

“Morar” para a ética ambiental

Cláudia Maria Guedes Joaquim*

* Aluna do curso de Mestrado do programa de Pós-graduação em Sociologia Política pela Universidade Federal de Santa Catarina

Violência, fome, política: estes são alguns dos temas que fizeram e ainda fazem parte de uma lista de temas que a humanidade tenta resolver desde os seus primórdios. Com o advento da modernidade esta lista cresceu e acrescentou-se a ela a problemática ambiental. O crescimento demográfico e o desenvolvimento tecnológico, junto às suas conseqüências, são dois exemplos representantes daquilo que motivou a visualização da chamada crise ecológica (LEIS, 1999). A Conferência de Estocolmo, em 1972, marca a crescente mobilização em relação aos problemas ambientais, o que converge na busca pela revolução ambiental, e suas implicações epistemológicas, sociais, éticas e políticas, apesar de ainda não ter ganhado o merecido destaque, começam a gerar influência nos enfoques dominantes de planejamento e gestão (VIEIRA et al, 2005). Isto porque esta nova preocupação exige uma transformação radical na forma de pensar. O modo como compreendemos o mundo diz muito sobre nossa relação com ele.

Os ecólogos, primeiros a estudar a problemática ambiental, perceberam que agir em um ponto recortado da realidade procurando causas e efeitos de fenômenos – tal como sempre fizeram as ciências naturais e, por herança destas, as ciências humanas – é insuficiente, pois entre estes há uma interligação. Falar de natureza e sociedade, de maneira dicotômica, já não basta e introduz-se o conceito integrador de meio ambiente,

“entendido de forma sistêmica: como um conjunto de componentes físicoquímicos e biológicos, assim como de fatores sócio-culturais, relacionados direta ou indiretamente, a curto ou longo prazo, com os seres humanos e afetando a capacidade de adaptação e progresso destes.” (VIEIRA apud LEIS, 1999, p.49)

O biólogo von Bertalanffy (1985) é um dos pioneiros no pensamento sobre sistemas complexos, no entanto sua popularização nas ciências humanas deve-se ao sociólogo Edgar

Morin que, em *Introdução ao pensamento complexo* (1990) apresenta a construção de um novo paradigma em oposição ao paradigma analítico-reducionista, marcado pelo princípio da disjunção, a redução do complexo ao simples, a hiperespecialização, a tentativa de descobrir uma “ordem perfeita” e a matematização e formalização. Em trabalho posterior, voltando a criticar a ciência tradicional, Morin afirmaria que “a cientificidade é a parte emersa de um iceberg profundo de não-cientificidade” (1983). Além do fato desta parte emersa ser apenas a ponta de algo muito maior que fica escondido, um iceberg não está preso ao chão, mas flutua. A ciência é insuficiente para o conhecimento, muito menos uma única ciência. Os próprios problemas ambientais se apresentam dentro de uma inter-relação complexa não apenas entre biologia, física e química, mas também a política, economia e sociologia e, portanto, sua resolução não pode vir de um único setor, muito menos apenas destes, mas abre um leque de possibilidades também para a cultura, filosofia e religião (LEIS, 1999). Não somente o que tem método claro e racional é fonte de conhecimento: o ambientalismo permite uma abertura de relacionamento com saberes que ultrapassam o racionalismo.

Um modo de conhecer diferente, exige um modo de agir diferente. Por isso, a ética torna-se um dos eixos primordiais que acompanham o enfoque complexo.

Ética

A ousadia humana sobre a natureza não é uma percepção moderna. Jonas (1984) nos traz um exemplo disto, proveniente do mundo antigo, ao identificar traços desta na obra “Antígona” de Sófocles. Os dois primeiros versos transcritos pelo autor nos remetem a refletir a ambigüidade da ação humana:

“Many the wonders but
nothing more wondrous than man.” (p.2)

*Numerosas são as maravilhas deste mundo; mas, de todas, a mais surpreendente é o homem*¹. A palavra traduzida como “maravilha” (*wonder*), ou “surpreendente” – “maravilhoso” – (*wondrous*), refere-se ao termo grego δεινός (*deinós*), que significa não apenas maravilha ou maravilhoso, mas também terror e terrível, aquilo capaz de provocar admiração ou espanto. As ações humanas enquanto δεινός, provocam admiração pelo seu poder e magnitude ao fabricar belas obras e tornar melhor a vida das gerações seguintes. Ao mesmo tempo, este mesmo poder e magnitude assustam, pois não se sabe que conseqüências terão por tamanha ousadia.

Jonas descreve o texto de Sófocles como uma angustiante homenagem ao poder angustiante do homem, seu violento e violador talento para interferir na natureza e na ordem cósmica. A construção da cidade é resultado do desenvolvimento da linguagem, pensamento e sentimento social humanos, por isso a civilização cresce junto com o desrespeito à natureza. No entanto, o que torna temerária a ação do homem – sua capacidade infindável de inventar sobre os elementos da natureza, a qual apesar disso, se mostra tolerante quanto às suas impertinências – é o fato de que, diante de todos os elementos e de todo o cosmos, o homem é muito pequeno. Apesar de toda a violação, o curso da natureza e sua essência se tornam inalteráveis, a ela o homem é incapaz de causar dano. Enquanto o homem segue seu curso de vida e morte, da qual ele não poderá escapar, a natureza permanece inalterada.

Esta bela interpretação de Sófocles, a respeito do poder do agir do homem sobre a natureza, não corresponde mais à nossa realidade. O mundo continua grande comparado à humanidade, mas a ação humana não é mais inofensiva. Hoje, temos conhecimento dos resultados negativos em conseqüência da técnica e os cálculos da ciência também nos permitem esperar resultados ainda piores se nada for feito. No entanto, o que se pode fazer?

A história do pensamento humano nos oferece várias concepções de ética. Não obstante, elas não são suficientes para pensar o mundo contemporâneo e seus problemas ambientais. De acordo com Jonas (2006), são quatro as características da ética tradicional

¹ Retirado da versão de Antígona em Português, Sófocles (1980). Ou, em grego (Sófocles, Antígona, 332-333): “Πολλά τά δεινά ανθρώπου κούδευ δεινότερον πέλει”.

que a torna incompatível com a problemática ambiental: a neutralidade da ação humana em relação ao meio, o antropocentrismo, a constância da condição e essência humanas e a instantaneidade.

Isto significa, em primeiro lugar, que não se atribuía um valor moral às ações humanas em relação aos outros seres. Ou seja, como a ação humana, enquanto técnica, não era motivo de grandes preocupações, também não fazia parte de temas centrais para a ética. Outro ponto a considerar é que a ética tratava da relação entre os homens ou do homem consigo mesmo, um caráter exclusivamente antropocêntrico. De Platão a Kant, a natureza era meramente o meio para se adquirir aquilo que o homem precisava. No seu tratado sobre ética, a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Kant (1997) expressa sua posição:

“Os seres cuja existência depende (...) da natureza, têm (...) um valor relativo como meios e por isso se chamam *coisas*, ao passo que os seres racionais se chamam *pessoas*, porque a sua natureza os distingue já como fins em si mesmos, quer dizer como algo que não pode ser empregado como simples meio (...)”. (p.68, grifos do autor)

O terceiro ponto, é que a ação humana não era considerada como algo capaz de reformular a condição e essência do homem, tornando esta sempre constante. E, finalmente, a compreensão de bem e mal estava limitada à ação do momento, sem um planejamento em longo prazo. Com o meio-termo justo de Aristóteles (1987), por exemplo, dever-se-ia procurar, em cada momento de ação, a melhor forma de agir, e era essa prática constante que, ao longo da vida, formaria o homem virtuoso.

Ao contrário das características tradicionais, dado a complexidade dos efeitos da ação humana, uma nova ética deve, então, procurar: a) levar em conta, do ponto de vista moral, a ação humana sobre o meio; b) ser biocêntrica; c) considerar a possibilidade de que estas ações alteram ou podem alterar a condição humana e; d) levar em consideração não apenas o tempo presente, mas o futuro, as gerações futuras.

Jonas propôs que a nova ética seria norteadada pelo “princípio *responsabilidade*”, palavra que, aliás, foi muito difundida entre os relatórios das conferências ambientais dos anos 70 (a primeira publicação de “O Princípio Responsabilidade” data de 1979). Apesar de

criticado, por exemplo, por oferecer uma ética autoritária, da excessiva carga de responsabilidade atribuída ao homem contemporâneo ou da insuficiência de se definir o que ele chama de “autêntica vida humana” (BOURG, 1996), e não apresentar muitos elementos de aplicabilidade, a obra de Jonas traz uma análise abrangente da teoria ética e procura uma reformulação que leve em conta o meio ambiente. Além disso, sua obra – por considerar a totalidade, a relação com o futuro e a preocupação com a ação humana de uma maneira afastada da monocausalidade – aproxima-o muito mais do que o afasta dos teóricos dos sistemas complexos. As idéias de Jonas não são excludentes, mas complementares.

Para uma definição mais precisa, tem-se chamado a ética voltada para a problemática ambiental de *ética do desenvolvimento*. Além de mais preocupada com ação, a ética do desenvolvimento se afasta do caráter mais radical e catastrofista do ambientalismo que pretendia parar com todo e qualquer desenvolvimento tecnológico. Assim como Jonas, a ética do desenvolvimento fala em “prudência ecológica” (VIEIRA et al, 2005), mas diferentemente deste, os autores apresentam propostas de formalização e aplicação desta ética. Dansereau (1999) acredita que o primeiro passo antes de se fazer uma prescrição moral, é dedicar-se a uma *prospecção ecológica*. O autor baseou-se na Declaração de Vancouver de 1989, a qual sugere, através de nove proposições (que vão desde a irreversibilidade de certos atos humanos, até a constatação de forças antagônicas – destruir, viver e construir – que correspondem à nossa condição e que precisam estar em equilíbrio), uma mudança urgente nos atos humanos. Para Dansereau, a prospecção ecológica comporta certas exigências: 1) passar pelo processo de “ecologização”, ou seja, colocar as problemáticas das diversas disciplinas numa percepção ambiental; 2) os pontos sensíveis a serem focados são: a) o ecossistema – recursos, produção, renovação, estabilidade; b) a escalada do impacto humano e suas fases de poder (indígena, colígena, agrígena, fabrígena, urbígena e ciberbígena); e, c) o esquema da partilha – o “bolo do ambiente”. Considerado isto, passamos a fase de prescrição moral.

“Evoluindo-se das situações ecológicas reais aos princípios éticos, serão consideradas as desordens, as devastações, o desperdício, as patologias do meio ambiente ou sua relativa

harmonia, e isto nos conduzirá a um certo número de mudanças de rota onde a *alocação* dos recursos, a *gestão* dos ecossistemas, ou as *decisões* sócio-políticas acabam produzindo um efeito mais ou menos duradouro.” (DANSEREAU, 1999, p.310, grifos do autor)

A idéia de Dansereau, de se chegar a uma ética através da prospecção ecológica, tem a finalidade de estabelecer uma harmonia ambiental que valoriza a biodiversidade e considera a adversidade, risco e resiliência. Finalmente, para o autor, podemos reconhecer direitos e deveres a partir de uma referência à dinâmica fundamental do ecossistema, como os elementos citados anteriormente. É isto que permitirá uma “detecção da responsabilidade”.

No entanto, basear a ética sob a prospecção ecológica deve pressupor um comprometimento pelas questões ecológicas que não estão fundamentadas. Jonas (2006) imagina que a “heurística do medo” pode conduzir a humanidade a se convencer sobre os perigos a que estão sujeitos os que não mudam sua ação pelo meio ambiente. De certa forma, os cálculos da prospecção de Dansereau também parecem estar baseados em algo semelhante. Todavia, o medo não nos fornece uma nova forma de pensar, de compreender o mundo, porém bloqueia esta possibilidade. O que pode ser um fundamento para uma ética ecológica, ambiental, ou do desenvolvimento, deverá surgir desta nova relação do homem com o mundo. Podemos aprender que o mundo está aí não exclusivamente para o *usarmos*, mas para *morarmos* nele.

Morar

Davidson-Hunt e Berkes (2003) trazem para a discussão a perspectiva “*humans-in-ecosystem*”, uma forma de dissolução da dicotomia natureza-sociedade a partir de um ponto de vista integrativo do ser humano com o meio. Uma outra forma de tratar sobre o mesmo tema, mas que traz em seu conceito a profundidade da compreensão da expressão acima citada, é resgatada por estes autores a partir da leitura de Tim Ingold, é a noção do “morar” (*dwelling*). O “morar”, ou “habitar”, transforma não apenas a relação com o mundo, mas o

conhecimento deste. A morada relaciona-se não tanto com a casa, mas com o lar. Quando ouvimos alguém falar a palavra “casa” imediatamente o que nos vem à mente é a imagem da construção material com paredes e subdivisões, quartos, sala, banheiro, cozinha, janelas, telhado. Não é o mesmo que nos remete ao ouvirmos a palavra “lar”. O “lar” está relacionado não apenas com a parte material, mas com o sentimento de um lugar acolhedor que traz proteção, abrigo e, também, a família. Não queremos aqui criar uma falsa ilusão e colorir o mundo das cores mais belas; mas, sim, aproximarmos de uma relação mais verdadeira; reconhecemos que na família há conflitos, e a perspectiva do “morar” não pretende suprimi-los.

Encontramos em Foltz (1995) uma elaboração sobre a noção do “morar” a partir da obra de Heidegger. O trabalho de Foltz é resultado do novo fôlego que a problemática ambiental ganhou após a Eco-92, e tem como principal objetivo demonstrar que a fenomenologia heideggeriana desde os seus primeiros escritos, esteve comprometida com uma crítica sobre o modo como o homem compreende e utiliza os entes, ou podemos dizer, segundo Brüseke (2001), sua crítica à técnica, especialmente a técnica moderna, e, ao mesmo tempo, com uma tentativa de reformulação desta compreensão a partir de um ponto de vista de uma “naturalidade da natureza novamente experienciada” (Foltz, 1995, p.23) – esta última encontrada nos escritos do “segundo” Heidegger.

Já em sua primeira grande obra, *Ser e Tempo*, escrita em 1927, Heidegger (2006), a fim de chamar a atenção para a questão do esquecimento do “significado do ser”, faz sua crítica a partir dos conceitos de *Vorhandenheit* e *Zuhandenheit*. *Vorhandenheit* significa aquilo que está à mão, podendo ser traduzido como “disponibilidade”; *Zuhandenheit* relaciona-se com a utilidade, seria aquilo que está à mão *para* algo. Foltz (1995) esclarece que, com relação ao primeiro termo, a crítica de Heidegger se dirige à forma como o mundo é compreendido desde Descartes, pela separação entre *res cogitans* e *res extensas* – a “metafísica da presença” – em que os entes estão relacionados com a objetividade, nossa compreensão deles torna-se possível porque exteriorizamo-los para que se tornem objetivos. “Tudo aquilo que verdadeiramente é (...) são os fatos. O resto é meramente um valor que pode ou não ser acrescentado ‘após o fato’.” (*Ibid.*, p. 46) Para Heidegger essa

forma de compreensão suprime o significado primordial do ser e obscurece outras formas de ser imanes aos diversos domínios dos entes. Com o segundo conceito, *Zuhandenheit*, Heidegger critica a instrumentalização dos entes, se dirigindo especialmente à técnica moderna, o que se assemelha com o que Adorno e Horkheimer (1985) chamaram de “razão instrumental”. Compreender o mundo como *Zuhandenheit* significa dar relevância aos entes na medida em que servem *para* algo, ainda que este “algo” seja simples contemplação. Assim, as árvores servem para dar frutos e oxigênio, a água para saciar a sede, o petróleo para gerar energia. Mas, mais uma vez, esta é uma forma que obscurece outros modos de ser:

“A natureza não é apenas natureza objetiva ou produtiva (...). Diz respeito às nossas preocupações não apenas como ‘força hidráulica’ e ‘vento no velame’, mas também como ‘o poder da natureza’, como o fenômeno subjacente ao conceito medieval e do Renascimento *natura naturans*. Este terceiro aspecto da natureza é aquilo a que Heidegger (...) chama ‘natureza num sentido primordial’.” (FOLTZ, 1995, p.52)

A natureza num sentido primordial não é aquela que se revela para o engenheiro, que procura nesta matéria-prima para desenvolvimento tecnológico, nem a que se revela para um homem de negócios, que vê o mesmo cenário em forma de investimentos, mas sim a que se revela ao habitante. São nos ensaios de Heidegger *O caminho rústico* e *Entrega*, escritos em 1947 e 1935, respectivamente, que Foltz extrai esta compreensão. Para o habitante a natureza ultrapassa o sentido de instrumentalização e revela significados que não se limitam à objetividade ou à linguagem objetiva: “(...) é a natureza ricamente significante que se apresenta apenas ao habitante e, apenas por este motivo, também pode ser a natureza encontrada e cantada pelo poeta.” (*Ibid.*, p.111) Não sem sentido é essa volta de Heidegger para a poesia; esta tem uma relação fundamental com a tecnologia e ao mesmo tempo um significado “mais primordial” que a segunda. Em *A questão da técnica* (1997) o autor recorre à etimologia e lembra que tanto a palavra “produção” quanto “poesia” provém do termo grego ποιήσις (*poiêsis*) que significava ambas. Produção, em seu sentido original, evoca as belas artes. É na obra dos poetas Hölderlin e Schiller que Heidegger encontra o que busca “revelar”. Dada a dificuldade da tradução de uma poesia

(quando mais uma poesia em alemão), transcrevemos aqui um trecho do poeta Manoel de Barros que, da mesma maneira, também parece buscar uma relação mais verdadeira ou “mais primordial” com a natureza:

“O rio que fazia uma volta atrás de nossa casa
era a imagem de um vidro mole que fazia uma
volta atrás de casa.
Passou um homem depois e disse: Essa volta
que o rio faz por trás de sua casa se chama
enseada.
Não era mais a imagem de uma cobra de vidro
que fazia uma volta atrás de casa.
Era uma enseada.
Acho que o nome empobreceu a imagem.” (BARROS, 1997)

Podemos, involuntariamente, destruir ou distorcer o que diz o poeta ao tentar fornecer uma explicação. Contudo, é claro neste pequeno trecho a crítica à linguagem objetiva e simplificadora (enseada) que degenerou uma revelação mais forte dada pela natureza (a imagem da cobra de vidro que fazia uma volta atrás da casa).

Morar envolve o poético e também envolve o pensar. Na realidade, os três termos significam um ao outro. Para Heidegger (1964), temos trabalhado demais e pensado de menos. Esta ausência do “pensar” é justamente resultado de uma compreensão (metafísica-tecnológica) que obscurece a relação do homem com sua morada.

O “segundo” Heidegger deixa de lado o termo “natureza” como o lugar da morada – por ter um significado estático de imanência – e passa a utilizar “terra”, não no sentido do solo a que nosso corpo é atraído, mas ao todo que participa de um mesmo ciclo: o ar, as águas, animais, o próprio solo, etc. Isto porque à ποιήσις pertence também um outro sentido: o de φύσις (physis), que é aquilo que se auto-produz, que emerge de si mesmo. “Morar” é também deixar que a φύσις se revele, o que Sell e Brüseke (2006) chamam de “mística do deixar ser” (p. 109). Entender a terra enquanto φύσις aproxima Heidegger não apenas dos pensadores da Grécia clássica, mas também dos teóricos contemporâneos dos sistemas complexos que entendem que os sistemas são “auto-organizadores” (MORIN, 1990; CAPRA, 2003).

A perspectiva da morada pede que a terra seja “salva”, “guardada”, para que seja *enquanto* terra. A ameaça que sofremos permitindo o domínio tecnológico não é tanto a poluição e perda dos recursos, mas o obscurecimento do “caráter auto-isolante, sustentador e nutridor da terra (...). Desta maneira, a tecnologia moderna desafia a própria ‘lei’ da terra e viola as suas ‘fronteiras’ intrínsecas” (FOLTZ, 1995, p.168). Portanto, “guardar” a terra significa permitir que ela possa emergir, ou “deixar ser”. Esta nova forma de pensar abre espaço também para o “sagrado” (*Ibid.*). Uma vez que natureza-sociedade, sujeito-objeto, deixam de ser vistos como pontos antagônicos que vivem separados em uma mesma realidade, emerge desta compreensão um sentimento do “Uno” capaz de reconciliar o homem com o mundo que outrora fora “desencantado” (WEBER, 2001).

Referências Bibliográficas

ADORNO, T. HORKHEIMER, M. **Dialética do esclarecimento**. Fragmentos Filosóficos. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

BERTALANFFY, L. von. **Teoria geral dos sistemas**. Petrópolis: Vozes, 1985.

BARROS, M. **O livro das ignoranças**. Rio de Janeiro: Record, 1997.

BOURG, D. **Les scénarios de l'écologie**. Débat avec Jean-Paul Deléage. Paris: Hachete, 1996, p.57-77.

BRÜSEKE, F. **A técnica e os riscos da modernidade**. Florianópolis: UFSC, 2001, 216p.

CAPRA, F. **O ponto de mutação**: A ciência, a sociedade e a cultura emergente. São Paulo: Cultrix, 24 ed., 2003.

DANSEREAU, P. Uma preparação ética para a mudança global: prospecção ecológica e prescrição moral. In: P. F. Vieira e M. A. Ribeiro (Orgs.). **Ecologia humana, ética e educação**. A mensagem de Pierre Dansereau. Porto Alegre: Palloti e APED, 1999, pp. 299-372.

DAVIDSON-HUNT, I.J. e BERKES, F. Nature and Society through the lens of Resilience: Toward a Human-In-Ecosystem perspective. In: Berkes, J. Colding and C. Folke (Eds.)

Navigating social-ecological systems: Building resilience for complexity and change. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, pp. 53-82.

FOLTZ, B.V. **Habitar a Terra.** Heidegger, Ética Ambiental e a Metafísica da Natureza. Lisboa: Instituto Piaget, 1995.

HEIDEGGER, M. **Ser e tempo.** Petrópolis: Vozes, 2 vols., 2006.

HEIDEGGER, M. A questão da técnica. Tradução de Marco Aurélio Werle. In: **Cadernos de tradução.** São Paulo: USP, n.2, 1997, p. 41-91.

HEIDEGGER, M. **¿Que significa pensar?** Buenos Aires: Nova, 1964.

JONAS, H. **The Imperative of Responsibility:** In search of an Ethics for the technological age. Chicago: University of Chicago, 1984.

JONAS, H. **O Princípio Responsabilidade:** Ensaio de uma ética para a civilização tecnológica. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006, 354p.

KANT, I. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes.** Lisboa: Edições 70, 1997.

LEIS, H. R. **A modernidade insustentável:** as críticas do ambientalismo à sociedade contemporânea. Petrópolis: Vozes, 1999.

MORIN, E. **Introdução ao pensamento complexo.** Lisboa: Piaget, 1990.

MORIN, E. **O problema epistemológico da complexidade.** Lisboa: Publicações Europa-América, 1983, p.13-34.

SELL, C. E. BRÜSEKE, F. J. **Mística e sociedade.** São Paulo: Paulinas, 2006.

SÓFOCLES. Antígona. In: Vários. **Teatro grego:** os grandes clássicos. Rio de Janeiro: Otto Pierre, 1980, p. 61-128.

VIEIRA, P. F.; BERKES, F. e SEIXAS, C. S. Introdução. In: P. F. Vieira, F. Berkes e C. S. Seixas. **Gestão integrada e participativa de recursos naturais:** conceitos, métodos e experiências. Florianópolis: APED & SECCO, 2005, pp. 13-41.

WEBER, M. **Metodologia das Ciências Sociais.** Vol.2. São Paulo: Cortez, 3 ed., 2001.