disso é a reaproximação, a conversa, a vivência política, o retorno à cidadania, o início da superação da massificação: utopia? Talvez, mas pode-se entender que é uma possibilidade que depende de cada ser humano, a partir de aqui e agora.

**Referências**


ALENCAR, Francisco; CARPI, Lúcia; RIBEIRO, Marcus Venício. *História da sociedade brasileira*. 3. ed., reimpr. Rio de Janeiro: Ao Livro Técnico, 1986.

ARENDT, Hannah. *Desobediência civil*: crises da república. São Paulo: Perspectiva, 1973.

_____. *Origens do totalitarismo:* antissemitismo, imperialismo e totalitarismo. São Paulo: Cia. das Letras, 1989.

_____. *Da Revolução*. São Paulo: Ática, 1990.

_____. *A condição humana.* 5. ed. rev. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1991.

_____. *A vida do espírito:* o pensar, o querer, o julgar. Rio de Janeiro: Relume- Dumará/UFRJ, 1991a.

_____. *Que é autoridade?* Entre o Passado e o Futuro. São Paulo: Nova Perspectiva, 1992.

_____. *Que é liberdade?* Entre o Passado e o Futuro. São Paulo: Nova Perspectiva, 1992.

_____. *Crise da cultura: sua importância social e política*: entre o passado e o futuro. São Paulo: Nova Perspectiva, 1992.

_____. *Compreensão e política*: a dignidade da política. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.

_____. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. Trad. de André Duarte de Macedo. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.
_____. *Eichmann em Jerusalém*: um relato sobre a banalidade do mal. São Paulo: Cia das Letras, 1999.

_____. *Responsabilidade pessoal sob a ditadura*: responsabilidade e Julgamento. São Paulo: Cia. das Letras, 2004.

GORENDER, Jacob. *A burguesia brasileira*. São Paulo: Brasiliense, 1988. (Col. Tudo é História, n. 29).

KANT, Immanuel. *Crítica da faculdade do juízo.* Trad. de Valério Rohden e António Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993.

LAFER, Celso. Da dignidade da política (1972). In: ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Nova Perspectiva, 1992. p. 9-27.

LEITE, Guacyra L. *A insurreição Pernambucana de 1817*. São Paulo: Brasiliense, 1984. (Col. Tudo é História, n. 87).

MAGALHÃES, Fabiano Rosa de. As manifestações no espaço público: a rua como lugar da expressão política. *Pensamento Plural*, Pelotas [12], janeiro/junho de 2013, p. 7-35. Disponível em: <https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/pensamentoplural/article/view/3179/2717>. Acesso em: 2 ago. 2018.

MENDES JÚNIOR, Antonio; RONCARI, Luiz; MARANHÃO, Ricardo. *Brasil História:* texto e consulta. São Paulo: Hucitec, 1991. (v. I – Colônia).

_____. *Brasil História* – texto e consulta. São Paulo: Brasiliense, 1982. (v. IV – Era de Vargas).

OHLWEILER, Otto A. *Evolução sócio-econômica do Brasil*: do descobrimento à Nova República. Porto Alegre: Tchê Ed., s/d.

_____. *Brasil história* – texto e consulta. São Paulo: Brasiliense, 1983. v. II, III.

PESAVENTO, Sandra J. *A Revolução Farroupilha*. São Paulo: Brasiliense, 1985. (Col. Tudo é História, n. 101).

PRADO JÚNIOR, Caio. *Formação do Brasil contemporâneo*. 18. ed. São Paulo: Brasiliense, 1983.

SCHIO, Sônia Maria. *Hannah Arendt*: a estética e a política (do juízo estético ao juízo político). 2008. Tese (Doutorado) – UFRGS, Porto Alegre, 2008. Disponível em: <https://www.lume.ufrgs.br/handle/10183/14684>.

_____. *História e liberdade* (da ação à reflexão). 2. ed. Porto Alegre: Clarinete, 2012.

_____. Arendt e Hegel: o homem da massa e a dialética do senhor e do escravo. In: SOUZA, Draiton G. de; LIMA, Francisco J. G. de (Org.). *Filosofia e interdisciplinaridade*: Festschrift em homenagem a Agemir Bavaresco. Porto Alegre: Editora Fi, 2015, v. 26, p. 907-927. Disponível em: <http://www.editorafi.org/63agemir>.

_____. Hannah Arendt e o poder da fundação. In: CONCEIÇÃO, E. M. et al. (Org.). *Hannah Arendt:* pensamento, revolução e poder. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2016. p. 65-74.

_____. O Estado teorizado por Hobbes, segundo a perspectiva de Hannah Arendt. *Revista Reflexões*, ano 6, p. 181-195, 2017. Disponível em: <http://revistareflexoes.com.br/artigos/o-estado-teorizado-por-hobbes-segundo-a-perspectiva-de-hannah-arendt/>.

_____. Hannah Arendt: política e/com justiça (ensaio). In: VEIGA, I. S.; CALGARO, Cleide; MADARASZ, Norman Roland (Org.). *Sociedade e ambiente* [recurso eletrônico] : direito e

estado de exceção. Caxias do Sul, RS: Educs, 2018. p. 219-236. Disponível em: <www.ucs.br/site/midia/arquivos/ebook-sociedade-ambiente.pdf>.

SODRÉ, Nelson Werneck. *Formação histórica do Brasil*. São Paulo: Difel, 1982.

TOTA, Antonio P. *Contestado:* a guerra do novo mundo. São Paulo: Brasiliense, 1983. (Col. Tudo é História, n. 70).

# 20
# Socioambientalismo e o direito ao meio ambiente: uma análise da proteção ambiental na União Europeia e das transformações do Estado Constitucional

Mariângela Guerreiro Milhoranza*

## 1 Introdução

A União Europeia (UE) é uma organização internacional composta por 28 países europeus governados por políticas econômicas, sociais e de segurança comuns. A UE foi criada pelo Tratado de Maastricht, que entrou em vigor em 1º de novembro de 1993. Originalmente, estava limitada à Europa ocidental. Contudo, no início do século XXI, a UE comprometeu-se com a expansão para a Europa central e oriental. Os Membros da EU na atualidade são: Áustria, Bélgica, Bulgária, Croácia, Chipre, República Checa, Dinamarca, Estônia, Finlândia, França, Alemanha, Grécia, Hungria, Irlanda, Itália, Letônia, Lituânia, Luxemburgo, Malta, Países Baixos, Polônia, Portugal, Romênia, Eslováquia, Eslovênia, Espanha, Suécia e Reino Unido.

Em 1951, o Tratado que institui a Comunidade do Carvão e do Aço Europeia (Tratado também conhecido como Tratado Ceca ou Tratado de Paris) criou a Comunidade Europeia do Carvão e do Aço, estabelecendo instituições regionais para a gestão do carvão e do aço. A partes contratantes deste tratado foram: França, Alemanha ocidental, Itália, Bélgica, Luxemburgo e Países Baixos.[1]

Posteriormente, em março de 1957, fica instituído o denominado Tratado de Roma, que engloba dois tratados: o Tratado Constitutivo da Comunidade Econômica Europeia (CEE) e o Tratado Constitutivo da

* Pós-Doutora em Direito pela PUCRS. Doutora em Direito pela PUCRS. Mestra em Direito pela PUCRS. Especialista em Processo Civil pela PUCRS. Advogada.Professora na Graduação em Direito Imed. Professora na Pós-Graduação em Direito e Processo do Trabalho da PUCRS. Professora na Pós-Graduação em Direito, Direito e Processo do Trabalho da Verbo Jurídico e Unisc.

[1] EUR-Lex. Disponível em: <http://eur-lex.europa.eu/legal-content/PT/TXT/?uri=URISERV:xy0022>. Acesso em: 14 out. 2015.

Comunidade Europeia da Energia Atômica (Euratom). As partes foram Alemanha ocidental (então dividida), França, Itália, Bélgica, Países Baixos e Luxemburgo.[2]

O Tratado de Fusão (1965), ou o que instituiu a Comissão Única das Comunidades Europeias, fundiu Ceca, Euratom E CEE, com o objetivo de formar a Comunidade Europeia (o Mercado Comum).[3] Contudo, em 1987, o Ato Único Europeu alterou os três tratados fundadores; estabeleceu um "mercado interno", que entrou em vigor no final de 1992. As suas eventuais metas incluem uma moeda única e um fim aos regulamentos de fronteira.[4]

Destarte, é com o Tratado de Maastricht que ficou estabelecida (fundada nas Comunidades Europeias) a União Europeia. Nesse diapasão, observe-se que este tratado conforma uma estrutura triádica consistente em: (a) Comunidades Europeias preexistentes (CE, Ceca e Euratom); (b) Política Externa e de Segurança Comum (PESC); e, (c) Cooperação nos domínios da Justiça e dos Assuntos Internos.[5] Como consequência ou resultado da convenção e, especialmente como desdobramento de uma política comum, institui-se o Tratado de Amsterdã em 1999, que consolida o sistema, faz do emprego e dos direitos dos cidadãos o ponto fulcral de União; suprime os entraves à circulação e reforça a segurança, reforça o papel da Europa no Mundo e reforma as instituições, tendo em vista futuras adesões.[6] O que se seguiu foi, em 2001, o Tratado de Nice – com vistas a um alargamento da UE a 25 ou 27 países, e aos problemas de operacionalidade e de democracia no funcionamento das instituições que tudo isso trazia, assim foi definida uma

---

[2] EUR-Lex. Disponível em: <http://eur-lex.europa.eu/legal-content/PT/TXT/?uri=URISERV:xy0023>, bem como <http://eur-lex.europa.eu/legal-content/PT/TXT/?uri=URISERV:xy0024>. Acesso em: 16 out. 2015.

[3] EUR-Lex. Disponível em: <http://eur-lex.europa.eu/resource.html?uri=cellar:89b3b5b7-e861-4de6-b92c-7c280ca6d6fb.0002.01/DOC_1&format=PDF>. Acesso em: 18 out. 2015.

[4] EUR-Lex. Disponível em: <http://eur-lex.europa.eu/legal-content/PT/TXT/?uri=URISERV:xy0027>. Acesso em: 18 out. 2015.

[5] EUR-Lex. Disponível em: <http://eur-lex.europa.eu/legal-content/PT/ALL/?uri=URISERV:xy0026>. Acesso em: 18 out. 2015.

[6] EUR-Lex. Disponível em: <http://goo.gl/J5GTUr (URL encurtada)> Acesso em: 18 out. 2015.

nova repartição de poderes, sendo alterado o número de votos de cada país no Conselho, bem como o número de deputados no Parlamento Europeu.[7]

Finalmente, uma renovada estruturação nasce com o Tratado de Lisboa, assinado em dezembro de 2007, em vigor a partir de 1º de dezembro de 2009. O tratado eliminou a estrutura de três pilares (estrutura triádica) criado por Maastricht, bem como a distinção CE e UE, e também garantiu os direitos políticos, econômicos e sociais enumerados na "Carta dos Direitos Fundamentais".[8] O texto do tratado e de outros documentos que lhe dizem respeito estão disponíveis no Site da EU acessíveis em diversos idiomas.[9]

## 2 A proteção legal do meio ambiente na Europa: legislação, diretivas, regulamentos e jurisprudência

### 2.1 Breve contexto histórico

Apesar de o termo ambie*n*te não fosse mencionado nos Tratados que instituem a CEE, a proteção do ambiente tem sido um dos seus objetivos desde 1972. Os planos de ação ambientais foram elaborados e descreveram, ainda, os objetivos e princípios, bem como estabeleceram questões de alta prioridade. Predominantemente, através da utilização das disposições relativas ao mercado interno do Tratado CEE (atualmente art. 114 do TFUE),[10] foram estabelecidas medidas regulamentares em áreas como a poluição da água e do ar.

Assim, a harmonização das medidas ambientais nacionais foi considerada necessária, de modo a não perturbar o comércio intracomunitário, para evitar condições de concorrência desiguais, e para salvaguardar a proteção da saúde humana e do ambiente. Neste momento, centenas de medidas relacionadas com o ambiente foram estabelecidas, tendo uma influência sobre quase todos os aspectos da legislação ambiental

---

[7] EUR-Lex. Disponível em: <http://goo.gl/HSpCzP (URL encurtada)>. Acesso em: 18 out. 2015.

[8] EUR-Lex. Disponível em: <http://eur-lex.europa.eu/legal-content/pt/ALL/?uri=OJ:C:2007:306:TOC>. Acesso em: 18 out. 2015.

[9] Em português: <http://europa.eu/index_pt.htm>.

[10] TFUE. Tratado de Funcionamento da União Europeia, versão consolidada e em vigor em língua portuguesa pode ser consultado em: <http://data.consilium.europa.eu/doc/document/ST-6655-2008-REV-8/pt/pdf>. Acesso em: 15 out. 2015.

nacional. Mais de metade da legislação ambiental nacional dos Estados-Membros é atualmente influenciada ou prescrita pelo Direito Comunitário.

O Tratado CEE foi alterado pelo Ato Único Europeu,[11] que conduziu à menção explícita ao *ambiente* no art. 100A (mercado interno, agora art. 114 do TFUE) e um título separado sobre *Meio Ambiente*, art. 130R-T (agora art. 191-193 TFUE). A proteção do ambiente, no entanto, ainda não foi formalmente incluída nos objetivos da CEE. Após a entrada em vigor do Tratado de Maastricht (1993), a proteção do ambiente, finalmente, recebeu um "lugar formal" entre os objetivos da CE, no art. 2 do Tratado CE (como o ex-CEE).

A partir desse momento, a União Europeia existia ao lado da CE. O texto do Tratado CE foi renumerado, em 1999, pelo Tratado de Amsterdã. O princípio da integração, anteriormente previsto no art. 130R, foi antecipado. O art. 6º exige, agora, que os requisitos de proteção do ambiente sejam integrados na definição e execução das políticas e ações da Comunidade previstas no art. 3º, em especial com vista à promoção do desenvolvimento sustentável. No art. 95 (ex-art. 100A, e desde Lisboa art. 114.º do TFUE), que rege o mercado interno, as possibilidades são estabelecidas para os requisitos nacionais mais rigorosos a serem implementados, apesar das regras de harmonização europeias. Finalmente, a atenção precisa ser focada para o fato de que o processo de codecisão, nos termos do qual o Parlamento Europeu, em alguns casos, tem direito de veto, é aplicável às medidas com base no art. 95 (agora 114.º do TFUE), bem como 175 (agora art. 192 TFUE).

De outro modo, em termos de proteção ambiental, nenhum grande progresso alcançou o Tratado de Nice. Embora a agenda definida tenha sido limitada, na medida em que o ambiente não estava em causa, e escassas metas que foram definidas não foram atingidas. A principal desvantagem em Nice foi o fato de que o *status quo* no que respeita alguns procedimentos relativos ao ambiente foi mantida, por exemplo, a votação por unanimidade não foi confirmada como previsto, mudou para a maioria qualificada para as disposições que abrangem as chamadas "ecotaxas", tornando a tomada de decisões nesta área difícil, especialmente com o alargamento iminente da UE.

[11] EUR-Lex. Disponível em: <http://eur-lex.europa.eu/legal-content/PT/TXT/?uri=URISERV:xy0027>. Acesso em: 18 out. 2015.

Em que pese a preocupação com um texto geral para toda a EU, a Constituição Europeia não se concretizou. As quatro partes do texto proposto continham várias disposições que tocavam em questões ambientais. Referendos nacionais na Holanda e França disseram "não" à Constituição e, ao invés disso, o Tratado de Lisboa foi criado. O Tratado de Lisboa dispõe de dois tratados: o Tratado da União Europeia (TUE) e ao Tratado sobre o Funcionamento da União Europeia (TFUE).[12] Ele entrou em vigor em 1º de dezembro de 2009. A partir desse momento, a estrutura de pilares não existe mais e a Codecisão (Conselho e Parlamento Europeu decidem conjuntamente) torna-se o processo legislativo ordinário.

Assim, o art. 194 TFUE introduz uma competência no domínio da energia, que tem de ser efetuada tendo em conta o meio ambiente, o mercado interno e a solidariedade entre Estados-membros. A única alteração às disposições que tratam especificamente da proteção do ambiente é um pequeno acréscimo ao art. 191, parágrafo 1° do TFUE. Esta disposição já declarou que a UE pode promover medidas em nível internacional, para fazer face a problemas ambientais regionais ou mundiais, e Lisboa acrescenta que tais medidas, em particular, podem lidar com o combate à mudança climática.

Apesar das alegações de que este aditamento daria novo poder para Bruxelas, na prática jurídica, não muda nada. A UE já foi autorizada a tomar medidas para combater a mudança climática antes de Lisboa. A adição (que não estava previsto na Constituição proposta) é uma mera explicação. Embora a "Carta dos Direitos Fundamentais da União Europeia" só é anexa ao Tratado, que tem um valor completo e juridicamente vinculativo por meio do art. 6º do TUE. Além disso, a União Europeia deve aderir ao sistema estabelecido pela Convenção Europeia dos Direitos do Homem (CEDH). A Carta da UE estabelece um elevado nível de proteção e melhoria do ambiente, que deve ser alcançado seguindo o princípio integração da política ambiental e o princípio do desenvolvimento sustentável. (Art. 37 da Carta da UE).

O art. 191º (ex. art. 174 CE) descreve os objetivos e princípios da política ambiental da UE. O art. 191 exige um elevado nível de proteção, mas permite exceções, devido a diferenças regionais. Art. 192.º (ex.-art. 175º do

[12] Cópia integral, em língua portuguesa, em: <http://goo.gl/4JTf55 (URL encurtada)>. Acesso em: 15 out. 2015.

Tratado CE) contém a base jurídica para as medidas reais e regula o processo de tomada de decisão para a sua vinda à existência. Finalmente, o art. 193 (ex.-176 art. CE) permite que aos Estados-membros a opção de manter ou tomar medidas mais rigorosas. Estas medidas têm de ser compatíveis com as disposições principais do Tratado e deve ser comunicada à Comissão. Principalmente medidas que tenham uma ligação direta ao menos com o funcionamento do mercado interno, tais como medidas de proteção da natureza, mas também a Diretiva 2008/98, relativa a resíduos, são tomadas sobre o meio ambiente.

### 2.2 Diretivas

O art. 288.º do TFUE (ex. art. 249 CE) prevê que as diretivas europeias incidam sobre os Estados-membros, obrigações, por exemplo, de atingir um determinado resultado dentro de um determinado período de tempo, deixando-lhes a liberdade de escolher a forma e os meios pelos quais alcançar este resultado. Os indivíduos podem invocar disposições de uma diretiva quando o legislador nacional tem implementado esses demasiado tarde ou incorretamente. Essas disposições devem, para o efeito, ser suficientemente claras, precisas e incondicionais. Pode ser feita uma distinção entre as situações em que as regras nacionais mais rigorosas do que a diretiva e aqueles em que são mais brandos. No primeiro caso, as pessoas com "um interesse direto" podem invocar as disposições da UE, neste último, terceiros, por vezes, podem invocá-las contra o Estado-Membro em questão (mas não contra outras pessoas).

### 2.3 Regulamentos

Regulamentos europeus são, por natureza diretamente aplicáveis aos Estados-membros, *v.g.,* o art. 288º do TFUE (ex.-art. 249), para assuntos que devem ser regulamentados da mesma forma em todos os Estados-Membros, como a importação e exportação de materiais, de resíduos, e o comércio de espécies ameaçadas de animais e plantas, a forma do regulamento é a escolhida.

## 2.4 Jurisprudência

O Tribunal de Justiça Europeu (TJE) é o tribunal de última instância no qual as questões do direito da UE estão em causa. O Tribunal de Justiça consiste em TJE / Tribunal Geral e o Tribunal da Função Pública (TFP). Ele é assistido por advogados-gerais, que emitem pareceres quando é necessário, embora o Tribunal de Justiça não é obrigado a seguir essas opiniões. Ele interpreta a legislação da UE em disputas submetidas à sua apreciação em casos relacionados com qualquer uma das instituições ou indivíduos da EU.[13]

# 3 A proteção ao meio ambiente e as transformações do estado constitucional: a COP- 21

A proteção do ambiente é uma política bem-estabelecida na União Europeia, a partir de 1967, quando foi aprovada a primeira Diretiva Ambiental para harmonização da classificação e rotulagem de produtos químicos perigosos. Situação que ficou consolidada a partir dos resultados da primeira Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente, em Estocolmo, em 1972, abordando as preocupações públicas e científicas sobre os "limites do crescimento".

Hoje – passados mais de 40 anos, e com um impressionante corpo de legislação ambiental em vigor, idênticas inquietudes e preocupações permanecem, notadamente tendo em vista que o progresso ambiental, através da tecnologia, foi superado pelo crescimento do consumo e da utilização de recursos naturais (renováveis e, especialmente, não renováveis). Sendo bem conhecidos os problemas ambientais decorrentes do aumento do uso de recursos naturais, perda de biodiversidade, destruição dos hábitats naturais e da poluição ambiental sempre crescente.

Apesar do fato de que o tema *ambiente* não tenha sido mencionado nos tratados que instituem a CEE, a proteção do ambiente está assentada nos objetivos comunitários desde 1972. Predominantemente através da utilização das disposições relativas ao mercado interno do Tratado CEE (atualmente art. 114.º do TFUE), foram estabelecidas medidas regulamentares em áreas como a poluição da água e do ar.

[13] Em língua portuguesa: <http://curia.europa.eu/jcms/jcms/Jo2_6999/>. Acesso em diversos momentos, inicial em 2013. Link permanente.

A harmonização das medidas ambientais nacionais foi considerada necessária, de modo a não perturbar o comércio intracomunitário, para evitar condições de concorrência desiguais, e para salvaguardar a proteção da saúde humana e do ambiente. Assim, diversas medidas relacionadas com o ambiente foram estabelecidas, tendo uma influência sobre quase todos os aspectos da legislação ambiental nacional.

Em verdade, a UE regula as questões ambientais, de modo a permitir-lhe apreciar os desafios que surgem a partir do desenvolvimento de uma política ambiental europeia unificada entre os Estados-membros e sua integração.

Tendo em vista a necessidade de proteção ambiental com elastério mais alargado, de 30 de novembro a 11 de dezembro de 2015, aconteceu em Paris, França, a 21ª Conferência das Partes (COP-21) da Convenção-Quadro das Nações Unidas sobre Mudança do Clima (UNFCCC) e a 11ª Reunião das Partes no Protocolo de Quioto (MOP-11).

A COP-21 tratou de um novo acordo internacional, sobre o clima, aplicável a todos os países, com o objetivo de manter o aquecimento global abaixo dos 2°C. A UNFCCC foi adotada durante a Cúpula da Terra do Rio de Janeiro (Eco-92), em 1992, e entrou em vigor no dia 21 de março de 1994, sendo ratificada por 195 Estados, que constituem as "Partes" para a Convenção. A Convenção-quadro é uma convenção universal de princípios que reconhece a existência de mudanças climáticas antropogênicas.

A Conferência das Partes (COP), constituída por todos os Estados-partes, é o órgão decisório da Convenção e reúne-se, a cada ano, em uma sessão global, quando as decisões são tomadas para cumprir as metas de combate às mudanças climáticas. As decisões só podem ser tomadas, por unanimidade, pelos Estados-partes ou por consenso. A COP, realizada em Paris, foi a vigésima primeira e, portanto, daí veio o nome COP-21.

Durante a COP-21, foi elaborado um novo acordo global, denominado de Acordo de Paris, que busca combater os efeitos das mudanças climáticas, bem como reduzir a emissão de gases de efeito estufa. Nesse sentido, o Acordo de Paris foi ratificado pelas 195 partes da Convenção-Quadro das Nações Unidas sobre Mudança do Clima (UNFCCC) e pela União Europeia. Um dos objetivos é manter o aquecimento global "muito abaixo de 2ºC",

buscando ainda "esforços para limitar o aumento da temperatura a 1,5°C acima dos níveis pré-industriais".

O texto final determina, no que diz respeito ao financiamento climático, que os países desenvolvidos deverão investir 100 bilhões de dólares, anuais, em medidas de combate à mudança do clima e adaptação em países em desenvolvimento.

## 4 Conclusão

O presente ensaio articulou que, a partir do fenômeno da cooperação internacional, emergiu o Direito Ambiental Comunitário, estruturado à luz do processo de integração. Juntamente com os Tratados Constitutivos, a União balizou a estrutura de proteção através de Programas de Ação em Matéria de Meio Ambiente e, em específico, através da edição de diretivas.

Em suma, a União Europeia busca desenvolver o seu Direito Ambiental Comunitário, conjugando o crescimento econômico com a necessidade de preservação, calcando seus esforços protetivos a partir da globalização. Em que pese as medidas comunitárias adotadas pela União, os Estados-membros podem introduzir "medidas de proteção reforçadas" (Art. 193, nº 1), desde que não contrariem o disposto nos Tratados.

Neste sentido, é permitido aos países que integram a Comunidade estabelecer instrumentos que visem a proteger o ambiente de modo mais específico e adaptado à realidade nacional, devendo, para tanto, notificar à Comissão sobre as medidas. Dentro desse mesmo contexto de integração, emerge o Acordo de Paris, durante a COP-21, primando pelo combate aos efeitos das mudanças climáticas, bem como pela redução das emissões de gases de efeito estufa, sendo ratificado pelas 195 partes da Convenção-Quadro das Nações Unidas sobre Mudança do Clima (UNFCCC) e pela União Europeia. Enfim, a busca pela proteção ambiental traz transformações ao Estado Constitucional, eis que emerge a necessidade de proteção transnacional, ao meio ambiente, calcada na cooperação internacional.

## Referências


ANDERSEN, M. S., LIEFFERINK, D. *European environmental policy*. the pioneers**.** Manchester: Manchester University Press, 1997.

AWAD, Juliana Machado. Direito Ambiental Comunitário: A Proteção Ambiental na União Europeia. *Revista da Faculdade de Direito da UFMG*, Belo Horizonte, n. 51, jul./dez. 2007.

BLUMANN, Claude; DUBOUIS, Louis. *Droit institutionnel de l'Union Européenne.* 4. ed. Paris: Litec, 2010.

BOMBERG E. The europeanisation of green parties: exploring the EU's Impact. *West European Politics,* v. 25, n. 3, p. 29-50, 2002.

BORGES, José Souto Maior. *Curso de direito comunitário.* São Paulo: Saraiva, 2009.

BRADBEER, J. Environmental policy. In**:** SAVAGE, Stephen; ROBINS, Lynton (Ed.). *Public Policy under Thatcher.* Basingstoke: MacMillan, 1990.

BRADEN, J; HENK F.; THOMAS S. U. *Environmental Policy With Political and Economic Integration*: the European Union and the United States. Cheltenham: Edward Elgar, 1996.

CAMPOS, João Luís Mota de; CAMPOS, João Mota de. *Direito comunitário:* o direito institucional*.* 8. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997. v. I.

CAMPOS, João Mota de. *Manual de direito comunitário*: o sistema institucional – a ordem jurídica – o ordenamento econômico da União Europeia**.** 4. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2004.

CARVALHO, Carlos Gomes de. *O que é direito ambiental?* dos descaminhos da casa à harmonia da nave. Florianópolis: Habitus, 2003.

CARVALHO, Délton Winter de. A genealogia do ilícito civil e a formação de uma regulação de risco pela responsabilidade civil ambiental. *Revista de Direito Ambiental,* São Paulo, v. 65, p. 83-99, 2012.

CARVALHO, Délton Winter de. A sociedade do risco global e o meio ambiente como um direito personalíssimo intergeracional. *Revista de Direito Ambiental,* São Paulo, v. 52, p. 27-36, 2008.

CARVALHO, Délton Winter de. As mudanças climáticas e a formação do direito dos desastres. *Novos Estudos Jurídicos,* Itajaí, v. 18, n. 3, p. 397-415, set./dez. 2013.

CARVALHO, Délton Winter de. O papel do direito e os instrumentos de governança ambiental para prevenção dos desastres. *Revista de Direito Ambiental,* São Paulo, v. 75, p. 45-76, jul./set. 2014.

CARVALHO, Délton Winter de. Por um direito dos desastres ambientais. In: STRECK, Lenio Luiz; ROCHA Leonel Severo; ENGELMANN, Wilson (Org.). *Constituição, sistemas sociais e hermenêutica*: anuário do Programa de Pós-Graduação em Direito da Unisinos – mestrado e doutorado. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2012. p. 101-123. v. 9.

CARVALHO, Délton Winter de. Regulação constitucional e risco ambiental. *Revista Brasileira de Direito Constitucional,* São Paulo, n. 12, p. 13-31, jul./dez. 2008.

CARVALHO, Délton Winter de; DAMACENA, Fernanda Dalla Libera. A intensificação dos desastres naturais, as mudanças climáticas e o papel do direito ambiental. *Revista de Informação Legislativa,* Brasília, v. 49, n. 193, p. 83-97, jan./mar. 2012.

CARVALHO, Délton Winter de; DAMACENA, Fernanda Dalla Libera. *Direito dos desastres.* Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2012.

DANIELE, Luigi. *Diritto dell'Unione Europea.* 4. ed. Milano: Giuffré, 2010.

DE BRUIJN, T.J.N.M.; NORBERG-BOHM, V. (Hrsg.) Sharing responsibilities. Voluntary, collaborative and information-based approaches. In: _____. *Environmental Policy in the US and Europe*. Cambridge: MIT Press, 2004.

DE CLERCQ, M. (Hrsg.) *Negotiating environmental agreements in Europe. Critical factors for success***.** Cheltenham, Northampton: Edward Elgar, 2002.

DONY, Marianne. *Droit de l'Union Européenne.* 4. ed. Bruxelles: Union de l'Universite de Bruxelles, 2012.

DUBOUIS, Louis; BLUMANN, Claude. *Droit matériel de l'Union Européenne*. 6. ed. Paris: Montchrestien, 2012.

FREITAS, Juarez. *Sustentabilidade. Direito ao futuro.* 2. ed. Belo Horizonte: Fórum, 2012.

JORDAN, Andrew, ADELLE, Camilla. *Environmental policy in the EU*: actors, institutions and processes**.** London: Routledge, 2013.

McCORMICK, J. *Environmental policy in the European Union.* London: Palgrave, 2001.

MOLINARO, Carlos Alberto. *Direito ambiental:* proibição de retrocesso. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2007.

MOLINARO, Carlos Alberto. *Pensando a intervenção regulatória do sistema jurídico nas fases iniciais dos sistemas tecnológicos em um estado socioambiental e democrático de direito.* Porto Alegre: Faculdade de Direito, PUCRS, 2011. Texto de aula cedido pelo autor no curso de Doutorado em Direito.

MOLINARO, Carlos Alberto. *Racionalidade ecológica e estado socioambiental e democrático de direito*. 2006. Dissertação (Mestrado) – PUCRS, Porto Alegre, 2006.

PHILIPPI, Patrícia Pasqualini; ZICARELLI, Leonardo. O direito transnacional ambiental e a proteção do direito ao desenvolvimento humano. *Revista Eletrônica Direito e Política*, Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciência Jurídica da Univali, Itajaí, v. 8, n. 3, 3º quadrimestre de 2013.

ROSA, Rafaela Santos Martins da; SCHEINKMANN, Débora Cristina Freytag. Meio ambiente, crise humana e transnacionalidade do direito ambiental: um processo que segue em

construção. *Revista Eletrônica Direito e Política*, Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Ciência Jurídica da Univali, Itajaí, v. 7, n. 3, 3º quadrimestre de 2012.

TEIXEIRA, Anderson Vichinkeski. Qual a função do Estado constitucional em um constitucionalismo transnacional? In**:** STRECK, Lenio Luiz; ROCHA Leonel Severo; ENGELMANN, Wilson (Org.). *Constituição, sistemas sociais e hermenêutica*: anuário do Programa de Pós-Graduação em Direito da Unisinos – mestrado e doutorado. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2012. v. 9.

TEIXEIRA, Anderson Vichinkeski. Direito público transnacional: por uma compreensão sistêmica das esferas transnacionais de regulação jurídica. *Novos Estudos Jurídicos,* Itajaí, v. 19, n. 2, maio 2014.

TEIXEIRA, Anderson Vichinkeski. *Teoria pluriversalista do direito internacional.* São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.

WEALE, A. et al. *Environmental governance in Europe*: an ever closer ecological union? Oxford: Oxford University Press, 2000.

WURZEL, R. K. W. *Environmental policymaking in Britain, Germany and the European Union.* Manchester: Manchester University Press, 2002.

# 21
# Os direitos humanos desrespeitados na representação da narrativa ficcional: "O que me disse um anjo no céu", de Maiquel Röhrig

Ivone Massola*

## Introdução

A Organização das Nações Unidas, em 1948, promulgou a Declaração Universal dos Direitos Humanos. Em quase setenta anos de vigência do documento, ainda hoje se observa que carecem de eficácia social os XXX artigos que compõem a Declaração. O reconhecimento de que as pessoas precisam ter igualdade de proteção do Estado, contra qualquer tipo de discriminação, é uma bandeira levantada por todos, mas, na prática, pouco se vê para que realmente esses direitos subsistam na saúde, na educação e na igualdade de oportunidades. Faltam políticas públicas e a sociedade parece que já se acostumou com a desigualdade social. Os governantes escondem-se atrás das políticas de cotas, como se isso fosse resgatar os três séculos de escravatura que tivemos no Brasil.

Todos os dias testemunham-se cidadãos sendo discriminados pelo simples fato de serem diferentes dos demais, as notícias são veiculadas e logo esquecidas, pois, no dia seguinte, mais vítimas fazem parte das estatísticas. Ou pior, muitas estatísticas sequer são alimentadas por medo das vítimas em denunciar as situações pelas quais passam.

* Graduada em Direito pela Universidade de Caxias do Sul. Especialista em Teoria Geral do Direito pela UCS. Possui Mestrado em Direito (Direitos Sociais e Políticas Públicas), pela Universidade de Santa Cruz do Sul. Atualmente é Doutoranda no Programa de Doutorado em Letras da UCS, com pesquisa na área do dano existencial na literatura. Professora na Universidade de Caxias do Sul. Atua como coordenadora do Núcleo de Práticas Jurídicas – UCS/carvi e integrante do Núcleo Docente Estruturante (NDE), do curso de Direito – UCS/Carvi. Tem experiência na área de Direito e Administração, com ênfase em Administração com Habilitação em Recursos Humanos e Prática Jurídica trabalhista. Atua principalmente nos seguintes temas: direito do trabalho, direito processual do trabalho, previdenciário e prática jurídica, além da pesquisa sobre o dano existencial, o jurisprudencialismo e a teoria do efeito. É advogada militante da Ordem dos Advogados do Brasil.

A ficção literária pode ser uma ponte para se refletir acerca da realidade social em que vivemos e a possibilidade de se humanizar a vítima, mostrando que a triste realidade pode atingir qualquer um. Nas narrativas literárias, as personagens têm uma história que cria empatia com o leitor, o que constrói um sujeito. O saber quem era aquela vítima, diferentemente do que é denunciado nos casos jornalísticos, que o que se sabe do passado da vítima é se ela tinha ou não antecedentes criminais, ou mesmo, se um familiar é filmado chorando a perda do ente querido e exclamando o quanto essa pessoa era boa. Essas imagens midiáticas nem sempre têm a intenção de sensibilizar e evitar novos casos; por vezes o objetivo é apenas aumentar a audiência.

É nesse ponto que se pretende focar a presente análise. Como a discriminação pode abreviar a vida de alguém? Mas alguém que é um personagem fictício, nascido do contar de um narrador, mas que, ao mesmo tempo, pela riqueza de detalhes do conto e pela forma como a narrativa é construída, gera uma reflexão que entra no imaginário do leitor, numa história que poderia ter efetivamente acontecido.

O conto é "O que me disse um anjo no céu", primeiro conto da coletânea *O último adeus,* de Maiquel Röhrig (2018), que, embora a polissemia de análises a que a história permite analisar, a discriminação é vista do início ao fim. A presente análise traz uma discussão acerca da narrativa literária ao debate jurídico, calcado no que se entende por direitos humanos.

## 1 "O que me disse um anjo no céu", da narrativa literária aos direitos humanos

A literatura se presta a representar o mundo real em suas histórias ficcionais, o que possibilita ampliar as experiências humanas em seu imaginário. Através da literatura pode-se refletir acerca de várias questões sociais. A Declaração Universal dos Direitos Humanos, segundo Piovesan (2013, p. 205), "objetiva delinear uma ordem pública mundial fundada no respeito à dignidade humana, ao consagrar valores básicos universais", para que, após o fim da Segunda Guerra Mundial, as atrocidades cometidas no período tivessem um freio. O ser humano precisa ser dotado de direitos de

personalidade, para que se tenha paz social e a todos seja garantido um convívio digno.

Entre os direitos estabelecidos na Carta está o art. VII, que proíbe a discriminação, ao disciplinar que "[t]odos são iguais perante a lei e têm direito, sem qualquer distinção, a igual proteção da lei. Todos têm direito a igual proteção contra qualquer discriminação que viole a presente Declaração e contra qualquer incitamento a tal discriminação." (Declaração Universal dos Direitos Humanos, ONU, 1948).

Sobre a importância da Declaração Universal dos Direitos dos Homens, Comparato destaca que, inegavelmente, a Declaração

> representa a culminância de um processo ético que, iniciado com a Declaração de Independência dos Estado Unidos e a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, da Revolução Francesa, levou ao reconhecimento da igualdade essencial de todo ser humano em sua dignidade de pessoa, isto é, como fonte de todos os valores, independentemente das diferenças de raça, cor, sexo, língua, religião opinião, origem nacional ou social, riqueza, nascimento, ou qualquer outra condição, como se diz em seu artigo II. E esse reconhecimento universal de igualdade humana só foi possível quando, ao término da mais desumanizadora guerra de toda história, percebeu-se que a ideia de superioridade de uma raça, de uma classe social, de um cultura ou de uma religião, sobre todas as demais, põe em risco a própria sobrevivência da humanidade. (2008, p. 228).

Piovesan (2013, p. 240-241) comenta que com a Declaração Universal dos Direitos dos Homens criou-se um sistema global de proteção desses direitos, os quais foram ampliados com a criação de diversos tratados multilaterais de direitos humanos, com temas específicos buscando combater as "violações de direitos, como o genocídio, a tortura, a discriminação racial, a discriminação contra as mulheres, a violação dos direitos das crianças, entre outras formas específicas de violação". (PIOVESAN, 2013. p. 240-241). Prossegue ainda Piovesan (2013, p. 241), dizendo que os tratados internacionais "não objetivam estabelecer o equilíbrio de interesses entre os Estados, mas sim garantir o exercício de direitos e liberdades fundamentais aos indivíduos". Sarlet (2004, p. 62) afirma que após a consagração da Declaração Universal da Organização das Nações Unidas em 1948, é que "a dignidade da pessoa humana passou a ser reconhecida expressamente nas Constituições". A dignidade da pessoa humana nasce com o homem, o fato de

ter vida o torna digno, ou ao menos, mereceria ter essa dignidade respeitada pela sociedade e ter amparo desse direito pelo Estado.

A narrativa do conto "O que me disse um anjo no céu", de Maiquel Röhrig (2018, p. 7-37), conta a história de um menino cuja mãe é ex-empregada doméstica, mulher bonita e atraente, a qual, revoltada com o desemprego, passa a abusar do álcool e das drogas, mesmo estando grávida. Em face da criança ter nascido sem sequelas dos abusos que a mãe cometeu durante a gestação, a mulher se penitencia e passa a frequentar a Igreja evangélica e, evidentemente, o menino é também para lá conduzido. Ela não é fanática, até porque depois, mesmo sem ter um marido, acaba engravidando novamente, o que não a impede de continuar a participar dos cultos. Bauman (2003, p. 205) destaca que não é tão simples ser uma pessoa moral. Muitas vezes, a arte da moralidade exige a ambivalência, exatamente como fazia a mãe do narrador, pois, embora frequentasse cultos, teve dois filhos, e a nenhum um pai foi apresentado. A respeito da moralidade pessoal, Bauman destaca:

> O contexto de vida, constantemente sob pressão de motivos e forças desvairados e descoordenados, é desordenado – é confuso e confunde. Não é fácil ser pessoa moral – e essa mesma afirmação é má notícia para a moralidade, uma vez que só se pode articular essa afirmação na esteira da falha moral que já aconteceu, como confissão ou defesa. Não admira que novas ofertas sejam feitas às vezes sem conta para librar o sujeito da carga da responsabilidade moral, nem admira que muitos achem as ofertas irresistivelmente sedutoras. (2003, p. 209).

Cria-se um clima de mistério na história, pois o conto não explicita os motivos pelos quais a patroa exige que o marido demita a empregada quando descobre que ela está grávida.

Se fôssemos pensar no direito aqui violado, poder-se-ia lembrar da Carta de 88, que estabelece, no Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, assim como na Lei Complementar 150, de 1º/6/2015, a estabilidade da mulher no emprego mesmo que doméstica, que vai desde a confirmação da gravidez até cinco meses após o parto.

O patrão da mãe do protagonista do conto "O que me disse um anjo no céu" continua a auxiliar financeiramente a mãe da ex-empregada, mesmo depois dela ter sido demitida. Teria sido porque ele estava preocupado em

ser acionado na justiça pela demissão arbitrária? Poderia ser ele o pai da criança? Ele era apenas bom e caridoso? O conto evidencia que o empregador da mãe do protagonista era um homem "sedutor, ela dizia e enumerava os casos das mulheres com quem o patrão ficava enquanto Sara tomava chá com amigas" (RÖHRIG, 2018, p. 8), diz o narrador da história.

O fato é que assim que a esposa descobriu o auxílio financeiro feito pelo marido, mesmo após a mulher não mais trabalhar na casa, a esposa, numa crise, praticamente quebra os objetos que adornam o lar, e o casal se muda de cidade e a ajuda financeira à família do garoto cessa. A ex-empregada, que era orgulhosa, não aceitaria a ajuda, motivo pelo qual o antigo empregador alcançava o auxílio financeiro à família através da avó do menino e o narrador conta: "Minha avó deitava-lhe um olhar desconfiado, mas não negava a oferta". (RÖHRIG, 2018, p. 10).

A família, muito pobre, vivia numa pequena casa com o tio, o irmão, a avó e a mãe. Gradativamente, o menino passa a se envolver cada vez mais com a Igreja e começa a cantar no coral, participar de ensaios e viagens representando-a, o que o faz se destacar com uma bela voz.

O garoto é um bom menino, estudioso e obediente e, assim, consegue bolsa de estudos em um bom colégio da cidade, local em que de início se sente excluído, mas, aos poucos, por destacar-se com boas notas e fazer sucesso nas apresentações escolares, pois sua voz era explorada nas apresentações, ele passa a ser respeitado pelos colegas e pelas famílias; ainda que não seja da mesma classe social, começa a ser convidado para eventos daquelas famílias. A Declaração dos Direitos do Homem, no art. XXV, nº 2, estipula que todo ser humano tem direito: "A maternidade e a infância têm direito a cuidados e assistência especiais. Todas as crianças, nascidas dentro ou fora do matrimônio gozarão da mesma proteção social." (Declaração Universal dos Direitos Humanos, ONU, 1948). O que é uma utopia até os dias atuais.

O leitor começa a torcer pelo menino que agora é um rapaz, conseguiu um emprego e imagina que está diante de uma narrativa que o conduzirá a um final feliz, com ele vencendo por seus próprios méritos e alcançando um lugar na sociedade. Afinal, desde o início da história, se vê que ele merecia isso. Todavia, o rapaz tem problemas cardíacos e, mesmo tendo procurado

auxílio no serviço público de saúde, o atendimento não é satisfatório, pois por ter que aguardar intermináveis três horas, no fim das quais o médico apenas receitou Paracetamol de oito em oito horas, na primeira vez que vai ao hospital, mostra que ele não terá tratamento adequado, como se lê:

> Embarquei em um ônibus e desci a uma quadra do hospital. A viagem custou-me muito e o percurso até o pronto-socorro venci-o amparando-me em grades e muro, descansando a cada passo.
> Cheguei ao hospital e pensei que conseguira. Mas enganei-me. Tive de aguardar no meio de uma multidão que não diminuía nunca. Para cada pessoa que saía, outra entrava, e depois de uma hora ergui-me com dificuldade, a fim de perguntar por que estavam passando pessoas à minha frente.
> A atendente explicou que havia uma escala de prioridade e apontou um cartaz na parede que identificava por cores o grau de emergência de cada caso. Ela respondeu que era o procedimento, e que não podia fazer mais nada. Eu devia aguardar.
> Esperei, no total, por três horas, ao fim das quais a dor minuíra, o coração voltara ao seu ritmo normal e minha respiração fluía com naturalidade. Entrei na sala de consultas e expliquei o que pude ao médico, que auscultou-me antes de eu concluir. (RÖHRIG, 2018, p. 30).

O descaso com a saúde fica evidenciado, pois por não darem importância ao narrador, num simples eletrocardiograma que fosse, ele falece logo, ao passar mal durante um concerto na Igreja, ainda que levado vivo ao hospital, motivo pelo qual vai para o céu e lá é conduzido o tempo todo por um anjo. Piovesan (2013, p. 258) se reporta ao relatório Farmer de "sinais vitais", para dizer que, para "a Organização Mundial de Saúde, a pobreza é a maior causa mortis na esfera mundial. A pobreza apresenta influência destrutiva em todas as fases da vida humana, do momento do nascimento à morte", o que não é diferente do que ocorre com o narrador do conto.

A construção psicológica do personagem, que também é o narrador é rica. Aliás, o texto, narrado em primeira pessoa dá veracidade à história, mostrando todas as dificuldades que o jovem passa em função da pobreza que tenta driblar, através do estudo e da religião. Piovesan (2013, p. 262) defende que o direito à igualdade material e o direito à diferença, assim como o reconhecimento às identidades

> integram a essência dos direitos humanos, em sua dupla vocação em prol da afirmação da dignidade humana e da prevenção do sofrimento humano. A garantia da igualdade, da diferença e do reconhecimento de identidades é condição e pressuposto para o direito à autodeterminação, bem como para o direito ao pleno desenvolvimento das potencialidades humanas, transitando-se da igualdade abstrata e geral para um conceito plural de dignidades concretas.

O narrador descreve a história desde antes do seu parto, embora não haja uma linearidade de tempo do início ao fim do conto. Os apuros financeiros da família, o cômodo minúsculo onde moram, a vida de namoradeira livre da mãe e as dificuldades em acompanhar os estudos e o padrão da nova escola, já que ele era advindo do ensino público, com menor nível de exigência, mas a escola era frequentada por estudantes de outra classe social, como constata o narrador: "A despeito do uniforme, era incrível a diferença entre nós. A roupa nos assemelhava mas outras coisas geravam um verdadeiro *apartheid*". (RÖHRIG, 2018, p. 21, grifos nossos).

A narrativa vai revelando que o jovem supera todas as dificuldades, mas que ele não percebe, ao longo da sua vida, ou propositalmente omite ao leitor, que parte das suas dificuldades e superações decorrem da cor de sua pele, aliás, explicitamente, o narrador somente parece dar-se conta disso, no momento em que o anjo anuncia que o fato dele ser também negro, além de pobre, foi o motivo da sua vida ter sido abreviada. A narrativa tem esse dom. Conduz o leitor até o final do conto percebendo que o menino é pobre e o fato de o leitor desconfiar que o menino poderia ser filho do patrão despista a ideia de que o jovem protagonista teria, além de tudo, a cor negra em sua pele. Segundo Bauman (2007, p. 81), as pessoas pobres lutam, e por vezes vencem, mas na maioria das vezes subsistem: "Os cidadãos urbanos da camada inferior são 'condenados a permanecer locais'. Para eles, é dentro da cidade que habitam que a batalha pela sobrevivência, e por um lugar decente no mundo, é lançada, travada e por vezes vencida, mas na maioria das vezes perdida." Entretanto, não há que se perder a utópica esperança, eis que como reforça Bauman (2007, p. 102), "a utopia é o princípio de todo progresso, e o ensaio de um futuro melhor", demonstrando que ainda que, tenhamos a triste realidade da discriminação vigente na sociedade, é preciso manter acesa a tocha de esperança de um futuro melhor.

A Convenção sobre a Eliminação da Discriminação Racial de 1965, foi promulgada pelo Decreto 65.810, de 8/12/1969 no Brasil. O art. 1º da Convenção estipula que entende-se como "discriminação racial",

> toda distinção, exclusão, restrição ou preferência baseada em raça, cor, descendência ou origem nacional ou étnica que tenha por objeto ou resultado anular ou restringir o reconhecimento, gozo ou exercício em um mesmo plano (em igualdade de condição) de direitos humanos e liberdades fundamentais nos campos político, econômico, social, cultural ou em qualquer outro campo da vida pública. (BRASIL, Câmara dos Deputados, 1968).

A respeito dessa convenção, Piovesan alerta que a discriminação pode ser feita sem rodeio, quando há intenção direta em prejudicar a outrem, e a discriminação indireta, quando a suposta neutralidade limita o acesso à direitos por um grupo social. Nas palavras da autora,

> Convenção proíbe tanto a discriminação direta – que tem como *propósito* anular ou prejudicar o exercício de direitos humanos –, quanto a discriminação indireta – que tem como *efeito* anular ou prejudicar o exercício destes direitos. Na discriminação direta há a intenção de discriminar; na discriminação indireta, uma suposta neutralidade vem de forma desproporcional a impactar grupos raciais, limitando o exercício de seus direitos. (2013, p. 265, grifos da autora).

A suposta neutralidade da discriminação indireta, da qual Piovesan (2013, p. 265) chama a atenção, é representada quando o narrador acredita que venceu o preconceito, pela visão que as famílias daquela escola, com nível social tão discrepante, o aplaudiram após o concerto de Natal, em função de sua voz. Após esse fato, o garoto passa a se sentir aceito, pois como ele conta:

> Minha popularidade não se limitou à música e eu de repente flagrei-me entrando nas casas de meus colegas, convidado a visitá-los e a participar de suas festas. No início eu resisti, mas percebi que nem tudo era vanidade e esnobismo. Mesmo ao deparar-me com espinhos, um olhar atento e um pouco de paciência costumavam revelar boas rosas. (RÖHRIG, 2018, p. 27).

As amizades que o narrador conquista não impediram que algum de seus amigos o auxiliasse num tratamento médico ou mesmo o pai de algum de seus colegas, que obviamente algum devia ser da Medicina, o examinasse.

Essa possibilidade sequer é cogitada pelo narrador, mostrando que as amizades que o narrador conquistou daquelas pessoas de nível social tão diferente eram, em sua maioria, ressalvada Estela, que queria com ele um amor livre. Para Bauman (2003, p. 211), a amizade por diversão é efêmera, "técnico-racional" já que,

> quanto você tem amigos para sua diversão e prazer, você também tem uma nova espécie de amizade – uma amizade na qual são os amigos que são para você, em vez de você ser para eles.) Essa é a razão por que essas práticas são virtualmente incapazes de se defenderem discursivamente; logo que os praticantes tentam fazê-lo, traem a natureza de suas práticas e dão passos para além da área em que suas habilidades são suficientes para gerá-las e sustentá-las. (2003, p. 211).

O narrador, antes do dia fatídico de sua morte, foi duas vezes ao Pronto-Socorro. Na segunda vez, foi conduzido por um colega de faculdade, o qual teve o cuidado de ligar o ar-condicionado do carro para que o caminho até o hospital fosse menos penoso. Mas de nada adiantou, pois o atendimento, feito por outro médico diferente do primeiro, não evoluiu para uma investigação mais concreta. Exame algum foi solicitado, apenas uma medicação para a ansiedade, para ser ingerida por dez dias, e o tradicional Paracetamol.

## 2 Um trágico destino para o jovem negro e pobre

O narrador tem seu nome revelado no conto, somente quando lê, sem acreditar, a lista dos aprovados no Vestibular de arquitetura. "Ismael" era o seu nome. A revelação tardia, no conto, dá a entender que qualquer jovem negro, de boa índole e pobre poderia ser a representação daquela personagem. Essa visão "foge" do lugar comum das manchetes jornalísticas. Geralmente, o negro e pobre é retratado como bandido. Ou, no máximo, é morto confundido com bandido em algum tiroteio.

Cursando a faculdade, com bolsa de estudos, já que obtivera o primeiro lugar no Vestibular, assim como com as economias que conseguiu amealhar, no primeiro ano de emprego, Ismael leva a família ao litoral, única oportunidade em que a mãe e a avó viram o mar. Na volta, o carnaval foi passado no quarto, antecipando as leituras para a faculdade, o que revela um jovem com sonhos e que acredita ser possível vencer as dificuldades sociais,

através do esforço pessoal como uma possibilidade de alcançar a dignidade da pessoa humana, valor que é garantido na Constituição brasileira. Bauman (2009), chama a atenção ao fato de que a busca da felicidade é o principal propulsor do pensamento e da ação humana, quando diz:

> Culturalmente, ele [o homem] pressagia, sinaliza ou acompanha a passagem da rotina perpétua à inovação constante, da reprodução e retenção daquilo "que sempre foi" ou "que sempre se teve" para a criação e/ou apropriação daquilo "que nunca foi" ou "nunca se teve"; de "empurrar" para "puxar", da necessidade para o desejo, da causa para o propósito. Socialmente, coincide com a passagem da regra da tradição para a "fusão dos sólidos e a profanação do sagrado". Economicamente, desencadeia a mudança da satisfação de necessidades para a produção dos desejos. Se o "estado de felicidade" como motivo de pensamento e ação foi essencialmente um fator de conservação e estabilização, a "busca da felicidade" é uma poderosa força desestabilizadora.
> Para as redes de vínculos inter-humanos e seus ambientes sociais, assim como para os esforços humanos de auto-identificação, ela é de fato o anticongelante mais eficaz. Pode muito bem ser considerada o principal fator psicológico do complexo causal responsável pela passagem da fase "sólida" para a fase "líquida" da modernidade. (2009, p. 52-53).

Aliás, a esse respeito, Sarlet (2004. p. 62), ensina que a dignidade deve ser uma garantia do "Estado [que] deverá ter como meta permanente, proteção, promoção e realização concreta de uma vida com dignidade para todos" e, na Constituição brasileira, o art. 1º, inciso III, consagra a dignidade da pessoa humana como um princípio. Reforçando o pensamento de que o trabalho deve ser um direito respeitado, Nunes (2010, p. 51) leciona serem "os direitos sociais a educação, a saúde, o trabalho, o lazer, a segurança, a previdência social, a proteção à maternidade e à infância, a assistência aos desamparados e direito a um meio ambiente equilibrado" direitos que fazem com que o ser humano possa usufruir com plenitude sua dignidade.

Barros (2007, p. 188) ensina que a dignidade da pessoa humana tem uma posição de destaque dentro do direito do trabalho, eis que a mesma "tem servido ainda para consolidar a não-discriminação em função de sexo, cor, idade, estado civil, orientação sexual, além de outros aspectos", o que reforça a crença do narrador de que poderia vencer as barreiras sociais através do seu esforço intelectual e fundado no seu trabalho.

A visão do personagem sobre o céu é diferente daquele campo com grama verde, colinas, árvores frutíferas e água cristalina no lago que ele

imaginava ser o céu quando estava vivo, local imaginário, onde os espíritos, vestidos com túnicas brancas, passeariam (RÖHRIG, 2018, p. 35). Poderiam representar um questionamento sobre o incerto que nos espera após a morte, se é efetivamente encontrar o paraíso, ideia incutida no pensamento cristão.

Na verdade, o narrador conta que não estava em paz, mas sim ansioso, e que a principal diferença era que ele estava dentro de si, e não fora, dando a possibilidade de inferir que a morte poderia representar uma reclusão em si mesmo, um abrigar-se em seu autoexílio mais íntimo, e que ele não teria se libertado da matéria que era o seu corpo. O narrador estranhou que um anjo o estivesse sempre acompanhando, e intuiu que algo estava errado.

A impressão que se poderia ter é de que o anjo o estaria acompanhando na sua passagem para a morte, visão romântica que filmes e livros espíritas incutem nas pessoas, como forma de acreditar que se encontrará alívio e paz após a morte. Entretanto, à medida que o narrador vai conduzindo a história, se percebe que provavelmente o anjo queria demovê-lo de possíveis vinganças contra os que nada teriam feito para evitar que sua vida fosse abreviada, pois o que se espera de um anjo é que ele traga conforto a quem ele acompanha.

A morte do personagem acontece justamente na Sexta-Feira Santa, data em que Jesus é martirizado e morto pelos pecados dos outros, dos cristãos. Simbolicamente, isso faz com que se pense se essa data é justamente para simbolizar que o jovem negro foi martirizado com a indiferença de todos, com o mal-estar que ele vinha apresentando. Seu coração físico clamava cuidados, a omissão dos serviços públicos de saúde, com médicos atendendo sem condições, descrentes no sistema, julgando pela aparência, assim como enfermeiras de hospital que, por vezes, estão tão abarrotadas que a dor do outro já não comove mais, um decesso a mais ou a menos não importa e, dentro dessa conjuntura, o jovem Ismael vê o socorro omitido dão a tônica de imaginar que uma vingança do morto se aproxima. Ismael não será um santo após sua morte. A sua moral em vida, embora reta de caráter, não o transforma em santo. Bauman (2003), ao falar sobre os santos, reflete:

> Os santos são santos porque não se escondem atrás dos ombros largos da Lei. Eles sabem, ou eles sentem, ou eles agem como se sentissem que nenhuma lei, por mais generosa e humana que seja, pode exaurir o dever moral, traçar as consequências do "ser para" até o seu fim radical, até a escolha extrema de vida ou morte. Não quer dizer que para ser moral se precise ser santo. Não quer dizer também que escolhas morais sejam sempre, diariamente, questões de vida e morte: a maior parte da vida é levada em distância segura das escolhas extremas e últimas. Mas quer dizer que a moralidade, para ser eficaz na vida mundana não-heróica, deve-se talhar segundo o tamanho heróico dos santos; ou, antes, manter a santidade dos santos por seu único horizonte. A prática moral pode ter só fundamentações impráticas. Para ser o que ela é – a prática moral – ela deve estabelecer-se padrões que não pode alcançar. E ela nunca pode apaziguar-se a si mesma com auto-seguranças, ou seguranças de outras pessoas, de que os padrões foram atingidos. É, em última análise, a falta de autojustificação, e a auto-indignação que essa produz, que são as trincheiras mais invencíveis da moralidade. (2003, p. 96).

Que o narrador era pobre, isso ele sabia, mas que, em função de que também por sua cor ele não foi devidamente socorrido no hospital para ele foi um choque, razão pela qual passou a assombrar os culpados por sua morte. A construção da personagem mostra que o narrador não se via diferente na cor, pois não menciona o fato ao narrar a sua história enquanto vivo.

Ismael é vítima de uma sociedade hipócrita e racista. Ele serve para cantar nas festas dos ricos e no coro da Igreja, ele é bom aluno na faculdade, mas quando precisa exercer sua cidadania, ele morre por falta de atendimento. A vítima é moralmente superior e, por isso, ela deveria se conformar com a morte, perdoar e viver no céu uma nova etapa? Bauman (2003, p. 259) defende que não, ao mostrar que as crueldades, por vezes não são cometidas pelas vítimas, por serem elas mais fracas, no momento em que leciona:

> Em geral, as vítimas não são moralmente superiores a seus vitimadores; o que as faz parecer eticamente melhores, e faz credível sua pretensão quanto a isso, é o fato de que – sendo mais fracas – tiveram menos oportunidade de cometer crueldades. Mas não há nenhuma razão pela qual devam derivar de sua derrota lições diferentes das tiradas por seus vencedores frustrados: a saber, que a salvaguarda contra calamidade futura não constitui a posição ética, mas abundante e poderoso armamento (apesar de o segundo absolutamente não excluir a primeira: visto que a primeira é ferramenta útil para obter o segundo, e o segundo poderoso suporte para a primeira). (2003, p. 259).

Embora se viva numa época em que se pregue a humanidade no atendimento, a postura correta de tratar igualmente a todos, Bauman (2003) alerta que, na verdade, estamos cravejados de atitudes desumanas, que exigem também uma regulação ética e não apenas moral quando nos diz:

> Com as conseqüências desumanas da moderna arremetida rumo a uma ordem "inteiramente humana" sobre a terra ficando cada vez mais aparentes, está aumentando a sensação de que – não obstante todas as negações e todos os impedimentos práticos – as ações presumidamente acessíveis à avaliação técnica estão longe de serem moralmente neutras e exigem exame moral; idealmente, também alguma espécie de regulação ética. (2003, p. 249).

O mundo é feito de injustiças, mas elas alcançam em maior proporção algumas classes sociais. Bauman (2009) chama a atenção ao fato, comentando que

> não é a situação do mundo, juntamente com seus habitantes, que tende a nos incomodar e a nos deixar preocupados, mas sim aquilo que é de fato um produto final da reciclagem de seus ultrajes, futilidades e injustiças em desconfortos espirituais e inconstâncias emocionais que prejudicam o equilíbrio psicológico e a paz de espírito do indivíduo interessado. (2009, p. 72).

Ismael tem apego e amor pelo tio Hermes, que o era seu porto seguro na vida, e o mesmo nada pôde fazer na fatídica Sexta-Feira Santa, em que o jovem passa mal no meio da apresentação, em que cantava na Igreja. "Um médico, um médico, gritavam e meu tio pegou-me nos braços e saiu correndo comigo até entrar no carro de um amigo que nos levou ao hospital". (RÖHRIG, 2018, p. 23). Apesar de chegar ainda vivo ao pronto socorro, "não era tempo de ressurreição. Mas de morte". (RÖHRIG, 2018, p. 34).

As cenas do seu velório mostram a comoção da comunidade religiosa e até da moça de outra classe social com que teve um *affair*, já que o jovem morto, em espírito conta:

> Ainda pude sentir o calor das preces e das lágrimas no meu velório, o amor de minha família inundando meu espírito com seu pranto desesperado, as canções encomendando minha alma com vozes desafinadas de tristeza e o toque suave dos dedos de Estela acariciando meu rosto antes de fecharem meu esquife. O som do caixão chegando ao fundo do túmulo ressoou em meus ouvidos, e eu repeti as palavras de meu tio, acabou-se. (RÖHRIG, 2018, p. 35).

Mas não vai muito além do "acabou-se" que o tio Hermes diz, e do "acabou-se" que o narrador conclui ao ouvir o ranger do caixão na gaveta do sepulcro, para que o narrador conclua que, a partir de então, outra etapa se inicia, uma etapa da qual o ser humano tem curiosidade em saber como é, mas que continua sendo um mistério a todos os vivos.

## Conclusão

A narrativa das obras ficcionais podem contribuir para que temas espinhosos da nossa sociedade sejam abordados, mediante de uma visão multidisciplinar. Com o presente trabalho, de forma despretensiosa, buscou-se fazer uma reflexão acerca de como os direitos humanos são desrespeitados na sociedade até hoje, embora se tenha Constituições democráticas garantindo o princípio da dignidade da pessoa humana em seus textos inspirados na Declaração Universal dos Direitos Humanos. O direito à igualdade e à não discriminação racial são bandeiras levantadas nos discursos, mas a sociedade não respeita esses direitos como valores.

A possibilidade de se abordar o tema, por meio da literatura, possibilita fazer uma reflexão sobre fatos ficcionais, os quais não têm compromisso de escrever seus textos com uma abordagem de postura politicamente correta, que muitos escritos usam como norte para não serem julgados por seus pares.

O jovem negro, pobre Ismael, do conto "O que me disse um anjo no céu", de Maiquel Röhrig (2018), é um exemplo de história que pode acontecer com qualquer um. Ismael não usa cotas para passar no Vestibular, é o primeiro colocado. Apesar de a mãe ter abusado do álcool e das drogas durante a gestação, o menino cresce com valores, apegado ao estudo e ao trabalho, acreditando que com isso poderá romper a barreira social da pobreza. O jovem não percebe que a cor de sua pele é um dos motivos pelos quais sua vida é abreviada por falta de tratamento médico, já que aos pobres, geralmente, os serviços de saúde não funcionam a contento. Embora não tenha sido o objetivo da análise, a vida após a morte é uma incógnita que persegue o ser humano desde quando ele se descobre um ser pensante. O fato de ser pobre já faz com que as pessoas sejam tolhidas de oportunidades

e, sendo negras, essa diferença social se evidencia ainda mais. Acredita-se que essas pessoas são moralmente melhores do que seus agressores, mas, no momento em que elas podem se vingar, por vezes assumem a crueldade da vingança.

A dignidade da pessoa humana é o norte de toda a existência do indivíduo. A sociedade tem o dever de respeitar esse direito, e o Estado precisa ocupar-se em efetivá-lo, para que tenhamos uma sociedade mais justa como realidade, não como uma utopia, garantida apenas nos textos legais, mas que, no dia a dia, na sociedade como um todo, estamos muito longe de alcançá-la.

**Referências**


BAUMAN, Zygmunt. *A arte da vida.* Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

_____. *Ética pós-moderna.* 2. ed. São Paulo: Paulus, 2003.

_____. *Tempos líquidos*. Trad. de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2007.

BARROS, Alice Monteiro de. *Curso de direito do trabalho*. 3. ed. São Paulo: LTr, 2007.

BRASIL. *Convenção internacional sobre a eliminação de todas as formas de discriminação racial.* Disponível em: <http://www2.camara.leg.br/atividade-legislativa/comissoes/comissoes-permanentes/cdhm/comite-brasileiro-de-direitos-humanos-e-politica-externa/ConvIntElimTodForDiscRac.html >. Acesso em: 12 ago. 2018.

COMPARATO, Fábio Konder. *A afirmação histórica dos direitos humanos*. 6. ed. São Paulo: Saraiva, 2008.

NUNES, Rizzatto. *O princípio constitucional da dignidade da pessoa humana:* doutrina e jurisprudência. 3. ed. São Paulo: Saraiva, 2010.

PIOVESAN, Flávia. *Direitos humanos e o direito constitucional internacional.* 14. ed. São Paulo: Saraiva, 2013.

ONU. Declaração Universal dos Direitos Humanos. Disponível em: <http://www.onu.org.br/img/2014/09/DUDH.pdf >. Acesso em: 12 ago. 2018.

RÖHRING, Maiquel. O que me disse um anjo no céu. In: _____. *O último adeus.* Rio de Janeiro: Autografia, 2018.

SARLET, Ingo Wolfgang. *Dignidade da pessoa humana e direitos fundamentais na Constituição Federal de 1988.* 3. ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2004.

# 22
# A ética prática de Peter Singer e os limites éticos das intervenções no meio ambiente e no genoma humano

Fernanda Martinotto*

## 1 A ética prática de Peter Singer

A ética prática é uma disciplina recente. É apenas no início dos anos 70 que é lançada a primeira revista e publicada a primeira antologia de ética prática. No entanto, é errado pensar que a ética prática não faz parte de uma longa tradição. Filósofos gregos e romanos discutiram como havemos de viver e morrer de maneira muito concreta. Filósofos medievais tentaram saber se é errado matar em qualquer circunstância, qual a ética do aborto e quando a guerra é justificável. Hume defendeu o suicídio num dos seus ensaios. Kant, por sua vez, escreveu sobre como alcançar a paz perpétua e discutiu os deveres em relação aos animais. Mais tarde, os filósofos utilitaristas do século XIX dedicaram-se seriamente à discussão de problemas como a liberdade de expressão e a discriminação sexual.

Naquele período, os filósofos deixaram de restringir seu estudo apenas na linguagem moral, não interessando apenas saber qual o sentido dos termos morais ou as verdades de juízos morais. Além da análise da linguagem moral, esperava-se que apresentassem teorias normativas. Não bastava apenas dizer que sentido tinham os termos *bem* ou *certo*, por exemplo. Era também preciso dizer que ações estavam certas e o que era fazer o bem. Para isso, tentavam encontrar as melhores justificações para os princípios morais que determinavam essas escolhas.

Às vezes, as pessoas acreditam que a ética é inaplicável ao mundo real, pois imaginam que a ética seja um sistema de normas simples e breves, do tipo "Não minta", "Não roube" e "Não mate", crendo, portanto, que a ética não se ajusta às complexidades da vida.

* Fernanda Martinotto é mestra em Direito e especialista em Direito Público. Atualmente é professora na Universidade de Caxias do Sul e advogada.

A ética prática reúne as qualidades da boa filosofia. É clara, informada e cuidadosa na argumentação. Acima de tudo, prefere afirmações sujeitas a restrições a grandes proclamações. A discussão do aborto é disso um exemplo. Os melhores ensaios sobre este problema não fazem afirmações fortes pró-vida ou pró-escolha.

> [...] ética não é um sistema ideal de grande nobreza na teoria, mas inaproveitável na prática. O contrário dessa informação está mais próximo da verdade: um juízo ético que não é bom na prática deve ressentir-se também de um defeito teórico, pois a questão fundamental dos juízos éticos é orientar a prática. (SINGER, 2002, p. 13).

Quando uma opção é relevante para outros, a sua avaliação é moral. A ética prática é a discussão filosoficamente informada das opções práticas que têm relevância para outros. A variedade das questões sujeitas à opção é imensa. Todavia, a natureza da ética prática é independente desta variedade. Seja qual for o problema em discussão, a ética prática define-se pelo tipo de problemas que enfrenta e pelo tipo de discussão que faz acerca desses problemas. De resto, isto define a natureza de qualquer disciplina filosófica, e não só da ética prática. (VAZ, 2018).

> [...] o subjetivismo ético pelo menos impede que se transforme uma coisa sem sentido o valoroso empenho dos futuros reformadores, pois faz com que os juízos éticos dependam da aprovação ou desaprovação da pessoa que está emitindo o juízo, e não da sociedade na qual vive essa pessoa. (SINGER, 2002, p. 14-15).

Para serem eticamente defensáveis, é preciso demonstrar que os atos, com base no interesse pessoal, são compatíveis com princípios éticos de bases mais amplas, pois a noção de ética traz consigo a ideia de alguma coisa maior que o individual. Isto quer dizer que a ética prática está comprometida com teorias éticas de nível mais elevado. Essas teorias éticas estabelecem princípios normativos gerais. É com base nestes princípios que, em última instância, são justificadas decisões práticas.

A ética exige que extrapolemos o "eu" e o "você" e cheguemos à lei universal, ao juízo universalizável, ao ponto de vista do espectador imparcial, ao observador ideal, ou a qualquer outro nome que lhe dermos. (SINGER, 2002, p. 20).

O primeiro princípio universalmente válido para nortear as relações humanas, redefinindo a essência do critério da igualdade e aplicando-o a todas as relações humanas que possam afetar, negativa ou positivamente, os interesses de seres vulneráveis à liberdade de ação e expressão de outro, especialmente quando aqueles não podem expressar-se de certo modo, considerado o mais adequado: pela linguagem verbal.

Em sua ética prática, Singer redefine o conceito de igualdade, afirmando que a semelhança de interesses ocupa o lugar central do juízo ético e não a igualdade factual. Interesses se definem pela capacidade de sofrer, de sentir dor, de ter a qualidade da própria espécie de vida diminuída em função de ações alheias.

Por isso animais, humanos recém-nascidos, adultos senis, portadores de lesões neurológicas degenerativas de consciência e deficientes mentais são parte de um mesmo grupo: o de vulneráveis, tendo em vista que fazem parte de um grupo que não tem a capacidade definitiva ou temporária de se expressar pela linguagem verbal.

> [...] os seres humanos são os únicos membros moralmente importantes desse mundo. [...] por mais terrível que seja essa tradição, ela não exclui o cuidado com a preservação da natureza, na medida em que esse cuidado esteja associado ao bem estar humano. (SINGER, 2002, p. 263).

Nesse sentido, Singer lembra algo que Jeremy Bentham reconheceu, em 1798, ao analisar as implicações morais da declaração francesa da igualdade universal, humana: o que define a igualdade não é a capacidade de falar nem de raciocinar, mas a de sofrer.

A grande polêmica na obra de Singer está no fato de que ele não restringe a "igualdade" ao âmbito humano, mas a todas as espécies animais dotadas de sensibilidade e de consciência, tendo em vista que o fato de não pertencem à nossa espécie não nos dá o direito de explorá-los, nem significa que, por serem os outros animais menos inteligentes do que nós, possamos deixar de levar em conta seus interesses.

> O argumento para estender o princípio da igualdade além da nossa própria espécie é simples, tão simples que não requer mais do que uma clara compreensão da natureza do princípio da igual consideração de interesses. Esse princípio implica que a nossa preocupação com os outros não deve depender de como são, ou das aptidões que possuem. (SINGER, 2002, p. 66).

Se fizermos uma distinção entre os animais e os seres humanos, caberá a pergunta: De que modo poderemos fazê-la, a não ser com base numa preferência moralmente indefensável por membros de nossa própria espécie? Pode-se objetar que é impossível fazer comparações entre os sofrimentos de espécies diferentes e que, por esse motivo, quando interesses de animais e seres humanos entram em choque, o princípio da igualdade não oferece orientação alguma. "É verdade que as comparações do sofrimento entre membros de espécies diferentes não podem ser feitas com exatidão; a esse respeito, também não pode ser feita com exatidão qualquer comparação entre o sofrimento de diferentes seres humanos." (SINGER, 2002, p. 71).

Se não admitimos tirar a vida de seres humanos, mesmo quando destituídos de consciência e de autoconsciência, por reconhecer que há outros interesses em jogo para além daqueles estabelecidos pela razão e pela linguagem, não há como admitir que a vida dos animais, capazes de sentir dor e de sofrer, seja destruída sem qualquer justificativa ética, além do benefício unilateral que tal destruição representa para aquele que os mata.

Nota-se que para Singer todos os seres vivos dotados de sensibilidade, sem exceção, e a vida torna-se tanto mais insuportável quando maior for o número de experiências dolorosas, ou mais intenso for o sofrer.

Enquanto a senciência[1] nos tira o direito de causar dor e sofrimento, o direito de torturar e de abusar, a autoconsciência[2] nos tira o direito de matar injustificadamenete, entendendo-se por justificável apenas a morte concedida a um indivíduo, para atender a seu interesse maior, e não ao de quem se aproveita da morte alheia para tirar algum proveito.

Interesses se definem pela capacidade de sofrer, de sentir dor, de ter a qualidade da própria espécie de vida diminuída em função de ações alheias. Tudo isso aparece não apenas em seres humanos.

[1] Senciência: são experiências de dor e de prazer, de conforto e de bem-estar, de sofrimento e de felicidade.
[2] Autoconsciência: capacidade de traçar um plano racional de vida.

## 2 Ética aplicada, bioética e ética ambiental: limites éticos das intervenções no meio ambiente e no genoma humano

A construção da nova concepção ambiental passou por um caminho longo e árduo. Os conceitos foram se alterando à medida que a espécie humana evoluiu e os componentes da biodiversidade foram se exaurindo. Partes da fauna e da flora se tornaram escassos e algumas espécies desapareceram por completo o que trouxe implicações para o próprio ser humano, comprometendo sua saúde e, principalmente, sua própria existência no Planeta. Esses acontecimentos passaram a influenciar a conscientização da necessidade de preservação ambiental, assim como a construção de um novo paradigma de proteção ambiental.

Com o passar dos anos, percebeu-se que a compreensão da natureza, como uma área de estudo independente e estagnada temporalmente, era insuficiente em relação ao tratamento jurídico do ambiente e a sua inter-relação com elementos éticos e sociais; o conceito de meio ambiente passou a exigir o reconhecimento da interação homem-natureza.

A sua definição, portanto, modificou contemplando a proteção integral da vida de seres vivos atuais e futuros.

Ressalta-se que o homem é dependente de maneira incontestável da natureza e vice-versa, não havendo possibilidade de se separar o homem da natureza, pela impossibilidade da existência material, ou seja, o homem precisa da natureza para sobreviver. Esse caráter de interação e interdependência do meio ambiente pressupõe uma visão global e holística.

A superação da visão ambiental, cunhada no antropocentrismo, fez com que a população passasse a compreender que o ser humano é ente da biodiversidade e, portanto, está contemplado do ponto de vista da proteção ambiental. Assim sendo, essa nova visão ambiental passa a reivindicar uma visão integradora e de interação entre os entes habitantes de um mesmo meio, buscando-se o reconhecimento do ser humano como parte integrante da natureza, tornando-o razão primordial do direito ambiental.

A relação do homem com o meio ambiente sofreu significativas alterações durante a História. Hoje a ideia de que o homem está intimamente

relacionado com o meio ambiente obriga-nos a buscar um sentido amplo da compreensão do meio ambiente.

Ost (1995, p. 105) afirma que a "ecologia impôs, com o passar do tempo, uma visão integrada e dinâmica das relações entre as espécies, incluindo a espécie humana e o meio ambiente".

O homem integra e interage com o meio ambiente, dependendo do equilíbrio do mesmo para manter uma vida saudável. Logo não é possível compreender meio ambiente sem o ser humano, pois o homem é visto como um dos elementos essenciais que compõem o meio ambiente. Portanto, o meio ambiente é conceito que deriva do homem e a ele está relacionado. Assim, o meio ambiente engloba, sem dúvida, o homem e a natureza, com todos os seus elementos.

Como se pode perceber, o conceito de ecologia e meio ambiente deixou de ser um simples estudo da natureza e passou a incorporar uma visão integradora de todos os elementos pertencentes às mais diversas espécies, reconhecendo a influência do meio nas relações entre as espécies e sua interdependência.

Sem dúvida, o conceito de meio ambiente envolve o homem e a natureza com todos os seus elementos e este novo ambientalismo (paradigma socioambiental) passou a incluir valores e normas éticas, contemplando a preservação da natureza, da biodiversidade, a sociodiversidade e, principalmente, do genoma humano.

Certamente, os questionamentos éticos sobre a vida humana, especialmente sobre a atividade médica, iniciaram-se já na Antiguidade grega. Todavia, a bioética como reflexão ética não somente sobre a atuação do homem sobre o homem, mas sobre todos os seres vivos, é produto contemporâneo.

Na sua evolução, a bioética apoiou-se em reflexões como as da ética da Terra de Aldo Leopold, que lançou as bases da ética ecológica. As mesmas inquietações que moveram Leopold também estimularam pensadores como Peter Singer, com a discussão sob os direitos dos animais e de Hans Jonas, que, em seu livro *O princípio responsabilidade*, estabeleceu diretrizes éticas para a aplicação das tecnologias. (GARRIDO, 2018).

Pela compreensão original do termo *bioética*, segundo Potter, ela deveria preocupar-se com as questões ambientais e com a sobrevivência do Planeta, pois há uma relação direta entre a saúde humana, animal e ambiental.

> Segundo Wesphal, as doenças em seres humanos são geradas, em grande medida, por causa do desequilíbrio ambiental, provocado, por sua vez, pelos seres humanos. Ele também afirma que essa degradação favorece a disseminação de outras catástrofes naturais sem precedentes, além de gerar o esgotamento das fontes naturais, que são fundamentais para a sobrevivência humana. (CARVALHO, 2018).

A biodiversidade está relacionada com a estabilidade ecológica. Assim, a manutenção do meio ambiente depende da manutenção da diversidade. As diversidades biológicas e culturais estão diretamente relacionadas à diversidade genética, uma vez que a última mantém a possibilidade de conservação de material genético de cada espécie, e possibilita posterior gestação e cruzamento para salvar a espécie.

Schweitzer (1964) dizia que uma ética que nos obrigasse somente a nos preocupar com os homens e a sociedade não poderia ter essa significação. Somente aquela que fosse universal e nos obrigasse a cuidar de todos os seres nos poria verdadeiramente em contato com o Universo e a vontade nele manifestada.

A bioética pode ser definida como a "reflexão ética sobre os seres vivos, incluído o ser humano, tais como esses seres vivos se apresentam nas relações cotidianas do mundo vivido e nos contextos teóricos bem como práticos da ciência e da pesquisa". (ENGEL, E-M, 2004, p. 205).

Os avanços do conhecimento científico apontavam para um novo mundo, que evidenciava a vulnerabilidade da natureza e do corpo humano. Foi assim que, em 1972, um relatório do Clube de Roma, intitulado "Limites do Crescimento" deixava claro que a vida em todas as suas representações estava ameaçada. Também neste contexto, Van Rensselaer Potter reafirmava o termo *bioética*. (CARVALHO, 2018). A bioética na concepção deste médico oncologista e biólogo americano procurava dialogar interdisciplinarmente em favor da vida. Sua proposta era buscar saídas para o contínuo e cumulativo desequilíbrio da natureza, provocado pelo homem. (SOARES, 20016, p. 17-28).

> El término Bioética pretende centrar la reflexión ética en torno del fenômeno vida. Como se sabe, existen formas diversas de vida y también modos diferentes de considración de los aspectos éticos relacionados con la misma. Lãs áreas de estúdio y aplicación de la Bioética, por conseguinte, tienen un carácter plural. La ética ecológica, los deberes para con los animales, la ética Del desarrollo y a ética de la vida humana está asociada a la revolución terapêutica y la revolución biológica en sus três grandes certientes: El domínio e poder sobre la reproducción, los caracteres hereditários y El sistema nervioso. (BONILLA, 2001, p. 26).

Contudo, a visão holística, com os objetivos morais e pedagógicos propostos por Potter não deslanchou. A nova ética ficou restrita ao campo clínico, buscando descrever princípios básicos que oferecessem éticas a três casos médicos notórios ocorridos entre as décadas de 1930 e 1970. (GARRIDO, 2018)

Com o relatório de Belmont[3] foram estabelecidos três princípio básicos para orientar as decisões clínicas: a beneficência, a justiça e a autonomia.

Se Potter definiu bioética como sendo a ciência da sobrevivência humana, dando-lhe um sentido marcadamente ecológico e, ainda, como sendo uma nova ciência ética que combina humildade, responsabilidade e competência interdisciplinar, intercultural e que potencializa o senso de humanidade, não é errôneo afirmar que a bioética clínica evolui para a bioética global, com o surgimento da bioética profunda que vai sendo revelada pela diversidade de tópicos e debates em todo mundo, demonstrando as

[3] Em 1972, a sociedade estadunidense tomou conhecimento do Estudo Tuskegee, realizado no sudeste dos Estados Unidos, durante o período de 1932 a 1972. Cerca de 400 homens que possuíam sífilis latente foram acompanhados no decorrer deste tempo para que os pesquisadores pudessem conhecer a história natural da doença, em lugar de oferecer a eles o devido tratamento. Os pesquisadores que conduziam o estudo deixaram de proporcionar tratamento a estes homens, mesmo depois do descobrimento dos antibióticos nos anos 40. A pesquisa foi considerada ainda mais infame, porque os participantes eram todos afro-americanos pobres, um grupo em franca desvantagem naquela região dos Estados Unidos, durante aquele período. Em consequência disso, foi criada em 1974 a Comissão Nacional para Proteção de Sujeitos Humanos nas Pesquisas Biomédicas e Comportamententais. Em 1978, a comissão apresentou relatório dos trabalhos realizados e que foi intitulado: Relatório Belmont: Princípios, Éticas e Diretrizes para a Proteção de Sujeitos Humanos nas Pesquisas. O relatório estabeleceu os princípios éticos fundamentais para direcionar condutas consideradas aceitáveis em pesquisas que envolvessem participantes humanos. Estes princípios – respeito pelas pessoas, beneficência e justiça – têm sido aceitos desde então como os três princípios fundamentais para nortear o desenvolvimento de pesquisas éticas envolvendo participantes humanos.

complexas preocupações de ordem moral existentes nos campos da medicina, da saúde humana e do meio ambiente.

> Ambientalismo não é simplesmente um sentimento geral pelo ar puro, pelas espécies em extinção e pelas florestas tropicais. Nesse sentido minimalista, todos são ambientalistas. Em sua base, o ambientalismo é uma ideologia ou uma visão de mundo. Esse paradigma ecológico visualiza um mundo no qual tudo está relacionado com tudo, e, desse ponto de partida, se movem em direção a uma visão coerente do mundo legal, apesar da minha mente perversa. (NALINI, 2003, p. 27).

O ser humano e a natureza deveriam manter a unidade original, que foi quebrada no momento em que o animal humano, para satisfazer suas necessidades naturais básicas, reduziu sempre mais a distância que o separa da natureza não humana em termos de destrutividade. Ele a violenta, sem notar que permanece fundamentalmente um animal natural, ou seja, que é uma "parte" da natureza, e que esta é uma "parte" dele mesmo. Assim, a natureza somente seria salvável, se o ser humano a sentisse como a si mesmo, na indeterminação do ser relativamente indiferenciado. (CLOTET, 2005, p. 237-238).

A partir do século XVII, com o advento da ciência galileiana, o homem que, até então, apresentava-se como controlador e dominador da natureza passava a sofrer, de forma reflexa a influência desse domínio. O fenômeno cultural e de civilização denominado tecnociência levou ao esgotamento do paradigma ético-profisisonal proposto na Antiguidade grega.

> Como observado por Ferreira, as éticas tradicionais, racionalistas e iluministas, de bases antropológicas funcionavam em um momento cultural no qual *a ação do* homem se limitava à racionalidade dele. Tudo o que não se relacionasse diretamente com o homem, com as ações no mundo da técnica, era visto como eticamente neutro. Além disso, tradicionalmente, as éticas se voltavam para as ações do momento atual, não se preocupando com as consequências futuras de um ato bem-intencionado efetuado no presente. Essas bases não mais correspondem à realidade da era tecnológica. (GARRIDO, 2018).

O projeto genoma humano desencadeou uma série de discussões internacionais acerca da evolução das pesquisas genéticas, dos princípios basilares a serem respeitados na sua implementação e dos limites a serem impostos na sua realização.

Com a decifração do genoma humano, os pesquisadores e a comunidade em geral foram tomados por muitas expectativas da melhora na qualidade de vida da humanidade com a possibilidade de cura para várias doenças. De outra banda, os pesquisadores e a comunidade questionam sobre os limites de aplicação da engenharia genética e da manipulação dos genes; entre a diferença de modificação genética para o bem comum ou para a eugenia; sobre qual uso se dará às informações genéticas, enfim, a insegurança quanto ao uso deste conhecimento.

> A preocupação dos mais diversos setores justifica-se porque as modernas biotecnologias referem-se não somente ao tratamento e cura de doenças que afligem o ser humano, mas concernem, igualmente, ao meio ambiente e à vida natural do planeta, incluindo todos os gêneros e espécies de vida. (BRAUNER, 2013, p. 150).

É justamente o limite ético e jurídico das pesquisas que envolvem meio ambiente e genoma humano que buscaremos elucidar.

Se a ética, de forma geral, se ocupa do que é correto ou incorreto no agir humano, a ética aplicada trata de questões relevantes, para a pessoa e para a humanidade. Um tema é eticamente relevante, quando é considerado pela maioria dos seres racionais, por exemplo, o uso sem limites dos recursos naturais.

Nalini (2007 p. 233) explica que hoje a ética se transformou em uma necessidade radical, pois sem ela o gênero humano sucumbirá à destruição. É preciso um novo pacto: o pacto que nos impulsiona à contemplação da humanidade como um todo e permite salvar-nos juntos. Não num pacto a favor do Estado, com os modernos, senão um pacto a favor da humanidade.

É necessário que se faça uma relação ou uma inter-relação entre o desenvolvimento das pesquisas em genoma humano, o equilíbrio ecológico e o desenvolvimento sustentável, uma vez que é impossível atingir-se o último sem que exista um meio ambiente ecologicamente equilibrado, até porque a expressão *desenvolvimento sustentável* não está ligada exclusivamente ao mercado econômico e produtivo.

A diversidade genética não é somente um fenômeno natural, mas também cultural, portanto, a proteção dos genes humanos deve se dar em uma perspectiva socioambiental, ou seja, do ser humano inserido em seu meio.

Nesse sentido, cabe destacar que, dentre as diversas preocupações que pautam o movimento bioético, a maior preocupação parece ser o risco de eugenismo e de coisificação do corpo e da vida humana. (BRAUNER, 2003, p. 163).

> Com essa proposta, um dos eixos da teoria crítica social de Habermas, há um direcionamento a "uma teoria social capaz de reconhecer a intersubjetividade dos sujeitos numa reciprocidade dialógica que reúne o 'eu' e o 'tu' em torno de expectativas comuns, formando um 'nós' que está frente a outros sujeitos também capazes e linguagem e ação. A ideia de Habermas é elaborar uma estrutura, na qual os conceitos de mundo vivido e a teoria da sociedade possam dar um sentido comum aos sujeitos comunicativos, preservando simultaneamente a identidade e a não-identidade do eu e do outro numa comunidade intersubjetiva". (MEDEIROS, 2004, p. 175-176).

Quando pensamos em ciência, logo nos vem à mente seu conceito clássico, o de que a ciência deve ser produzida pela própria ciência, que ela se basta; a ciência como meio e fim.

A genética trata da hereditariedade e da variação, o descobrimento fornecerá informação sobre essas características e, sem dúvida alguma, as consequências decorrentes desses dados tserão grande valia e serão passíveis de diversos usos.

Morin aponta uma nova visão de ciência, acrescentando que ela deve ser produto da consciência do pesquisador que sobre ela deve ter responsabilidades.

> Embora o conhecimento científico elimine de si mesmo toda a competência ética, a práxis do pesquisador suscita ou implica uma ética própria. Não se trata unicamente de uma moral exterior que a instituição impõe a seus empregados; trata-se de mais do que consciência profissional inerente a toda profissionalização; de ética própria do conhecimento, que anima o pesquisador que não se considera um simples funcionário. É o imperativo do conhecer pelo conhecer que deve triunfar, para o conhecimento, sobre todas as proibições, tabus, que o limitam. (MORIN, 2005, p. 120).

Ainda no entendimento de Morin, temos que caminhar para uma concepção mais enriquecida e transformada da ciência (que evolui como todas as coisas vivas e humanas), em que se estabeleça a comunicação entre objeto e sujeito, entre antropossociologia e ciências naturais. Poder-se-ia, então, tentar a comunicação (não a unificação), entre fatos e valores.

Quando tratamos de pesquisas que envolvam direitos difusos como é o caso do meio ambiente e de pesquisas em genoma humano, é indispensável que tenhamos clara a responsabilidade do pesquisador pelos resultados e/ou produtos que ele gerar.

Em verdade é importante que se esclareça que, apesar de o termo *bioética* estar tradicionalmente relacionado com as ciências médicas, seu conhecimento é muito mais abrangente, podendo-se defini-lo como "conjunto de princípios que tendem a preservar o sentido humano em uma sociedade cada vez mais dominada pela ciência e pela técnica". (BRAUNER, 2003, p. 157).

Morin (2005) entende que é necessário que o pesquisador esteja consciente, não entregue ao conceito clássico de pesquisa científica.

> A prática científica nos leva a irresponsabilidade e à inconsciência total. O que nos salva é que, felizmente temos uma vida dupla, uma vida tripla; não somos só cientistas, também somos pessoas em particular, também somos cidadãos, também somo seres com convicção metafísica ou religiosa e, então, podemos nas nossas outras vidas, ter imperativos morais [...]. (2005, p. 122).

Singer (2002, p. 20), por sua vez, aponta uma questão de extrema importância quando estamos tratando da ética do pesquisador em genética humana. Para este autor, a ética "exige que extrapolemos o 'eu' e o 'você' e cheguemos à lei universal, ao juízo universalizável, ao ponto de vista do espectador imparcial, ao observador ideal, ou qualquer outro nome que lhe dermos", e continua afirmando que não se pode falar em atitude ética quando o pesquisador age somente pelo interesse pessoal.

> Não podemos nunca levar as pessoas a agir moralmente ao oferecer-lhes razões ligadas ao interesse pessoal, pois, se aceitarem o que dizemos e agirem conforme as razões apresentadas, estarão apenas agindo em função do interesse pessoal, e não moralmente. (SINGER, 2002, p. 340).

Mas, apesar de estarmos em face de uma perspectiva ética e não moral, reconhecemos que, assim como entende Habermas, "nem todas as concepções éticas da espécie se harmonizam do mesmo modo com a nossa autocompreensão como pessoas moralmente responsáveis". (HABERMAS, 2004, p. 126).

Ademais disso, o homem do século XX, deslumbrado pelo progresso científico, caiu na cilada de acreditar que pela tecnociência criaria a sociedade mais feliz e uma vida melhor para cada ser humano.

Assim, parece que qualquer pesquisa, que tenha como propaganda o bem-estar humano, está acima de suspeitas mercadológicas, políticas, raciais e até mesmo morais. A promessa de uma sociedade feliz pode aceitar, inclusive, que as pesquisas em genoma humano assumam caráter meramente lucrativo, desde que o resultado final esteja, supostamente, voltado para a humanidade.

É evidente a repercussão ética das pesquisas da engenharia genética, examinando as perguntas a seguir:

> Em que medida o bem da humanidade é mais bem atingido com novas formas de vida, através de engenharia genética? Como avaliar os resultados as experimentação genética, sabendo que alguns dos seus efeitos só serão manifestados nas gerações futuras? Quais os critérios na hora de fixar os riscos e benefícios de uma experimentação genética? Quais os limites da pesquisa e/ou aplicação de alterações genômicas de células germinativas? Quais as fronteiras da eugenia? (L.A. 1998, p. 23).

Não se pode permitir que o genoma humano tenha um caráter de mercadoria, pois não foi esse o objetivo de sua pesquisa. Ao mesmo tempo, não se pode exigir que o genoma humano fique intocável e que sua pesquisa seja proibida, tendo em vista as centenas descobertas que já surgiram e que podem salvar a vida de muitas pessoas, dando-lhes não só saúde, mas dignidade.

Capra analisa o desenvolvimento da engenharia genética e a realização da Conferência de Ansilomar:[4]

---

[4] Em fevereiro de 1975, foi realizada uma reunião de 140 cientistas norte-americanos e estrangeiros, no Centro de Convenções de Asilomar, no Pacific Grove, Califórnia. Esta reunião científica decorreu da proposta de moratória nas pesquisas que envolvessem manipulação genética, feita em 1974, por um grupo de pesquisadores. Esta sugestão foi publicada simultaneamente nas revistas *Nature* e *Science*. Em abril de 1974, esta moratória foi discutida e implantada em uma reunião científica realizada no *Massachusetts Institute of Technology* (MIT). Naqiela ocasião, ficou decidido que o Comitê Assessor para DNA recombinante (RAC), que havia sido criado em 1974, seria o responsável pela elaboração das diretrizes de Asilomar para a segurança dos experimentos com DNA recombinante. Este documento ficou pronto em 23 de junho de 1976. A reunião de Asilomar é um marco na história da ética aplicada à pesquisa, pois foi a primeira vez que foram discutidos os aspectos de proteção aos pesquisadores e demais profissionais envolvidos nas áreas, onde se realizava o projeto de pesquisa.

> Desde que se inventou a engenharia genética, os cientistas têm consciência do perigo da criação inadvertida de linhagens virulentas de vírus e bactérias. Nas décadas de 1970 e 1980, cuidavam para que os organismos transgênicos por eles criados ficassem contidos dentro dos laboratórios, pois achavam que não seria seguro soltá-los no meio ambiente. Em 1975, um grupo de geneticistas reunido em Ansiolmar, Califórnia, publicou a Declaração de Ansiolmar, que pedia uma moratória na engenharia genética até a elaboração de diretrizes reguladoras apropriadas.
> Infelizmente, essa atitude cuidadosa e responsável foi praticamente esquecida na década de 1990, marcada pela frenética corrida de comercialização das novas tecnologias genéticas para uso na medicina e na agricultura. No começo, pequenas empresas de biotecnologia organizavam-se em torno de ganhadores do Prêmio Nobel em algumas grandes universidades e centros de pesquisa norte-americanos; alguns anos depois, elas foram compradas por mega-empresas do setor químico e farmacêutico, que logo se tornariam ardentes defensoras da biotecnologia.
> [...]
> Atualmente, muitos geneticistas de renome são donos de empresas de biotecnologia ou trabalham em íntima associação com tais empresas. A motivação desse crescimento da engenharia genética não é o progresso da ciência, nem a descoberta de curas para as doenças, nem a vontade de alimentar os famintos; é o desejo de garantir ganhos financeiros nunca vistos antes. (CAPRA, 2002, p. 170-172).

No mesmo sentido, Pegoraro, na obra *Ética e bioética,* afirma:

> [...] a ética e as ciências humanas em geral acusaram a tecnologia de ser um sistema que funciona em circuito fechado, sem finalidade, a não ser a de produzir bens, provocar consumo sem limites para tornar a produzir mais e ganhar mais ainda: é a ciranda viciosa e vertiginosa do lucro. (PEGORARO, 2002, p. 23).

A reflexão dos dilemas éticos do profissional implica a consideração das orientações morais de cada cultura, dos comportamentos socialmente transmitidos, das configurações históricas da conduta e, ainda, das respostas socialmente dadas a pressões imediatas. (PALÁCIOS, 2002, p. 63).

A reflexão ética pressupõe uma vontade de deslocamento com relação ao imediato, à reprodução automática de certezas e consensos difusos, exigindo abertura para a crítica do instituído. Depende, portanto, de uma vontade reflexiva posicionada bem além da prática corriqueira e da defesa de interesses profissionais. Quando esta vontade dirige-se à Ciência, surgem, de

imediato, duas questões: a) O que é a Ciência hoje?; b) Por que a questão da Ética na Ciência emerge atualmente, com tanta força?

A proposta de uma responsabilidade global ou responsabilidade planetária parece responder à indagação. À evidência, essa responsabilidade se afasta da ética de sucessos e também da ética de mentalidade. Continua válida a análise de Max Weber, pela qual a ética da responsabilidade, sem desconsiderar a ética de mentalidade, encara realisticamente as consequências previsíveis do agir humano e assume as responsabilidades daí advenientes. (NALINI, 2003, p. 273-274).

A qualidade de vida do ser humano é o objetivo principal perseguido pela ciência. Isto significa que as inovações tecnológicas devem ser proporcionadas a todos os indivíduos de uma sociedade, sem qualquer tipo de discriminação, maximizando os princípios da equidade e da justiça.

O mapeamento dos genes, obtido graças à conclusão do programa genoma humano, tem trazido informações preciosas para a humanidade, tais como a localização, a posição e a distância entre os genes nos cromossomos humanos.

O ácido desoxirribonucléico (ADN) cumpre várias funções importantes nos seres vivos, pois contém a informação sobre todos os caracteres físicos dos seres vivos que são transmitidos de pai para filho, ou seja, a descendência de traços próprios de cada espécie, restando a individualização dentro de uma mesma espécie provocada pelas diferentes combinações de bases: adenina/tinina, citosina/guanina, provocando as pequenas diferenças genéticas que permitem a diferenciação dos traços anatômicos.

Também é importante destacar que preservar o genoma humano significa preservar a natureza humana e a própria natureza. O homem é natureza e ao mesmo tempo dela faz parte. Assim, é impossível acreditar que a alteração humana não interfere, ainda que de modo pequeno no equilíbrio ecológico.

> Preservar a natureza significa preservar o ser humano. Não se pode dizer que o homem é sem que se diga que a natureza também é. Eis por que o sim a natureza tornou-se uma obrigação do ser humano. O que o imperativo de Jonas estabelece, com efeito, não é apenas que existam homens depois de nós, mas precisamente que sejam homens de acordo com a ideia vigente de humanidade e que habitem este planeta com todo o meio ambiente preservado. (PESSINI. 2002 p. 134).

Então, se preservar o genoma humano significa preservar a natureza humana e a própria natureza e sabendo-se que o meio ambiente é um direito humano fundamental, conclui-se que também a preservação do genoma humano é considerada direito fundamental, ainda mais quando analisamos o art. 225 da Constituição brasileira. "Surgen de la existência de la preocupación planetária por el futuro de la vida humana y de la continuidad de la espécie, o, al menos, de la calidad futura de la vida humana a la que tendrán acceso lãs generaciones venideras". (GÓMEZ-HERAS, 2002, p. 97).

Vale observar que os postulados éticos do passado não estão aptos para enfrentar os desafios do futuro, quando a condição global da vida humana e a própria existência da espécie se encontrarem mais ameaçadas.

À luz da ética ou mesmo da regulamentação jurídica, é necessário sublinhar que a garantia de uma livre investigação científica, do ponto de um Projeto Genoma Humano, sem danos ao indivíduo e à coletividade, deve ser traçada a partir das tradições éticas e multiculturais dos povos, sedimentada sob a teoria racional comunicativa, e não dos cientistas envolvidos com os estudos da genética humana.

É inquestionável que os princípios éticos consagrados em Declarações Internacionais representam uma opção para a orientação de condutas que tenham como foco tudo o que possa envolver a espécie humana. Contudo, a utilização das técnicas de manipulação genética têm avançado em progressão geométrica, muitas vezes com máculas a direitos fundamentais da pessoa humana, revelando a insuficiência do controle social existente.

Mais uma vez, traz-se à colação a doutrina de Hans Jonas, ao afirmar que o desafio ético contemporâneo consiste em impor barreiras à atuação do homem que age sobre si mesmo, com excessivo poder e totalmente desprovido de certezas que lhe possam garantir o futuro. Nas palavras do filósofo: "[...] 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." (JONAS, 2006, p. 57).

Assim, em contraste com o atual estágio do progresso tecnológico, sem que se possa garantir a sobrevivência da própria espécie, impõe-se a adoção de formas de contenção responsável ao desenvolvimento, de cunho

eminentemente ético, que retire o homem do ambiente sombrio e permita a ele efetivar escolhas mais positivas e seguras.

Não se trata, portanto, de impedir o desenvolvimento tecnocientífico, mas de adotar como princípio fundamental o fato de que o homem não pode figurar como objeto de aposta. A natureza, ao impor ao homem uma responsabilidade incondicional e altruísta pela prole, traçou o arquétipo de um agir responsável, evitando-se danos irremediáveis a gerações futuras, em favor da vida humana, valor considerado infinito no mundo ocidental.

Tratar a humanidade na sua pessoa como fim implica o ser humano ou os seres racionais como fins. Humanidade implica distintas capacidades, como a de agir por meio de princípios incondicionais; a de exercer a liberdade, e a de agir de modo não imediato; a de entender o mundo. (WEBER, 1999, p. 39).

**Referências**


BARRETO, V. Problemas e perspectivas da bioética. In: RIOS, A.R. et al. *Bioética no Brasil.* Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1999.

BONILLA, Alcira B. Bioética e meio ambiente. In: CLOTET, Joaquim (Org). *Bioética*. Porto Alegre: Edipucrs, 2001.

BRAUNER, Maria Claudia Crespo. *Direito, sexualidade e reprodução humana:* conquistas médicas e o debate bioético. Rio de Janeiro: Renovar, 2003.

CAMARGO, J. F. Introdução à bioética. *Cadernos de Direito da UNIMEP*, v. 1, n. 1, 1995.

CAPRA, Frijop. *As conexões ocultas:* ciência para uma vida sustentável. São Paulo: Cultrix, 2002.

CARVALHO, Fernanda Maria Ferreira; PESSINI, Léo; CAMPOS JUNIOR, Oswaldo. Reflexões sobre a bioética ambiental. *Revista O mundo da saúde,* São Paulo, p. 614-618, out./dez. 2006. ISSN 1980-3990. Disponível em: <http://www.saocamilo-sp.br/pdf/mundo_saude/41/12_Reflexoes.pdf>. Acesso em: 10 ago. 2018.

CLOTET, Joaquim; SANTOS, Anamaria Gonçalves dos. *Bioética*: uma visão panorâmica. Porto Alegre: Edipucrs, 2005.

ENGEL, E-M. O desafio das biotécnicas para a ética a antropologia. *Veritas*, v. 50, n. 2.

GARRIDO, Rodrigo Grazinoli. Da bioética Clínica à bioética ambiental. *Diálogos &Ciências* – Revista da Rede de Ensino FTC, ano VI, n. 13, mar.2008. ISSN 1678-0493. Disponível em: <WWW.ftc.br/diálogos>. Acesso em: 11 ago. 2018.

GÓMEZ-HERAS, José mª. Gª. *Ética en la frontera*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2002.

HABERMAS, Jürgen. *O futuro da natureza humana*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

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

DE BONI, L.A.; JACOB, G.; SALZANO, F. *Ética e genética*. Porto Alegre: Edipucrs, 1998.

LEITE, José Rubens Morato; AYALA, Patrych de Araujo. Novas tendências e possibilidades do direito ambiental no Brasil. In: WOLKMER, Antonio Carlos; LEITE, José Rubens Morato. *Os novos direitos no Brasil*: natureza e perspectivas uma visão básica das novas conflituosidades jurídicas. São Paulo: Saraiva, 2003.

MEDEIROS, Fernanda Luiza Fontoura de. *Meio ambiente*: direito e dever fundamental. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2004.

MORIN, Edgar. *Ciência com consciência*. 8. ed. Rio de Janeiro: Bertrand, 2005.

MOSER, A. *Biotecnologia e bioética*: para onde vamos: Vozes: Petrópolis, Rio de Janeiro, 2004.

NALINI, José Renato. *Ética ambiental*. 2. ed. Campinas: Millennium, 2003.

NALINI, José Renato. *Ética geral e profissional*. São Paulo: RT, 1997.

OST, François. *A natureza à margem da lei:* a ecologia à prova do direito. Trad. de Joana Chaves. Lisboa: Instituto Piaget, 1995.

PALÁCIOS, Marisa Palácios; MARTINS, André; PEGORARO Olinto A. *Ética, ciência e saúde:* desafios da bioética. Petrópolis: Vozes, 2002.

PEGORARO, Olinto A. *Ética e bioética:* da subsistência è existência. Rio de Janeiro: Vozes, 2002.

PESSINI, Leo; BARCHIFONTAINE, Christian de Paul de. *Problemas atuais de bioética*. 6. ed. São Paulo: Loyola, 2002.

PESSINI, L.; BARCHIFONTAINE, C.P. Bioética: do principialismo à busca de uma perspectiva latino-americana. In: COSTA, S.I.F.; GARRAFA, V.; OSELKA, G. (Org.). *Iniciação à bioética*. Brasília: CFM, 1998.

SCHWEITZER A. *Decadência e regeneração da cultura.* São Paulo: Melhoramentos, 1964.

SINGER, Peter. *Ética Prática.* 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

SOARES, A.M.M. Da ética hipocrática à bioética. In: MOSER, A.; SOARES, A.M.M. *Bioética do consenso ao bom senso.* Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2006.

VAZ, Faustino. *Ética prática.* Disponível em: <http://criticanarede.com/eticapratica.html>. Acesso em: 12 ago. 2018.

WEBER, Thadeu. *Ética e filosofia política:* Hegel e o formalismo kantiano. Porto Alegre: Edipucrs, 1999.

23

# Ética, consumo e resíduos eletroeletrônicos

Scheila de Avila e Silva*
Bruno de Avila**
Guilherme Davi de Carvalho de Morais***
Lucas José Alessio#

## 1 Introdução

Pequenas e grandes cidade, têm sofrido cada vez mais com problemas em relação à gestão de produção de resíduos sólidos urbanos. (ARENHARDT et al., 2016, MELLO et al., 2016). O aumento no consumo de produtos, principalmente elétricoeletrônicos, uma vez que tornam-se obsoletos cada vez mais rapidamente, tem agravado essa questão. (MELLO et al., 2016; ABINEE, 2017).[1] O Brasil, ao aprovar a Lei 12.305/10, que institui a Política Nacional de Resíduos Sólidos (PNRS), dá um importante passo na questão sobre a gestão e responsabilização do descarte de Resíduos de Equipamentos Elétricos e Eletrônicos (REEE) (SIQUEIRA; MARQUES, 2012; SANTOS et al., 2014; ARENHARDT et al., 2016).

O descarte incorreto desses produtos pode gerar problemas graves para o meio ambiente, uma vez que é comum encontrar, nos equipamentos, metais pesados e substâncias químicas danosas à saúde. (SIQUEIRA; MARQUES, 2012; SANTOS et al., 2014; MELLO et al., 2016). No Brasil, um dos principais princípios da PNRS é a "responsabilidade dividida", que estabelece que todos

* Doutora em Biotecnologia pela Universidade de Caxias do Sul (2011). Mestra em Computação Aplicada pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (2007). Graduada em Gestão da Tecnologia da Informação pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (2014) e em Ciências Biológicas pela Universidade de Caxias do Sul (2004). Atualmente é docente na Universidade de Caxias do Sul, na área de Informática. Atua como pesquisadora e professora-membro permanente do Programa de Pós-Graduação em Biotecnologia, na área de Bioinformática. *E-mail*: sasilva6@ucs.br
** Graduando em Ciência da Computação pela Universidade de Caxias do Sul.
*E-mail*: bavila@ucs.br
*** Graduando em Ciência da Computação pela Universidade de Caxias do Sul.
*E-mail*: gdcmorais@ucs.br
# Graduando em Ciência da Computação pela Universidade de Caxias do Sul.
*E-mail*: ljalessio@ucs.br
[1] Disponívrl em: <http://www.abinee.org.br/abinee/decon/decon15.htm>.

os presentes na cadeia de geração de resíduos eletrônicos são responsáveis pela Logística Reversa. (BRASIL, 2010). Nos últimos anos, as empresas estão buscando cada vez mais adotar o sistema de Logística Reversa, pois é considerado um diferencial competitivo, proporcionando responsabilidade socioambiental e redução do custo dos insumos de produção, trazendo retorno financeiro e a competitividade entre outras empresas. (SILVA et al., 2015; FREITAS; BENETTI, 2016; SOUSA et al., 2016).

Considerando o exposto, este artigo apresenta os resultados de uma revisão sistemática da literatura (RSL), que teve como objetivo realizar um levantamento de artigos existentes sobre os REEE, em relação ao seu descarte, prejuízos ambientais e formas de mitigar os danos do descarte inadequado dos REEE. A intenção foi sumarizar as informações obtidas, com a finalidade de criar um arcabouço teórico que servirá como fonte para a reflexão sobre o tema.

A estruturação do restante deste trabalho é a seguinte: na seção 2 é apresentado o procedimento metodológico, em que serão vistos os conceitos de RSL, como foram definidos o protocolo e as etapas da presente pesquisa; na seção 3 são exibidos os resultados das buscas e seleções em torno das perguntas de pesquisa, além de uma sucinta discussão. Por fim, as conclusões são apresentadas na seção 4.

## 2 Procedimento metodológico

### 2.1 Pesquisa bibliográfica

Uma (RSL) é um processo metodológico de identificar e analisar toda a pesquisa acessível e relevante para uma questão em particular, um tópico ou um fenômeno de interesse. (KITCHENHAM, 2004). Assim, trata-se de um estudo original, tendo por base a literatura já existente. Adicionalmente, a RSL é um estudo que reúne todo e qualquer conteúdo semelhante ao tema a ser tratado, evitando dessa forma que a opinião dos autores seja abordada. (BIOLCHINI et al., 2005). Este tipo de estudo obedece alguns passos como: formulação de perguntas; seleção de onde serão retirados os estudos; seleção e validação dos trabalhos selecionados; coleta de dados; análise e agrupamentos dos dados; interpretação das informações obtidas;

aprimoramento e possíveis atualizações após a publicação. (BIOLCHINI et al., 2005).

Assim o conceito e os procedimentos de uma RSL foram adotados como processo metodológico do presente trabalho. Uma vez que foi definido o tema, o próximo consistiu na elaboração das questões de pesquisa. Buscou-se elaborar questões que, ao serem respondidas, pudessem mostrar a situação de centros urbanos quanto ao descarte de resíduos eletrônicos. Desse modo, as questões formuladas são apresentadas no Quadro 1.

**Quadro 1 –** Questões norteadoras para a busca de literatura relacionada

| | | |
|---|---|---|
| Questão 1 | Q1 | O descarte de resíduos eletrônicos é realizado corretamente pela população? |
| Questão 2 | Q2 | Quais problemas estão relacionados ao descarte incorreto de resíduos eletrônicos? |
| Questão 3 | Q3 | Quais os benefícios da utilização da logística reversa, em relação aos resíduos eletrônicos, para o meio ambiente? |
| Questão 4 | Q4 | Quais os benefícios da utilização da logística reversa, em relação aos resíduos eletrônicos, para as empresas? |
| Questão 5 | Q5 | Qual a relação entre a ética e o descarte de resíduos eletrônicos? |

Fonte: Elaborado pelos autores.

## 2.2 Estratégias de pesquisa e seleção

Elaboradas as questões de pesquisa, o próximo passo consistiu na definição dos termos de busca (*strings* de busca), que foram elaboradas a partir dos assuntos gerais sobre o descarte do lixo eletrônico, as consequências do descarte incorreto para o meio ambiente e as formas de mitigar os problemas, principalmente a questão da logística reversa e lixo eletrônico, ambos associados posteriormente de forma conjunta, buscando a união e implementação dos assuntos. Por fim foram realizadas combinações com palavras-chave e operadores booleanos.

**Quadro 2 –** *Strings* de busca para as questões de pesquisa

| Questão | ***Strings* de busca** |
|---|---|
| Q1 | descarte AND ("lixo eletrônico" OR "resíduo eletrônico") |
| Q2 | ("meio ambiente") AND ("lixo eletrônico" OR "resíduo eletrônico") AND (problemas OR danos) |
| Q3 | ("logística reversa") AND ("resíduo eletrônico" OR "lixo eletrônico") AND ("meio ambiente") |
| Q4 | ("logística reversa") AND ("resíduo eletrônico" OR "lixo eletrônico") AND ("indústria" OR "empresas" OR "negócios") |
| Q5 | Ética AND ("lixo eletrônico" OR "resíduo eletrônico") |

Fonte: Elaborado pelos autores.

## 2.3 Seleção da base de dados e estratégias de inclusão e exclusão

Os termos de busca definidos foram aplicados nas bases de dados estabelecidos no protocolo da pesquisa. A seleção das bases se deu a partir do reconhecimento acadêmico em âmbito nacional e internacional sucessivamente. A base selecionada para a pesquisa foi Periódicos da Capes, utilizando as palavras-chave em língua portuguesa.

A exclusão e inclusão de artigos deu-se da seguinte forma: inicialmente a busca foi realizada sem nenhum tipo de filtro, apenas pela inserção das palavras-chave. Após, os resultados foram filtrados utilizando-se os seguintes critérios: *(i)* a disponibilidade do documento para *download* de preferência (PDF), *(ii)* a disponibilidade do documento em língua portuguesa, *(iii)* a delimitação do tempo de publicação de 5 anos, ou seja, publicado entre 2012 e 2017; e *(iv)* o documento ser um artigo científico e não uma tese ou dissertação.

Concluída esta etapa, foi realizada a leitura do título, resumo e palavras-chave dos artigos resultantes da busca. Após, o resumo e as conclusões foram analisadas. As informações foram compiladas em planilhas eletrônicas, para posterior análise e discussão dos resultados.

# 3 Resultados e discussões

A busca com as *strings* elencadas (Quadro 2) resultou em 195 artigos. Após a aplicação dos critérios de inclusão e exclusão, foram selecionados 30 artigos para análise (Quadro 1).

**Quadro 1** – Quantidade de artigos selecionados

| Questão | Resultado da busca | 1ª Seleção (título e palavras-chave) | 2ª Seleção (resumo e conclusão) |
|---|---|---|---|
| Q1 | 53 | 23 | 7 |
| Q2 | 89 | 43 | 8 |
| Q3 | 24 | 17 | 11 |
| Q4 | 23 | 8 | 1 |
| Q5 | 6 | 4 | 3 |
| Total | 195 | 95 | 30 |

Fonte: Elaborado pelos autores.

Dos 30 artigos resultantes nas cinco buscas, alguns foram relacionados a mais de uma pesquisa, o que resultou em 13 artigos diferentes. A análise de conteúdo dos artigos selecionados (Quadro 4) é apresentada considerando o assunto principal relacionados às questões de pesquisa.

**Quadro 3** – Artigos selecionados para análise

| Autores | Ano | Periódico | Título |
|---|---|---|---|
| CANÇADO et al. | 2012 | Revista de Gestão Ambiental e Sustentabilidade | Gestão de resíduos sólidos de microcomputadores no município de contagem/MG: uma análise dos atores envolvidos |
| MAZON et al. | 2012 | Revista de Gestão Ambiental e Sustentabilidade | Regulações ambientais de resíduos no setor de equipamentos eletromédicos: da cadeia produtiva ao consumidor final |
| SIQUEIRA e MARQUES | 2012 | Caminhos de Geografia | Gestão e descarte de resíduos eletrônicos em Belo Horizonte: algumas considerações |
| CARVALHO | 2013 | Revista Eletrônica do Curso de Direito da UFSM | A sociedade de risco e o descarte de computadores |
| SANTOS et al. | 2014 | Revista Capital Científico Eletrônica | A gestão dos resíduos de equipamentos eletroeletrônicos (REEE) e as consequências para a sustentabilidade: as práticas de descarte dos usuários organizacionais |
| PONTES e GIORDANO | 2015 | Revista de Gestão Ambiental e Sustentabilidade | Práticas de TI verde em uma empresa educacional para fomentar a responsabilidade socioambiental |
| SILVA et al. | 2015 | Anais do IV SINGEP | A logística reversa do lixo tecnológico: um estudo sobre o comportamento dos consumidores de aparelhos móveis |

| | | | |
|---|---|---|---|
| ARENHARDT et al. | 2016 | Revista de Administração UFSM | Comportamento, atitudes e consciência ambiental quanto ao descarte de telefones celulares: um estudo quantitativo na cidade de Santa Maria, Rio Grande do Sul |
| FARIA e MARTINS | 2016 | Revista Eletrônica de Sistemas de Informação | TI verde: mito ou realidade na indústria digital brasileira |
| FERREIRA JÚNIOR et al. | 2016 | Revista Metropolitana de Sustentabilidade | Proposta de um desenho da cadeia reversa para resíduos eletroeletrônicos |
| MELLO et al. | 2016 | Revista Fatec Zona Sul | Considerações sobre a destinação do lixo eletrônico |
| QUINTANA e BENETTI | 2016 | Ciência e Natura | Gestão de resíduos eletrônicos: estudo de caso em uma organização militar de São Gabriel/RS |
| SOUSA et al. | 2016 | Revista Inovação, Projetos e Tecnologias | Logística reversa e sustentabilidade |

Fonte: Elaborado pelos autores.

As questões Q1 e Q2 são discutidas na seção 3.1, as questões Q3 e Q4 na seção 3.2, e a questão Q5 é comentada na seção 3.3.

### 3.1 Descarte de REEE e questões socioambientais

As questões 1 e 2 estão relacionadas ao destino correto dos REEE e as consequências do descarte inadequado destes resíduos, no meio ambiente. Em relação aos documentos analisados, Cançado et al. (2012), Siqueira e Marques (2012), Arenhardt et al. (2016), Mello et al. (2016), Silva et al. (2016) relataram as dificuldades relacionadas ao descarte de resíduos eletrônicos. Dentre elas estão a falta de locais apropriados para isso e a falta de conhecimentos sobre resíduos eletrônicos, já que estes não podem ser descartados da mesma maneira que lixo reciclável ou orgânico. Nesse sentido, Siqueira e Marques (2012) apresentaram os dados de sua pesquisa realizada com 200 residentes da cidade de Belo Horizonte (Minas Gerais), a qual apontou que:

> Embora 82% dos entrevistados tenham afirmado saber identificar o que é lixo eletrônico, a maioria pensava que nesse grupo se incluíam apenas os produtos da chamada linha verde (equipamentos de informática e telecomunicação), desconhecendo que os eletrodomésticos, entre outros aparelhos, também são classificados como tal. (SIQUEIRA; MARQUES, 2012, p. 181).

Adicionalmente, os autores apontam que 73,5% dos entrevistados não conheciam locais aptos na cidade a receber seu lixo eletrônico. As mesmas considerações são realizadas por de Mello et al. (2016) em seu estudo de caso realizado no Centro de Descarte e Reuso de Resíduos de Informática (Cedir), localizado nas dependências da prefeitura da Universidade de São Paulo (USP). Em uma pesquisa considerando apenas os telefones celulares como resíduo, Arenhardt et al. (2016) realizaram uma pesquisa com 430 respondentes residentes no município de Santa Maria (Rio Grande do Sul), os quais mostraram que a percepção sobre o papel do cidadão no descarte de REEE.

> A percepção dos participantes quanto ao pouco interesse pela reciclagem dos aparelhos celulares no Brasil também foi questionada. Na opinião de 57,9% dos respondentes, isso ocorre porque há pouca divulgação para que as pessoas reciclem. Para 24,2% dos participantes, tal fator se deve à falta de consciência das pessoas. Outros 8,4% disseram que as pessoas não se interessam em entregar os celulares descartados para reciclagem porque o governo não as obriga. (ARENHARDT et al., 2016, p. 56).

Em relação à soluções para diminuir a quantidade de REEE, Santos et al. (2013), Pontes e Giordano (2015), Arenhardt et al. (2016), Mello et al. (2016), Faria e Martins (2016) e Freitas e Benetti (2016) buscaram demonstrar, através de estudos de caso, em diferentes tipos de organizações, exemplificar a gestão correta dos REEE. As citações mais frequentes (Tabela 1) estão relacionadas como o reuso e reciclagem e logística reversa.

**Tabela 1** – Assuntos abordados em relação ao gerenciamento e descarte de REEE

| Descarte de resíduos eletrônicos | Quantidade de artigos | Frequência dos assuntos |
|---|---|---|
| Logística Reversa | 5 | 38% |
| Reciclagem / Reúso | 7 | 54% |
| PNRS | 8 | 62% |
| Impactos Ambientais | 7 | 54% |
| Consumo | 3 | 23% |

Fonte: Elaborado pelos autores.

O estudo de caso apresentado por Mello et al. (2016) apresenta como o Cedir realiza a destinação adequada dos resíduos. Este setor recebe equipamentos como computadores e seus periféricos e celulares, que passam por triagem, na qual serão definidos quais podem ser reaproveitados e os descartados. Em relação ao reuso, se há a possibilidade de utilização do equipamento ou partes, estes são destinados a instituições públicas federais, estaduais, municipais, Organizações Não Governamentais, Organizações da Sociedade Civil de Interesse Público. No entanto, essas organizações devem devolver o equipamento ao Cedir quando este não apresentar mais condições de uso, para o seu devido descarte final. Em relação a outros itens, aplica-se a logística reversa, assim o fabricante deve realizar o descarte correto.

A PNRS, garantida pela Lei 12.305/2010, em 2 de agosto de 2010, é frequentemente descrita nos artigos analisados neste estudo. Essa lei garante que o compromisso e a consciência sobre os resíduos sólidos urbanos, como o lixo eletrônico, seja compartilhada entre consumidores, lojistas e fabricantes, após o fim da vida útil do produto. Conforme o art. 6º, são princípios da PNRS:

> I – a prevenção e a precaução;
> II – o poluidor-pagador e o protetor-recebedor;
> III – a visão sistêmica, na gestão dos resíduos sólidos, que considere as variáveis
> ambiental, social, cultural, econômica, tecnológica e de saúde pública;
> IV – o desenvolvimento sustentável;
> V – a ecoeficiência, mediante a compatibilização entre o fornecimento, a preços
> competitivos, de bens e serviços qualificados que satisfaçam as necessidades
> humanas e tragam qualidade de vida e a redução do impacto ambiental e do consumo
> de recursos naturais a um nível, no mínimo, equivalente à capacidade de sustentação
> estimada do planeta;
> VI – a cooperação entre as diferentes esferas do poder público, o setor empresarial e
> demais segmentos da sociedade;
> VII – a responsabilidade compartilhada pelo ciclo de vida dos produtos;
> VIII – o reconhecimento do resíduo sólido reutilizável e reciclável como um bem
> econômico e de valor social, gerador de trabalho e renda e promotor de cidadania;
> IX – o respeito às diversidades locais e regionais;
> X – o direito da sociedade à informação e ao controle social;
> XI – a razoabilidade e a proporcionalidade.

O Brasil, após a implantação dessa lei, ganhou destaque mundial quanto à destinação de lixo eletrônico. Entretanto, ainda é preciso colocá-la em prática de maneira mais incisiva, a fim de responsabilizar todas as partes envolvidas. Arenhardt et al. (2016) mostram, como resultado de seu trabalho, o desconhecimento sobre a PNRS.

> Quanto ao conhecimento acerca da legislação que versa sobre a reciclagem de produtos eletroeletrônicos e, consequentemente, de aparelhos celulares, a grande maioria dos respondentes a desconhece. Isso ficou evidente quando questionados sobre a existência de uma lei que trata da reciclagem dos aparelhos, sobre a responsabilidade compartilhada dos agentes envolvidos na cadeia dos produtos eletroeletrônicos e sobre a obrigatoriedade dos fabricantes e vendedores a receberem de volta os celulares para serem reciclados. O percentual de respondentes que possuía tal conhecimento foi de, respectivamente, 26,3%, 25,6% e 20,7%. Também era desconhecido para 69,5% dos entrevistados o fato de que os aparelhos celulares possuem metais preciosos, como ouro, prata e paládio. Esses percentuais foram moderadamente melhores, se consideradas apenas as respostas de quem possuía ensino superior completo. (ARENHARDT et al., 2016, p. 56).

Em relação aos riscos ambientais, Santos et al. (2014), Silva et al. (2015), Arenhardt et al. (2016) e Mello et al. (2016) buscaram representar os riscos que o descarte incorreto pode trazer para as pessoas e para o ambiente. É comum ver em resíduos elétrico-eletrônicos a presença de materiais, tais como: chumbo, mercúrio, arsênio, clorofluorcarbonetos (CFC) e substâncias inibidoras de chamas. Esses materiais podem ocasionar a contaminação de solos e águas além de intoxicar o ser humano e outros tipos de animais. O descarte incorreto de lixo eletrônico também gera elevados custos com a extração de mais matéria-prima e gera a perda de componentes que poderiam ser reutilizados, como ouro, prata e cobre, presente em conectores. Na pesquisa realizada por Silva et al. (2015), na qual foi aplicado um questionário em 142 residentes do município de Blumenau (Santa Catarina), percebe-se que a preocupação com os danos ambientais e a saúde humana é pouco considerada, quando relacionada ao descarte inadequado de REEE.

> Como principais resultados, este estudo revelou que 60% da população pesquisada reconhece que o descarte inadequado dos celulares gera problemas ambientais, entretanto, apenas 35% reconhece que o descarte inadequado gera problemas à saúde dos cidadãos (somando-se 31% que selecionaram especificamente esta questão mais os 4% que selecionaram todas as questões anteriores), esse dado revela, a necessidade de se conscientizar os consumidores desses produtos sobre os riscos que o descarte inadequado gera também à saúde dos cidadãos. (SILVA et al., 2015, p. 12).

Diante deste contexto, percebe-se que o destino adequado dos resíduos tem extrema relevância para a sustentabilidade ambiental e para a saúde pública, sendo esta uma preocupação prevista em lei.

### 3.2 A logística reversa no destino correto do resíduo eletrônico

Uma das proposições da PNRS trata-se da logística reversa, um importante processo relacionado ao destino correto dos REEE. Em seu art. 30, a PNRS prevê:

> É instituída a responsabilidade compartilhada pelo ciclo de vida dos produtos, a ser implementada de forma individualizada e encadeada, abrangendo os fabricantes, importadores, distribuidores e comerciantes, os consumidores e os titulares dos serviços públicos de limpeza urbana e de manejo de resíduos sólidos.

Entende-se por logística reversa a área da logística que trata do retorno do material, embalagens ou produtos para o fabricante. (SOUSA et al., 2016). Neste sentido, a PNRS prevê sistemas de logística reversa para as organizações, conforme seu art. 33:

> São obrigados a estruturar e implementar sistemas de logística reversa, mediante retorno dos produtos após o uso pelo consumidor, de forma independente do serviço público de limpeza urbana e de manejo dos resíduos sólidos, os fabricantes, importadores, distribuidores e comerciantes de:
> I – agrotóxicos, seus resíduos e embalagens, assim como outros produtos cuja embalagem, após o uso, constitua resíduo perigoso, observadas as regras de gerenciamento de resíduos perigosos previstas em lei ou regulamento, em normas estabelecidas pelos órgãos do Sisnama, do SNVS e do Suasa, ou em normas técnicas;
> II – pilhas e baterias;
> III – pneus;
> IV – óleos lubrificantes, seus resíduos e embalagens;
> V – lâmpadas fluorescentes, de vapor de sódio e mercúrio e de luz mista;
> VI – produtos eletroeletrônicos e seus componentes.

Nos artigos relacionados às questões 3 e 4, há preocupação com o meio ambiente de forma direta ou indireta. Conforme a Tabela 2, nota-se que a logística reversa para os resíduos eletrônicos está correlacionada como sustentabilidade. Percebeu-se ainda poucas citações em relação à contaminação do meio ambiente pelos metais presentes no resíduo eletrônico (3 citações), visto que o processo de logística reversa diminui a quantidade de resíduos descartados de forma errônea, consequentemente, diminuindo esse risco.

**Tabela 2** – Assuntos abordados em relação ao gerenciamento e descarte de REEE

| Preocupação com o meio ambiente | Quantidade de citações | Frequência das citações |
|---|---|---|
| Sustentabilidade | 6 | 46% |
| Responsabilidade socioambiental | 5 | 38% |
| Redução de contaminação | 3 | 23% |

Fonte: Elaborado pelos autores.

Em seu estudo de caso múltiplo, Santos et al. (2014) relatam sobre as motivações organizacionais relacionadas ao destino dos REEE:

> a Logistics Alpha realiza o pagamento para descartar os seus REEE. Dessa forma ela evita que estes resíduos entrem em contato com o meio ambiente ao mesmo tempo em que os direciona para processos reversos que tenham como destino final a reciclagem. Este procedimento também é exigido pela adoção de normas, como a ISO 9001 e a ISO 14001, que orientam os processos de descarte adotados pelas organizações tanto internamente quanto em relação ao destino final. Ao comparar as ações da organização privada com as ações dos órgãos públicos, constata-se que os custos da Logistics Alpha com os REEE contribuem na manutenção dos seus próprios clientes e estes geram receita para a organização. (2014).

Em relação às organizações, percebeu-se que a logística reversa, para resíduos eletrônicos, é considerada um diferencial competitivo. Adicionalmente, as organizações percebem a prática da logística reversa para os REEE, contribuindo para a redução dos custos dos insumos de produção e, consequentemente, gerando retorno financeiro. A imagem da empresa também é um fator bem citado, já que empresas que possuem esse processo

na sua cadeia de produção criam uma responsabilidade com o meio ambiente, assim causando boa impressão aos seus clientes.

Os ganhos de competitividade devido à adequação organizacional, em relação às boas práticas de gestão de REEEs, ficam evidentes na pesquisa apresentada por Cançado et al. (2012) e Mazon et al. (2012). Apesar dos benefícios da LR para as organizações, a sua plena implantação necessita, conforme Cançado et al. (2012), da colaboração dos diferentes elementos envolvidos: organizações, intermediários e consumidores finais. Assim, faz-se necessário o desenvolvimento de infraestrutura de recolhimento dos resíduos e que as organizações operacionalizem o processo.

### 3.3 Ética, consumo e descarte de resíduos eletrônicos

Em relação ao paradigma econômico atual, a sociedade de subsistência, voltada para o atendimento das necessidades vitais, deu lugar a uma sociedade de consumo, que se tornou possível graças à Revolução Industrial e aos avanços tecnológicos. (FAORO et al., 2016). Nesse sentido, o tempo de vida útil dos REEE vem diminuindo, seja pelo desejo de substituição, seja pela inadequação deste. Assim, as atitudes dos cidadãos, perante a sua responsabilidade com o descarte adequado do resíduo deve permear-se pela ética e pelo sentido de responsabilidade coletiva e ambiental. Nesse sentido, Arenhardt et al. (2016) mostra que as pessoas acabam delegando a responsabilidade sobre o resíduo gerado por elas.

> Dessa forma, é possível concluir, tendo em vista o objetivo deste estudo, que: a) as atitudes quanto ao descarte dos telefones celulares apresentadas pela amostra pesquisada não contribuem para a correta destinação dos aparelhos, uma vez que sua preferência é pelo armazenamento dos equipamentos em casa, em detrimento de sua devolução à operadora ou ao fabricante para reciclagem; b) existe pouco conhecimento da população sobre os componentes dos celulares e sobre a legislação que trata do descarte de resíduos eletroeletrônicos – o que pode contribuir para a baixa frequência de devolução dos aparelhos em final de vida; e c) não há a disposição em contribuir financeiramente com os custos para a correta reciclagem dos aparelhos descartados, sendo esta responsabilidade, na concepção da maioria dos entrevistados, do fabricante, do governo ou das operadoras de telefonia. (ARENHARDT et al., 2016, p. 56).

No mesmo sentido, Carvalho (2013) faz uma reflexão sobre a relação entre a tecnologia e a conscientização, afirmando que "não basta fazer investimento em novos produtos, mas é preciso pensar em como reaproveitar e recuperar a energia que está sendo descartada". Seguindo nesta linha de reflexão, Cançado et al. (2012) comentam sobre a omissão de responsabilidade em relação ao descarte de REEE.

> Em relação à população, observa-se, hoje, a repetição dos mesmos erros do passado, onde se vê a supervalorização do crescimento econômico em detrimento das questões ambientais. Logo, para que haja uma mudança de paradigma, deve-se incentivar a logística reversa visando à construção de um pacto sustentável a ser seguido por todos os atores envolvidos (sociedade, empresas e cidadãos). (CANÇADO et al., 2012, p. 16).

Entende-se que, em uma sociedade, o comportamento individual também é pautado por aspectos socioculturais, experienciais, simbólicos e ideológicos, que direcionam as relações dinâmicas entre ações de consumo, mercado e significados culturais. (FAORO et al., 2016). Por conseguinte, a teoria da cultura do consumo, paradoxalmente, deveria promover a reflexão sobre os impactos sociais, econômicos e ambientais relacionados ao descarte de REEE.

## 4 Conclusões

São muitas as reflexões que podem ser iniciadas a partir do tema de descarte de REEE. Neste trabalho foram elencadas apenas as considerações gerais sobre o descarte, a PNRS, o processo de logística reversa e aspectos éticos relacionados ao tema.

A revisão sistemática realizada identificou algumas contribuições científicas na literatura, nos últimos cinco anos, relacionadas ao tema. Nesse sentido, entende-se que o destino correto dos REEE possibilita para a sociedade: economizar recursos, sejam econômicos ou ambientais, minimizar impactos ambientais; gerar empregos em áreas de coleta e separação de materiais, entre outros benefícios.

## Referências


ARENHARDT, D. L. et al. Comportamento, atitudes e consciência ambiental quanto ao descarte de telefones celulares: um estudo quantitativo na cidade de Santa Maria, Rio Grande do Sul. *Revista de Administração da UFSM*, v. 9, p. 4-60, ago. 2016. Edição Especial.

BIOLCHINI, J. et al. Systematic review in software engineering: relevance and utility. *Technical Report ES-679/05,* PESC – COPPE/UFRJ, Rio de Janeiro, RJ, 2005.

BRASIL. *Lei 12.305*, de 2 de agosto de 2010. Política Nacional dos Resíduos Sólidos*,* 2010.

CANÇADO, C. J. et al. Gestão de resíduos sólidos de microcomputadores no município de Contagem/MG: uma análise dos atores envolvidos. *Revista de Gestão Ambiental e Sustentabilidade – GeAS,* n. 1, v. 1, p. 1-18, jan./jun. 2012.

CARVALHO, R. S. C. A sociedade de risco e o descarte de computadores. *Revista Eletrônica do Curso de Direito da Universidade Federal de Santa Maria,* v. 8, p. 264-275, 2013.

DE MELLO, A. P.; MAYER, J. P. S.; Costa, K. A. S. Considerações sobre a destinação do lixo eletrônico. *Revista Fatec Zona Sul,* v. 2, n. 3, p. 1-13, jun. 2016.

FAORO, R. R.; ABREU, M. F.; SILVA, S. de Ávila E. Comportamento do consumidor: fatores de influência. In: CALGARO, C. et al. (Org.). O hiperconsumo e a democracia: os reflexos éticos e socioambientais. Caxias do Sul, RS: Educs, 2015. Dados eletrônicos. p. 79-98. Disponível em: <https://www.ucs.br/site/midia/arquivos/ebook-hipercons_2.pdf>. Acesso em: 27 ago. 2018.

FARIA, A. C.; MARTINS, M. S. TI Verde: mito ou verdade na indústria digital brasileira. *Revista Eletrônica de Sistemas de Informação*, n. 1, v. 16, p. 1-22, jan./abr. 2016.

FERREIRA JÚNIOR, R. A. S. et al. Proposta de um desenho da cadeia reversa para resíduos eletroeletrônicos. *Revista Metropolitana de Sustentabilidade*, n. 3, v. 6, p. 123-145, set./dez. 2016.

KITCHENHAM, B. 2004. *Procedures for performing systematic reviews*. Keele, UK, Keele University, v. 33, n. TR/SE-0401, p. 28, 2004.

MAZON, M. T. et al. Regulações ambientais de resíduos no setor de equipamentos eletromédicos: da cadeia produtiva ao consumidor final. *Revista de Gestão Ambiental e Sustentabilidade – GeAS*, n. 1, v. 1, p. 1-18, jan./jun. 2012.

PONTES, F. N.; GIORDANO, F. Práticas de TI verde em uma empresa educacional para fomentar a responsabilidade socioambiental. *Revista de Gestão Ambiental e Sustentabilidade – GeAS*, n. 2, v. 4, p. 118-126, maio/ago. 2015.

QUINTANA, J. F.; BENETTI, L. B. Gestão de resíduos eletrônicos: um estudo de caso em uma organização militar de São Gabriel/RS. *Ciência e Natura*, n. 2, v. 38, p. 889-905, maio/ago. 2016.

SANTOS, C. A. F.; NASCIMENTO, L. F. M.; NEUTZLING, D. M. A gestão dos resíduos de equipamentos eletroeletrônicos (REEE) e as consequências para a sustentabilidade: as

práticas de descarte dos usuários organizacionais. *Revista Capital Científico – Eletrônica (RCCe)*, v. 12, n. 1, p. 78-96, jan./mar. 2014.

SILVA, L. S. V.; GONÇALVES, A.; BACHMANN, A. M. R. A logística reversa do lixo tecnológico: um estudo sobre o comportamento dos consumidores de aparelhos móveis. In: SIMPÓSIO INTERNACIONAL DE GESTÃO DE PROJETOS, INOVAÇÃO E SUSTENTABILIDADE, 2015, São Paulo. *Anais...* São Paulo, 2015.

SIQUEIRA, V. S.; MARQUES, D. H. F. Gestão e descarte de resíduos eletrônicos em Belo Horizonte: algumas considerações. *Caminhos da Geografia*, v. 13, n. 43, p. 174-187, out. 2012.

SOUSA, D. et al. Logística reversa e sustentabilidade. *Revista Inovação, Projetos e Tecnologias*, v. 4, n. 1, p. 129-136, jun. 2016.

# 24
# *Blue economy* como alternativa para a problemática resíduos sólidos

Henrique Mioranza Koppe Pereira*
Régis Andreas Smaniotto**

## 1 Introdução

O presente estudo tem como objetivo analisar a viabilidade da *Blue Economy* à luz da Política Nacional de Resíduos Sólidos (Lei 12.305 de 2 de agosto de 2010), como alternativa à problemática resíduos sólidos e como forma de transição econômica para o desenvolvimento sustentável.

A *Blue Economy*, método criado por Gunter Pauli, tem se mostrado alternativa à economia verde, uma vez que é considerado um modelo econômico mais barato, eficaz e de fácil implantação, bem como capaz de manter o meio ambiente ecologicamente equilibrado, trazer desenvolvimento econômico e gerar empregos.

Gunter Pauli, em sua obra *The blue economy*, *10 yers, 100 innovations, 100 milion Jobs,* como o próprio título já demonstra, discorre sobre ideias inovadoras, visando à mudança de nossos hábitos de produção e consumo, apresentando estratégias para o desenvolvimento sustentável, bem como ideias que sejam tanto de interesse ecológico, quanto de interesse econômico. (PAULI, 2010).

Além do mais, preocupa-se o autor em dar ênfase ao mau uso de resíduos sólidos e seus respectivos danos ao meio ambiente, utilizando técnicas que imitam a natureza, a fim de que se utilizem métodos menos ou não degradantes, inclusive, como será abordado em momento oportuno, já se

* Pós-doutor em Criminologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Doutor em Direito pela Universidade de Santa Cruz do Sul (Unisc). Mestre em Direito pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (Unisinos). Bacharel em Direito pela Universidade de Caxias do Sul (UCS). Professor do Programa de Pós-Graduação em Direito Ambiental Mestrado e Doutorado da UCS. Professor pesquisador do Grupo de Pesquisa Metamorfose Jurídica da UCS.

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

encontram em uso alguns projetos, com base na *Blue Economy*, que alcançaram bons resultados nos quesitos redução de resíduos sólidos, geração de emprego, desenvolvimento econômico e redução da degradação ambiental, enfim, deu-se um passo importante rumo ao desenvolvimento sustentável.

Para tanto, utilizar-se-á, como referência de linguagem, a Teoria dos Sistemas, mais propriamente dos conceitos trazidos por Fritjof Capra em seu livro *A teia da vida*, eis que, para se alcançar formas para resolução de problemas ambientais, é necessário olhar o mundo de forma sistêmica, como uma teia, onde diversos subsistemas podem contribuir para a melhoria na utilização de resíduos sólidos e, assim, do meio ambiente.

A propósito, o art. 6º, da Lei 12.305/10, o qual trata dos princípios da Política Nacional de Resíduos Sólidos, elenca em seu inciso III, a visão sistêmica como um destes princípios, face à necessidade de considerar variáveis ambientais, sociais, culturais, econômicas, tecnológicas e de saúde pública na gestão dos resíduos sólidos.

Trata-se de uma pesquisa exploratória, fazendo-se uso de bibliografias especializadas sobre os temas tratados no decorrer do artigo, bem como análise de leis e de casos concretos, através do método analítico dedutivo.

## 2 Do surgimento da *blue economy* e das suas peculiaridades

A *Blue Economy* é um conceito trazido pelo Economista Belga Gunter Pauli, no ano de 2010 que, após mais de uma década de pesquisa, deu origem a obra *The blue economy, 10 yers, 100 innovations, 100 milion Jobs,* a qual aponta um novo modelo econômico para a busca do desenvolvimento sustentável.

A idealização de Gunter Pauli (2010) é se afastar do modelo de produção contemporâneo, que é fortemente identificado pelo desperdício exacerbado de recursos naturais, passando para um novo modelo econômico, com foco no respeito à natureza, com ênfase em imitar os processos da natureza, nos quais iniciativas não visem apenas a resgatá-la, mas que se abra a possibilidade de regeneração, através do entendimento de que o ser humano é componente membro do todo.

Considera-se, então, que a característica de imitar a natureza reduz o uso de recursos naturais e, com isso, impacta significativamente na geração de

resíduos sólidos, haja vista que, ao pensar em otimizar recursos, desde a criação de um produto, rechaça-se o desperdício.

Como mencionado anteriormente, a *Blue Economy* almeja o desenvolvimento sustentável e este, como exposto no Relatório Nosso Futuro Comum (CMMAD, 1988, p. 43), consiste em "aquele que atende às necessidades do presente sem comprometer a possibilidade de as gerações futuras atenderem as suas próprias necessidades".

Em sentido semelhante, Satterthwait (2004) menciona que o desenvolvimento sustentável serve como "resposta às necessidades humanas nas cidades com o mínimo ou nenhuma transferência dos custos da produção, consumo ou lixo para outras pessoas ou ecossistemas, hoje e no futuro".

Já Montibeller Filho (1993) ao observar o conceito de desenvolvimento sustentável, separa-o da seguinte maneira:

> É desenvolvimento, porque não se reduz a um simples crescimento quantitativo. Pelo contrário, faz intervir a qualidade das relações humanas com o ambiente natural, e a necessidade de conciliar a evolução dos valores sócio-culturais com a rejeição de todo processo que leva à deculturação.
> É sustentável, porque deve responder às necessidades da população atual, sem comprometer a capacidade das gerações futuras de responderem às suas. (1993, p. 135).

Ou seja, a ideia de desenvolvimento sustentável busca o equilíbrio entre o cuidado para com o meio ambiente, sem comprometer as necessidades humanas, partindo-se do pressuposto de uso racional e harmônico dos recursos naturais.

Em prosseguimento, antes de confrontar a Blue Economy com a Política Nacional de Resíduos Sólidos e trazer casos, nos quais se verificaram os benefícios deste modelo econômico, é necessário distinguir alguns conceitos, para fins de meros esclarecimentos e para que sejam evitadas eventuais dúvidas.

O primeiro, é a distinção entre *Blue Economy* (que na tradução livre significa Economia Azul) e Economia do Mar ou Oceânica (que facilmente é encontrada como Economia Azul), visto que pode ocorrer interpretação equivocada, considerando-as como sinônimos.

Assim sendo, quanto à Economia do Mar, em alusão ao seu nome, corrobora o *National Ocean Economics Program* (NOEP), ao aduzir que diz respeito a quaisquer atividades econômicas que têm por base, total ou parcialmente, o mar.

Ainda, para elucidar tais conceitos, o artigo intitulado "Blue Economy and Competing Discourses in International Oceans Governance", traz em seu texto o entendimento de que "Gunter Pauli, is frequently connected with the term blue economy. [...] Pauli uses blue economy to describe his vision and suggested paradigms for sustainable business (e.g., sectors and productive processes modeled to mimic ecosystems), his work is not specific to oceans."[1]

Ou seja, enquanto uma deve necessariamente ter o mar como base (Economia do Mar), a outra (*Blue Economy*) busca melhorias ambientais em todos os ecossistemas, incluindo ou não, o mar.

Já o segundo esclarecimento, refere-se à distinção entre *Blue Economy* (que na tradução livre significa Economia Azul) e Economia Verde, para que se deixe claro que tais modelos econômicos possuem diferenças relevantes, que transpassam a barreira da cor contida no nome.

A Economia Verde, de acordo com a clássica definição lavrada pelo Programa das Nações Unidas para o Meio Ambiente (PNUMA), elucidam-na como "uma economia que resulta em melhoria do bem-estar da humanidade e igualdade social, ao mesmo tempo em que reduz significativamente riscos ambientais e escassez ecológica".

Em outra linha, abarcando as ideias de Rodríguez, Arellano e Pérez (2015), enquanto a Economia Verde depende, por exemplo, de modificações em matéria de política fiscal; alterações quanto a subsídios com efeitos prejudiciais ao meio ambiente; utilização de medidas com fundamento no mercado e investimentos públicos em setores considerados mais ecológicos, a *Blue Economy* objetiva depender do comportamento natural, sem o entrave trazido pela política econômica, bem como as decisões são tomadas com base na natureza, com inovações alicerçadas em características similares à

[1] "Gunter Pauli é frequentemente ligado à expressão economia azul. [...] Pauli usa economia azul para descrever sua visão e sugere paradigmas para negócios sustentáveis (por exemplo, setores e processos produtivos modelados para imitar os ecossistemas), seu trabalho não é específico dos oceanos." (Tradução livre). (SILVER; GRAY; CAMPBELL; FAIRBANKS; GRUBY, 2015, p. 154).

natureza, referentes ao uso racional dos recursos, através de investimentos em pesquisas voltadas a aprender e imitar a natureza.

Ademais, Gunter Pauli (2001), em breve manifestação sobre o tema, reconheceu a importância da Economia Verde; no entanto, indicou a necessidade de ir além, buscar uma nova visão na luta para o desenvolvimento sustentável, ou seja, qualificou a *Blue Economy* como a evolução da Economia Verde.

Por oportuno, após breve conceituação, conforme foi pontualmente mencionado na parte introdutória do presente estudo, passa-se a tratar sobre a Teoria dos Sistemas e a sua contribuição para tornar viável a *Blue Economy* e reduzir impactos sobre o meio ambiente, principalmente no que se refere aos resíduos sólidos.

De acordo com pensamento sistêmico, é inservível o estudo de partes isoladas de um sistema, sem se atentar ao todo, só podendo (as partes) serem entendidas através de um contexto geral, colocando-as em um plano de todo mais amplo. (CAPRA, 1997, p. 44-45). Há, nessa conjuntura, a concepção de uma espécie de "teia", com o entrelaçamento e a interdependência de sistemas, em que sistemas vivos se relacionam com outros sistemas vivos em forma de rede. Nesse sentido, Capra (1997, p. 40) aduz que, na visão sistêmica, "as propriedades essenciais de um organismo, ou sistema vivo, são propriedades do todo, que nenhuma das partes possui. Elas surgem de interações e das relações entre as partes".

Ainda, vai mais longe o mesmo autor:

> Na abordagem sistêmica, as propriedades das partes podem ser entendidas apenas a partir da organização do todo. Em consequência disso, o pensamento sistêmico concentra-se não em blocos de construção básicos, mas em princípios de organização básicos. O pensamento sistêmico é "contextual". (CAPRA, 1997, p. 41).

No caso dos resíduos sólidos (apenas de forma exemplificativa), é imprescindível a utilização de uma visão sistêmica, pelo fato de o problema estar relacionado a uma série de fatores, muito além da questão ambiental, devendo ser reconhecido que fatores econômicos, culturais, tecnológicos e de saúde pública estão entrelaçados com os resíduos sólidos e, então, devem ser

considerados para se alcançar uma solução adequada e definitiva à problemática, ou seja, deve-se considerar o todo, em um sentido mais amplo. Assim, entende-se que a *Blue Economy* pode ser o ponto de partida na análise e busca por soluções definitivas sobre a questão (resíduos sólidos), por trazer melhorias ambientais, sem ser um empecilho ao desenvolvimento econômico.

Nesse sentido, David Peter Stroh e Kathleen Zurcher, reconhecendo a dificuldade de solucionar problemas de forma definitiva, abordaram algumas imposições para implementação de uma abordagem sistêmica em um processo, quais sejam:

> 1. building a strong foundation for change by engaging multiple stakeholders to identify an initial vision and picture of current reality;
> 2. engaging stakeholders to explain their often competing views of why a chronic, complex problem persists despite people's best efforts to solve it;
> 3. integrating the diverse perspectives into a map that provides a more complete picture of the system and root causes of the problem;
> 4. supporting people to see how their well-intended efforts to solve the problem often make the problem worse;
> 5. committing to a compelling vision of the future and supportive strategies that can lead to sustainable, system-wide change.[2]

Ou seja, antes de atacar o problema, é importante construir uma base sólida para que, envolvendo todos os agentes que tenham alguma relação com o problema, possam fazer uso de suas expertises, chegando a uma solução definitiva.

No caso, não basta apenas concentrar forças na melhoria das técnicas de reciclagem e reutilização, devendo também, por exemplo, criar mecanismos de conscientização sobre as práticas de consumo atuais; incentivar empresas que utilizam métodos sustentáveis e punir, quando couber, aqueles que causam

---

[2] 1. Construindo uma base sólida para a mudança, envolvendo várias partes interessadas para identificar uma visão inicial e uma imagem da realidade atual.
2. Envolver as partes interessadas para explicar suas visões muitas vezes conflitantes de por que um problema crônico e complexo persiste apesar dos melhores esforços das pessoas para resolvê-lo.
3. Integrando as diversas perspectivas em um mapa que fornece uma visão mais completa do sistema e das causas-raiz do problema.
4. Apoiar as pessoas para ver como seus esforços bem planejados para resolver o problema muitas vezes pioram o problema.
5. Comprometer-se com uma visão convincente do futuro e das estratégias de apoio que podem levar a mudanças sustentáveis em todo o sistema. (Tradução livre) (STROH; ZURCHER).

prejuízos ao meio ambiente, verifica-se, então, que todos os aspectos citados neste parágrafo podem ser beneficiados pela utilização da visão sistêmica e com a implantação de processos que imitam a natureza, contidos nos conceitos da *Blue Economy*.

## 3 Principais inovações trazidas pela Política Nacional de Resíduos Sólidos e que podem ser ligadas com a *Blue economy*

Um dos grandes – e inegáveis – problemas, causados pelo nosso modelo linear de consumo, é o excesso de resíduos sólidos produzidos, tanto por um precário planejamento na confecção de produtos, quanto na nossa incapacidade de destinação correta dos resíduos gerados pela necessidade de consumo.

Sobre este assunto, Nalini (2013, p. 131) fez o seguinte questionamento: "Seria exagero afirmar que as cidades vão sendo aos poucos convertidas em um grande monturo de lixo?"

De plano, não restam dúvidas quanto ao caráter positivo da resposta, ainda mais quando se confronta com os dados trazidos pelo Panorama dos Resíduos Sólidos no Brasil 2015, elaborado pela Associação Brasileira de Empresas de Limpeza Pública e Resíduos Especiais (Abrelpe, 2015) sobre resíduos sólidos urbanos, conforme abaixo colacionado:

> Os números referentes à geração de RSU revelam um total anual de 79,9 milhões de toneladas no país, configurando um crescimento a um índice inferior ao registrado em anos anterior. A comparação entre a quantidade de RSU gerada e o montante coletado em 2015, que foi de 72,5 milhões de toneladas, resulta em um índice de cobertura de coleta de 90,8% para o país, o que leva a cerca de 7,3 milhões de toneladas de resíduos sem coleta no país e, consequentemente, com destino impróprio.
> No tocante à disposição final, houve aumento em números absolutos e no índice de disposição adequada em 2015: cerca de 42,6 milhões de toneladas de RSU, ou 58,7% do coletado, seguiram para aterros sanitários.
> Por outro lado, registrou-se aumento também no volume de resíduos enviados para destinação inadequada, com quase 30 milhões de toneladas de resíduos dispostas em lixões ou aterros controlados, que não possuem o conjunto de sistemas e medidas necessários para proteção do meio ambiente contra danos e degradações. (2015, p. 18).

Ou seja, mesmo que o Brasil tenha buscado soluções para reduzir e destinar corretamente os resíduos sólidos, ainda há um longo caminho a ser percorrido, para que se alcancem condições satisfatórias.

Na mesma linha, deve-se destacar, além do fator consumo, a forma como os bens destinados ao consumo são produzidos e a necessidade humana pela busca incessante por inovações, haja vista que é grande a chance de produtos postos no mercado, hoje, tornem-se obsoletos em curto prazo, o que contribui significativamente no aumento da geração de resíduos sólidos. Sobre este ponto, ensinou Bauman (2001):

> O mundo construído de objetos duráveis foi substituído pelo de produtos disponíveis projetados para imediata obsolescência. Num mundo como esse, as identidades podem ser adotadas e descartadas como uma troca de roupa. O horror da nova situação é que todo diligente trabalho de construção pode mostrar-se inútil; e o fascínio da nova situação, por outro lado, se acha no fato de não estar comprometida por experiências passadas, denunca ser irrevogavelmente anulada, sempre mantendo as opções abertas. (2011, p. 112).

Como solução ao problema destacado no presente estudo, tem-se na Política Nacional de Resíduos Sólidos, através da Lei 12.305/10, uma alternativa viável para o enfrentamento de problemas ambientais, sociais e econômicos, ocasionados pela utilização inadequada dos resíduos sólidos.[3]

Esta Lei, tem por objetivo reduzir a geração de resíduos, com base nas práticas de hábitos sustentáveis de consumo aliados a instrumentos favoráveis a melhores práticas de reciclagem e de reutilização de resíduos, bem como destinação adequada aos rejeitos inservíveis para reúso ou reciclagem. (MINISTÉRIO DO MEIO AMBIENTE).

Outro destaque da Lei, é a responsabilidade compartilhada entre os geradores de resíduos, definida no art. 3º, inciso XVII, que assim dispõe:

> Art. 3º. Para os efeitos desta Lei, entende-se por:
> [...]
> XVII – responsabilidade compartilhada pelo ciclo de vida dos produtos: conjunto de atribuições individualizadas e encadeadas dos fabricantes, importadores, distribuidores e comerciantes, dos consumidores e dos titulares dos serviços públicos de limpeza urbana e de manejo dos resíduos sólidos, para minimizar o volume de resíduos sólidos e rejeitos

[3] Institui a Política Nacional de Resíduos Sólidos; altera a Lei 9.605, de 12 de fevereiro de 1998, e dá outras providências. (PNRS, 2010).

> gerados, bem como para reduzir os impactos causados à saúde humana e à qualidade ambiental decorrentes do ciclo de vida dos produtos, nos termos desta Lei.

Ou seja, o artigo supracitado logra êxito ao reconhecer a necessidade de uma visão sistêmica sobre o problema resíduos sólidos, uma vez impõe a responsabilidade a diversos indivíduos que participam, mesmo que com pouca influência, do ciclo de vida dos produtos, inclusive demonstrando que há uma idealização de "teia", em que todos aqueles ligados ao problema podem se unir na busca de uma solução.

No mesmo sentido, no capítulo II da Lei em análise, que trata sobre os princípios e objetivos, o art. 6º, inciso III (PNRS, 2010), assevera a presença de uma visão sistêmica na gestão dos resíduos sólidos, em seu rol de princípios, senão vejamos:

> Art. 6º. São princípios da Política Nacional de Resíduos Sólidos:
> [...]
> III – a visão sistêmica, na gestão dos resíduos sólidos, que considere as variáveis ambiental, social, cultural, econômica, tecnológica e de saúde pública.

Claros estão, portanto, a introdução da Teoria dos Sistemas na Política Nacional de Resíduos Sólidos e o uso dessa teoria na busca de soluções à temática ambiental, mais propriamente, ao manejo inadequado dos resíduos sólidos.

Em passo adiante, antes de adentrar no capítulo responsável por exemplificar em que a *Blue Economy* foi utilizada e atingiu o objetivo de reduzir resíduos sólidos, destacam-se alguns incisos do art. 7º da Lei 12.305/10 (PNRS, 2010):

> Art. 7º. São objetivos da Política Nacional de Resíduos Sólidos:
> [...]
> II – não geração, redução, reutilização, reciclagem e tratamento dos resíduos sólidos, bem como disposição final ambientalmente adequada dos rejeitos;
> III – estímulo à adoção de padrões sustentáveis de produção e consumo de bens e serviços;
> [...]
> IV – adoção, desenvolvimento e aprimoramento de tecnologias limpas como forma de minimizar impactos ambientais;
> [...]

> VI – incentivo à indústria da reciclagem, tendo em vista fomentar o uso de matérias-primas e insumos derivados de materiais recicláveis e reciclados;
> VII – gestão integrada de resíduos sólidos;
> [...]
> XIV – incentivo ao desenvolvimento de sistemas de gestão ambiental e empresarial voltados para a melhoria dos processos produtivos e ao reaproveitamento dos resíduos sólidos, incluídos a recuperação e o aproveitamento energético.

Por todo o exposto, considera-se que a Lei 12.305/10 é ensejadora de impactos positivos para o meio ambiente, pois apresenta parâmetros importantes para a redução de resíduos sólidos, como incentivos às técnicas de reutilização e reciclagem de resíduos e descarte adequado, bem como por reconhecer a responsabilidade comum sobre este problema ambiental. Contudo, entende-se que a mesma, por si só, não será capaz de solucionar os problemas causados pelos resíduos sólidos. Necessita, então, de outras medidas que possam corroborar esse processo de mudança e vê, na *Blue Economy*, o modelo mais propício para que se alcancem resultados satisfatórios.

## 4 Oportunidades destacadas por Gunter Pauli que podem reduzir significativamente o montante de resíduos sólidos

Neste momento, após percorridos os caminhos da conceituação de *Blue Economy*, com o apontamento de suas principais características e um apanhado geral sobre a relação *Blue Economy versus* Política Nacional de Resíduos Sólidos, buscar-se-ão casos concretos envolvendo as temáticas contidas no presente estudo, a fim de que se demonstre a possibilidade de implantação prática do novo modelo econômico trazido pela *Blue Economy*.

O primeiro case a ser analisado é o da *Plastics from Pollution* (CASE 87), que prevê uma nova abordagem sobre o $CO^2$, que serve de matéria-prima em uma nova era de polímeros, por ser abundante e barato, além de que sua eliminação (ou redução) trará benefícios ao meio ambiente. (PAULI, 2010).

A ideia de converter poluição, gases do efeito estufa, em plástico, criada pelo químico Geoffrey Coates, atraiu a atenção de grandes empresas, como a DSM e Unilever, em uma ampla gama de variedade de produtos, como segue:

> The portfolio of opportunities is so vast that the product developers are testing the CO2-based polymers in a wide range of applications including thermoplastics, binders, electronics, coatings, surfactants and foams. The opportunity to replace blow molded bottles not only caught the attention of DSM, but also of Unilever, one the world's largest consumers of plastics.

Dessa forma, há de se reconhecer a importância de estratégias com base na *Blue Economy,* porque, além de ser uma forma de reduzir a poluição do ar, pode ser considerada uma ideia capaz de gerar empregos e desenvolvimento econômico, os quais também são objetivos principais deste novo modelo econômico.

Pois bem, de plano, por estar se tratando de gases, não parece ocorrer um encaixe com a problemática resíduos sólidos. No entanto, o art. 3º, inciso XVI da Lei 12.305/10 (PNRS, 2010), na conceituação de resíduos sólidos, encaixa os gases contidos em recipientes, quando for inviável proceder no seu descarte em rede pública de esgoto, como segue:

> Art. 3º. Para os efeitos desta Lei, entende-se por:
> [...]
> XVI – resíduos sólidos: material, substância, objeto ou bem descartado resultante de atividades humanas em sociedade, a cuja destinação final se procede, se propõe proceder ou se está obrigado a proceder, nos estados sólido ou semissólido, bem como gases contidos em recipientes e líquidos cujas particularidades tornem inviável o seu lançamento na rede pública de esgotos ou em corpos d'água, ou exijam para isso soluções técnica ou economicamente inviáveis em face da melhor tecnologia disponível.

Há, portanto, o encaixe dessa inovação trazida pelos conceitos da *Blue Economy* e da Política Nacional de Resíduos Sólidos, pois, na possível armazenagem de $CO^2$, por uma empresa em recipiente adequado, o qual serve como base para a criação de plástico, há uma diminuição de resíduos sólidos e gases poluentes descartados incorretamente, no meio ambiente.

O segundo case, intitulado *Innovations in paper* (CASE 36), sugere uma alternativa à moagem de papel, utilizando uma técnica que imita a natureza e que abole o uso de produtos químicos na remoção de tinta do papel reciclado. (PAULI, 2010).

A ideia surgiu do Professor Steven Chu, pela necessidade de a indústria de celulose e papel encontrar uma forma de reduzir a utilização de produtos químicos no processo de produção e reciclagem de papel, uma vez que se fazia uso de um composto químico denominado dioxina, que não é decomposto naturalmente.

O método consiste na utilização de enzimas, cultivadas em resíduos de palma e cascas de arroz, inspirado na forma como cupins processam a madeira em suas entranhas.

Em paralelo ao uso de enzimas, surgiu também o método de "explosão de vapor" criado pelo Dr. Jamis Gravitis, em que sem o uso de produtos químicos, dá-se um sistema de processamento com a pressão de vapor da água, capaz de separar a madeira em quatro diferentes frações, fazendo com que, além da celulose, a madeira é utilizada por completo:

> He realized early on that wood processing industries solely target cellulose, which represents approximately 50 percent of wood. The rest, lignin (30 percent softwood, and about 20 percent hardwood), hemicelluloses, and lipids, is traditionally incinerated as a chemical cocktail. He designed a processing system that – without the use of chemicals – solely using saturated water steam pressure and temperature, permits the separation of wood into four different fractions. The technique that became known to experts as "steam explosion" permits the recovery of each component individually: pure sulfur free lignin as adhesives, phenols type biochemicals or clean fuel, hemicelluloses as a raw material for edible sugars and biochemicals, lipids as an oil and biochemicals, and cellulose to produce paper, bioethanol, and nano-fibers for new composites, and packaging materials.[4]

Claro está no presente case, além de todo o benefício ecológico causado pela redução de produtos químicos, a possibilidade de redução dos resíduos sólidos, pois a madeira que seria outrora incinerada ou simplesmente descartada, agora pode ser usada por completo.

O terceiro case também se refere à inovação na forma de produção de plástico e tem como título *Plastics from Food Waste* (CASE 20), e traz uma forma de produção através de resíduos de alimentos.

---

[4] Ele percebeu no início que as indústrias de processamento de madeira têm como alvo apenas a celulose, o que representa aproximadamente 50% da madeira. O resto, lignina (30% de fibra longa e cerca de 20% de madeira), hemiceluloses e lipídios, é tradicionalmente incinerado como coquetel. Ele projetou um sistema de processamento que – sem o uso de produtos químicos – somente usando pressão de vapor de água saturada e temperatura, permite a separação da madeira em quatro diferentes frações. A técnica que ficou conhecida pelos especialistas como "explosão a vapor" permite a recuperação de cada componente individualmente: lignina pura isenta de enxofre como adesivos, fenóis tipo bioquímicos ou combustível limpo, hemiceluloses como matéria-prima para açúcares comestíveis e bioquímicos, lipídios como um óleo e bioquímicos, e celulose para produzir papel, bioetanol e nanofibras para novos compósitos e materiais de embalagem. (Tradução livre) (PAULI, 2010).

Na justificativa do case, Pauli traz à tona alguns dados relevantes sobre a reciclagem de plástico, mostrando que o mesmo é um resíduo sólido, que, mesmo após algumas tentativas de melhorias na sua reutilização e reciclagem, ainda é um grande empecilho no quesito má destinação de resíduo, conforme destacado no trecho abaixo:

> [...] less than 3 percent of all plastic waste gets recycled worldwide, compared to 30 percent for paper and 35 percent for metals. Numerous attempts to convert waste plastics into bags and clothing have received wide media attention, but failed to make a dent in the mountains of plastics or reduce the accumulation of plastics into artificial islands of garbage that desecrate the oceans. (PAULI, 2010).[5]

No entanto, cabe salientar que a indústria de bioplástico não é novidade, já sendo fabricado por inúmeras empresas, contudo, a matéria-prima utilizada é o milho que, além de ser uma commodity com preço elevado, serve como alimento para pessoas.

Dessa forma, o Professor Yoshihito Shirai, apresentou uma maneira peculiar para a produção de plástica, tendo como matéria-prima alimentos descartados por restaurantes. Uma de suas principais preocupações, era o fato de encontrar matéria-prima que não competisse com alimentos para pessoa (como o milho, por exemplo) e que fosse menos degradante do que o plástico produzido com base em combustíveis fósseis (petróleo).

Veja-se que o case supracitado desenvolve um mecanismo que "desincha aterros", por conseguir utilizar restos de alimentos que, na mistura com outros resíduos sólidos, acabariam por dificultar processos de reciclagem.

O quarto case a ser analisado, busca fornecer uma nova visão sobre a reciclagem de vidro, essa ideia foi descrita por Gunter Pauli no artigo denominado "Glass as a building material" (CASE 05), com o objetivo de reduzir a quantidade deste resíduo sólido nos aterros sanitários.

[5] [...]menos de 3% de todos os resíduos plásticos são reciclados em todo o mundo, comparado a 30% para papel e 35% para metais. Numerosas tentativas de converter plásticos em sacos e roupas receberam grande atenção da mídia, mas não conseguiram um dente nas montanhas de plásticos ou reduzir o acúmulo de plásticos em ilhas artificiais de lixo que profanam os oceanos. (Tradução livre).

Esta ideia, tem como fomentadores Andrew Ungerleider e Gay Dillingham, que transformaram vidros marrons, azuis e verdes não recicláveis em espuma de vidro, abarcada por uma grande gama de possíveis aplicações.

Neste passo, o empreendedor sueco Åke Mård construiu blocos usando o material (espuma de vidro) e os utilizou para conceber estruturas pré-fabricadas, paredes e telhados a serem usados em residências, conforme segue:

> He discovered that glass – filled with tiny air bubbles – serves as a fire proof structural building material, not just as an insulation. [...] No water permeates these blocks, no vermin eats its way through the walls, no fungi grow in the basement and the insulation factor outpaces known alternatives in price and performance (PAULI, 2010).[6]

É inegável a capacidade desta inovação em reduzir os resíduos sólidos, inclusive pode ser considerada a hipótese citada por Pauli no artigo, de os empreendedores serem pagos para o recebimento da matéria-prima, considerando a necessidade de aterros terem suas cargas reduzidas, inclusive podendo se afirmar que, com essa medida, há melhorias na destinação correta de vidro.

A título de curiosidade, no mesmo artigo é lançada uma hipótese paralela ao método de produção de espuma de vidro, que consiste no uso de gases de efeito estufa gerados pelo processo de decomposição de resíduos dos aterros como fonte de energia, fazendo com que se reduza tanto os resíduos sólidos quanto se cortem custos e se reduza a emissão de gases poluentes na atmosfera:

> [...] if the factory is located close to (or even on) a landfill, the production facility could benefit from methane gas generated by decomposing organic waste, turning this greenhouse gas into a cheap energy source, cutting costs while further reducing its adverse impact on climate change. (PAULI, 2010).[7]

---

[6] Ele descobriu que o vidro – cheio de pequenas bolhas de ar – serve como uma prova de fogo material de construção estrutural, não apenas como um isolamento. [...] nenhuma água permeia esses blocos, nenhum verme come pelas paredes, nenhum fungo cresce no porão, e o fator de isolamento supera alternativas conhecidas em preço e desempenho. (Tradução livre).

[7] [...] se a fábrica estiver localizada perto de (ou mesmo de) um aterro, as instalações de produção poderiam se beneficiar do gás metano gerado pela decomposição de resíduos, transformando este gás de efeito estufa em uma fonte de energia barata, cortando custos e reduzindo ainda mais seu impacto adverso sobre as mudanças climáticas. (Tradução livre).

Verifica-se com clareza, nestes cases apresentados, o quanto a junção de conceitos da *Blue Economy* e a Política Nacional de Resíduos Sólidos pode beneficiar o meio ambiente, bastando apenas a vontade de empresas na adoção das medidas citadas, bem como é importante frisar que estas inovações têm simples concretização, sem a necessidade de gastos elevados, inclusive podendo representar grandes ganhos financeiros para a empresa e geração de emprego para o povo.

## 5 Considerações finais

Objetivou-se com o presente estudo analisar as propostas da *Blue Economy* e sua capacidade de inovação, abrangendo não só benefícios ambientais, mas benefícios econômicos à problemática resíduos sólidos.

Também, viu-se que, através do uso de visão sistêmica, possibilita-se o enfrentamento do caos causado pelo excesso e manejo inadequado dos resíduos sólidos, de maneira mais eficaz, a partir de um olhar minucioso dos fatores que corroboram, mesmo que em grau não elevado, o agravamento do problema.

Já a Lei 12.305/2010 se mostrou fonte possível de grandes mudanças, uma vez que trouxe diversos princípios que devem ser seguidos, inclusive abrangendo a visão sistêmica (art. 6º, III), afirmando que as adversidades que envolvem a problemática resíduos sólidos necessitam de amplo apoio de várias searas.

No que diz respeito aos cases propostos por Pauli, há de se reconhecer a força que tais ideias possuem no que diz respeito a serem alternativas ao atual modo de produção e consumo de produtos, o que, como amplamente relatado no decorrer deste trabalho, é contribuidor para o aumento de resíduos sólidos.

Por todo o exposto, conclui-se que os conceitos trazidos pela *Blue Economy* podem ser considerados alternativa à problemática resíduos sólidos, pela sua capacidade de trazer novos métodos que reduzem esses resíduos, e, assim, dá-se um passo importante ao desenvolvimento sustentável.

**Referências**

ABRELPE. *Panorama dos Resíduos Sólidos no Brasil 2015*. Disponível em: <http://www.abrelpe.org.br/Panorama/panorama2015.pdf>. Acesso em: 15 jun. 2018.

BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade líquida*. Trad. de Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2001.

BRASIL. *Lei 12.305*, de 2 de agosto de 2010. Institui a Política Nacional de Resíduos Sólidos; altera a Lei 9.605, de 12 de fevereiro de 1998; e dá outras providências. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2010/Lei/L12305.htm>.

CAPRA, Fritjof. *A teia da vida:* uma nova compreensão científica dos sistemas vivos. Trad. de Newton Roberval Eichemberg. São Paulo: Cultrix.

CMMAD. COMISSÃO MUNDIAL SOBRE MEIO AMBIENTE E DESENVOLVIMENTO. *Nosso futuro comum*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1988.

MINISTÉRIO DO MEIO AMBIENTE. *Política Nacional de Resíduos Sólidos*. Disponível em: <http://www.mma.gov.br/pol%C3%Adtica-de-res%C3%Adduos-s%C3%B3lidos>. Acesso em: 10 jun. 2018.

MONTIBELLER FILHO, Gilberto. Ecodesenvolvimento e desenvolvimento sustentável; conceitos e princípios. *Textos de Economia*, Florianópolis, v. 4, n. 1, p. 131-142, jan. 1993. ISSN 2175-8085. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/economia/article/view/6645/6263>. Acesso em: 19 jun. 2018.

NALINI, José Renato. *Ética ambiental*. 2. ed. Campinas: Millennium, 2013.

NOEP. *Measurement of the ocean and coastal economy:* theory and methods. Disponível em: <https://cbe.miis.edu/noep_publications/3/>. Acesso em: 9 jun. 2018.

PAULI, Gunter. Glass as a building material. *Case 5.* Disponível em: <https://www.theblueeconomy.org/cases-1-to-100.html>. Acesso em: 12 jun. 2018.

_____. *Innovations in paper*. Case 36. Disponível em: <https://www.theblueeconomy.org/cases-1-to-100.html>. Acesso em: 12 jun. 2018.

_____. *Plastics from pollution*. Case 87. Disponível em: <https://www.theblueeconomy.org/cases-1-to-100.html>. Acesso em: 12 jun. 2018.

_____. *Plastics from food waste.* Case 20. Disponível em: <https://www.theblueeconomy.org/cases-1-to-100.html>. Acesso em: 12 jun. 2018.

_____. *The Blue Economy*. 10Yers, 100 Innovations, 100 Million Jobs. Taos, New Mexico: Paradigm Publications, 2010.

_____. *From deep ecology to the blue economy*. Disponível em: <http://www.zeri.org/ZERI/Home_files/From%20Deep%20Ecology%20to%20the%20Blue%20Economy%202011.pdf>. Acesso em: 7 jun. 2018.

PNUMA. *Caminhos para o Desenvolvimento Sustentável e a Erradicação da Pobreza* – Síntese para Tomadores de Decisão. Disponível em: <https://www.unenvironment.org/explore-topics/green-economy>. Acesso em: 8 jun. 2018.

RODRÍGUEZ, Maria Concepción Martínez; ARELLANO, Patricia Mora; PÉREZ, Rolando Reynoso. *Economía Verde VS Economía Azul:* un análisis de viabilidad**.** Disponível em: <http://ru.iiec.unam.mx/2871/1/Eje3-193-Martinez-Mora-Reynoso.pdf>. Acesso em: 8 jun. 2018.

SATTERTHWAITE, David. Como as cidades podem contribuir para o desenvolvimento sustentável**.** In: MENEGAT, Rualdo; ALMEIDA, Gerson (Org.). *Desenvolvimento sustentável e gestão ambiental nas cidades, estratégias a partir de Porto Alegre*. Porto Alegre: Ed. da UFRGS, 2004. p. 129-167.

SILVER, Jennifer J. et al. *Blue Economy and Competing Discourses in International Oceans Governance.* Disponível em: <http://journals.sagepub.com/doi/pdf/10.1177/1070496515580797>. Acesso em: 9 jun. 2018.

STROH, David Peter; ZURCHER, Kathleen. *Acting and thinking systemically*. Disponível em: <https://thesystemsthinker.com/acting-and-thinking-systemically/>. Acesso em: 8 jun. 2018.

25

# Reflexões sobre os direitos humanos do bem-viver: entre o conceito de bem-viver e o novo Constitucionalismo Latino-Americano

Marcos Leite Garcia*

## Introdução

São as mais recentes constituições da América do Sul que tratam a questão do bem-viver e dos direitos humanos do bem-viver, ou seja, a Constituição do Equador de 2008 e a Constutuição da Bolívia de 2009. A Constituição do Equador de 2008, aprovada na Assembleia Nacional Constituinte, realizada na localidade de Montecristi, certamente é um texto que traz consigo interessantes novidades, sobretudo sua relação do bem-viver com os direitos humanos, um rol bastante inovador dos direitos, assim como a inclusão da natureza como sujeito de direito. Da mesma forma, a Constituição da República Pluralista da Bolívia, como a do Equador, propõe a "refundação" do Estado, e cria uma nova ordem plurinacional, levando em consideração todas as etnias que formam sua sociedade plural; também inova no que se refere aos direitos humanos e à inclusão do paradigma do *bem-viver*. Não resta dúvida que é necessário ressaltar a importância fundamental para o povo que representa as constituições em questão, uma vez que se trata de uma verdadeira "refundação" desses Estados, dessus nações, já que, com o constitucionalismo tradicional de cunho liberal, jamais foi possível abarcar e representar o total de seus cidadãos. Essas constituições anteriores, uma vez que se tratava de Constituições do *faz de conta*, constitucionalismo simbólico nas palavras de Neves (2007); serviam

* Doutor em Direitos Fundamentais (2000). Master em Direitos Humanos (1990), ambos realizados no Instituto de Direitos Humanos da Universidade Complutense de Madrid, Espanha. Realizou estágio pós-doutoral na Universidade de Santa Catarina, entre 2011e 2012. Desde 2001 é professor no Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciência Jurídica, cursos de Mestrado e Doutorado, e do curso de Graduação em Direito da Universidade do Vale do Itajaí (Univali), Santa Catarina. Da mesma maneira, desde 2015 é professor no Programa de Pós-Graduação em Direito, curso de Mestrado, da Universidade de Passo Fundo (UPF), Rio Grande do Sul. *E-mail*: mleitegarcia@terra.com.br

apenas para manter e perpetuar no poder as elites brancas e mestiças desses países. Elites que sempre estiveram aliadas ao poder econômico e aos interesses alienígenas, como os das enormes corporações e do mercado mundial. Com governos populares e mais representativos, a partir de interessantes processos constituintes – diga-se que exercício do processo constituinte originário de forma diferente do tradicional europeu e teorizado ainda pelo Abade Emmanuel Joseph Sièyes em 1789 –, finalmente foram aprovadas Constituições mais autênticas e verdadeiramente feitas para essas nações. Um exemplo marcante é o da Bolívia: com a chegada de Evo Morales ao cargo de presidente da República e com a estabilidade política, algo raro em sua história somente foi logrado por um índio *aymara* e representante dos *cocaleros* (indígenas plantadores de coca). A forma de exercício do Poder Constituinte Originário, nos países do Novo Constitucionalismo da América do Sul, deve ser estudada e revista por nossos teóricos, assim como fizeram recentemente Pisarello (2014) e Gargarella (2014).

Para sistematizar o tema aqui proposto, vamos dividir o mesmo em três momentos: um primeiro momento sobre o novo constitucionalismo latino-americano, seus inícios e seu atual momento, assim como e sobretudo iremos arrolar sobre suas novidades, dentre as quais e as mais importantes encontra-se o fenômeno dos direitos humanos, vistos a partir de um novo fundamento: o Bem-Viver. Em segundo lugar, vamos tratar do Bem-Viver, seu conceito e seu fundamento a partir da cosmovisão indígena e de sua proposta mais ousada de criação de um novo paradigma interpretativo do Direito. Por último, terceiro lugar, trataremos sobre os direitos humanos no novo constitucionalismo latino-americano e sua relação com o Bem-Viver.

## 1 Novidades do Constitucionalismo Latino-Americano

A reflexão aqui proposta parte de duas perguntas essenciais para a teoria do Novo Constitucionalismo Latino-Americano, em primeiro lugar: O que é o *bem-viver*? E em segundo lugar: Quais são os direitos humanos do *bem-viver*? Não podemos tratar da questão conceitual do bem-viver sem levar em consideração os chamados direitos humanos do bem-viver. A relação entre bem-viver e direitos humanos é essencial para o entendimento

do Novo Constitucionalismo Latino-Americano. A nova teoria constitucional em questão é consequência dos processos políticos e sociais que irão desbordar em processos constituintes transformadores da vida social, política, econômica e cultural da Venezuela em 1999, do Equador em 2008 e da Bolívia em 2009. Os países em questão passaram por profundas transformações constitucionais como consequência de movimentos indígenas e organizações sociais e populares. Portanto, as constituições em questão usam o termo *refundação* do Estado em matéria política, social, econômica, cultural, ideológica, filosófica e jurídica. Exatamente nessa "refundação" e valorização dos povos ancestrais vamos encontrar o conceito de bem-viver e o fundamento dos Direitos Humanos do Bem-Viver.

Um movimento de constitucionalização dos anseios dos movimentos sociais, mais autêntico e representativo, que os levou às Constituições anteriores, paralelamente ao da integração regional dos países que formam a América do Sul – e provindo da chegada ao poder de governos mais democráticos –, é o do chamado provisoriamente de Novo Constitucionalismo Latino-Americano. Dentre outras muitas novidades e sobretudo a partir do que se convencionou denominar como novo paradigma de direito ambiental, ou nova visão ecocêntrica ou geocêntrica dos fenômenos que envolvem o Direito e o meio ambiente, está a visão que pretende superar o antropocentrismo de nossa era.

Uma das primeiras questões fundamentais do movimento do constitucionalismo ocidental será estabelecer suas bases conceituais. Na concepção de Canotilho existem muitos constitucionalismos: o inglês, o estadunidense, o francês, o alemão, etc. (Apud BESTER, 2005, p. 28), além de várias etapas históricas do mesmo, mas em linhas gerais o professor português conceitua o constitucionalismo como "[...] a teoria (ou ideologia) que ergue o princípio do governo limitado indispensável à garantia dos direitos em dimensão estruturante da organização político-social de uma comunidade". (CANOTILHO, 1999, p. 47).

Da mesma forma que Canotilho, o espanhol Ruiz-Miguel (2002, p. 9) estima o constitucionalismo como um movimento que se dá em etapas históricas. Marcadamente, pode-se falar de um constitucionalismo liberal-burguês, um constitucionalismo social do início do século XX e o chamado novo

paradigma do neoconstitucionalismo do pós-segunda guerra mundial. Estes seriam os constitucionalismos moderno e contemporâneo; antes deles, porém pode-se afirmar que toda comunidade já tinha uma constituição em sentido empírico. É exatamente o que Canotilho (1999, p. 54) chama de constituição dos antigos, a constituição histórica e costumeira ainda não codificada em um só documento. A constituição em sentido normativo, escrita, é um produto das revoluções liberais burguesas do final do século XVIII que, depois de derrubar o poder tradicional das monarquias absolutas, busca legitimar o poder do novo paradigma da Modernidade e do Estado Liberal de Direito. A Constituição escrita moderna será uma nova maneira de fundamentar e limitar o poder do Estado, agora liberal e ainda baseado em uma democracia censitária e excludente. A partir das reivindicações dos trabalhadores e de seus defensores no século XIX e da universalização do sufrágio e, consequentemente, da adoção de uma democracia mais autêntica, com a adoção do constitucionalismo social do século XX, pode-se ver a transformação do constitucionalismo do Estado Liberal de Direito para o do Estado Social de Direito. A generalização dos direitos ou a inclusão social foram então uma preocupação das Constituições já no início do século XX, a partir da chamada Constituição de Weimar, a Constituição da Alemanha de 1919.

Uma nova fase do constitucionalismo contemporâneo deu-se a partir do final da Segunda Guerra Mundial, com a promulgação da chamada Lei Fundamental de Bonn; a Constituição da Alemanha de 1949, que influenciou marcadamente o constitucionalismo da segunda metade do século XX, assim como a Constituição da República Federativa do Brasil de 1988 (BARROSO, 2009, p. 40). Essa nova fase é denominada *neoconstitucionalismo.* (CARBONELL, 2009, *passim,* CARBONELL; JARAMILLO, 2010, *passim* CARBONELL, 2007 *passim*). Oliveira entende que

> pode-se perceber o neoconstitucionalismo como o constitucionalismo insurgente a partir do término da II Grande Guerra. É fenômeno que engloba a legislação, a doutrina e a jurisprudência, ao lado de uma nova concepção da sociedade, do indivíduo, do Estado. Logo, em contagem cronológica, é movimento que computa em torno de sessenta anos, individualizada a idade de cada país, já que não desponta, no mesmo instante, em cada um. Há países mais velhos e mais jovens no neoconstitucionalismo. Experiências diversificadas, separadas, por vezes por décadas. (2009, p. 244).

Para Pastor e Dalmau (2012, p. 11-17), dois dos principais teóricos do Novo Constitucionalismo Latino-Americano, tanto o constitucionalismo liberal como o social e o *neoconstitucionalismo* do pós-guerra, de nada tem servido para os países do continente latino-americano enfrentarem seus verdadeiros problemas. Foram constitucionalismos meramente formais que, na prática, nada mudaram a situação política de práticas autoritárias e as desigualdades sociais no continente. A busca para dirimir seus verdadeiros problemas tem a sua esperança no chamado Novo Constitucionalismo Latino-Americano.

Tal Novo Constitucionalismo é uma corrente complementar do movimento do neoconstitucionalismo do pós-guerra (VICIANO; MARTÍNEZ, 2012, p. 22), porém é inovador e voltado para a solução das questões da região (VICIANO; MARTÍNEZ, 2012, p. 25). Desta forma, então, pode-se destacar aqui cinco novidades nesta corrente: *primeira*, nova forma de exercício do Poder Constituinte superando a tradicional de cunho liberal; *segunda*, nova forma de democracia com ampla participação popular, a partir da chamada democracia participativa e da introdução de novos mecanismos políticos de controle do parlamento; *terceira*, introdução de uma visão pluralista do Direito, com a inclusão de outras jurisdições como a indígena; *quarta*, preocupação com a superação de uma cidadania meramente formal, com a introdução de uma verdadeira e substancial democracia social, que tem como objetivo diminuir as desigualdades sociais; e por último e *em quinto lugar* a mudança de paradigma do novo constitucionalismo no que se refere ao tratamento jurídico do meio ambiente, no qual também deverá incluir uma jurisdição transnacional. (GARCIA, 2011, p. 152-174). Exatamente, nesta quinta e última novidade, increve-se o Bem-Viver.

Na visão de Moraes e Marques Junior (2011, p. 249), "o Direito começa a despertar para a premência dessa revolução paradigmática, diante da crescente consciência ecológica, que se vê diante da ameaça de eliminação das condições mantenedoras da civilização e da vida humana neste Planeta". Assim, reivindicam propostas doutrinárias de substituição do paradigma antropocêntrico pelo paradigma geocêntrico, ou novo paradigma ambiental do Direto de proteção da natureza, que se sobressaem nos novos textos do renovado constitucionalismo sul-americano. O novo paradigma ambiental

ecocêntrico, ou geocêntrico, propõe produzir um giro epistemológico no Direito ao abandonar a concepção puramente antropocêntrica, a partir da qual foi edificado o Direito, desde o chamado Trânsito à modernidade, e reconhecer a natureza como sujeito de direito. (MORAES; MARQUES JÚNIOR, 2011, p. 249).

Dentre as concepções aludidas por esses autores, destacam-se as do argentino Lorenzetti e do brasileiro Boff. Para Lorenzetti (apud MORAES; MARQUES JÚNIOR, 2011, p. 249): "todo o edifício teórico da cultura ocidental tem sido construído sobre a base do indivíduo, utilizando os paradigmas da liberdade e da igualdade [...]". E determina Lorenzetti que "[...] a mudança atual está caracterizada por uma concepção menos antropocêntrica, isto é, a aparição da natureza como sujeito".

O catarinense Boff,[1] mundialmente conhecido por ser um dos teólogos da libertação, dissidente da Igreja católica oficial, desde há algum tempo defende a Terra como sujeito de dignidade e de direitos, com base em três argumentos: em primeiro lugar com apoio na atual comprovação científica de que a Terra é um organismo vivo; em segundo lugar, por entender que a Terra participa da dignidade e dos direitos dos seres humanos e, por ultimo, com amparo na visão quântica da realidade, que constata que tudo é energia em distintos graus de densidade. (MORAES; MARQUES JÚNIOR, 2011, p. 250-251).

No mesmo sentido e como base do tratamento dado pelas Constituições da Bolívia de 2008 e do Equador de 2009 e, ainda, pela Conferência Mundial dos Povos sobre as Mudanças Climáticas e os direitos da Mãe Terra, em Cochabamba na Bolívia, em abril de 2010, os povos latino-americanos indígenas, nações e organizações de diversa monta de todo o mundo proclamaram que os povos indígenas e os defensores do meio ambiente são filhos e filhas da Mãe Terra (Madre Tierra em espanhol ou "pachamama" no idioma quéchua); que a Mãe Terra é um ser vivo do universo que concentra

[1] Veja-se por exemplo os seguintes trabalhos: BOFF, Leonardo. *A opção Terra*: a solução para a terra não cair do céu. Rio de Janeiro: Record, 2009. BOFF, Leonardo. *A Terra*: sujeito de dignidade e de direitos. 2010. Disponível em: <http://www.ecodebate.com.br/2010/04/22/a-terra-sujeito-de-dignidade-e-de-direitos-artigo-de-leonardo-boff/>. Acesso em: 31 mar. 2012. BOFF, Leonardo. *Cuidar da Terra*, proteger a vida: como evitar o fim do mundo. Rio de Janeiro: Record, 2010. BOFF, Leonardo. *Ethos Mundial*: um consenso mínimo entre os humanos. Rio de Janeiro: Record, 2009.

energia e vida e que ela fornece sombra e vida a todos os seres vivos, sem pedir nada em troca. (MORAES; MARQUES JÚNIOR, 2011, p. 249-250).

Os espanhóis Pastor e Dalmau (2009, p. 38), a peruana Fajardo (2006, p. 556-567) e o brasileiro Wolkmer (2013, p. 29-38) destacam que o Novo Constitucionalismo Latino-Americano se inicia, entre outras Constituições, como a do Brasil de 1988, da Colômbia de 1991, do Peru de 1993, da Venezuela de 1999, mas que tem seu momento de autêntico constitucionalismo forte com as recentes Constituições, do Equador, de 2008 e da Bolívia, de 2009. A verdade é que os autores ainda não chegaram a um consenso de quando se inicia o fenômeno do chamado Novo Constitucionalismo Latino-Americano. Também não se trata de uma questão tão importante, mas por incluir a nossa Constituição brasileira de 1988, como que contém indícios de iniciar o novo constitucionalismo, fato que concordamos; destacamos a questão a partir de Fajardo e na visão do professor da Universidade Federal de Santa Catarina Antonio Carlos Wolkmer. Para os professores da Universidade de Valencia, Viciano e Dalmau (2012, p. 13), o Novo Constitucionalismo Latino-Americano inicia-se com as Constituições da Colombia de 1991 e da Venezuela de 1999. Já na visão de Wolkmer e Yrigoyen, o fenômeno haveria começado antes. Ambos os professores falam em três ciclos sociais do novo constitucionalismo emergente em questão. A visão da professora Yrigoyen é muito bem descrita e reconstruída pelo professor Wolkmer. Para Wolkmer e Fagundes (2011, p. 403-404), é necessário sistematizar em três ciclos sociais, para compreender o início do fenômeno chamado Novo Constitucionalismo: um primeiro ciclo social de carácter descentralizador, previsto nas Constituições do Brasil de 1988 e da Colombia de 1991, ao qual talvez pudéssemos acrescentar, entre outras, a Constituição do Paraguai de 1992. Um segundo ciclo social orientado por um constitucionalismo participativo e pluralista do qual a Constituição da Venezuela de 1999 é o seu exemplo emblemático e único. E um terceiro ciclo social, mais forte e autêntico, que é representado pela Constituição do Equador de 2008 e da Bolívia de 2009. Em nossa opinião, seguindo o professor Wolkmer (2013), consideramos importante a inclusão a Constituição da República Federativa do Brasil, como integrante dos inícios do fenômeno, uma vez que não valoriza nossa democracia recente, como a

inclusão de normas tão importantes no ordenamento constitucional pátrio, como as que protegem as terras das nações indígenas brasileiras contra a ganância do poder econômico.

Também concordamos, com a fala de Viciano, no sentido de que trata-se, possivelmente, de uma quarta onda relativa ao movimento do constitucionalismo ocidental; ainda que o mesmo ainda careça de uma construção teórica mais sólida, essa quarta onda seria a sequência de uma primeira onda representada pelo constitucionalismo liberal, iniciado pelas revoluções burguesas; uma segunda onda representada pelo constitucionalismo social, iniciado a partir das revoluções socialistas; uma terceira onda pós-Segunda Guerra Mundial, iniciada pelo constitucionalismo democrático, que leva ao chamado Estado Democrático e Social de Direito. Novo paradigma do Direito chamado e teorizado de diferentes formas pelos autores, como pós-positivismo jurídico, positivismo ético, garantismo jurídico, neoconstitucionalismo, etc. Certamente que essa quarta onda ainda não está consolidada, mas estamos no início de uma era e não sabemos ainda se irá se consolidar através das décadas. Só o futuro tem a resposta, mas essa quarta onde seria o Novo Constitucionalismo Latino-Americano, e a questão do Bem-Viver seria um dos seus importantes fundamentos.

## 2 Reflexões sobre o conceito de bem-viver

O presente trabalho tem como objetivo principal fazer algumas reflexões sobre o bem-viver, *bien vivir* ou *buen vivir*, seja como fundamento da construção do chamado novo Constitucionalismo Latino-Americano, ou como elemento essencial para novo fundamento de legitimidade para os direitos humanos. Antes, porém, é importante elucidar, como fazem Gudynas e Acosta (2011, p. 103), que este ideal em Equador se expressa como *Buen Vivir* em idioma espanhol (castelhano melhor dito, uma vez que optamos por respeitar os outros idiomas constitucionais da Espanha) ou *sumak kawsay* em idioma *kichwa*; enquanto que, na Bolívia, preferem a expressão *Vivir Bien* ou *Bien Vivir* (castelhano), ou ainda: *suma qamaña* em idioma *aymara*, *ñandareko* em idioma guarani ou *sumak kawsay* em idioma *quéchua*. Destacamos a expressão *sumak kawsay* utilizada pelos quéchuas dos dois

países; no presente trabalho usaremos indistintamente as expressões *bem-viver,* em português e *buen vivir,* em castelhano.

O conceito de bem-viver cobrará notoriedade a partir dos debates no seio da academia no Brasil e na América Latina, sobretudo e essencialmente, a partir de sua positivação nas recentes Constituições. É justamente desde a visão dos marginados pela História, os povos e nacionalidades indígenas, que se pensa o bem-viver como uma nova oportunidade para construir outra sociedade sustentada na comunidade, na convivência do ser humano em diversidade e em harmonia com a natureza, a partir do reconhecimento dos diversos valores culturais existentes em cada sociedade em particular, em todo o Planeta.

É correto então afirmar que as ideais do *buen vivir* se cristalizarão nas novas Constituições da Bolívia e do Equador. Tal fenômeno se explica, entre outros processos, pela maior relevância outorgada aos saberes indígenas. Atuaram nesse sentido as próprias organizações dos povos indígenas, como, por outro lado, desde a teorização de acadêmicos, por maior respeito desde vários espaços político-partidários às culturas ancestrais e novos vínculos com movimentos sociais. (GUDINAS; ACOSTA, 2011, p.106). Em suas conversas e palestras explica Acosta que as organizações indígenas tiveram papel-chave, seja nas ruas ou nas urnas, para essas mudanças de governo. (GUDYNAS; ACOSTA, 2011, p. 106). Ao mesmo tempo é necessário buscar um caminho próprio, o fim da depedência intelectual; romper com as cadeias da eterna depedência, seja econômica, seja psicológica, com a valorização do que é nosso, o aumento de nossa autoestima. Iniciar, em outras palavras, um forte e verdadeiro processo de descolonização. Será o sociólogo e cientista político Quijano quem lecionará sobre o tema.

Na discussão sobre o conceito de bem-viver, Quijano (2012, p. 55), recorda que – acreditamos ter fundamental importância aqui mencionar essa reflexão do professor da *Binghamton University*, de Nova Iorque – as populações indígenas ou "indiginizadas", sob a dominação colonial, em um primeiro momento e depois, sob o controle de poder europeu ocidental, agora é um fenômeno mundial de dominação cultural, que ocorre em outros povos, não somente tem em comum as perversas formas de dominação e violência impostas por essa exploração colonial global de poder (Quijano as

chama de *colonialidad*), como formas de resistência contra a opressão política e cultural.

A resistência contra essa situação, segue Quijano, fez com que os chamados povos do Sul, ou da periferia – como chamam os que descriminam –, compartilhem históricas aspirações comuns contra a dominação, a exploração e a discriminação. Estas são reivindicações históricas e conquistas de direitos fundamentais, conquistas que as forças conservadoras resistem em aceitar: "A igualdade social de indivíduos heterogêneos, a liberdade de pensamento e de expressão de todos esse indivíduos, a redistribuição igualitária de *recursos*, assim como o controle igualitário de todos os *recursos*, sobretudo no âmbito centrais da existência social". (QUIJANO, 2012, p. 55).

Exatamente sobre a questão cabe aqui recordar as palavras de Foucault (1999, p. 79) sobre a questão do racismo, como forma de dominação. O racismo increve-se como mecanismo fundamental de poder, tal como exercem os Estados modernos e também é a condicão essencial que fundamenta a violência. A exploração colonial evidentemente levará em conta o racismo. Basta lembrar a famosa Controvérsia de Valladolid entre o dominicano Bartolomé de Las Casas e o teólogo Juan Ginés de Sepúlveda sobre a escravidão dos povos indígenas do continente americano. (PÉREZ LUÑO, 1992).

Segue Quijano (2012, p. 55) dizendo que as populações, vítimas dos efeitos da exploração colonial global do poder (*colonialidad*), têm em seu cotidiano mais recente toda uma herança de resistência histórica de tão longo prazo. Aqui então entraria a questão do bem-viver, quando Quijano argumenta no sentido de que estamos diante de uma necessidade urgente de aceitação de uma identidade histórica nova, no caso provinda de culturas autóctones, estruturalmente heterogêneas, que englobam todos os povos, para qual seu desenvolvimento venha a produzir uma nova existência social liberada da dominação/exploração/violência, a qual é o coração da demanda principal do Foro Social Mundial: outro mundo é possível!

Ainda que possamos ser ridicularizados atualmente pelos eurocêntricos – pelos que se consideram *eternos* donos do poder, donos da verdade e de uma suposta cientificidade –, Zafaroni (2011, p. 113-114), em *La pachamama y el humano*, chama a atenção para o fato de que a ideia de *madre tierra* ou

*pachamama* não nos chega de elaborações científicas, mas sim de manifestações do saber da cultura ancestral de sua milenar convivência com a natureza e esta incorporação no direito constitucional deve ser universal. Lembra Zafaroni (Ibidem) que, na revolucionária Assembleia Nacional Constituinte de Querétaro de 1917, quando, como sabemos, se inaugurou o constitucionalismo social originado na Constituição Mexicana, a mesma foi ridicularizada pelos intelctuais da época, mas não podemos deixar de ver que as mesmas ideias de direitos sociais constitucionalizados foi adotada anos mais tarde, em toda a Europa, sobretudo a partir da Constituição de Weimar de 1919.

Assim, dessa maneira, segue argumentando Quijano (2012, p. 55), no sentido e em outros termos sobre o novo horizonte histórico que essa perspectiva, o bem-viver necessariamente é uma questão aberta, que requer ser continuamente indagada, debatida e praticada.

Muito fácil averiguar que a questão do bem-viver trata-se de um fenômeno que parte de um conceito plural, como foi visto, somente vendo sua questão terminológica. Tem suas especificidades de acordo com as culturas. Poder-se-ia falar de "buenos vivires" ou melhor ainda, nas palavras de Gudynas e Acosta, "buenos convivires". O bem-viver não pode ser reduzido ao *sumak kawsay* dos quéchuas nem ao *suma qamaña* dos aymaras, uma vez que, da mesma forma, ideias similares encontram-se em distintas culturas indígenas, e também em algumas culturas mestiças ou *criollas*, como resultado da hibridização contemporânea recente. (GUDYNAS, 2011). Da mesma forma, segundo Gudynas e Acosta, o conceito de bem-viver tem como fonte também algumas tradições ocidentais que têm questionado diferentes pressupostos da modernidade dominante. Entre eles encontram-se posturas éticas de direitos fundamentais desenvolvidas nos últimos anos, como as que reconhecem direitos da natureza, direitos das mulheres, a questão do feminismo, também direitos de algumas minorias, como reação à dominação de base patriarcal, machista e antropocêntrica, assim como críticas às bases da justiça, desde questionamentos em campos como os do desenvolvimento econômico ilimitado, sem ter em conta o ser humano e a natureza, assim como o bem-estar da sociedade como um todo. O desenvolvimentismo postulado pela economia tradicional e dominante, desde Nicholas Georgescu-

Roegen, nos anos da década de 1970, vem recebendo críticas sobretudo por seus efeitos na natureza e na vida das pessoas, por culpa de uma profunda falta de escrúpulos e de ética nas relações privadas, o que engloba, entre outros assuntos, questões como o atual consumismo exagerado de bens (e a consequente questão ambiental da fabricação de tantos bens – segunda lei da entropia),[2] a questão da obsolescência programada, além da destruição do Planeta e da própria sobrevivência do ser humano. A teoria do decrescimento sobre a qual Georgescu-Roegen (2012) é um dos pioneiros, assim como também um dos marginados pelos tradicionalistas da economia ocidental, é malvista e pouco considerada e até ridicularizada pelos *donos da verdade* da economia convencional.

Como foi dito, as ideias e o ideal de bem-viver serão formalizados (ou melhor que isso *constitucionalizados*) nas novas Constituições do Equador (2008) e da Bolívia (2009), a partir de um conceito fundamentado nos saberes e na sensibilidade de alguns povos ancestrais, ou seja, povos indígenas originários da América. No Equador, a ideia de bem-viver se expressa a partir do *sumak kawsay* em *kichwa*, que vinha sendo defendido e invocado por movimentos sociais e partidos políticos, na década anterior ao

[2] Para refutar a teoria simplista dos economistas tradicionais, Georgescu (1996, p. 179) se utiliza da segunda lei da termodinâmica, que é a lei da entropia. A termodinâmica é o ramo da física que estuda as relações entre o calor trocado e o trabalho realizado em um sistema físico, tendo em conta a presença de um meio exterior e as variações de pressão, temperatura e volume. A lei da entropia diz que, em um sistema fechado, a desorganização tende a aumentar, e quanto maior a desorganização mais alta é a entropia. Segundo Georgescu, em termos de termodinâmica, o processo econômico tende a transformar matéria e energia de um estado de baixa entropia para um estado de alta entropia, que é a medida da energia indisponível em um sistema termodinâmico. O problema é que, para a termodinâmica, a energia existe de forma disponível ou livre, o que explica a existência de uma estrutura ordenada que depois de utilizada torna-se energia indisponível ou comprometida, que é dissipada em desordem. Georgescu cita como exemplo os combustíveis fósseis ainda amplamente utilizados, ou mesmo a energia nuclear. Os combustíveis fósseis, que são recursos livres, estão em harmonia com a natureza, e o montante de resíduos de energia desordenada e dissipada que são jogados na natureza é muito maior. Por causa da lei da entropia, afirma Georgescu-Roegen (1996, p. 180), a quantidade de energia dissipada por um sistema fechado aumenta cada vez mais. Quanto maior o desenvolvimento, quanto maior o consumo de bens industrializados, maior a quantidade de resíduos dissipados na natureza, ou seja mais alta a entropia, energia dissipada jogada na natureza. O Planeta tem um limite para o consumismo exacerbado e irracional e para o desenvolvimento ilimitado. A termodinâmica ensina, segundo o autor romeno, que o custo de qualquer empreendimento industrial, em termos de entropia – por melhor que seja sua intenção, como na reciclagem –, é sempre maior que o produto. Sobre a lei da entropia, veja-se Georgescu-Roegen (2012).

processo constituinte de Montecristi (2007-2008). Na Bolívia, a ideia de *vida buena* também tem antecedentes nos povos ancestrais, sobretudo a partir da cultura *aymara* desde seu *suma qamaña* (alguns críticos dizem que é uma formulação recente de intelectuais dessa etnia, mesmo que assim fosse, esse fato não invalida o conceito. Uzeda, 2009) e também de outras culturas, como a partir do *sumak kawsay* quéchua; assim, a ideia e o ideal de bem-viver foram formulados também na Constituição da Bolívia. A forma de constitucionalização do bem-viver, nas duas Constituições são diferentes. Veremos posteriormente essas diferenças.

Na busca de um conceito unitário para conceituar o bem-viver em nosso estudo, primeiramente é importante ver que, dentre as teorias que procuram compreender a relação entre economia e ecologia (seria uma questão de sustentabilidade?), segundo o professor de economia da USP, José Eli da Veiga (2010, p. 109-111), há duas correntes claramente definidas e extremas, por isso absolutamente antagônicas: em primeiro lugar, os teóricos que não veem dilema entre conservação ambiental e crescimento econômico (podemos considerá-los como adeptos do desenvolvimento sustentável); e, em segundo lugar, os teóricos que de forma fatalista acreditam que conservação ambiental e crescimento econômico são duas questões inconciliáveis. Existe ainda uma terceira postura, que procura abrir um "caminho do meio", mas que por enquanto somente faz parte da retórica político-ideológica. (VEIGA, 2010, p. 111). A segunda postura considera que a questão do crescimento econômico ilimitado *versus* conservação ambiental tem fundamental importância para o futuro da humanidade e do Planeta. Segundo estes, o crescimento econômico desenfreado é contrário não somente à conservação da natureza, mas ao futuro da espécie humana. A primeira corrente considera os da segunda como caprichosos ou adeptos do modismo do ecologismo e também adjetivam os mesmos como "ecochatos", etc. Os da suposta terceira postura acabam sempre aceitando os argumentos da primeira. Tudo em nome do desenvolvimento econômico do capital.

Assim, os adeptos da segunda postura já pensam no paradigma do biocentrismo ou geocentrismo. O homem inserido no biocentrismo, como parte do Planeta, conjuntamente com o seu entorno natural, o meio ambiente. O homem que ama seu ecossistema, sua casa (*oikos*, em grego), sua terra e

seus companheiros de jornada: os animais; por isso geocentrismo ou biocentrismo, ou ainda ecocentrismo. Os adeptos da primeira postura acreditam em um crescimento econômico ilimitado e creem que a tecnologia atual, e supostamente futura, tudo resolverá. Nada escapará à solução dos avanços tecnológicos do ser humano. Para seu consolo e certamente para adiar o problema, é que foi criado o conceito paliativo e falacioso do desenvolvimento sustentável, a grande falácia de nossa era. Entre eles se enquadram os economistas tradicionais, os conservadores, os neoliberais entre outros cientistas e leigos que trabalham pelo desenvolvimento capitalista desenfreado.

Os defensores da segunda postura, os que consideram o crescimento econômico ilimitado, absolutamente incompatível com a conservação ambiental, frequentemente são ignorados de modo que seus argumentos são dificilmente levados em consideração e sequer contestados. Ainda que seus adeptos sejam acusados de pessimismo (CARPINTERO, 2006, p. 177-185), a postura crítica é seguramente a mais relevante academicamente, porque não existe nenhuma evidência de como as questões da conservação ambiental e do crescimento econômico poderiam ser conciliadas: predominam os indicadores que revelam tragédias ambientais atuais e futuras. (VEIGA, 2010, p. 109). Como ensina Veiga (2010, p. 109-111), não há um "caminho do meio" propriamente dito dentre as duas correntes apontadas, mas quando muito desdobramentos menos pessimistas da impossibilidade do crescimento econômico contínuo, que termina sempre em simples retórica político-ideológica, para justificar ou apaziguar a consciência dos que negociam e vendem a própria mãe, no sentido de que somos todos filhos da Terra, *la madre tierra* ou *pachamama* dos povos originários dos Andes, que influenciou o Novo Constitucionalismo Latino-Americano. A valorização da terra, como a mãe de todos os seres vivos, está dentro da cosmovisão dos povos indígenas originários das Américas. Além do que, para ditos povos, segundo Huanacuni Mamani (2010, p. 15), em primeiro lugar está a vida como relação de equilíbrio e harmonia, pelo que o termo *viver* se aplica somente a quem sabe viver (bien vivir). Explica Huanacuni Mamani que os termos *sumak kawsay* (no idioma quéchua) ou *suma qamaña* (no idioma aymara) significam viver bem, mas não somente viver bem consigo mesmo,

mas viver bem fazendo parte de toda a comunidade: "Es el camino y el horizonte de la comunidad, alcanzar el suma qamaña o sumak kawsay, que implica primero saber vivir y luego convivir". Segue (p. 15) dizendo que "saber vivir, implica estar en armonía con uno mismo: estar bien o sumanqaña y luego, saber relacionarse o convivir con todas las formas de existencia". Estar bem consigo mesmo, em paz com sua consciência, para poder posteriormente se relacionar bem com os demais. Viver em harmonia consigo mesmo e com os demais e com a natureza, essa é a principal lição e o significado mais importante de bem-viver nos ensinamentos de Fernando Huanacuni Mamani.

Para Gudynas (2011, p. 231), o bem-viver significa uma nova forma de concepção da relação dos seres humanos com a natureza, uma forma de assegurar ao mesmo tempo o bem-estar das pessoas e a sobrevivência das espécies, das plantas, dos animais e de todo o ecossistema. Assim, a adoção do bem-viver, como forma de vida, requer uma transformação profunda na base de nossa sociedade capitalista, da economia consumista, considerada arrogantemente inesgotável, é mudança de consciência, de paradigma. Não podemos mudar a sociedade sem mudar sua mentalidade. Assim como, no dizer de Peces-Barba (1995), na sua fundamental lição sobre a mudança de mentalidade de um mundo medieval teocêntrico para o mundo moderno antropocêntrico, a mudança de mentalidade agora requer a passagem do antropocentrismo para uma nova forma de ver o mundo: seja geocentrismo ou biocentrismo. A consideração da *madre tierra*, *pachamama*, como a mãe de todos os seres vivos e da terra, deve ser considerada. Para acalmar o egoísmo (naturalmente humano) e o individualismo extremo da modernidade, que leva os seres humanos a cometerem toda espécie de barbaridades em nome das vantagens pessoais, deve haver a inclusão de uma nova percepção de mundo. No dizer de Gudynas, o bem-viver tem como objetivo romper as visões clássicas do desenvolvimentismo tradicional, associadas a um interminável e ilimitado crescimento econômico, ao progresso perpétuo e linear interligado ao utilitarismo do antropocentrismo. Em uma de suas falas, a professora Moraes compara o bem-viver e a cosmovisão andina ao nascimento do cristianismo na Palestina, que fazia parte da periferia do Império Romano. Bolívia e Equador são malvistas pela

visão maniqueísta de um mundo liderado pelos auto-intitulados *vencedores*, a visão dominante do *ter* acima do *ser.*

Para Boff (2009), o bem-viver é a categoria central da cosmovisão andina, colocada como verdadeira alternativa para a humanidade, como contrapartida e opção ao capitalismo competitivo e hostil aos menos favorecidos, este mesmo sistema do crescimento ilimitado em desequilíbrio com a natureza. Na mesma linha que Gudynas, Acosta e Huanacuni Mamani, preconiza Boff que o bem-viver significa "[...] viver em harmonia consigo mesmo, com os outros, com a Pachamama, com as energias da natureza, do ar, do solo, das águas das montanhas, dos animais [...]", e o teórico catarinense matiza categoricamente "[...] **sustentada** por uma **economia do suficiente e decente** para todos, incluindo os demais seres". (Grifo nosso). Tanto Boff como Huanacuni Mamani falam que o bem-viver está conectado com uma harmonia espiritual, sagrada ou divina, sobre a qual, para incluir os não crentes, preferimos falar em uma *energia positiva,* que deve ser levada em consideração para entender a integralidade do conceito de bem-viver. A questão da qualidade de aconfessionalidade do Estado moderno e contemporâneo, deve ser mantida também no constitucionalismo, chamado novo e *necessário*, latino-americano, uma vez que a separação do Estado da religião, o Estado laico, certamente, é uma das grande conquistas da humanidade.

## 3 Reflexões sobre os direitos humanos do bem-viver

Como preconiza Santos (2011), na conclusão do livro *Para uma revolução democrática da justiça*, "[...] a revolução democrática da justiça [...] é uma tarefa muito exigente, tão exigente quanto esta ideia simples e afinal tão revolucionária: sem direitos de cidadania efetivos à democracia é uma ditadura mal-disfarçada". (SANTOS, 2011, p. 125). A reação conservadora sempre estará na ordem do dia, os reacionários seguem sua pronta manipulação e difamação, agora sob o nome de que o que se deve combater é a ideologia *bolivariana*. Como ensina Hirschman (1991), as retóricas da intransigência são intermináveis. A aliança histórica entre conservadores e

liberais tem servido para negar direitos à maioria da população. Ocorre agora também na crise econômica do Norte.

Muitos são os mitos acerca dos Direitos Humanos revisitados na atual doutrina dos Direitos Humanos, entre eles destacamos alguns que são discutidos por Pisarello (2007) em sua reconstrução dos direitos sociais e de suas garantias. Da mesma forma que Pisarello, em tradução recente em nosso País, Rubio (2014) revisita a questão geracional dos Direitos Humanos, que é portadora de alguns mitos. Os Direitos Humanos devem ser tratados como um conceito integral, a visão integral dos Direitos Humanos fundamentais é preconizada pelo professor Peces-Barba. Os direitos sociais não podem ser considerados inferiores hierarquicamente nem mais débeis nem posteriores ou dependentes dos direitos civis e políticos. Pisarello (2007) faz um interessante estudo sobre todas essas questões. Os Direitos Humanos, tratados como Direitos do Bem-Viver, podem ajudar a doutrina a superar essa dicotomia das gerações de direitos humanos/direitos fundamentais. A Constituição do Equador de 2008 traz uma contribuição muito interessante para o futuro da teoria dos direitos, uma vez que considera os Direitos Humanos como Direitos do Bem-Viver, que, interligados por esse fator comum, perdem a divisão clássica em grupos ou gerações e, assim, são visualizados e considerados como íntegros, uma coisa só que deve levar ao conceito de *sumak kawsay*. Esse é seu relacionamento com os Direitos Humanos como Direitos do Bem-Viver.

As ideias de Bem-Viver da Constituição do Equador de 2008 e da Bolívia de 2009 foram constitucionalizadas de forma diferente: *a)* na Bolívia, as referências ao bem-viver, a ideia de *Buena Vida*, aparecem mais nas bases fundamentais do Estado. O bem-viver apresenta-se como princípios, valores e fins do Estado (art. 8º da Const. boliviana), em que se lê: "asume y promueve como principios éticos-morales de la sociedad plural: ama qhila, ama llula, ama suwa (no seas flojo, no seas mentiroso ni seas ladrón), suma qamaña (vivir bien), ñandereko (vida armoniosa), teko kavi (vida buena), ivi maraei (tierra sin mal) y qhapaj ñan (camino o vida nobre)". Nota-se a influência multicultural quéchua, aymara e guarani. Esses princípios estão na mesma hierarquia que outros princípios constitucionais clássicos do neoconstitucionalismo ocidental, tais como: unidade, igualdade, inclusão

social, dignidade da pessoa humana, liberdade, solidariedade, igualdade de gênero, bem-estar social, responsabilidade, justiça social, etc. Todos incluídos como principios na Constituição da Bolívia de 2009. Assim, na Bolívia, o bem-viver tem uma multiplidade de dimensões. O bem-viver é bastante complexo; na Constituição da Bolívia, esse ideal envolve princípios ético-morais, mas não aparece como direito; *b)* na Constituição do Equador de 2009, o *sumak kawsay* é apresentado em dois níveis: como fundamento da organização do Estado e da sociedade e como fundamento da execução dos chamados direitos do Bem-Viver e, então, também como um conjunto de direitos, os Direitos Humanos do bem-viver. O art. 14 da Constituiço do Equador reconhece o direito da população de viver em um meio ambiente saudável e ecologicamente equilibrado, que garanta a sustentabilidade e o bem-viver. Considera-se de interesse público a preservação do meio ambiente. Os artigos anteriores (12 e 13) consideram Direitos Humanos do bem-viver a água e a alimentação. A água é um patrimônio nacional estratégico de uso público e essencial para a vida. A alimentação é um direito de todos. Além desses, os direitos do bem-viver na Constituição de 2008 ainda incluem: saúde, educação, moradia, comunicação, energia, cultura, ciência, lazer, trabalho e seguridade social. A Constituição do Equador também consagra a natureza como sujeito de sireito, disposto no art. 71, que determina a proteção jurídica da *pachamama*. Emblemático é o caso do rio Vilcabamba que estava sendo degradado pela construção de uma estrada na Província de Loja. Assim ocorreu um histórico primeiro julgamento, que levou em consideração os direitos da natureza, sendo o rio Vilcabamba parte no processo e com sentença a seu favor.

## Considerações finais

Deve-se assim levar em consideração que os movimentos sociais de todas as montas, e sobretudo os movimentos sociais indígenas, certamente, foram fundamentais nos processos constituintes originários levados a cabo, tanto na chamada constituinte equatoriana de Montecristi como na constituinte boliviana de 2007 a 2008. Permitam-nos uma reflexão: Que pode ser mais democrático que uma constituição feita a partir das reivindicações

de autênticos e representativos movimentos sociais? Pela primeira vez na história desses países, as culturas indígenas, os saberes de seus povos ancestrais, serão levadas em consideração na refundação das sociedades. Para Gudynas e Acosta (2011) o bem-viver se converteu em fértil campo de construção, e sua análise permite abordar toda sua complexidade.

Não resta dúvida de que o bem-viver é um caminho em construção, um *sendero* en obras, para chegar a ser um *coto vedado*, ser incluído futuramente na *esfera do indecidível,* como preconizam respectivamente os teóricos do Direito: Ernesto Garzón Valdes e Luigi Ferrajoli (2008), uma norma *topoi* ou uma cláusula pétrea para o futuro do constitucionalismo. De acordo com Zafaroni (2011), Gudynas e Acosta (2011, p. 71), é uma ideia em construção. Assim como todo o Novo Constitucionalismo Latino-Americano segue sendo uma ideia em construção. Nas palavras de Viciano e Martínez Dalmau (2013, p. 49-55), o fenômeno constituinte latino-americano, é um constitucionalismo *necessário*. Necessidade para responder às novas aspirações de um futuro melhor, da construção de algo melhor, como resposta e contraponto de uma década tão ruim para a América Latina, como foram os anos 1990. Assim, o constitucionalismo *necessário* – característica-chave nas palavras de Viciano e Dalmau (2013, p. 52) – aproveitando os movimentos sociais, a eleição de governos populares e os anseios de novas mudanças em nossas sociedades, com vistas a um futuro melhor, mais humano e mais autêntico. Assim, podemos então falar de algo nosso: o bem-viver e o Novo Constitucionalismo Latino-Americano.

**Referências**

BARROSO, Luís Roberto. *Curso de direito constitucional contemporâneo*: os conceitos fundamentais e a construção do novo modelo. São Paulo: Saraiva, 2009.

BESTER, Gisela Maria. *Direito constitucional*: fundamentos teóricos. São Paulo: Manole, 2005. v. 1.

BOFF, Leonardo. *A opção Terra*: a solução para a terra não cair do céu. Rio de Janeiro: Record, 2009.

BOFF, Leonardo. A Terra: sujeito de dignidade e de direitos. 2010. Disponível em: <http://www.ecodebate.com.br/2010/04/22/a-terra-sujeito-de-dignidade-e-de-direitos-artigo-de-leonardo-boff/>. Acesso em: 31 mar. 2012.

BOFF, Leonardo. *Cuidar da Terra, proteger a vida*: como evitar o fim do mundo. Rio de Janeiro: Record, 2010.

BOFF, Leonardo. *Ethos mundial*: um consenso mínimo entre os humanos. Rio de Janeiro: Record, 2009.

CANOTILHO, José Joaquim. *Direito constitucional e teoria da constituição*. Coimbra: Almedina, 1999.

CARBONELL, M. *Neoconstitucionalismo(s).* Madrid: Trotta, 2009.

CARBONELL, M; JARAMILLO, L. *El canon neoconstitucional***.** Madrid: Trotta, 2010.

CARBONELL, M. *Teoría del neoconstitucionalismo.* Madrid: Trotta, 2007.

CARPINTERO, Oscar. *La bioeconomía de Georgescu-Roegen*. Barcelona: Montesinos, 2006.

FAJARDO, Raquel Yrigoyen. Hitos del reconocimientodel pluralismo jurídico y el derecho indígena en las políticas indigenistas y el constitucionalismo andino. In: BERRAONDO, Mikel (Coord.). *Pueblos indígenas y derechos humanos*. Bilbao: Universidad de Deusto, 2006. p. 537-567.

FERRAJOLI, Luigi. La esfera del indecidible y la división de poderes. In: ____. *Democracia y garantismo*. Madrid: Trotta, 2008. p. 102-110.

FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade*: curso no Collège de France (1975-1976). Trad. de Maria E. Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

FRANCO, Marina. Anticomunismo, subversión y pátria: construcciones culturalmente e ideológicas en la Argentina de los 70. In: CALANDRA, Benedetta; FRANCO, Marina (Org.). *La guerra fría cultural en América Latina*: desafíos y límites para una nueva mirada de las relaciones intermericanas. Buenos Aires: Biblos, 2012. p. 195-210.

GARCIA, Marcos Leite. O processo de formação do ideal dos direitos fundamentais: alguns aspectos destacados da gênese do conceito. In: XIV Congresso Nacional do Conpedi, 2005, Fortaleza, CE. *Anais*. Disponível em: <http://www.org/manaus/arquivos/Anais/Marcos%20Leite%20Garcia.pdf>. Acesso em: 27 abr. 2009.

GARGARELLA, Roberto. *La sala de máquinas*: dos siglos de constitucionalismo en América Latina (1810-2010). Buenos Aires: Katz, 2014.

GEOERGESCU-ROEGEN, Nicholas. *O decrescimento*: entropia, ecologia, economia. Apres. e org. de Jacques Grinevald. Trad. de Maria J. P. Isaac. São Paulo. Ed. do Senac, 2012.

GEOERGESCU-ROEGEN, Nicholas. *La ley de la entropía y el proceso económico*. Trad. de Luis Gutiérrez Andrés. Madrid: Fundación Argentaria, 1996.

GUDYNAS, Eduardo; ACOSTA, Alberto. El buen vivir o la disolución de la idea de progreso. In: ROJAS, Mariano (Coord.). *La medida del progreso y el bienestar*. Méjico: Foro Consultativo Científico y Tecnológico, 2011. p. 103-110.

GUDYNAS, Eduardo. *Derechos de la naturaleza, muchos protagonistas, único sujeto*: temas para el debate 195. Madrid, 2011.

HIRSCHMAN. Albert O. *Retóricas de la intransigencia.* México: Fondo de Cultura Económica, 1991.

HUANACUNI MAMANI, Fernando. *Vivir bien/buen vivir*: filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales. 4.ed. La Paz-Bolívia: Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas (Cadi), 2010.

MORAES, Germana de Oliveira; MARQUES JUNIOR, William Paiva. O desafio da Unasul de aproveitamento sustentável dos recursos energéticos e o novo paradigma ambiental. In: CADEMARTORI, Daniela et al. *A construção jurídica da UNASUL.* Florianópolis. Fundação José Arthur Boiteux/Editora da UFSC, 2011. p. 227-262.

NEVES, Marcelo. *A constitucionalização simbólica*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

OLIVEIRA, Fábio de. Neoconstitucionalismo e Constituição dirigente. In: QUARESMA, Regina; OLIVEIRA, Maria Lúcia de Paula; OLIVEIRA, Farlei. *Neoconstitucionalismo*. Rio de Janeiro: Forense, 2009. p. 239-266.

PASTOR, Roberto Viciano; MARTINEZ DALMAU, Rubén. Fundamento teórico delnuevo constitucionalismo latinoamericano. In: PASTOR, Roberto Viciano. *Estudios sobre el nuevo constitucionalismo latinoamericano*. Valencia: Tirant Lo Blanch, 2012.

PASTOR, Roberto Viciano; MARTINEZ DALMAU, Rubén. Processo constituinte venezueleno no marco do Novo Constitucionalismo Latino-Americano. In: WOLKMER, Antonio Carlos; MELO, Milena Petters (Org.). *Constitucionalimo Latino-Americano*: tendências contemporâneas. Curitiba: Juruá, 2013. p. 43-57.

PECES-BARBA, Gregorio. *Curso de derechos fundamentales*: teoría General. Madrid: Universidad Carlos III de Madrid, 1995.

PÉREZ LUÑO, Antonio Enrique. *La polémica sobre el nuevo mundo*. Los clásicos españoles de la filosofía del Derecho. Madrid: Trotta, 1992.

PISARELLO, Gerardo. *Los derechos sociales y sus garantías*: elementos para una reconstrucción. Madrid: Trotta, 2007.

PISARELLO, Gerardo. *Procesos constituyentes*: caminos para la ruptura democrática. Madrid: Trotta, 2014.

QUIJANO, Aníbal. Bien vivir: entre el desarrollo y la des/colonialidad del poder. *Vento Sur*, n. 122. p. 46-56. Mayo 2012.

RUIZ MIGUEL, Alfonso. *Una filosofia del derecho en modelos históricos*: de la antigüedad a los inicios del constitucionalismo. Madrid: Trotta, 2002.

SÁNCHEZ RUBIO, David. *Encantos e desencantos dos direitos humanos*. Trad. de Ivone Fernandes et al. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2014.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Para uma revolução democrática da justiça*. 3. ed. São Paulo: Cortez, 2011.

UZEDA VASQUEZ, Andrés. Suma qamaña: visiones indígenas y desarrollo. *Traspatios,* CISO, UMSS, Cochabamba, p. 33-51.

VEIGA, José Eli. da *Desenvolvimento sustentável*: o desafio do século XXI. Rio de Janeiro: Garamond, 2010.

WOLKMER, Antonio Carlos. Pluralismo crítico e perspectivas para um novo constitucionalismo na América Latina. In: _____; MELO, Milena Petters (Org.). *Constitucionalimo Latino-Americano*: tendências contemporâneas. Curitiba: Juruá, 2013. p. 19-42.

WOLKMER, Antonio Carlos; FAGUNDES, Lucas Machado. Tendências contemporâneas do constitucionalismo contemporâneo: Estado plurinacional e pluralismo jurídico. *Pensar – Revista de Ciências Jurídicas*, v. 16, n. 2, jul./dez. 2011.

ZAFARONI, Eugenio Raul. *La pachamama y el humano*. Buenos Aires: Colihue/Ediciones Madres de la Plaza de Mayo, 2011.

26

# O socioambientalismo e o Constitucionalismo Latino-Americano: reparação e restauração ambientais à luz das constituições brasileira e equatoriana[#]

Cleide Calgaro[*]
Lucas Dagostini Gardelin[**]
Sandrine Araujo Santos[***]

## 1 Introdução

Cumpre, a título de abertura, apontar a necessidade de análise dos possíveis efeitos da reforma constitucional equatoriana sobre a reparação *lato sensu* do dano ambiental, uma vez que o novo marco constitucional, concebido em 2008, de base principiológica *sui generis*, alça a natureza à condição de sujeito de direitos, rompendo com a visão canônica de objetificação e patrimonialização, ainda vigente no seio da Constituição brasileira de 1988. No Brasil, o tratamento da questão, a teor do entendimento consagrado pelos tribunais pátrios, divisa a indenização como meio subsidiário de reparação do dano ambiental difuso, empregada na

[#] O presente trabalho foi originalmente publicado na revista *Contribuciones a las Ciencias Sociales*, v. 01, p. 01-19, 2016. Cumpre apontar que, para a presente edição, o mesmo foi modificado e revisado.

[*] Doutora em Ciências Sociais na Universidade do Vale do Rio dos Sinos (Unisinos). Pós-Doutora em Filosofia e em Direito, ambos pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Doutoranda em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Mestra em Direito e em Filosofia pela Universidade de Caxias do Sul (UCS). Atualmente é professora e pesquisadora no Programa de Pós-Graduação – Mestrado e Doutorado – e na Graduação em Direito da Universidade de Caxias do Sul. É vice-líder do Grupo de Pesquisa "Metamorfose Jurídica". Também atua no Grupo de Pesquisa "Filosofia do Direito e Pensamento Político" da Universidade Federal da Paraíba-UFPB e no Grupo de pesquisa "Regulação Ambiental da Atividade Econômica Sustentável (REGA)" da Escola Superior Dom Helder Câmara. CV: http://lattes.cnpq.br/8547639191475261. *E-mail*: ccalgaro1@hotmail.com

[**] Acadêmico dos cursos de Direito e Letras na Universidade de Caxias do Sul. Bolsista de Iniciação Científica Probic/Fapergs. CV: http://lattes.cnpq.br/7920618297606474. *E-mail*: gardelin_lucas@hotmail.com

[***] Doutoranda em Direito pela Universidade de Caxias do Sul. Mestra em Direito pela Universidade de Caxias do Sul. Área de Concentração: Meio Ambiente e Sociedade. Integrante do Grupo de Pesquisa "Metamorfose Jurídica". Taxista Capes. CV: http://lattes.cnpq.br/8484166780220978. *E-mail*: sandrinesantos85@gmail.com

inviabilidade de restauração *in situ* ou compensação ecológica. Neste espeque, em sendo demasiadamente onerosa a restauração local ou a compensação, recorre-se à indenização em dinheiro, não sendo o ambiente restabelecido ao *status quo ante*.

No Equador, por outra banda, elevada a natureza ao *status* de sujeito de direitos, permitiu-se uma nova abordagem de ressarcimento, norteado pela visão de que os danos às pessoas podem ser convertidos em dinheiro, se distintos dos danos à natureza, que devem ser ressarcidos de forma a restaurar a natureza deteriorada. Emprega-se, para a construção do presente estudo, o procedimento analítico, calcado no estudo da legislação, da bibliografia e da jurisprudência associada ao recorte temático proposto.

## 2 O Constitucionalismo Latino-Americano: estudo comparativo das constituições brasileira (1988) e equatoriana (2008)

A Constituição Federal brasileira, datada de 5 de outubro 1988, igualmente conhecida como a "Constituição Cidadã", consagra em seu cerne, como fundamentos da República, o pluralismo, a valoração constitucional de grupos sociais diversos em convivência, além da recepção dos direitos emergentes ou novos direitos, entre os quais se destaca o meio ambiente. Esse direito vem reconhecido na Carta Magna, no seu art. 225 (BRASIL, 1988),[1] onde opera-se a recepção, em letras constitucionais, de um meio ambiente ecologicamente equilibrado, na forma de bem de uso comum do povo, enquanto direito de todos.

A teor da análise do artigo referido, observa-se que o texto constitucional reconhece a necessidade de defender e preservar o meio ambiente, pelo bem da atual geração que dele usufrui, assim como pelas futuras gerações que dele precisarão. A proteção almejada neste aspecto, embora imbuída de notável preocupação intergeracional, consubstancia uma preocupação antroprocentrista, ou seja, uma preocupação com o bem-estar do homem, fundamentando uma utilização racional dos recursos naturais,

[1] Eis o que reza o corpo do artigo: "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".

assentada na noção de que, protegendo-se o meio ambiente, salvaguarda-se a vida humana.

Assim sendo, observa-se a entronização de um "ambientalismo superficial" (ZAFFARONI, 2011, p. 69), onde a proteção dos bens naturais está voltada para a proteção dos direitos do homem sobre a natureza, permanecendo a concepção do ser humano enquanto único e legítimo detentor de direitos, livre para dispor do meio ambiente, como objeto sadio e equilibrado a ser utilizado pelas presentes e futuras gerações.

Em contrapartida, tem-se o novo constitucionalismo latino-americano, que firma sua inovação nas ideias pluralistas, multiculturais, descentralizadoras e sociais, passando a interagir com os povos originários, com os indígenas, com as minorias e com a proteção da natureza. Neste ínterim, nasce a Constituição Equatoriana de 2008, conhecida como Constituição de Montecristi, recepcionando essa nova ordem, voltando-se para uma democracia participativa e pluralista, em busca de um novo papel da sociedade no Estado e com a pretensão de consagrar a integração de minorias marginalizadas, norteada pelo plurinacionalismo e comunitarismo. Essa nova concepção reconhece as raízes, a espiritualidade e a sabedoria de suas culturas aborígenes.

O art. 71 da Constituição Equatoriana (ECUADOR, 2008)[2] manifesta a natureza como sujeito de direitos, em que resta consagrado o direito fundamental à existência e à manutenção de seus ciclos vitais e evolutivos, surgindo uma nova ética, chamada de *Sumak Kawsay*, ou seja, a ética do *Buen Vivir*. Assim, desponta uma preocupação com a conexão entre a qualidade de vida e a ideia do homem como parte integrante da natureza. Essa conexão representa uma característica de mudança do paradigma de coisificação e dominação da natureza pelo homem, bem como uma valorização da

[2] ECUADOR. *Constitución del Ecuador de 2008.* Assim estipula o artigo: "La naturaleza o Pacha Mama, donde se reproduce y realiza la vida, tiene derecho a que se respete integralmente su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos. Toda persona, comunidad, pueblo o nacionalidad podrá exigir a la autoridad pública el cumplimiento de los derechos de la naturaleza. Para aplicar e interpretar estos derechos se observarán los principios establecidos en la Constitución, en lo que proceda. El Estado incentivará a las personas naturales y jurídicas, y a los colectivos, para que protejan la naturaleza, y promoverá el respeto a todos los elementos que forman un ecosistema".

*Pachamama*, a Mãe Terra, que tudo dá e exige reciprocidade, manifestando a dualidade entre o divino e o terreno.

O apego à observação histórica, assim posto, ganha contornos de verdadeira premência. Sói relembrar que a América Latina suportou, ao longo de seu desenvolvimento, a intervenção do colonialismo e do liberalismo europeu, vivenciando longos períodos de dominação, que retratavam a exploração das forças humanas e naturais. Por consequência, essa intervenção alastrou-se para a edificação das normas constitucionais desses territórios, que, por decorrência natural, incorporaram os ideais liberais ao seu processo de construção nacional. Sobre esse processo, observa Baldi:

> Para um constitucionalismo que, sistematicamente, tem voltado as costas para a realidade latino-americana, concentrando suas atenções no desenvolvimento de teorias eurocentradas, ainda vai demorar ser assimilado o processo de descolonização, plurinacionalidade e interculturalidade, que os movimentos constituintes da Bolívia e do Equador, em grande parte protagonizados por indígenas, inauguram no âmbito continental. (BALDI, 2010, p. 1).

Mesmo com a demora da descolonização, as ideias de independência não sucumbiram nas instâncias de poder. Por esta razão, ao longo dos anos, não de maneira imediata, mas paulatina, alguns países da América Latina passaram a instaurar em suas Constituições um diálogo libertador, visando à proteção da natureza e a oitiva dos ensinamentos dos seus povos originários, antes preteridos. Assim elucida Magalhães:

> O Estado e a Constituição no lugar de reagir a mudanças não previstas ou não permitidas, passa a atuar, sempre, favoravelmente às mudanças desde que estas sejam construídas por consensos dialógicos, democráticos, logo não hegemônicos, plurais, diversos, não hierarquizados e não permanentes. (MAGALHÃES, 2010, p. 97).

Daí ser possível afirmar que as Constituições latino-americanas, especialmente a do Equador, viabilizam o surgimento de uma nova concepção de Estado que "desafia a teoria constitucional moderna", embora as Constituições da Colômbia e da Venezuela já apresentem importantes transformações. (MAGALHÃES, 2010, p. 83).

Considerando todo este contexto, bem como a inegável vivência de uma crise ambiental crescente, a interação transformadora avançou, progredindo na proteção ambiental, no rumo dos debates internacionais e dos grandes movimentos mundiais, que ganharam maior intensidade nas Conferências de Estocolmo de 1972 e do Rio de 1992, para a definição dos parâmetros de desenvolvimento sustentável.

Nesta perspectiva seguiram tanto Brasil quanto Equador, com mudanças significativas em suas Constituições Federais, formando, embora com ciclos e enfoques diferenciados, parte da mudança transformadora chamada de "novo constitucionalismo" na América Latina. Na conjuntura da Constituição brasileira, promulgada em 1988, a partir especialmente de seu art. 225, supracitado, o meio ambiente é um bem comum, cujo dever de proteção foi destinado tanto ao Poder Público como à coletividade, em prol de sua preservação e com vistas à obtenção da sadia qualidade de vida para as presentes e futuras gerações.

Daí depreende-se que a Constituição do Brasil, por preocupar-se com a conservação dos recursos naturais para a presente e para as futuras gerações, possui caráter antropocentrista, pois o ideal de proteção, no final, seria a vida humana. Todavia, convém observar que tal concepção não afasta totalmente a adoção de um relativo aporte biocêntrico/ecocêntrico no ordenamento brasileiro, porque houve, no texto constitucional, a valorização dos recursos naturais.

Complementando as inovações apresentadas pela Constituição brasileira, há que se reconhecer que a inserção dos novos direitos – em especial os concernentes ao meio ambiente –, no texto constitucional, configura um real avanço, pois, a partir de então, a proteção ambiental passou a desfrutar de maior sustentação, bem como passou a ramificar-se através de importantes leis protetivas ambientais, como a de recursos hídricos, o Estatuto das Cidades, entre outras.

Sobre a inserção dos novos direitos e a aproximação entre os povos originários e a natureza, as palavras de Wolkmer apresentam pertinência inegável:

> O texto constitucional brasileiro de 1988, ao reconhecer direitos emergentes ou novos direitos (direitos humanos, direitos da criança e do adolescente, do idoso e do meio ambiente) resultantes de demandas coletivas recentes engendradas por lutas sociais, introduziu em seu Título VIII (Da Ordem Social) um capítulo exclusivo aos povos indígenas (arts. 231-232). A norma constitucional em seu art. 131 deixa muito claro seu entendimento nitidamente pluralista e multicultural, no qual "são reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens. (WOLKMER, 2011, p. 151).

Apesar da recepção constitucional, que por si só representou um movimento inovador se comparada à antiga e total subordinação teórica ao paradigma privatista-individualista, hermeticamente eurocêntrico, conferida aos temas ambientais (ínsitos na chamada terceira geração de direitos), a Constituição brasileira não promoveu uma real superação do paradigma antropocêntrico. Em seu texto remanesce o homem enquanto único e legítimo detentor de direitos, sendo o meio ambiente ainda considerado como "objeto", a ser sadia e equilibradamente usufruído pelas presentes e futuras gerações.

No que diz respeito à Constituição do Equador, quer-se observar as inovações do texto de 2008. Referida Constituição foi aprovada pela população equatoriana em referendo de 28 de setembro do mesmo ano, apresentando-se com 444 arts. e 30 normas transitórias. Antes de explorar seu conteúdo, é necessário ter presente que a referida Constituição igualmente é resultado de uma série de reformas constitucionais na América Latina, responsáveis pela recepção, em seu conteúdo, dos direitos de terceira geração, com especial destaque aos temas ambientais. (MARTÍNEZ, 2012, p. 6).

De tal modo, com o reconhecimento de suas raízes, espiritualidade, sabedoria de suas culturas, lutas sociais face à dominação e ao colonialismo, e, em especial, ao incluir seu povo como parte da natureza e o valor desta para todas as formas de vida, para esta e as futuras gerações, a Constituição do Equador decidiu construir uma nova forma de convivência, harmoniosa, com respeito a todas as formas de vida, à dignidade das pessoas e da coletividade, como bases estruturais para se atingir o *buen vivir,* e assim atingir o equilíbrio e a preservação de seus ciclos vitais.

Devidamente aprovada, a Constituição do Equador de 2008 apresentou diversas alterações, incorporando a necessidade do *buen vivir* como forma de conectar a qualidade de vida à ideia do homem enquanto parte integrante da natureza, que valoriza e protege a vida em todas as suas formas, decorrendo daí a valorização da harmonia entre humanos e demais seres presentes na *Pachamama*. Essa forma de viver harmoniosamente constitui-se como uma proposta, no efervescente campo contra-hegemônico, de adoção da concepção germinada pelo *sumak kawsay* (*buen vivir*), que oferece vasta e substancial variedade de aportes, visto que "incorpora a la naturaleza en la história" e se traduz em um *"cambio* fundamental en la episteme moderna", herdeira do paradigma ocidental de dominação e objetificação da natureza. (DÁVALOS, 2008, p. 3).

Deste modo, já no art. 1º da Constituição equatoriana,[3] verifica-se que os recursos naturais não renováveis pertencem ao patrimônio inalienável, irrenunciável e imprescritível do Estado – bem como a água, ora consagrada como direito humano fundamental e irrenunciável. (ECUADOR, 2008). No texto constitucional restou previsto ainda que o Estado deve promover a soberania alimentar (art. 12 e 13). Já no art. 3.5 assenta o dever do Estado de planificar o desenvolvimento nacional, erradicar a pobreza e promover o desenvolvimento sustentável, a redistribuição de renda, dos recursos e da riqueza, para atender ao bem-viver.

A concepção do bem-viver possibilita que as pessoas, as comunidades e os povos possuam e possam usufruir de seus direitos, além de exercer responsabilidades no marco da interculturalidade, do respeito à diversidade e da convivência harmônica com a natureza, que seria um sujeito na relação, conforme o art. 275. Assim, entende-se que, na Constituição equatoriana, o regime de desenvolvimento sempre está a serviço do regime do bem-viver. (HOUTART, 2011, p.14).

[3] Eis o que abriga o texto constitucional equatoriano: "Art. 1. El Ecuador es un Estado constitucional de derechos y justicia, social, democrático, soberano, independiente, unitario, intercultural, plurinacional y laico. Se organiza en forma de república y se gobierna de manera descentralizada. La soberanía radica en el pueblo, cuya voluntad es el fundamento de la autoridad, y se ejerce a través de los órganos del poder público y de las formas de participación directa previstas en la Constitución. Los recursos naturales no renovables del territorio del Estado pertenecen a su patrimonio inalienable, irrenunciable e imprescriptible".

Seguindo neste rumo, no Título II, Segundo Capítulo, da Constituição equatoriana, os "*Derechos del Buen Vivir*", aborda questões variadas: água, alimentação, ambiente saudável, comunicação e informação, cultura e ciência, educação, moradia, saúde, trabalho e seguridade social, despontando-se como linha articuladora o *sumak kawsay*, que passa a permear os diversos direitos que são garantidos constitucionalmente.

Para efetivar a concretização do bem-viver, o Estado compromete-se a garantir os direitos das pessoas, das coletividades e da natureza, regular o processo de desenvolvimento, gerar e executar políticas públicas, promover e impulsionar os saberes ancestrais, e as atividades de iniciativa criativa, associativa, cooperativa e privada, conforme o art. 277, entre outros artigos. Dessa maneira, para a concretização do *sumak kawsay*, as pessoas e mesmo as coletividades necessitam participar de todas as fases e dos espaços da gestão pública, seja ela local e nacionalmente, além de produzir e consumir bens e serviços com responsabilidade ambiental e social, compromissos observados no art. 278, da Constituição equatoriana.

Além de pleitear a superação da perspectiva tradicional ao propor a subjetivação da natureza e sua consequente inserção à história na condição de ser social, o *sumak kawsay*

> expresa una relación diferente entre los seres humanos y con su entorno social y natural. El buen vivir incorpora una dimensión humana, ética y holística al relacionamiento de los seres humanos tanto con su propia historia cuanto com su naturaliza. (DÁVALOS, 2008, p. 3).

Para melhor esclarecer as noções do novo constitucionalismo e do bem-viver, explica Wolkmer que se inaugura, como o "Novo" Constitucionalismo Latino-Americano, centrado no *buen vivir*.

> A redefinição de sociedade sustentável, erradicada de todas as formas produtivas de extrativismo e de visões mecanicistas de crescimento econômico, trazendo propostas inovadoras capazes de superar as ameaças globais à biodiversidade e de conscientizar a construção de uma sociedade que seja parte da natureza e que conviva harmonicamente com esta mesma natureza. (WOLKMER; WOLKMER, 2014, p. 997).

Partindo tanto da observação do texto constitucional, quanto da doutrina que analisa o tema, pode-se notar o reflexo das lutas sociais e

emancipação humana, ou seja, a presença de um pluralismo de valores que foram contemplados, dentre os quais destacam-se a interação dos povos originários, das minorias, da diversidade cultural e da natureza. Essa miscigenação dos povos, da diversidade e da natureza resultou no chamado pluralismo, melhor explicado por Martínez:

> Paralelamente a la historia oficial de la construcción y ejercício de los derechos de un Estado, conviven y han convivido aquellos derechos propios ejercidos y mantenidos por los pueblos ancestrales, que nacen y se construyen desde las tradiciones más arraigadas de las nacionalidades y pueblos de la América prehispánica. (MARTÍNEZ, 2012, p. 7).

Com a absorção desses valores, restam notáveis os reflexos do pluralismo com o aumento do poder a grupos diversos, transferência dos processos decisórios para esferas locais, especialmente através da participação de minorias antes não consideradas e a valoração da diversidade cultural regional. (WOLKMER, 2001, p. 171). A conexão com os povos originários é talvez um dos meios mais eficazes de se lograr a devida valorização natural, visto serem eles conhecedores de sua essência, dos processos naturais de manutenção e recomposição, da necessidade de envolver-se com a *Pachamama* como parte da mesma, num corte profundo diante da visão estritamente utilitarista. Para eles, a "naturaleza representa a una madre, probablemente la más importante, pues es la madre de todo lo que crece en ella y a su vez hay una conciencia de ésta como parte de un sistema integral, como provedora se le respeta [...]". (MARTÍNEZ, 2012, p. 2).

O conceito de *Pachamama* permite variadas interpretações, já que perfaz a maioria das cosmovisões indígenas latino-americanas. Tendo isto em mente, percebe-se a complexidade de sua definição. Esclarecedores são, no entanto, os apontamentos de Martínez, que afirma que *Pachamama*

> representa una especie de dualidad con base en la cual se sustenta la existencia misma, es divino al mismo tiempo que terrenal, es la espiral que simboliza la vida y la muerte. La Pachamama es lo que sostiene la existencia de este tipo de pueblos tanto en el ámbito humano como en el sagrado. (MARTÍNEZ, 2012, p. 8).

Mediante significativas mudanças com relação à harmonia entre homem e natureza, nota-se que o Equador privilegiou em sua Constituição

uma visão biocêntrica, conferindo verdadeiro valor aos recursos naturais por sua essência, e não apenas para atender às necessidades do homem. Este, por sua vez, passa a ver-se em plena harmonia com o meio ambiente que o circunda e integra, afastando-se do utilitarismo, da noção de natureza como objeto. Sendim, citado por Gomes, ao discorrer em texto referente às concepções sobre as quais são vistas o meio ambiente, nos diz que

> a opção por uma ética ecocêntrica corresponde, pois, à consideração valorativa do Homem enquanto parte integrante da Natureza. O princípio antropocêntrico é substituído por um princípio biocêntrico, não no sentido em que o valor Natureza se substitui ao valor do Homem, mas sim no sentido em que o valor radica na existência de uma comunidade biótica em cujo vértice nos encontramos. (SENDIM apud GOMES, 2010, p. 16).

Percebida neste contexto, a natureza passa a ocupar lugar de maior relevância, considerada em si mesma, alçada à condição de sujeito de direitos, conforme se depreende do citado art. 71 da Constituição do Equador. Esse artigo reflete um novo paradigma, que protagoniza "um giro biocêntrico, fundado nas cosmovisões dos povos indígenas". (WOLKMER; WOLKMER, 2014, p.1006). Para compreender a ideia de novo paradigma, cabe acrescentar que

> trata-se de uma ruptura aos paradigmas tradicionais edificados pela cultura ocidental, que projetou uma concepção antropocêntrica assentada na assertiva de que a titularidade de direitos seria de exclusividade da pessoa humana, dos indivíduos em si. (WOLKMER; WOLKMER, 2014, p. 1006).

Elevada a sujeito de direitos, a natureza passa a ser vista além de um objeto para satisfação das necessidades humanas, estabelecendo uma relação de solidariedade e harmonia entre os sujeitos humanos e não humanos que constituem a Mãe Terra. O biocentrismo não relega o homem a uma posição subalterna – permite, antes, que ele plenamente assuma sua "integralidade", seu pertencimento.

## 3 A restauração e a reparação do dano ambiental: abordagens e perspectivas

No que se refere ao risco ecológico, o mesmo pode também resultar de alterações ecológicas que são ocasionadas por diversas atividades humanas, como o desmatamento, o hiperconsumo, o descarte de resíduos, o aquecimento global, etc. Esses fatores levam à contaminação de áreas naturais, causando sérios impactos ambientais.

A nova geração de constitucionalismo latino-americano renega a noção estritamente voltada ao antropocentrismo – onde o homem é o centro – e avança rumo a uma nova concepção, voltada ao biocentrismo, que trata a natureza como sujeito de direitos, além de atribuir direito à restauração; inaugura o *sumak kawsay* (*buen vivir*), que se traduz no direcionamento para uma vida que está em harmonia com a *Pachamama*, refletindo sobre um modelo de desenvolvimento.

Nesta nova conjuntura, a forma de reparação dos danos ambientais difere bastante entre Brasil e Equador. A reparação dos danos ambientais, no ordenamento brasileiro, está baseada em medidas reparatórias, que resultam em restauração *in natura*, a compensação ecológica e a indenização, ganhando esta última medida considerável aplicação.

Consoante boa parte da doutrina brasileira, bem como no entendimento dos tribunais, a indenização é apenas um meio subsidiário de reparação do dano ambiental difuso, a ser utilizada quando não viável a restauração *in situ* ou a compensação ecológica. Porém, esta questão ganha importante espaço nas discussões, posto que é bastante controversa a definição acerca da viabilidade ou não da restauração natural, o que leva a aplicação, em um grande número de casos, da indenização em pecúnia, não sendo o ambiente restabelecido o estado anterior. A controvérsia situa-se igualmente no que se refere ao *quantum* da indenização, demonstrando assim que a reparação do dano é apenas uma idealização jurídica, distanciando-se da real necessidade.

Ao considerar a reparação do dano no Equador, observam-se as diferenças. Neste país, em sendo aplicável a compensação ou indenização, estas se revertem em vítimas do dano ambiental. Já no que se refere à *Pachamama*, a reparação do dano se efetiva por meio da restauração deste

dano causado a natureza, posto que ela se constituiu sujeito de direitos, ou seja, seus direitos não se restabelecem através dos seres humanos, permitindo assim uma nova ideia de Constitucionalismo Latino-Americano.

No Equador, toda medida é voltada para a devida restauração da natureza, ou seja, o direito à restauração da *Pachamama* afasta-se de qualquer forma de indenização para se compensar um dano ambiental. Diferentemente no Brasil, onde a natureza não é o sujeito de direitos, mas sim um patrimônio do homem, a restauração não se constitui em única modalidade, dividindo espaço, de modo hierárquico, com a compensação ecológica e a indenização.

No contexto constitucional equatoriano, a elevação da *Pachamama* ao *status* de sujeito de direitos lhe permitiu dispor que, pela valorização da natureza, ela terá como um de seus direitos principais a restauração dos seus ecossistemas de forma integral. Apesar dos obstáculos técnicos e procedimentais, há diferenças fundamentais nesta concepção jurídica, uma vez que os danos às pessoas, que podem ser convertidos em pecúnia, são epistemologicamente distintos dos danos à natureza, que não se confundem, assim com os danos às pessoas. Desta maneira, tratando-se de diferentes bens e diferentes titulares de direitos atingidos (os particulares e a *Pachamama*), a obrigação de restaurar a natureza degradada é ilimitada e infungível.

## 4 Conclusão

Na sociedade moderna, em especial nas últimas décadas, houve um crescente despertar de consciência ética em relação a diversos tipos de desafios levantados pelo desenvolvimento, com seus avanços científicos e o progresso econômico. Novas preocupações ganham espaço, incluindo as que se referem à ecologia, apontando os efeitos maléficos da ciência que não levam em consideração a preservação ambiental.

Neste contexto, é imprescindível que a preocupação contemple a preservação da biodiversidade natural e a procura de um crescimento sustentado, em que a economia de mercado cresça, mas de forma menos agressiva e antagônica. Além do despertar para uma nova consciência,

também é necessária a ruptura com antigos paradigmas e paradoxos, buscando-se, desta forma, um consumo e um crescimento sustentado e ordenado.

Atinente à viabilidade ou não da restauração natural, no Brasil, em um grande número de casos, recorre-se à indenização em pecúnia, não sendo o ambiente restabelecido, recuperado para aproximar do seu estado anterior. Ademais, o *quantum* da indenização é matéria polêmica, constituindo-se, em alguns casos apenas, uma ficção jurídica, por ser considerado reparado o dano.

No que se refere à reparação do dano no Equador, a elevação da *Pachamama* ao *status* de sujeitos lhe garante o direito de ter priorizada a restauração dos seus ecossistemas de forma integral. Mesmo diante de desafios técnicos, essa deve ser a prioridade. No que se refere aos danos às pessoas, estes podem ser convertidos em pecúnia, pois são epistemologicamente distintos dos danos à natureza. Destarte, por tratar-se de diferentes bens e diferentes titulares de direitos atingidos (os particulares e a *Pachamama*), a obrigação de restaurar a natureza degradada é ilimitada e infungível.

Assim, os avanços operados pelo Novo Constitucionalismo Latino-Americano, em especial a Constituição equatoriana de 2008, assentam bases para a construção de um Estado Democrático de Direito, que seja verdadeiramente pluralista, isto é, que venha a promover a diversidade, uma "ecologia dos saberes", em que exista o reconhecimento da sabedoria e da visão dos povos originários. É imprescindível reavaliar a relação que existe entre o ser humano e o meio ambiente, em prol da construção de uma nova racionalidade ambiental.

À guisa de conclusão, é possível apontar que a Constituição do Equador de 2008 torna-se inovadora em comparação à Constituição Federal de 1988, em virtude, especialmente, da consagração da visão biocêntrica ínsita em seu corpo, notavelmente aferível na elevação da natureza à condição de sujeito de direitos. Tal avanço germina a possibilidade de superação do cânone antropocêntrico, bem como divisa um novo projeto de sociedade democrática, pluralista e sustentável.

## Referências


BALDI, Cesar. *Interculturalidade, direitos humanos e pluralismo jurídico.* 2010. Disponível em: <http://ccr6.pgr.mpf.gov.br/documentos-epublicacoes/docs_artigos/interculturalidade-direitos-humanos-e-pluralismojuridico/view>. Acesso em: 2 ago. 2018.

BRASIL. *Constituição: República Federativa do Brasil de 1988*. Promulgada em 5 de outubro de 1988. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/ constituicao/constituicao.htm>. Acesso em: 2 ago. 2018.

CARVALHO, Carlos Gomes de. *O que é Direito Ambiental:* dos descaminhos da casa à harmonia da Nave. Florianópolis: Habitus, 2003.

DÁVALOS, Pablo. *Reflexiones sobre el sumak kawsay (el buen vivir) y las teorias del desarrollo.* America Latina em Movimiento, 5 ago. 2008. p. 3. Disponível em: <http://alainet.org/active/25617&lang=es>. Acesso em: 6 ago. 2018.

ECUADOR. *Constitución del Ecuador de 2008.* Disponível em: <http://www. asambleanacional.gov.ec/documentos/constitucion_de_bolsillo.pdf>. Acesso em: 2 ago. 2018.

FURLANETTO, Taísa Villa. *O constitucionalismo transformador latino-americano:* implicações na restauração e reparação do dano ambiental. 2014. 109 f. Dissertação (Mestrado) – Universidade de Caxias do Sul, Programa de Pós-Graduação em Direito, 2014.

GOMES, Carla Amado. *Direito ambiental*. Curitiba: Juruá, 2010.

HOUTART, François. *El concepto de sumak kawsay (buen vivir) y su correspondencia com el bien comun de la humanidad***.** *In:* América Latina em Movimiento. 2011. p.1–19. Disponível em: <http://alainet.org/active/47004&lang=es>. Acesso em: 1º out. 2015.

MAGALHÃES, José Luiz Quadro. O Novo Constitucionalismo Indo-Afrolatinoamericano. *Revista da Faculdade Mineira de Direito*, v. 13, n. 26, dez. 2010.

MARTÍNEZ, Esperanza. *Pachamama y sumak kawsay*. 2012. Disponível em: <http:www.sicsal.net/reflexiones/CentenarioProanhoEMartinez.pdf>. Acesso em: 6 ago. 2018.

NALINI, José Renato. *Ética ambiental.* Campinas: Millennium, 2001.

NASR, Seyyed Hossein. *O homem e a natureza:* espírito e matéria. Rio de Janeiro: Zahar, 1977.

OST, François**.** *A natureza à margem da lei.* Lisboa: Piaget, 1997.

PENNA, Carlos Gabaglia. *O estado do planeta:* a sociedade de consumo e degradação ambiental. Rio de Janeiro: Record, 1999.

PEREIRA, Agostinho; PASINATO, Tatiana Lúcia Strapazzon. Riscos ambientais provocados pelos resíduos sólidos: O Direito à Cidadania através de Políticas Públicas Minimizadoras. In: SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE DEMANDAS SOCIAIS E POLÍTICAS PÚBLICAS A SOCIEDADE CONTEMPORÂNEA, 12. Disponível em: <http://online.unisc.br/acadnet/anais/index.php/sidspp/article/view/13130/2318>. Aceso em: 6 ago. 2018.

SILVA, José Afonso da. *Direito constitucional ambiental.* 2. ed. São Paulo: Malheiros, 1995.

WOLKMER, Antônio Carlos. Pluralismo e crítica do constitucionalismo na América Latina. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE DIREITO CONSTITUCIONAL, 9. *Anais* eletrônicos, 2011, p. 151. Disponível em: <http://www.abdconst.com.br/revista3/ antoniowolkmer.pdf>. Acesso em: 6 ago. 2018.

_____. *Pluralismo Jurídico:* fundamentos de uma nova cultura no Direito. 3. ed. São Paulo: Alfa-Omega, 2001.

_____; WOLKMER, Maria de Fátima S. Repensando a natureza e o meio ambiente na teoria constitucional da América Latina. *Revista Novos Estudos Jurídicos*, n. 3, v. 19, set./dez. 2014. Disponível em: <http://www6.univali.br/ seer/index.php/nej/article/view/6676>. Acesso em: 31 jul. 2018.

ZAFFARONI, Eugenio Raúl. *La pachamama y el humano*. Buenos Aires: Ediciones Madres de Plaza de Mayo, 2011.

27

# Ética ambiental: paradigma do dever de cuidar do meio ambiente natural no estado socioambiental

Ana Paula Furlan Teixeira*
Mariana Furlan Teixeira**
Orci Paulino Bretanha Teixeira***

## 1 Introdução

O presente capítulo aborda, sem esgotar o tema, o modelo hegeliano de filosofia da natureza, matriz da ética ambiental, fonte material do dever de cuidar do meio ambiente natural, no Estado Socioambiental. Conforme será analisado, a partir desse paradigma, fonte do Direito Ambiental, busca-se analisar o homem como integrante do meio ambiente natural, seu guardião e usufrutuário. Será estudada a Ética Ambiental como imperativo filosófico do dever de cuidar de nossa casa comum, um dos pilares do Estado Socioambiental. Este está comprometido em satisfazer as necessidades das gerações presentes, sem afetar a qualidade de vida das gerações futuras.

À luz dessas considerações, será proposta a adoção da filosofia da natureza como fonte do Direito. A filosofia da natureza fundamenta, legitima e justifica a aplicabilidade da ética ambiental no Estado Socioambiental. Igualmente será analisada, neste texto, a ética ambiental como fonte do imperativo de cuidar do meio ambiente ecologicamente equilibrado ou de recuperar a sua qualidade, tendo em vista a continuidade da vida em um ambiente saudável e a proibição de se romper com esse equilíbrio. Ou seja, a necessidade de o Direito e a Filosofia adotarem uma visão integradora e holística para a construção ou a consolidação do Estado Socioambiental, uma ponte entre o social, a economia e o Direito para superar uma crise de valores culturais, econômicos, jurídicos e éticos para o meio ambiente.

---

* Advogada. Pós-graduada em Direito Penal e Processo Penal. Autora de artigos jurídicos e do livro *Estudo das provas ilícitas no Processo Penal.* Porto Alegre: Verbo Jurídico, 2016.
** Procuradora do Trabalho, Pós-graduada em Direito e Processo do Trabalho, autora de artigos jurídicos e do livro *Do meio ambiente do trabalho: estudo sobre seus principais aspectos e instrumentos de proteção.* Porto Alegre:, Editora Fi [recurso eletrônico], 2016.
*** Doutor em Filosofia (PUCRS). Mestre em Direito (PUCRS), pós-graduado em Criminologia e Processo Civil (PUCRS). Advogado. Sócio-fundador de Bretanha & Machado Advogados Associados. Palestrante. Autor de livros e de artigos. Acadêmico correspondente da Academia Maceioense de Letras, Cadeira de nº 54, patrono Ruy Barbosa.

## 2 Filosofia da natureza

No estudo da filosofia da natureza, o discurso jusfilosófico deve considerar o meio ambiente natural, harmonizando-o com as relações econômicas e sociais, de forma a construir uma relação de interdependência, sedimentada sobre as necessidades do presente e dos interesses das futuras gerações, por isso a importância do tema para o estudo da Ética no Estado Socioambiental, conforme sustentam Sarlet e Fensterseifer (2010). Para os autores citados, o Estado Socioambiental é um Estado regulador da atividade econômica, objetivando o desenvolvimento humano e social e a sustentabilidade ambiental.

Na defesa da sustentabilidade ambiental, o Papa Francisco (2015) destaca que, na iminência de riscos para o meio ambiente, as decisões devem ser tomadas em confronto com os riscos e os benefícios, avaliação do custo-benefício, pois o meio ambiente pertence a humanidade. Nesse sentido, o econômico, o social e o ambiente devem estar em harmonia para possibilitar uma vida saudável em um èspaço ecologicamente equilibrado. Nesse meio saudável integra-se o homem aos demais seres vivos e à natureza, considerando-se que todos compõem uma unidade. A divisão entre os seres humanos e as demais formas de vida dificultaria ou impossibilitaria a defesa da natureza. (TEIXEIRA; TEIXEIRA, 2018).

Em sua visão sobre o ambiente, Aristóteles afirmou que o mundo da natureza não era apenas movimento, mas também vida; um mundo de movimento regular, um ser vivo dotado de inteligência, com vida própria, no qual plantas e animais participavam, cada um com suas peculiaridades, de uma organização, com vitalidade.[1] A preciosa concepção grega contribuiu

[1] "Dado que o mundo da natureza é um mundo não só de movimento perpétuo e portanto vivo, mas também um mundo de movimento regular ou ordenado, os gregos afirmavam de acordo com isso que o mundo da natureza era não só vivo como inteligente; não só um vasto animal dotado de 'alma', ou vida própria, mas também racional, com 'mente' própria. A vida e a Inteligência das criaturas que vivem à face da Terra e em regiões a ela adjacentes – argumentavam os gregos – representam uma organização local especializada dessa toda-poderosa vitalidade e racionalidade, de tal maneira que uma planta ou um animal, de acordo com a suas ideias, participa psiquicamente, em determinado grau, no processo vital da 'alma' do mundo e intelectualmente na actividade da 'mente' do Mundo, não menos do que participa materialmente na organização física do 'corpo' do mundo". (COLLINGWOOD, [s.d.], p. 11).

para compreender que o todo possui vida e tudo está interligado. Como exemplo, pode-se citar a flora e a fauna, bens ambientais e de propriedade da humanidade; são elementos fundamentais para o equilíbrio do ecossistema e possuem função predominantemente ecológica. São fundamentais para o equilíbrio do ecossistema e para a conservação da vida em todas as suas formas.

Nesse sentido a lição de Carvalho.[2]

Para conceituar natureza, sob o viés da filosofia da natureza, é preciso percorrer o caminho aberto pelos pensadores gregos, notadamente Aristóteles. Hegel retomou a definição tradicional greco-romana, esquecida pela modernidade, a qual só muito recentemente se impôs como digna de consideração em face da degradação ambiental que ameaça a continuidade da vida no Planeta. No conceito de natureza, apresentam-se, entre outros elementos, a matéria, a vida em todas as suas formas, organismos regidos pelas "leis da natureza" – que são imutáveis e em parte ainda não reveladas ou descobertas.

Adotando-se, especialmente, as concepções de Hegel, propõe-se com fonte na Filosofia da Natureza, o paradigma da unidade homem e natureza, para sustentar o conceito de meio ambiente no Estado Socioambiental, fundado na ética ambiental, no princípio da responsabilidade e no compromisso com a vida futura. As observações de Hegel foram reforçadas por Collingwood:[3] "O mundo da natureza é explicado como um macrocosmo análogo a esse microcosmo".

---

[2] "No centro desta questão, situa-se, pois, a qualidade de vida. Qualidade de vida diretamente condicionada ao equilíbrio ecológico, isto é, a utilização racional dos recursos naturais, o manejo ecológico desses recursos, a minoração dos impactos ambientais, a restauração e a manutenção dos mecanismos internos dos ecossistemas". (CARVALHO, 2008, p. 125).

[3] "A concepção grega de natureza como um organismo inteligente era baseada numa analogia; uma analogia entre o mundo da natureza e o mundo do ser humano individual, que principia por encontrar certas características em si mesmo como indivíduo e depois as projecta na natureza. Pela acção da sua própria consciência, esse individuo vê-se como um corpo cujas partes estão em constante movimento rítmico, sendo estes movimentos delicadamente ajustados uns aos outros, de maneira a preservar a vitalidade do todo; e ao mesmo tempo descobre-se como mente que dirige a actividade desse corpo de acordo com os seus próprios desejos. Então, o mundo da natureza é explicado como um macrocosmo análogo a esse microcosmo". (COLLINGWOOD, [s.d.], p. 18).

No mesmo sentido, Artigas entende a natureza como parte do conceito orgânico de vida em todas as suas formas, inseridas no ecossistema, formando um todo, um único ser. O autor define a natureza com base em seu sentido físico – "o conjunto dos seres e processos naturais que, em geral, se identificam com o corpóreo ou material". (ARTIGAS, 2005, p. 47).

Considera-se, na filosofia da natureza, o conceito de natureza como sinônimo de meio ambiente natural. Vale lembrar que, para Hegel,[4] o próprio conceito de filosofia da natureza sofreu mutações ao longo dos séculos, o que foi, certamente, favorecido pelo desenvolvimento das ciências da natureza. White faz uma análise sobre filosofia natural estoica (Física e Cosmologia). Para os filósofos estoicos, a finalidade da vida humana é "viver em conformidade com a natureza", e isso "obviamente tem um significado ético".[5] Interpreta o autor que, para os estoicos, "o conhecimento do mundo natural não é buscado como um fim em si mesmo, senão como algo que nos capacita a viver em conformidade com a natureza". (WHITE, 2006, p. 143). Disso se depreende uma visão do homem como parte do ecossistema e não senhor deste. Conforme refere o Papa Francisco na Carta Encíclica *Laudato Si'* (2015), sobre o cuidado da casa comum, o homem não se cria a si mesmo, ele é espírito, vontade e natureza.

A partir da própria evolução da Filosofia como gênero, da Antiguidade aos filósofos contemporâneos, a filosofia da natureza, paradigma do dever de cuidar da natureza no Estado Socioambiental, pode ser definida como o ramo que estuda o mundo natural ou físico, entendido como o meio ambiente natural, fundamento fático do conceito jurídico de meio ambiente na legislação brasileira. Surge, assim, um novo mandamento: o dever de não

[4] "O próprio conceito filosófico 'natureza', inaugurado a partir da tradição latina de Sêneca sobre o conceito grego de *phisis*, bem como os diversos outros conceitos envolvidos nas considerações filosóficas acerca da natureza, tem sofrido ao longo dos séculos transformações de significado, e uma das principais razões para isso é sem dúvida o desenvolvimento das chamadas ciências da natureza". (HEGEL, 2005, p. 8, *Filosofia da natureza*, v. II).

[5] "[...] a física – a parte da filosofia que diz respeito à natureza e revela o significado de viver "em conformidade com a natureza" – obviamente tem um significado ético". (WHITE, 2006, p. 139).

romper o equilíbrio das leis da natureza e manter ou recuperar a harmonia entre os componentes do ecossistema.[6]

## 3 Ruptura entre os seres humanos e a natureza

Com a evolução do pensamento da humanidade, houve a cisão entre a ciência e a filosofia e, por consequência, entre ciência e ética, entre homem e natureza. Em sentido oposto, comenta Collingwood[7] que vegetais e animais possuem semelhança com a terra, com exceção da capacidade psíquica e intelectual. Nessa forma de entendimento, Collingwood refuta a separação entre ciência natural e filosofia por não ter sido positiva para o Estudo da filosofia da natureza, fonte teórica da unidade entre homem e meio ambiente. O autor demonstra que os princípios da vida são comuns, fazendo o homem parte da natureza.

Quanto a essa cisão, Collingwood[8] relata que, antes do século XIX, ciência natural era considerada a obra principal, mas também tratavam de Filosofia e que, no século XIX, de "mau gosto", propagou-se a separação entre os estudiosos da ciência natural e da Filosofia, com prejuízo para ambas. Com este corte, a ciência afasta-se da Filosofia e, por consequência, da Ética e esta do Direito, com resultados negativos em relação ao equilíbrio do ecossistema.

---

[6] "O ponto de equilíbrio para alcançar o meio ambiente sadio será determinado pela harmonia entre os componentes do ecossistema – em especial, entre o homem, os seres vivos e a natureza, com suas características físico-química. Todos os integrantes do ecossistema estão inter-relacionados e devem, portanto, conviver em harmonia, sob pena de romper ou de desequilibrar o ecossistema planetário". (TEIXEIRA, 2006, p. 31).

[7] "Que os vegetais e os animais são fisicamente semelhantes à terra é uma opinião nossa como outrora foi dos gregos; mas a noção de uma semelhança psíquica e intelectual, essa é que nos é estranha, constituindo uma dificuldade na interpretação das relíquias da ciência natural que encontramos na velha literatura grega". (COLLINGWOOD, [s.d.], p. 12).

[8] "Antes do século XIX, os mais eminentes e prestigiosos cientistas filosofaram sempre sobre a sua ciência, tal como testemunham os seus escritos. E dado que consideravam a ciência natural como a sua obra principal, torna-se razoável admitir que esses testemunhos abrangiam o campo da sua filosofia. No século XIX propagou-se a moda de separar os estudiosos da ciência natural e dos filósofos em dois grandes grupos profissionais, cada qual pouco sabendo do trabalho do outro e alimentando ainda menos simpatia por ele. É uma moda de mau-gosto, que só tem prejudicado ambas as partes, já que nelas existe o mais vivo desejo de solucionar essa situação construindo uma ponte sobre o abismo de mal-entendidos a que deu origem. A ponte tem de começar a ser construída por ambas as partes; e eu, como membro da profissão de filósofo, tentarei fazer o melhor que posso filosofando sobre a experiência que tenho da ciência natural". (COLLINGWOOD, [s.d.], p. 10).

Em meados do século passado, os seres humanos, já convivendo com catástrofes decorrentes da degradação ambiental, iniciaram a criação de valores éticos menos antropocêntricos ou a aceitação de um antropocentrismo alargado, no qual se coloca o homem como guardião da natureza, com o dever de cuidar do Planeta, mantendo ou recuperando a qualidade ambiental. O homem, na condição de usufrutuário dos bens ambientais, tem o direito de seu uso, mas não com exclusividade. O direito de propriedade está limitado pelas funções econômicas e ambientais dos recursos naturais.[9]

Para Hegel (2005),[10] a ruptura entre ciência e Filosofia "constituiu-se a maior distância da física do que aquilo que agora entendemos como Filosofia da Natureza". Jonas (2004)[11] igualmente criticou essa separação entre ciência e Filosofia. O fundamento central das críticas feitas por este último filósofo está no entendimento de que a ciência e a filosofia da natureza tratam do mesmo objeto. Ambos os citados filósofos retomam a ideia de unidade entre ciência e Filosofia para fundamentar suas preocupações éticas com o meio ambiente, estabelecendo as bases da ética da responsabilidade com as presentes e as futuras gerações, um dos contornos do Estado Socioambiental. Portanto, a ética ambiental deve ser entendida como ética da responsabilidade para a natureza e à vida em todas as suas formas.

Conforme sustenta Pelizzoli (2003, p. 15), a cisão entre ciência e filosofia rompeu a visão orgânica do mundo, pois "o mundo antigo e medieval tinha uma visão orgânica do mundo, com um modo correlativo de situar-se num Cosmos ordenado e determinado". Ao dissertar sobre "Correntes da

---

[9] "A Filosofia da Natureza, ao tratar a natureza como finita e o meio ambiente como um patrimônio atribuído ao homem com direito de uso, mas não com exclusividade, na medida em que ele pertence a toda a humanidade, apresenta-se como um dos fundamentos filosóficos do Estado Socioambiental". (TEIXEIRA, 2010, p. 291).

[10] "Esta metafísica, certamente, constituiu-se a maior distância da física do que aquilo que agora entendemos como filosofia da natureza. Antes de tudo, a respeito dessa diferença entre física e filosofia da natureza, como também sobre sua determinação inter-relativa, é preciso notar que as duas não se distanciam tanto entre si quanto se julga a primeira vista. A física e a história natural chamam-se antes de tudo ciências empíricas e fazem-se passar por se dedicarem totalmente à observação e experimentação e, desta maneira, serem opostas à filosofia da natureza, ao conhecimento da natureza pelo pensamento". (HEGEL, 2005, p. 13).

[11] "Esta separação trágica se tornou cada vez mais aguda até o ponto de os elementos separados deixarem de ter qualquer coisa em comum, passou desde então a definir a ausência de ambos, precisamente através desta exclusão mútua". (JONAS, 2004, p. 23-24).

Ética Ambiental" afirma que a (eco)ética pretende uma busca do sentido do ser humano em relação à vida como um todo, com o objetivo de recuperar a visão da vivência dos processos "naturais" da interação do homem com a natureza.[12]

Convivendo com catástrofes decorrentes da degradação dos ecossistemas, os seres humanos criam novos paradigmas, valores éticos menos antropocêntricos, um antropocentrismo alargado, no qual o homem, de senhor absoluto passa a ser sujeito de deveres com a natureza, que deve ser protegida juridicamente por si mesma, a exemplo da fauna que não tem função econômica e sim ambiental, fundamental para o equilíbrio do meio ambiente.

## 4 Modelo hegeliano de filosofia da natureza: fonte da ética ambiental

Na modernidade, Hegel foi considerado pelos estudiosos um dos filósofos que mais contribuiu para resgatar a filosofia da natureza e o conceito de unidade homem e natureza. O conceito hegeliano recupera o conceito aristotélico de totalidade – no sentido como os gregos elaboraram física, natureza e ética. O filósofo citado não apontou para um imperativo ético para o meio ambiente, como fez Jonas (2006, p. 47) – que estabeleceu um novo imperativo: "Aja de tal modo a que os efeitos de tua ação sejam compatíveis com a permanência de uma autêntica vida humana sobre a Terra". Com este paradigma criado por Hans Jonas, formata-se o dever de cuidar do meio ambiente, um dos pilares que legitimam a obrigação jurídica de preservação ou recuperação do equilíbrio ambiental.

Hegel não trata de uma ética, não diz como o homem deve se portar, mas nos fornece uma visão primeira de um todo orgânico: o vínculo homem-natureza, uma harmonia. A visão hegeliana é mais consistente, justamente

[12] "Não se quer aqui simplesmente uma moral para o ser humano diante da Natureza, fora das relações mais íntimas do sentido da vida, do ser-no-mundo que somos. Com (eco)ética pretendemos remeter à busca do sentido e plataformas primeiras que o ser humano elabora em sociedade em relação com a vida como um todo. É claro que visará a recuperação da visão e da vivência dos processos chamados "naturais", da nossa interação mais harmônica com a chamada Natureza. Mas isso implica que as questões mais fundamentais de nossa vida estão envolvidas aqui; e que o termo "ambiente" é revelador, quando traz à tona faces de nossa inserção no mundo que foram escamoteadas ou obscurecidas, pelo próprio desenvolvimento do Saber e da civilização". (PELIZZOLI, 2003, p. 14).

por tratar da relação direta que existe entre a natureza e os seres vivos, como um sistema que interage. A harmonia em Hegel é, portanto, uma visão orgânica – unidade homem e natureza regida pelas leis da natureza. Com estas afirmações, pode-se presumir que para Hegel é impossível dominar "as leis da natureza", atualmente integrantes do conceito de meio ambiente na Lei 6.938 de 1981. Essa legislação define a expressão meio ambiente como "o conjunto de condições, leis, influências e interações de ordem química e biológica, que permite, abriga e rege a vida em todas as suas formas" – art. 3º, inc. I). O conceito é abrangente e contempla a vida em todas as suas formas.

Sustenta Hegel (2005)[13] que o homem se conduz "ante a natureza como um ente imediato e exterior a ele próprio, como um indivíduo imediatamente exterior e, assim, sensível, o qual, porém, também com direito, se toma como fim [destinação] para os objetos da natureza".[14] Diz o autor que o homem luta contra a natureza com as próprias forças da natureza, mas é incapaz de se apoderar da própria natureza ou de amestrá-la, e as intervenções humanas poderão levar a extinção da vida humana no Planeta.

Como ponto inicial para o estudo da filosofia da natureza hegeliana, é necessário fazer-se uma análise da visão orgânica da natureza, considerando-se que o homem está integrado no ecossistema e dele depende diretamente para sobrevivência com dignidade. Isso significa dizer que, sob esse novo olhar, o homem deverá associar a ética à ciência, inclusive a jurídica – compondo no conceito orgânico de natureza o diálogo entre a Filosofia e o Direito.

---

[13] "Sejam quais forem as forças que a Natureza desenvolva e desencadeie contra o homem, frio, animais ferozes, água, fogo – ele conhece meios contra elas, e – mais! Retira esses meios da natureza, utiliza-os contra eles mesmo; a astúcia de sua razão faculta ao homem jogar contra potências naturais outras coisas da natureza, entrega estas àquelas para serem aniquiladas e assim se protege e conserva. Entretanto da própria natureza, do seu universo, não pode ele apoderar-se por este meio, nem amestrá-la para seus fins". (HEGEL, 2005, p. 16, v. II).

[14] "Praticamente porta-se o homem ante a natureza como um ente imediato e exterior a ele próprio, como um indivíduo imediatamente exterior e, assim, sensível, o qual, porém, também com direito, se toma como fim [destinação] para os objetos da natureza". (HEGEL, 2005, p. 15, v. II).

Hegel (2005),[15] no seu texto *Introdução à história da filosofia*, reconhece que a Filosofia evolui acompanhando a evolução da humanidade. Porém, não devemos desprezar os filósofos do passado, pois o conhecimento não é excludente, mas sim um somatório de informações. Nesse sentido, deve-se ter em conta a avaliação de uma filosofia mais antiga e dela utilizar-se para buscar a finalidade pretendida, sem, no entanto, pretender-se a atualidade da filosofia antiga, nem considerá-la como válida, pois as gerações se sucedem, assim como o conhecimento.

De acordo com Sass (2008),[16] o pensamento da sociedade contemporânea parte do mito da inesgotabilidade dos recursos ambientais, sustentando o seu caráter de bens ilimitados. Destaca a autora citada que o homem porta-se como senhor absoluto e proprietário da natureza, usando-a em benefício exclusivo, forte na racionalidade estabelecida entre homem e natureza – esta, passível de apropriação e de uso absoluto e inteiramente à disposição do homem. Ou seja, a natureza reduzida ao *status* de coisa, com o único propósito de atender ao ser humano, como se este fosse um ser autônomo e desvinculado do meio ambiente.

Assim, a questão determinante, para conscientizar o homem quanto ao seu dever de cuidar da qualidade ambiental – e principalmente para o retorno à Filosofia da Natureza – está atrelada à constatação de que a natureza é composta por bens que se esgotam e contaminam-se pelo uso de

---

[15] "Eis o que se deve ter em conta na avaliação de uma filosofia mais antiga para saber o que nela se deve procurar, a fim de, por exemplo, não pretender-se encontrar na filosofia platônica tudo o que nossa época busca. Não podemos satisfazer-nos inteiramente numa filosofia mais antiga, por mais excelente que seja. Também não se pode supor e propor uma filosofia mais antiga como agora válida. Pertencemos a um espírito mais rico, que condensa e tem concretamente em si a riqueza de todas as filosofias precedentes. Esse princípio mais profundo vive em nós, sem ser consciente de si mesmo". (HEGEL, 2005b, p. 111).

[16] "A modernidade parte do mito da sobreabundância da natureza, do caráter ilimitado dos recursos naturais. Assim, o ser humano concebe-se como o dono absoluto desses recursos na aventura de dominar a natureza visando colocá-la em ordem para o benefício exclusivo da vida humana. Nesse contexto a racionalidade vigente durante a modernidade corrobora o estabelecimento de um vínculo homem-natureza fundamentado sobre o sentimento de *pertença* (grifado no original), no qual o homem aparece como o titular, e a natureza, como o objeto passível de ser dominado, usado, fragmentado e gozada, mesmo que de maneira predatória. Por conseguinte, juridicamente a natureza é tratada como simples meio de provimento do bem-estar do homem podendo ser apropriada e manipulada, no intuito de preservar o gênero humano. O homem, por seu turno, surge como uma entidade autônoma, dotada de valor próprio, cuja personalidade é reconhecida no jurídico". (SASS, 2008, p. 91).

forma insustentável, de modo que possivelmente não permitirão a vida futura.

A filosofia da natureza é um dos pilares jusfilosóficos do dever de cuidar do meio ambiente ecologicamente equilibrado no Estado Socioambiental, que, juntamente com a ética ambiental, dialoga com o direito ambiental na defesa dos interesses das presentes e das futuras gerações, com o objetivo de manutenção do equilíbrio dos ecossistemas e a recuperação de áreas degradadas. (TEIXEIRA, 2009). Para tanto, optou-se pelo modelo hegeliano, pois foi um marco na elaboração do conceito das ciências modernas, as quais permitem construir um diagnóstico dos problemas e dos desafios ecológicos atuais, apresentando soluções parciais para que a vida futura seja possível.

Sass (2008),[17] ao tratar do Direito e da natureza, sustentou que é possível a restauração do vínculo homem-natureza, desde que se faça um retorno ao conhecimento da noção de *physis* na Grécia antiga, com um naturalismo científico, que reunia ética e física. Sustenta a autora que é necessário o estudo da modernidade para que se compreenda o modo como ocorreu a ruptura entre a Física e a ética, entre a natureza e o humanismo.[18] Do mesmo modo, a autora disserta que, na modernidade, a razão implica uma nova definição de utilitarismo para, por meio das ciências, buscarem-se novos usos na exploração dos bens ambientais, antes reduzidos a simples objetos.

A natureza, à disposição do homem, sofreu e ainda sofre um processo de patrimonialização, tendo se tornado unicamente um objeto do direito de propriedade, e, como um bem econômico, passou a ser um mero elemento a partir de construções de conceitos jurídicos ao longo dos

[17] "A possibilidade de restauração do vínculo homem-natureza importa, num primeiro momento, no conhecimento da noção de *physis* na Grécia Antiga, a qual inaugura um naturalismo científico onde a ética e a física estão imbricadas. Num segundo momento, é necessário estudar a modernidade para compreender como ocorre a ruptura dessa visão sobre a natureza, cujo ápice se dá com a divisão entre a física e a ética, entre a natureza e o humanismo". (SASS, 2008, p. 22).

[18] "A possibilidade de restauração do vínculo homem-natureza importa, num primeiro momento, no conhecimento da noção de *physis* na Grécia Antiga, a qual inaugura um naturalismo científico onde a ética e a física estão imbricadas. Num segundo momento, é necessário estudar a modernidade para compreender como ocorre a ruptura dessa visão sobre a natureza, cujo ápice se dá com a divisão entre a física e a ética, entre a natureza e o humanismo". (SASS, 2008, p. 22).

séculos. Por isso, a crítica de Sass, ai afirmar que, na relação sujeito-objeto, este não é visto como o Outro, podendo ser passível de satisfação dos desejos do seu titular. Com isso, o ser humano, sem o menor cuidado, apropriou-se dos animais não humanos e da própria natureza, como se não fossem também detentores de vida. (SASS, 2008).[19]

Assim, novos princípios científicos universais explicam o mundo e induzem o homem a uma postura ética em sua relação com o meio ambiente. (SASS, 2008).[20] Nesse sentido, o estudo da natureza, como meio ambiente, implica a reunificação entre natureza, ciência e Filosofia – um retorno à Filosofia da Natureza nos moldes dos antigos pensadores gregos, especialmente Aristóteles. A Filosofia da Natureza, no Estado Socioambiental, recebe o acréscimo da ética ambiental, que dá legitimidade ao dever de cuidar do meio ambiente, para que a vida, em todas as suas formas, seja possível. Por isso, a tentativa de reinserção do homem na natureza, não como senhor mas como parte dela – é um retorno às origens. De uma ética individual, comprometida com o indivíduo, passa-se para uma ética com uma visão coletiva, isto é, o dever de cuidar do ambiente para as presentes e as futuras gerações.

## 5 Considerações finais

A grande questão que foi determinante para a conscientização do dever de cuidar da qualidade ambiental e para o retorno à filosofia da natureza, fonte da ética ambiental, está atrelada à constatação de que a natureza é composta por bens que se esgotam e se contaminam ou que, pelo seu uso de forma insustentável, possivelmente, não será possível a vida futura.

---

[19] "A perspectiva que sustenta a relação sujeito-objeto centra-se na morte do objeto, que, pela simples condição do objeto, não pode se dar como o outro, mas como simples objeto possível de manipulação humana para satisfação de seus desejos. A crescente patrimonialização dos elementos naturais, legitimada pelo discurso jurídico, parece culminar, hodiernamente, na apropriação da vida". (SASS, 2008, p. 95).

[20] "O domínio da razão no pensamento da modernidade implica redefinir o utilitarismo que, através da ciência, busca novas utilidades na exploração da natureza reduzida a simples objeto. O ideal desse novo pensamento centraliza-se no estabelecimento de um sistema a partir do qual se possa deduzir cada coisa sobre o mundo. Nesse contexto, surgem princípios científicos universais que pretendem explicar o mundo de maneira objetiva e racional e que dimensionam uma nova postura do homem frente ao entorno, o qual passa a se constituir num objeto que pode e deve ser dominado pelo trabalho humano". (SASS, 2008, p. 49).

Conforme sustentado no decorrer deste estudo, a ética ambiental, componente da filosofia da natureza, fundamenta e legitima a obrigação jurídica de cuidar e de poupar recursos ambientais para que as presentes e as futuras gerações tenham vida. Caracteriza-se como um instrumento, na modernidade, destinado à construção do Estado Socioambiental. Ou seja, uma proposta de razão ecológica, na qual todos os seres vivos mantenham a harmonia entre si em um ambiente ecologicamente equilibrado e propício a uma vida saudável, com um retorno à filosofia da natureza – dos antigos gregos e retomada por Hegel, que reconhecia a unidade entre homens e natureza.

O Estado Socioambiental deve, assim, ter, como um de seus paradigmas o reconhecimento da unidade homem e natureza, associados à Ética Ambiental, fonte material do dever ético e jurídico de preservar o meio ambiente ecologicamente equilibrado ou recuperar a sua qualidade. Em face disso, no Estado Socioambiental, deve-se adotar o modelo hegeliano de filosofia da natureza – o homem integrado ao todo. Além disso, e sob o viés jusfilosófico, estabelecer o imperativo de cuidar da qualidade ambiental, essencial para a continuidade da vida humana e da vida em todas as suas formas.

O imperativo categórico centraliza-se no dever de não romper com o equilíbrio das leis da natureza, o que sugere um debate integrador entre filosofia da natureza, ética ambiental e direito ambiental em um pacto socioambiental.

**Referências**

ARTIGAS, Mariano. *Filosofia da natureza*. Trad. de José Eduardo de Oliveira e Silva. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência 'Raimundo Lúlio (Ramon Llull), 2005.

CARVALHO, Carlos Gomes de. *Introdução ao direito ambiental*. 4. ed. Florianópolis: Conceito Editorial, 2008.

COLLINGWOOD, R. G. *Ciência e filosofia*. 2. ed. Trad. de Frederico Montenegro. Lisboa: Editorial Presença, [s. d.].

HEGEL, G. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio (1830).* Trad. de Heloísa da Graça Burati. São Paulo: Rideel, 2005a. (Filosofia da Natureza, v. II).

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Introdução à história da filosofia***.** Trad. de Heloisa da Graça Burati. São Paulo: Rideel: 2005b.

JONAS, Hans. *O princípio vida*: fundamentos para uma biologia filosófica. Petrópolis: Vozes, 2004.

JONAS, Hans. *O princípio responsabilidade.* Trad. do original alemão por Marijane Lisboa e Luiz Barros Montez. Rio de Janeiro: Contraponto: PUC-Rio, 2006.

PAPA FRANCISCO. *Carta Encíclica Laudato Si'. Sobre o cuidado da casa comum***.** São Paulo: Paulinas, 2015.

PELIZZOLI, M. L. *Correntes da ética ambiental*. Petrópolis: Vozes, 2003.

SARLET, Ingo Wolfgang; FENSTERSEIFER, Tiago. Estado socioambiental e mínimo existencial (ecológico?): algumas considerações. In: SARLET, Ingo Wolfgang (Org.). *Estado socioambiental e direitos fundamentais***.** Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2010. p. 11-38.

SASS, Liz Beatriz. *Direito e natureza:* (re)construindo vínculos a partir de uma ecocidadania. Curitiba: Juruá, 2008.

TEIXEIRA, Orci Paulino Bretanha. *O direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado, como direito fundamental*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2006.

TEIXEIRA, Orci Paulino Bretanha. Estado de direito ambiental. In: ABRÃO, Paulo (Org.). *Diálogos em direito público*. Porto Alegre: Edipucrs, 2009.

TEIXEIRA, Orci Paulino Bretanha. O estado socioambiental e a filosofia da natureza em Hegel. In: UTZ, Konrad; SOARES, Marly Carvalho (Org.). *A noiva do espírito*: natureza em Hegel [recurso eletrônico]. Dados eletrônicos. Porto Alegre: Edipucrs, 2010.

TEIXEIRA, Orci Paulino Bretanha. *A fundamentação ética do Estado Socioambiental* [recurso eletrônico]. Porto Alegre: Editora Fi; EdiPUCRS, 2013.

TEIXEIRA, Ana Paula Furlan; TEIXEIRA, Orci Paulino Bretanha. Encíclica Laudato Si': o cuidado da casa comum fonte material do Direito no Estado Socioambiental. In: RUSCHEINSKY, Aloisio; CALGARO, Cleide; WEBER, Thadeu (Org.). *Ética, direito socioambiental e democracia* [recurso eletrônico]. Caxias do Sul: Educs, 2018.

WHITE, Michael J. Filosofia natural estoica (física e cosmologia). In: INWOOD, Brad (Org.). *Os estoicos.* Trad. de Paulo Fernando, Tadeu Ferreira e Raul Fiker. São Paulo: Odysseus, 2006.

# Posfácio

Mateus Salvadori*

Algumas das questões centrais sobre os Direitos Humanos são as seguintes: os Direitos Humanos existem? Qual a natureza e fonte dos Direitos Humanos? Quais são os Direitos Humanos e como eles são justificados? Qual é o modo de tutela dos Direitos Humanos? Os Direitos Humanos são universais ou relativos?

Por meio do jusnaturalismo, houve a primeira conceituação de Direitos Humanos. Essa concepção jusfilosófica defendia direitos naturais aos seres humanos, independentemente das sociedades nas quais os mesmos estavam inseridos. O contratualismo despontou a exigência de reconhecimento e garantia dos direitos do homem pelo Estado, a fim de que se tornassem juridicamente exigíveis. No final do séc. XVIII, entram em choque o racionalismo jusnaturalista de um lado, e o historicismo e o utilitarismo, de outro. Há três momentos dos Direitos Humanos no Direito: 1) conscientização da existência de tais direitos; 2) positivação dos mesmos no ordenamento constitucional; 3) efetivação dos direitos, por meio do reconhecimento no plano social.

Bobbio classificou os direitos do homem nas seguintes dimensões: primeira dimensão: direitos civis e políticos (XVIII): essa primeira dimensão destaca os direitos de liberdade; o ser humano é visto como livre e independente em relação ao Estado; segunda dimensão: direitos sociais, culturais e econômicos (XIX): a segunda dimensão é caracterizada pelo Estado Social; o indivíduo passa a ser visto dentro de uma coletividade e não isolado, conforme defendiam os contratualistas; terceira dimensão: direitos da fraternidade e da solidariedade (XX): esses são os direitos da terceira dimensão e são conhecidos como direitos difusos. Dentre eles, o mais

* Possui graduação em Filosofia pela Universidade de Caxias do Sul (2005), mestrado em Filosofia (Metafísica), pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (2010) e doutorado em Filosofia (Filosofia do Direito), pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (2014). Atualmente é graduando em Direito (2012) e professor de Filosofia na Universidade de Caxias do Sul. Atua como docente nas seguintes disciplinas: Ética, Filosofia Jurídica, Filosofia da História, História da Filosofia Moderna, Epistemologia e Metodologia de Pesquisa (Seminário de Pesquisa). É pesquisador na área de "Metafísica e filosofia prática: Hegel e o formalismo kantiano".

importante é o de viver em um ambiente não poluído, sendo que a cidadania ecológica é uma das suas grandes reivindicações; quarta dimensão: advinda das reivindicações dos direitos do homem em relação à pesquisa biológica.

Em relação à tutela dos Direitos Humanos, há três grandes eixos que desempenham esse papel: eixo global, regional e nacional. O eixo global refere-se aos direitos estabelecidos nos tratados internacionais. A Declaração Universal de 1948 é um marco decisivo para o debate em um nível universal. Além da Declaração Universal, há também o Pacto Internacional dos Direitos Civis e Políticos (1966) e o Pacto Internacional dos Direitos Econômicos, Sociais e Culturais (1966). O eixo regional refere-se aos sistemas regionais de proteção (Europa, América, África, Asiático). O eixo nacional tem como base os direitos estabelecidos pelas Constituições.

EDUCS