

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE
NÚCLEO DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA EM CIÊNCIAS SOCIAIS
MESTRADO DE SOCIOLOGIA

TÉCNICA, ÉTICA E NATUREZA: DESAFIOS DA MORALIDADE AMBIENTAL NA
MODERNIDADE TÉCNICA

IVO DELMONDES FREITAS DE SANTANA

SÃO CRISTÓVÃO /SE

2011

IVO DELMONDES FREITAS DE SANTANA

TÉCNICA, ÉTICA E NATUREZA: DESAFIOS DA MORALIDADE AMBIENTAL NA
MODERNIDADE TÉCNICA

Dissertação elaborada pelo acadêmico Ivo Delmondes Freitas de Santana como requisito para a obtenção do título de Mestre em Sociologia pelo Núcleo de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais da Universidade Federal de Sergipe.

Orientador: Dr. Franz Josef Brüseke

Aprovada em ____/____/____.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Franz Josef Brüseke – Orientador
Universidade Federal de Sergipe

Prof. Dr. Daniel Chaves de Brito
Universidade Federal de do Pará

Prof. Dr. Peter Anthony Müller
Universidade Federal de Sergipe

RESUMO:

A técnica nos apresenta novas possibilidades a todo instante, redefinindo constantemente a barreira do possível e do impossível e, conseqüentemente, do alcance de nossa ação perante o mundo e seus entes. Este aumento do nosso poder de atuação exige que a ética seja agora pensada para além do humano e da previsibilidade. A consciência da contingência nos faz lembrar a todo tempo do caráter instável da modernidade. Pois, não vivemos mais no mundo onde a técnica se inspira nas regularidades naturais e a ética em sua cosmologia. Tampouco vivemos plenamente a ruptura moderna que nos opõe radicalmente à natureza. Estamos no lugar onde natureza e cultura se misturam de forma tão imprescindível que ambas forçam os limites da moralidade, da técnica e da política. Nessa pesquisa propomos destacar a tensão entre Técnica, Ética e Natureza a fim de entender os novos desafios da moralidade ambiental na modernidade.

Palavras-chave: *Técnica, Ética, Natureza, Contingência.*

ABSTRACT:

Technique offers new possibilities in every moment, constantly redefining the barrier of what is possible and impossible and therefore the scope of our action before the world and its beings. This increase in our power demands that ethics should be thought beyond man and predictability. The conscience of the contingency reminds us of the unstable character of modernity. We do not live in the world where the technique is inspired by the natural regularities and ethics in their cosmology. Nor do we live fully in the modern break that is radically opposed to nature. We are at the place where nature and culture get together so essentially that both change the limits of morality, technology and politics. In this research we propose to highlight the tension between Technique, Ethics and Nature in order to understand the new challenges of the modern environmental morality.

Keywords: *Technology, Ethics, Nature, Contingency.*

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	6
1.0 DA TÉCNICA ENQUANTO SOLUÇÃO PARA A INCOMPLETUDE HUMANA	10
1.1 TÉCNICA E POSSIBILIDADE	14
1.2 ÉTICA E RESPONSABILIDADE	16
1.3 TÉCNICA E NATUREZA	22
2. MORALIDADE E PROGRESSO TÉCNICO	27
2.1 A NATUREZA E A FALTA DE SENTIDO	30
2.2 FÉ, DESENVOLVIMENTO E CULPA	33
2.3 ANTROPOCENTRISMO PRÁTICO	42
3. O HOMEM CONTRA SI MESMO	49
3.1 ECOLOGIA EM PERSPECTIVA	53
3.1.1 A ECOSFERA ENQUANTO FUNDAMENTO DO VALOR: A METAFÍSICA DA NATUREZA	54
3.1.2 ÉTICA E UTILITARISMO: O CASO DOS ANIMAIS	63
3.2 CONTINUIDADE X DESCONTINUIDADE: ENTRE A HUMANIDADE E A ANIMALIDADE	69
CONSIDERAÇÕES FINAIS	73
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	78

INTRODUÇÃO

Técnica, Ética e Natureza são temas que, tão logo se juntam, tornam praticamente impossível a missão de analisá-los de maneira singular. Talvez à primeira vista sua relação não seja evidente, mas uma vez que tal questão seja desvelada será difícil não pensar o homem enquanto fruto da tensão entre esses grandes temas.

Em março de 2011, um terremoto de 8.9 graus na escala Richter, o sétimo maior já registrado na história mundial, atinge o Japão. Como se não fosse o bastante, a força do tremor de terra desencadeou uma onda gigante que partiu em direção à costa daquele país. As imagens que resultaram deste acontecimento foram inéditas, nunca outra tragédia dessa magnitude teria sido tão registrada simultaneamente. No resultado desses registros podia se enxergar a força da natureza contra a técnica das cidades num duelo que parecia visivelmente perdido por um dos lados.

Horas depois o mundo soube que a usina nuclear de Fukushima, uma das cidades mais atingidas pelo desastre, teria apresentado falhas. O terremoto havia causado o desligamento dos sistemas de resfriamento dos reatores, o que viria a causar a explosão de um deles e consequentemente a liberação de gases tóxicos para a atmosfera.

O caso foi amplamente coberto pela mídia internacional, que mostrou rapidamente a convocação de cientistas peritos, estadistas, ambientalistas preocupados com a contaminação da natureza e profetas a anunciar o fim dos tempos. Em questão de dias, alguns países europeus decidiram reduzir sua matriz nuclear.

A questão nos serve para ilustrar um aspecto importante, dentre vários outros: Técnica, Ética e Natureza são elementos de um mesmo contexto.

Pensemos em seqüência, o movimento das placas tectônicas desencadeou um processo *físico* de tremor e movimentação das águas em direção às cidades; estas últimas, por sua vez, já conscientes da eminência de *risco*, acionaram seus *aparatos técnicos* de alarme contra tsunami e contenção das águas (o sistema não funcionou). A usina nuclear foi atingida, a *confiança no sistema perito* foi, em segundos, transformada em gás tóxico. A *contingência* garantiu a imprevisibilidade que os funcionários da usina não esperavam ou para qual não puderam ter uma resposta rápida. Imediatamente os governantes locais precisaram tomar uma atitude *política* para afastar a população do raio de perigo próximo ao acidente. Para isso, utilizaram obviamente *conhecimento científico* para medir o nível de radiação nas proximidades. Viríamos saber alguns dias depois que o Estado japonês e a direção da usina estariam agindo de forma *antiética*, pois não revelaram de imediato a gravidade da situação e o risco que a população corria. A *economia* da região foi extremamente atingida, não apenas pela devastação do tremor e da onda, como também pela possibilidade de contaminação dos produtos.

Percebamos quantas características podem ser destacadas rapidamente de um mesmo exemplo: risco, técnica, confiança, contingência, política, ciência, economia, ética.

O infeliz incidente nos mostra algo, não vivemos mais no mundo onde a técnica se inspira nas regularidades naturais e a ética em sua cosmologia. Tampouco vivemos plenamente a ruptura moderna que nos opõe radicalmente à natureza. Ao que parece, estamos num lugar onde natureza e cultura se misturam de forma tão imprescindível que ambas forçam os limites da moralidade, da técnica e da política.

Pensando nesses aspectos, resolvemos refletir sobre o que sustenta a ética no tempo que o fazer técnico ganha aspirações desconectadas da virtude, que seu próprio fim é descobrir meios para quaisquer fins.

Se, na realidade, tais questões atravessam campos biológicos, técnicos, políticos e religiosos, na teoria sociológica não poderia ser diferente. Atentamos para a necessidade de uma abordagem multidisciplinar para o tema em questão, ainda que tenhamos iniciado nosso caminho através da sociologia da técnica. Seu caráter, entretanto, por vezes necessita ganhar aspectos antropológicos, filosóficos, biológicos.

Ainda, para pensar a moralidade ambiental numa modernidade essencialmente técnica precisamos pois, reconsiderar nossos limites de consideração moral, entendendo seus critérios e por vezes repensando quem está apto a praticar moralidade e quem está apto a ser passível da mesma. Ainda, precisaremos investigar se o não-humano, por vezes fruto da engenhosidade técnica, também pode ajudar a redefinir a moral social.

O trabalho está basicamente dividido em três momentos. No primeiro capítulo, fizemos a tentativa de abordar a técnica enquanto essência da relação do homem com o mundo. Abordamos este como reflexo de sua ação técnica, como resultado de sua abertura, de sua plasticidade, hora entendida como carência, hora como luxo.

Destacamos também como o desenvolvimento da técnica trouxe uma expansão inigualável de possibilidades e, ao mesmo tempo, exigiu uma reconfiguração ética que pudesse dar conta desses novos processos de proporções desconhecidas e imprevisíveis.

Fizemos questão de ressaltar ainda a proliferação dos híbridos, elementos que misturam em si técnica e natureza e são peças-chave para a discussão sobre uma nova moralidade.

No segundo capítulo, tentamos “desnaturalizar a natureza”, rompendo com a ideia que permeia os movimentos ecológicos de que devemos algo à natureza. Fizemos o exercício de pensar numa natureza sem sentido para chegar à conclusão de que o homem, único criador de sentido, seria também o único capaz de agir moralmente com a natureza, mesmo que essa não o demandasse metafisicamente a atuar dessa forma. Relativizamos então o antropocentrismo

para além do comprometimento em destruir o mundo natural. Ressaltamos também que a culpa advinda do desenvolvimento técnico pode revelar uma falta de atenção sobre o aspecto mais primordial da relação do homem com o mundo: a técnica.

No terceiro capítulo, intitulado “o homem contra si mesmo”, demos continuidade ao argumento de que a centralidade humana pode ser grande aliada no pensamento ecológico. Afirmamos que, surpreendentemente, foi o próprio humanismo que fortaleceu a possibilidade de uma moralidade para além do homem. A capacidade de agir de forma desinteressada - e, dessa forma, não egoísta - embasa tal argumento.

Por último, demos atenção a duas correntes da ecologia moderna: a ecologia profunda e a ética animal (com base utilitarista). Quisemos com isso mostrar como ambas têm bases anti-humanistas e por vezes anti-técnica, e que ambas pretendem refundar uma continuidade entre homens e outros animais que o humanismo tenta negar.

A pesquisa tem um cunho essencialmente teórico. Nosso campo de estudo consiste na produção acadêmica sobre os temas em questão. Intentamos perceber até que ponto o pensamento contemporâneo, sobretudo em suas vertentes ecológicas mais marcantes, consegue captar a importância da tensão entre técnica e ética na modernidade.

A relevância deste trabalho se dá na medida em que podemos tentar entender melhor a moralidade de nosso tempo, que por conta da técnica se modificou radicalmente. Além disso, tais perspectivas revelam representações específicas sobre técnica, natureza, homem, modernidade e antropocentrismo, que servem para ilustrar o paradigma de nosso tempo.

Esta pesquisa foi desenvolvida a partir de estudos realizados no SOCITEC (Núcleo de pesquisa Sociedade, Ciência e Técnica) e financiada pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - CAPES.

1.0 DA TÉCNICA ENQUANTO SOLUÇÃO PARA A INCOMPLETUDE HUMANA

Desde a mitologia grega até o cristianismo e o iluminismo, a narrativa da natureza humana não foi feita de outra forma senão pela separação do homem dos outros animais. O homem, diferentemente das outras criaturas, teria sido dotado de uma característica especial que viria a fundar sua própria humanidade, por assim dizer: a técnica.

Na mitologia grega, usada exaustivamente para narrar o surgimento do homem e da técnica, Prometeu havia roubado o fogo para remediar o erro de ter deixado entre as criaturas uma sem o aparato necessário para sobreviver no mundo - o homem. O fogo, que representa a habilidade de criar técnicas, foi roubado e dado ao homem para que este pudesse alcançar recursos para a vida. Trata-se obviamente de um mito, mas a argumentação central é recorrente: O homem seria um animal desprovido de habilidades físicas inatas para sobreviver às condições naturais. Precisou pois recorrer ao fogo prometeico, à alma cristã (que o coloca num patamar diferenciado à imagem e semelhança de Deus) ou à razão esclarecida. Todas essas explicações atentam, de uma forma ou de outra, para um aspecto: a técnica.

A Técnica seria, dessa forma, a essência da relação do homem com o mundo. O desenvolvimento da técnica, de uma forma de razão instrumental, teria surgido justamente como uma maneira de amparo para esse animal carente de habilidades inatas, instintos. Ao contrário de outros animais que apresentariam um tipo de técnica programada, a técnica humana seria altamente mutável, se aperfeiçoando ao longo dos exercícios, erros e acertos.

Um dos principais representantes dessa argumentação é Arnold Gehlen. Para ele, podemos perceber um tipo de pacto original entre homem e técnica, uma relação estabelecida primordialmente a partir de uma necessidade humana. No entanto, dessa vez, o homem é na verdade um animal fraco de instintos e sem um *habitat* ideal, que precisou superar suas

fraquezas corporais de modo especial a fim de se manter vivo, complementando e fortalecendo seu corpo e poder de alcance. Portanto, nessa perspectiva, o homem não seria um animal superdesenvolvido, e sim praticamente um animal deficiente entre os outros. Dessa forma, para superar suas limitações naturais, parece o homem estar destinado à técnica.

A razão humana, critério sempre invocado para nos colocarem num patamar diferenciado dos outros animais, parece nos dar o aval de criaturas escolhidas para ficar perto de Deus. Entretanto, aqui a razão humana não fundamenta tal superioridade, mas sim uma fraqueza. O dualismo “corpo/alma” perde aqui sua importância para dar lugar a essa superação de incapacidades.

Se a técnica surge como uma superação das incapacidades humanas, a alma ressurgente então como “memória das operações técnicas” (Galimberti, 65). Um golpe duro que derruba o homem ao chão, para que este possa agora levantar-se com as próprias pernas, sem auxílio divino. Seguindo uma tradição que ele mesmo remete a Schopenhauer, Nietzsche, Gehlen, entre outros, Galimberti nos fala:

Em outras palavras, “alma”, “intelecto”, “razão”, “consciência”, “espírito” são expressões que denominam a *esquematização interiorizada do agir técnico*, na regularidade e reprodutibilidade dos seus procedimentos, e assim como humanamente a ação técnica é a condição indispensável da existência, não se há dualismo entre alma e corpo, mas derivação, nada mais sendo a alma do que a interiorização do esquema do agir técnico, sem o qual o corpo humano não poderia estar no mundo. (GALIMBERTI, 2006, p. 79)

Estaria assim, nessa perspectiva, encerrado o dualismo entre corpo e alma. A “alma” aqui seria uma continuidade, um reflexo da ação do homem no mundo.

Pretende-se desvendar também a falácia do *animal racional*. A ideia de que o homem seria um animal superior por ser dotado de razão é necessariamente relativizada se pensarmos este enquanto um animal fraco de instintos e naturalmente vulnerável. Se aceitarmos tal

argumentação a razão seria então produto da técnica, e não o contrário. O homem não seria naturalmente dotado de razão, mas fruto de uma autoconstrução permanente embasada numa necessidade vital.

A técnica surgiria como uma estratégia de sobrevivência, não tão bem articulada e programada como os instintos, mas como algo ainda a ser modelado a partir de necessidades e experiências específicas, numa espécie de melhoramento contínuo resultado dos procedimentos técnicos. A racionalidade humana se desenvolveria ao mesmo tempo em que este ser precisaria superar suas fraquezas corporais através da técnica. Para essa espécie estranha a que chamamos de *homo sapiens*, o mundo precisaria ser artificial. O domínio da natureza antes de uma vontade, ou de uma vocação do espírito, seria uma necessidade biológica¹.

O homem, diferentemente dos outros animais, não *re-age* a estímulos do meio acionando seus instintos. A vocação humana seria a da *ação*, na medida em que diante da sua falta de especialização para lidar com os desafios do mundo, precisaria recorrer à sua plasticidade, entendida aqui enquanto carência.

Sloterdijk, indo além de Gehlen, caracteriza o homem não enquanto animal carente, mas sim enquanto animal de luxo. Enxerga na argumentação de Gehlen um pessimismo exacerbado que impede de entendermos que a abertura do homem é, antes de carência, sua maior possibilidade. O homem então - este animal autoplástico - executou desde que possível técnicas em si mesmo, para produzir a si mesmo, ainda que não necessariamente de forma consciente. Sua abertura ao mundo permitiu que pudesse de forma dinâmica enfrentar diversos obstáculos diferenciados de maneira criativa.

¹ Se o domínio da natureza constitui a essência da técnica, então a técnica está na origem mesma da aventura humana; não é um acessório que vem facilitar a sua existência, mas uma condição imprescindível para ela. (GALIMBERTI, 2006, p. 162)

A plasticidade derivada da abertura do homem ao mundo permitiu o desenvolvimento desconhecido em outros seres. Certamente num nível mais simples, outros animais também aprendem com erros e acertos, ou pelo menos se condicionam a evitar certas situações não desejadas a partir de experiências prévias. Está aí toda a fria psicologia comportamentalista para confirmar a questão. Mas, o aprendizado humano é tão diferente quanto detalhado na medida em que precisa contar com uma autodisciplina para a execução de seus *exercícios*. Sloterdijk percebe ainda no projeto de autoprodução humana um tipo de “tensão vertical”, a que tendemos a percorrer para cumprir nosso constante exercício de melhoramento.

Entre esses pólos negativos e positivos surge uma dinâmica que exerce sobre o homem uma influência orientadora que é, ao mesmo tempo, tensa. Orientadora, porque define claramente a direção a ser tomada, tensa, porque exige do homem um esforço – e permanentes exercícios – para superar um estado dado a favor de uma superioridade ainda não alcançada. (BRÜSEKE, 2011, p. 163)

Gehlen também percebe que, para dominar o mundo, o homem precisou, simultaneamente, dominar a si mesmo. E que, dessa forma, não apenas vive, mas conduz a sua vida.

Não estamos falando apenas de uma segunda natureza (a que chamamos de cultura) criada para que o homem possa sobreviver, mas de uma abertura que lhe permite romper com a ideia da técnica baseada apenas na satisfação da necessidade. Para além da sobrevivência, pretende-se viver bem. Essa concepção está contida no pensamento de Ortega y Gasset, para quem o necessário para o homem é justamente o supérfluo. A “necessidade” humana, por assim dizer, é a própria necessidade de não apenas viver, mas viver bem.

O homem é um animal para qual somente o supérfluo é necessário. [...] A técnica é a produção do supérfluo: hoje e na época paleolítica. É, certamente, o meio para satisfazer as necessidades humanas. Agora podemos aceitar esta fórmula que ontem repelíamos, porque agora sabemos que as necessidades humana são objetivamente supérfluas e que somente se convertem em necessidades para quem necessita o bem-estar e para quem viver é essencialmente viver bem. [...] Homem, técnica e bem-estar são, em última instância, sinônimos. (ORTEGA Y GASSET, 1963, p. 21)

Isso é importante para que possamos mais adiante refletir sobre as teses naturalistas que querem encerrar o homem na condição de animal. Mas, voltemos ao foco primordial neste momento: independente de estarmos falando de um animal de carência ou de luxo, podemos, por hora, partir do pressuposto de que a humanidade se funda pela técnica.

1.1 TÉCNICA E POSSIBILIDADE

A função essencial da técnica é clara: tornar possível. A técnica nos mostra o *poder mais*, mais do que poderíamos antes e, portanto, redefine a cada nova possibilidade desvelada a relação do homem com o mundo. A ética está atrelada a essa mesma relação já que, ao descobrirmos que *podemos* (tecnicamente), refletimos se *devemos* (eticamente). Essa percepção nos aponta para a relação íntima entre técnica e ética.

A técnica que se apresenta enquanto uma junção entre *saber e poder* (Jonas, 1979) nem sempre foi tão desenvolvida. Na verdade, na maior parte da história humana, esses dois elementos (saber e poder) diziam respeito a realizações próximas. O princípio norteador não era o conhecimento, e sim a sabedoria. O raio de consequência de nossas ações se realizava, no máximo, em instâncias próximas. Esse panorama configurou a moralidade da época que, ainda limitada, por assim dizer, se preocupava com as ações imediatas e confiava o futuro ao

destino. O agir (ético) guiava o fazer (técnico) a fins determinados pela virtude. Entretanto, a medida em que esta sabedoria foi substituída pela funcionalidade do conhecimento específico, nosso poder de atuação começou a se estender de forma nunca antes experienciada pela humanidade.

Na reflexão grega sobre a humanidade, tanto técnica quanto ética se baseiam na natureza (*phýsis*). A técnica, porque inicialmente imita os processos da própria natureza, tentando estabelecer um paralelo de igual ou maior eficácia. A ética, porque enxerga no todo cósmico a ordenação que lhe auxilia a definir seu modelo.

Assim, o *fazer técnico* baseado na natureza se desenvolveu ao ponto que pôde deduzir certas regras, decodificando processos biológicos e regularidades naturais. Obviamente estamos a falar de ciência e, portanto, de transmissão de conhecimento técnico. O mesmo não pôde acontecer com o *agir ético* que, essencialmente dependente das circunstâncias, não pode ser traduzido em código. Em outras palavras: ao falarmos de técnica, falamos do que funciona e do que não funciona (em caráter universal); ao falarmos de ética, falamos do que é certo ou errado (para cada situação).

A dificuldade em se codificar o que é certo ou não a partir do cosmos dificulta a transmissão de um padrão de conduta que se adeque à infinitude de circunstâncias em que precisamos fazer escolhas morais. Está definida a oposição entre conhecimento e sabedoria.

Uma vez que, com o desenvolvimento da técnica a natureza torna-se codificada, o impulso para a descoberta de novas possibilidades se torna cada vez mais significativo. Aqui se define uma transformação deveras importante para a contemporaneidade: a técnica perde seu *caráter finalístico* (Brüseke, 2010, p. 39), ou seja, seu fim agora é perseguir novos meios. Seu objetivo não é mais baseado numa intuição cósmica, não é mais guiada pela virtude. Trata-se de uma pulsão pelo possível, da possibilidade de se ter mais possibilidades. Esse é o momento chave no qual a técnica transforma-se em *técnica moderna* e convoca a ética a se

posicionar, agora sempre um passo atrás, sobre o que foi decodificado, remontado, trazido à tona enquanto nova possibilidade.

O abandono da razão objetiva (derivada da natureza), como uma verdade revelada das coisas em si, consagrou a vitória da forma sobre o conteúdo, do meio sobre o fim, do fazer sobre o agir, e conseqüentemente permitiu a legitimação do conhecimento enquanto princípio esclarecedor da verdade. Esse processo marca também uma racionalização da moral, no sentido em que agora algo é correto na medida em que funciona. A verdade já não precede o saber, e sim é “construída” pelo mesmo através da técnica. (Galimberti, 2006, p. 278) Uma vez que, com o advento da técnica moderna, os meios se tornam os próprios fins, a racionalidade técnica se concentra apenas no *poder fazer*, ficando incompetente a questão do *dever fazer* ou não.

1.2 ÉTICA E RESPONSABILIDADE

Duas concepções influenciaram de forma marcante a relação homem-natureza no ocidente, são elas a grega e a judaico-cristã. A grega via na natureza algo imutável, a rigor inabalável aos usos do homem. Por mais que o mesmo interferisse já de forma peculiar na natureza, desbravando o mar ou organizando a terra, por exemplo, outrora isso não parecia causar grandes efeitos perante a soberania da ordem natural. Esta seria sempre imensamente maior do que os anseios humanos. O *fazer* humano, na verdade, era submisso à grandeza da natureza, que significava o estabelecido, o intransponível. A lei natural condicionava o mundo artificial do homem; a ordem necessária da natureza ditava as leis da *pólis*, que também se baseava nessa mesma ordem natural. Segundo Hans Jonas, num primeiro momento mesmo que ainda com domínio parcial sobre a natureza, a ação do homem de fato não superava a

soberania da mesma. Ao passo que a técnica se desenvolve, essa relação se inverte gradualmente: a natureza perde seu papel de imponência para se tornar algo dominável, não só fisicamente, como também idealmente.

A concepção judaico-cristã nos mostrou a natureza como algo disponível ao homem que, tendo posição privilegiada perante Deus, seria senhor deste mundo e poderia subjugar todo resto². Diferenciando-se assim da concepção grega, na concepção judaico-cristã “a natureza não é mais expressão da ordem imutável da necessidade, mas do domínio de uma vontade; seu significado não é mais cosmológico, mas antropto-teológico” (Galimberti, 2006, p. 543). De certa forma, a técnica moderna pode ser interpretada como uma radicalização desta concepção. Mesmo que agora sem Deus, o mundo continua disponível a essa tal espécie privilegiada que não cansa de explorar suas possibilidades.

Ao aceitarmos a emancipação do *fazer*, declaramos de certa forma uma falência da moralidade na modernidade. Torna-se usual então a tentativa de se fazer mais uma vez a inversão entre técnica e ética, agora na esperança de subordinar a primeira a fins de virtude, através da religião ou da ecologia, por exemplo. Tememos, entretanto, que esta não seja tarefa das mais fáceis.

Devemos entender que a busca de uma ética possível para a técnica não necessariamente nega, e nem poderia negar, radicalmente a mesma. O homem é essencialmente técnico e achar que esse é de fato o problema é perder o foco da questão.

A problemática se dá, na verdade, quando a técnica se desenvolve ao ponto de se tornar um fim em si mesmo. Uma ética capaz de lidar com o momento que vivenciamos

² Então Deus disse: “façamos o homem à nossa imagem e semelhança. Que ele reine sobre os peixes do mar, sobre as aves dos céus, sobre os animais domésticos e sobre toda a terra, e sobre todos os répteis que se arrastam sobre a terra”. Deus criou o homem à sua imagem; criou-o à imagem de Deus, criou o homem e a mulher. Deus os abençoou: “Frutificai, disse ele, e multiplicai-vos, enchei a terra e submetei-a. Dominai sobre os peixes do mar, sobre as aves dos céus e sobre todos os animais que se arrastam sobre a terra”. Deus disse: “Eis que eu vos dou toda a erva que dá semente sobre a terra, e todas as árvores frutíferas que contém em si mesmas a sua semente, para que vos sirvam de alimento. E a todos os animais da terra, a todas as aves dos céus, a tudo que se arrasta sobre a terra, e em que haja sopro de vida, eu dou toda a erva verde por alimento”. (Gênesis 1: 26-30)

deveria então ser capaz de acompanhar o fazer técnico sem se tornar também um simples cálculo. Será isso possível? Não sabemos ao certo. O projeto moral para a idade da técnica se dá de forma tão contingente quanto à própria, no sentido que em muitos casos não sabemos ao certo o que deveríamos evitar, onde traçar a linha. Entretanto, caracterizar a técnica moderna não significa apenas apontar riscos ou prognósticos negativos, esta técnica é, antes de tudo, essencialmente ambivalente e confunde até mesmo quem a quer criticar.

Ainda estamos a falar de possibilidade. A possibilidade de algo ser assim ou de outra forma, a possibilidade de utilizar e tornar vital algo que há um segundo nos era desconhecido. Não é o que somos, é o que *podemos* ser. O desocultamento do possível é tão rápido, e as possibilidades se apresentam tão numerosas, que se torna difícil não depositar na técnica uma fé salvacionista. Buscamos esperanças para nossas frustrações, saciabilidade para nossos desejos, complementos para nosso corpo e, muitas vezes, encontramos nas possibilidades desveladas pela técnica. Pois, hoje praticamente tudo é possível, e se algo assim não for, faremos tecnicamente com que seja, ou assim pensamos. Esse papel de transformar o impossível no possível, o improvável no provável, já foi um dia reservado aos deuses. Mas, no reino da razão, do diferenciado, somos nós que tomamos a rédea do destino - ou mais uma vez assim pensamos.

Porém, criticar a técnica moderna não significa necessariamente negá-la. O impulso argumentativo de querer negar este reino "artificial" em prol do que achamos que é natural é falacioso. O esquema mental do homem nu interagindo perfeitamente bem com toda a natureza é tão distante quanto o paraíso divino (o qual o homem perdeu por sua curiosidade de explorar as possibilidades). Nossa própria natureza nos impele a sermos técnicos; ironicamente, nossa artificialidade faz parte do que nos é natural.

Se, como sustentamos anteriormente, a técnica é a essência de nossa relação com o mundo, não faria sentido algum combater seu desenvolvimento. Atentamos para o fato de que

lutar contra a técnica é travar um combate contra nós mesmos, contra o que nos faz humanos. A ambivalência de efeitos provinda de nossos empreendimentos técnicos faz com percamos a noção de quem é o inimigo, porque, na verdade, ele não existe. Esta dinâmica da técnica serve justamente pra nos lembrar que, para além do bem e do mal, a técnica funciona. Entretanto, isso também não quer dizer que a técnica é neutra e que todo controle está na mão do sujeito; pelo contrário, o funcionamento da técnica moderna nos deixa cada vez mais distantes dos resultados finais. A intenção positiva no início do processo, por diversas vezes, se encerra apenas em intenção, pois é incapaz de assegurar controle.

Isso não significa necessariamente uma decadência moral ou passos largos em direção a uma catástrofe ambiental. Significa, entretanto, que precisamos mais do que nunca estar conscientes de nosso empreendimento técnico, do alcance diferenciado de nossas ações e da abrangência de nossa esfera de consideração moral para além de nosso espaço, tempo e até mesmo para além de nossa espécie.

Hans Jonas é ainda uma das principais referências quando pensamos numa ética para a civilização tecnológica. O mesmo atenta para alguns aspectos próprios da modernidade que dificultam um controle ético sobre a técnica. Entre eles está a superação de barreiras espaço-temporais que a expansão do *fazer* conseguiu romper.

A utilização técnica não diz mais respeito a ações de pouco alcance, pelo contrário, cada vez mais nossas ações têm consequências mais longínquas e imprevisíveis. O manejo técnico da agricultura ou o processo de urbanização, por exemplo, reconfiguram de forma definitiva a paisagem natural, que já não será conhecida da mesma forma pela geração seguinte. O desastre nuclear de Chernobyl ainda está fisicamente ativo, na medida em que ainda hoje, por medidas de segurança, não se deve passar mais de quinze minutos perto do local do acidente que ocorreu há mais de vinte anos. A técnica estende-se sobre o mundo tornando relativo até mesmo o que chamamos de tempo. As distâncias também se encurtam

perante nossa engenhosidade instrumental, tornando cada vez mais fácil que minha ação possa afetar alguém que está significativamente longe de mim.

O que isso tem a ver com ética? Tudo, pois se agir moralmente é de certa forma se importar com o outro, temos que saber ou pelo menos supor quem compõe este “outro” e até onde chegam as consequências de nossas ações. Abandona-se então a ética da proximidade em prol de uma ética baseada na *responsabilidade*. Aumenta-se o raio de nossa ação (técnica) e portanto, para Jonas, deveríamos aumentar o raio de nossa responsabilidade (ética).

Percebamos ainda que o desenvolvimento do agir técnico racionaliza também a moral, uma que vez, para exercitarmos nossa capacidade previsional (das consequências), precisamos recorrer a conhecimentos especializados, científicos. Menos sabedoria, mais conhecimento.

O hiato entre a força de previsão e o poder do agir produz um novo problema ético. Reconhecer a ignorância torna-se, então, o outro lado da obrigação do saber, e com isso torna-se uma parte da ética que deve instruir o autocontrole, cada vez mais necessário, sobre o nosso excessivo poder. Nenhuma ética anterior vira-se obrigada a considerar a condição global da vida humana e o futuro distante, inclusive a experiência da espécie. O fato de que hoje eles estejam em jogo exige, numa palavra, uma nova concepção de direitos e deveres, para a qual nenhuma ética e metafísica antiga pode sequer oferecer os princípios, quanto mais uma doutrina acabada. (JONAS, 2006, p. 41)

Como nossa ação afeta não só a humanidade, não só o “mundo natural”, não só os que estão vivos hoje, nossa esfera de consideração moral ganha proporção inédita. A geração futura torna-se também objeto da ética, ou seja, seríamos responsáveis por entes que nem sequer ainda existem. Outros entes naturais que podem ser afetados tecnicamente, mas não podem agir moralmente, também se tornam relevantes no palco da moralidade (natureza a ser conservada para fins humanos ou entendida como um fim em si mesmo).

Devemos entender que num período onde a técnica não superava a natureza não se necessitava de regulação para proteger a última, pois esta contava com o elemento da autorregulação para garantir a própria manutenção. Não há momento mais oportuno do que o que vivemos para constatarmos justamente o contrário: a intervenção técnica afeta – ainda que não necessariamente controle – os ciclos biológicos de maneira significativa. Conclui-se, pois, que agora a natureza, antes soberana, necessita de auxílio para não sucumbir aos impropérios da racionalidade instrumental humana.

Mas, ainda assim, como garantir que o homem não faça o que pode? Como garantir que este seja responsável pelas consequências previsíveis de suas ações (Weber) se tal previsibilidade se encerra em sua própria limitação?

Percebamos que a ética de Jonas funda-se pelo medo. Medo de que, ao abraçar sua essência técnica, o homem perca os limites que lhe permitem experimentar uma “vida autêntica”. Talvez devêssemos aproveitar de Jonas a argumentação de que o novo tempo que vivemos necessita de uma nova forma de ética, e que esta teria de se pautar de alguma forma numa atribuição de responsabilidade pela humanidade. Porém, a partir daí, talvez devêssemos trilhar outro caminho. A responsabilidade – num sentido positivo – pode, de fato, tocar a sensibilidade dos homens para que possam, saindo de si, pensar numa melhor forma de lidar com o que se pode fazer (tecnicamente). Porém, num sentido negativo, a responsabilidade é também uma espécie de atribuição de culpa à humanidade por ter ultrapassado um limite sagrado. A culpa é, por assim dizer, outro nome para o pecado.

Se a ética precisar fundamentar-se nesse princípio, estaremos a andar em terreno traiçoeiro. Assumiremos a culpa de sermos o que somos – humanos e técnicos.

Deve-se então levar a sério o argumento pelo qual se acredita que a técnica é a essência do homem, para que percebamos que ser humano é ser técnico, e que, portanto, que esse é nosso destino ontológico.

Em nossa histórica autoprodução, continuaremos a desenvolver nossas potencialidades a partir de erros, acertos e melhoramentos constantes. A ética torna-se efetivamente o lugar onde depois de descobrirmos se algo funciona ou não, pensaremos se é bom ou não. A nova configuração técnica demanda que a ética, antes fruto da virtude, converta-se em moral social. Uma vez libertada dos fins, a técnica primeiro descobre possibilidades sem finalidade definida, para depois perguntar se elas funcionam ou não (e ainda depois se elas são “certas” ou não).

Ainda, uma vez que uma possibilidade técnica torna-se real, ou pelo menos a promessa da realização dessa possibilidade se torna viva no imaginário social, difícil é combater a expectativa criada e tomada como direito no campo político. Pensemos no debate que envolve células-tronco, ou ainda na oposição entre grupos *pro-life* (pró-vida) e *pro-choice* (pró-escolha), que disputam a legalização do aborto. Trata-se de possibilidades desveladas sobre as quais a sociedade não sabe se posicionar sem entrar no campo argumentativo, lógico e, portanto, técnico.

Tendo dito isso, devemos ter cuidado para não nos deixar levar pelo pessimismo já clássico que domina a teoria social sobre a modernidade e a técnica. É prudente também não nos deixar levar pela argumentação contrária, salvacionista e de fundamento quase religioso.

A contingência é talvez a característica mais importante a ser observada nesta questão, pois apenas essa que garante que as coisas possam ser de uma forma ou de outra, e, portanto, ambivalentes, polivalentes, indefiníveis e por vezes amorais.

1.3 TÉCNICA E NATUREZA

Ainda que tratemos da técnica dessa forma, e que sua descrição se consolide justamente numa oposição à natureza, sabemos que a distinção entre natureza e cultura não é tão clara. Nós estamos situados nos campos de ambas as categorias, que mais do que nunca se confundem e criam situações difíceis de rotulagem.

Bruno Latour nos lembra que uma vez que está separação entre natureza e cultura nunca realmente aconteceu, talvez nós nunca tenhamos sido modernos. Isso porque o projeto da modernidade seria justamente o da separação radical entre natureza e cultura. Ao que se tem visto, temos sempre trilhado o caminho inverso porque assistimos cada vez mais à *proliferação dos híbridos* (Latour, 2009).

Contudo, na parte debaixo da coluna, vejo que os meteorologistas não concordam mais com os químicos e falam de variações cíclicas. Subitamente os industriais não sabem o que fazer. Será preciso esperar? Já é tarde demais? Mais abaixo, os países do Terceiro Mundo e os ecologistas metem sua colher e falam de tratados internacionais, direitos das gerações futuras, direito ao desenvolvimento e moratórias.

O mesmo artigo mistura, assim, reações químicas e reações políticas. Um mesmo fio conecta a mais esotérica das ciências e a mais baixa política, o céu mais longínquo e uma certa usina No subúrbio de Lyon, o perigo mais global e as próximas eleições ou o próximo conselho administrativo. As proporções, as questões, as durações, os atores não são comparáveis e, no entanto, estão todos envolvidos na mesma história. (LATOURE, 2009, p. 07)

Estaríamos, pois, falando de uma espécie de *natureza-cultura* (termo caro a Latour), onde os campos biológicos, químicos, físicos se misturam necessariamente com técnica, ética, política, ciência, religião. O argumento é simples, mas ao mesmo tempo fundamental, pois redefiniria também a forma como interagimos com o mundo, com o humano e com o não-humano.

Para propor o que chama de antropologia simétrica, Latour sugere que analisemos simultaneamente a natureza e a sociedade, respectivamente as *coisas em si* e os *homens entre*

si. Ainda que sejam compostos por elementos diferentes, as duas instâncias fazem parte do mesmo contexto.

Assim, quando falamos em não-humanos, não estamos nos referindo exclusivamente a “natureza” em oposição ao homem, mas também a *objetos* que mediam nossas interações sociais. Não há mais então porque pensar a construção do homem separadamente da construção das coisas, a proliferação desses híbridos onde natureza e cultura se assumem indissociáveis comprova tal argumento.

De outra forma, diríamos que a gestão da natureza não cabe mais apenas aos cientistas e a gestão da sociedade apenas aos políticos. Na verdade, a imbricação entre natureza e sociedade sempre existiu, mas a ruptura que pretendeu a modernidade tentou separá-las, ainda que tenha fracassado.

O fracasso dessa ruptura é claro porque assistimos à proliferação de objetos híbridos que não são somente naturais ou sociais.

A emersão das crises ecológicas também marca este momento onde a política precisa tratar da natureza, a ciência tratar da sociedade, e assim por diante. Portanto, reconhecendo diversos quase-objetos (híbridos) que devem ser levados em conta não só na antropologia, mas também no campo ético e político, Latour propõe o que chama de *parlamento das coisas*.

A ideia que fundamentaria esse parlamento estaria próxima às experiências ocorridas nas conferências ambientais internacionais. A conclusão dos cientistas sobre determinado fator híbrido, como o efeito estufa e o aquecimento global (situações em que o desenvolvimento técnico interfere de maneira significativa na constituição da natureza) convocam as nações a tomarem uma série de medidas políticas que venham a levar em consideração fatores humanos e não-humanos.

Essa seria uma nova etapa onde assumiríamos de fato a falência da ruptura entre natureza e sociedade, para pensar num grande coletivo constituído por homens e coisas que se relacionam entre si e, portanto, importam simultaneamente.

A contribuição de Latour é importante porque nos ajuda a perceber que os limites éticos e técnicos perante a natureza estão certamente mudando. Se não há homem sem técnica, certamente não há homem sem interferência na natureza. Portanto, interferir é, de uma forma ou de outra, nosso destino ontológico. A grande virada aqui é perceber que o não-humano também interfere no humano e portanto não é apenas passível de ciência, mas também de política e ética.

A técnica não é, portanto, apenas a imagem de Frankenstein, a criatura revoltada contra seu criador, um objeto fora de controle. Se a técnica não pode mais ser governada pela virtude, que seja então regulada pelos próprios consensos técnicos, políticos e morais. O trabalho a se fazer é grande e talvez maior do que nossa capacidade de entendê-lo, mas ainda assim é provavelmente a única forma coerente de se fazer ciência numa democracia.

Ainda, apesar da teoria social apresentar diversas contribuições no entendimento do homem enquanto um ser técnico, que necessita do supérfluo, as teorias dos movimentos ambientais parecem ainda estar bem aquém desta conclusão.

A separação moderna entre natureza e cultura criou também a oposição entre sujeito (homem) e objeto (natureza), onde o primeiro estaria sempre intencionado em “humilhar” a segunda para se estabelecer no mundo. Os ecologistas, por diversas vezes, compraram essa briga, tomando o lado da natureza. Mal sabiam que estariam a lutar contra si mesmos. A superação dessa ruptura talvez seja uma pista que nos possibilite enxergar o contexto no qual homem, técnica e natureza se complementam.

Seguiremos nos próximos capítulos a tentar descrever a forma como enxergamos a natureza e suas demandas, por assim dizer, e quais são nossas respostas morais ao não-humano.

2. MORALIDADE E PROGRESSO TÉCNICO

Cada vez que se procura misturar os fatos científicos e os valores estéticos, políticos, econômicos e morais, nos encontramos em uma saída falsa. Se no entregamos demais aos fatos, o humano oscila inteiramente na objetividade, torna-se uma coisa contábil e calculável, um balancete energético, uma espécie dentre outras. Se se concede demais aos valores, a natureza inteira oscila no mito incerto, na poesia, no romantismo; tudo se torna alma e espírito. Se se misturam os fatos e os valores, vai-se de mal a pior, posto que se priva, de uma vez, o conhecimento autônomo e a moral independente.

Bruno Latour, Políticas da natureza: Como fazer ciência na democracia, 1999.

No presente capítulo, cabe-nos a missão não tão simples de fazer o caminho inverso ao que têm feito os movimentos ecológicos. Em certa medida, necessitaremos desnaturalizar a natureza e trazer de volta o homem para o centro, se quisermos repensá-lo num panorama mais realista que contemple ética, técnica e ecologia. Ainda, se almejamos respostas sobre obrigações morais ou sobre extensão da comunidade ética para o não-humano, precisamos antes perguntar de onde surge o valor que define nossa moralidade e que lugar que a técnica nos prometeu no mundo.

O termo *antropocentrismo* carrega em si disputas importantes que historicamente serviram para fortalecer nossa própria noção de humanidade. Inicialmente, em oposição ao *teocentrismo*, a ideia do antropocentrismo era uma proposição de deslocamento da referência moral, até então focada em Deus, para o *antropos*. Uma mudança de caráter racional/emancipatório relacionada historicamente ao renascimento. A “morte de Deus” desabrigou o fundamento que, agora racionalizado, partiria do próprio homem. Nesse sentido,

o antropocentrismo, na mesma medida que negava Deus, propunha seu sucessor esclarecido e humano.

Atualmente outra conotação para o termo tem tomado o lugar dominante nas discussões, sejam acadêmicas ou mesmo do senso comum: o antropocentrismo enquanto negação de relevância moral a outras espécies. Um tipo de afirmação do homem enquanto único sujeito passível de moralidade. Tal conotação do termo é amplamente criticada, sobretudo, pelos ambientalistas contemporâneos, que querem mais uma vez redefinir o referencial moral para além do homem, deslocando-o do centro. Mas desta vez não voltaríamos (pelo menos de forma explícita) para Deus. O novo referencial moral partiria da natureza em si e de seu impulso vital presente em todas as coisas.

A natureza assim seria o abrigo original do valor, demandando através de seus exemplos objetivos e da sua dinâmica autorregulativa um novo panorama ético. Parece-nos, inclusive, que já estivemos por aqui. Na Grécia Antiga, por exemplo, a ordem necessária da natureza parecia inspirar a conduta humana que, à sua própria maneira, tentava imitá-la.

Bruno Latour (2004), utilizando o mito da caverna escrito por Platão, nos mostra que existem duas rupturas demonstradas por tal alegoria que nunca foram superadas na história ocidental. Não precisamos retomar o mito por completo, visto que é tão conhecido e discutido, mas lembremos de sua problemática essencial: homens que desde sempre estão acorrentados dentro de uma caverna e, de costas para sua entrada, são expostos apenas a uma pequena quantidade de luz. Uma vez opostos e separados da entrada da caverna por uma barreira, conseguem enxergar apenas no fundo da caverna sombras dançantes e ecos do que acontece lá fora. Nunca tendo acesso a nada além daquela situação, acreditam que as próprias sombras são a realidade, quando na verdade seriam apenas representações dessa realidade. Imaginemos então que um desses homens consegue se livrar das amarras e ascender à realidade externa, encontrando não só outros homens, mas também outros entes naturais.

A primeira ruptura apontada diz respeito ao afastamento do sábio da caverna obscura, em suma da ascensão do filósofo à verdade em contraste ao mundo ignorante de dentro da caverna, que se resume a uma discussão sem fundamento da política humana e da vida pública. “Não existe nenhuma continuidade possível entre o mundo dos humanos e o acesso às verdades ‘não feitas pela mão do homem’” (Latour, 2004, p. 27). Tais verdades que independem do homem (natureza) são objetivas e poderiam servir para fazer calar o vozerio criado a partir das disputas sobre as representações humanas da realidade (política).

A segunda ruptura se estabelece na medida em que o sábio pode voltar à caverna para trazer a luz sobre a verdade contemplada lá fora e acabar com o falatório dos ignorantes. Essa dupla ruptura revela um caminho disponível a poucos. O caminho dos que conseguem transitar entre dois mundos, da ignorância obscura da caverna à verdade dos objetos naturais de fora dela. Para Latour, essa dupla ruptura é o que permite a existência da Ciência¹, e define também o caminho entre *natureza* e *política*.

Ainda assim se sabe que na alegoria da caverna o sábio que transita entre os dois mundos não consegue se estabelecer quando volta à caverna, pois os ignorantes declaram-lhe a morte. Na interpretação de Latour, tal mito ilustra como a natureza serve até hoje apenas para fazer calar a política. Voltaremos a esse assunto em breve.

É prudente que antes de continuarmos expliquemos o que é *natureza*, ou melhor, ao que nos referimos quando utilizamos o termo. Dominique Bourg (1997) chama nossa atenção ao dizer que *natureza* não é de fato um *conceito* com definição específica e fácil identificação na realidade, mas, antes disso, uma *ideia*. Temos uma ideia sobre a natureza, mas esta não revela necessariamente algo individual e específico. De qualquer forma, consideraremos aqui como natural algo que produz e transforma a si mesmo, sem intervenção humana. As

¹ Para Latour, “Ciência” em maiúsculo e no singular difere de “as ciências” (minúsculo e no plural). Quer remeter a uma politização da Ciência pelo que chama de “epistemologia (política)”. Em oposição, “as ciências” são ferramentas para se construir o que chama de mundo comum, em toda sua pluralidade.

oposições entre *natural e sobrenatural*, *natural e artificial*, *natureza e cultura* (Bourg, 1997) ajudam-nos a embasar esta mesma ideia, pois todas revelam algo em comum – a natureza *é*, sem necessidade de intervenção humana e técnica.

2.1 A NATUREZA E A FALTA DE SENTIDO

Se os ecologistas pretendem agora atribuir mais uma vez valor a natureza em si, rompem, de certa forma, com o humanismo moderno onde o valor só poderia ser originado no homem. Trata-se da discussão clássica entre fato e valor. Cientificamente a natureza só pode ser definida na esfera dos fatos, das reações bioquímicas, das trajetórias não intencionais e contingentes. O que é natural, por assim dizer, não revela necessariamente uma intenção, e ainda, não garante a melhor escolha. Em suma, o natural não é sempre melhor; a negação desse argumento é o que podemos chamar de *falácia naturalista*. Isso significa também que, apesar de sua dinâmica de autorregulação, nem sempre a natureza “sabe” o melhor a fazer.

Assim como a história, a natureza não tem sentido; ou pelo menos essa é única resposta possível para um cientista. O impulso vitalício dos seres vivos não garante necessariamente a presença de uma intenção subjetiva ou de um plano maior construído pela natureza. A objetividade do que *é*, frequentemente pode ser interpretada como um propósito e ainda enquanto sabedoria. A natureza, essa tal mãe sábia, aparece como o refúgio do equilíbrio, onde todos os processos biológicos e casuais obedecem a uma orquestração natural e, portanto, entendida como perfeita. Ainda, a oposição entre homem e natureza por vezes estabelece o primeiro enquanto imperfeito, caótico e desordenado, e reserva para a segunda o papel de sábia e mantenedora da ordem. O mesmo tipo de dualismo pode ser captado na oposição entre homem e Deus. O primeiro mais uma vez imperfeito e pecador, deve

submeter-se e inspirar-se em seu oposto transcendental, perfeito e guardião de um propósito sublime. Parece-nos que o que o homem tem tentado encontrar inúmeras vezes fora de si – o sentido – só pode ser encontrado em sua origem, na subjetividade humana, ou, mais uma vez, essa talvez deva ser a única resposta possível para um cientista.

A ordem eterna da “natureza” é contrastada favoravelmente à desordem e mutabilidade do mundo humano. [...] Supõe-se que tudo que faz, tudo o que é “natural”, deva ser bom e salutar para os homens. [...] A “Natureza” não tem intenções; não tem objetivos; não tem propósitos. As únicas criaturas neste universo que podem estabelecer objetivos, que podem criar e dar sentido, são os próprios seres humanos. (ELIAS, 2001, p.91)

O entendimento de que tudo que é natural é melhor, também decorrente de um paradigma da natureza perfeita, constitui um equívoco muito significativo para nosso tempo. Ainda que a regra de ouro para os processos naturais seja a autorregulação, isso não exclui da natureza características que consideraríamos injustas, violentas e ineficazes. Nossa relação com “a natureza” nunca foi de completa harmonia, a oposição do homem à sua condição natural não tem apenas fundamento na vontade ou numa forma arrogante de ser.

Para Horkheimer (2000), por exemplo, a angústia sentida pelo homem perante o desconhecido alimenta um medo que tem consequências transformadoras. O medo se estabelece porque não conseguimos dominar o que não conhecemos. A formulação negativa dessa mesma sentença é o que define a motivação da racionalidade subjetiva. Ou seja, a única alternativa para fugir desse medo seria conhecer todas as coisas. O desencantamento do mundo não seria apenas o resultado do aumento de uma racionalidade instrumental, mas também uma forma de autoconservação perante o medo sobre o que ainda não foi esclarecido. Ainda, a tentativa de esclarecimento do mundo, creditada à ciência, já estava presente nas

explicações e rituais mitológicos. As narrativas mitológicas serviriam, de alguma forma, para interagir com o desconhecido a fim de tentar conhecê-lo e preservar a si mesmo.

Da mesma forma que os mitos têm elementos do esclarecimento, o esclarecimento também possui características míticas. A própria ideia de uma narração que explique a natureza (antes ameaçadora e não compreendida) é uma característica de ambos. Ainda assim, essa tentativa de explicação do mundo não provinha apenas de um âmbito racional (no sentido que utilizamos essa palavra), mas surgia a partir de uma interação do homem com o mundo objetivo. Havia a crença de que, a partir da realidade objetiva, poderia se derivar uma razão, que não necessariamente teria um sentido explicável e/ou calculável, mas que existia nas coisas. A substituição dos mitos pelo saber esclarecido queria proporcionar ao homem o papel de senhor do destino. Os homens por meios de ritos mágicos também tentam influenciar a natureza a fim de frustrar o medo angustiante de perder o próprio “eu” no indiferenciado. O mito também continha algo racional, já que queria não só *relatar, denominar, dizer a origem*, mas também *expor, fixar, explicar* (Horkheimer, 1985).

No estágio mágico, sonho e imagem não eram tidos como meros sinais da coisa, mas como ligados a esta por semelhança ou pelo nome. A relação não é a da intenção, mas do parentesco. Como a ciência, a magia visa fins, mas ela os persegue pela mimese, não pelo distanciamento progressivo em relação ao objeto. (HORKHEIMER, 2000, p. 25)

Ou seja, no rito mágico, o sujeito através de mimese imitava o outro (objeto/natureza) para assim influenciá-lo. Na ciência, ocorre o inverso, já que o sujeito se distancia do objeto para torná-lo matéria conhecida e classificada. Aqui a natureza objetificada perderia o sentido, ou melhor, seria digna apenas do sentido provido pelo sujeito racional.²

² A "confiança inabalável na possibilidade de dominar o mundo", que Freud anacronicamente atribui à magia, só vem corresponder a uma dominação realista do mundo graças a uma ciência mais astuciosa do que a magia. Para substituir as práticas localizadas do curandeiro pela técnica industrial universal foi preciso, primeiro, que os

A separação das amarras imprevisíveis da natureza libertaria o homem para ser sujeito do próprio destino. A razão encontraria sua legitimidade na autoconservação e se automatizaria no imenso aparato técnico que se estende sobre todas as coisas. A autoconservação seria coercitiva na medida em que nos colocaria no dilema (sem muitas opções) entre sobrevivência ou morte.

Esse processo conseqüentemente teria possibilitado o impulso da técnica, que não apenas complementa e reforça as habilidades humanas, mas também desvela diversas novas possibilidades a partir do conhecimento adquirido pelo domínio do natural (ciência). No âmbito humano, tal domínio não é uma escolha, mas uma necessidade que se desenvolveu de forma muito peculiar. A contingência nos garante que a técnica moderna não pode ser considerada necessariamente enquanto único caminho, e que a evolução da humanidade poderia ter tomado outros rumos. Mas, no panorama atual, é impossível prescindir desse fenômeno.

2.2 FÉ, DESENVOLVIMENTO E CULPA

Parece-nos que, de uma forma ou de outra, estamos à procura de vítimas e culpados, de justificação e sentido. A atribuição de sentido à história, ainda que de forma mundana, revela uma laicização da narrativa religiosa. Isso também ocorre quando tentamos conciliar moralidade (também no sentido ambiental) e progresso técnico. A esperança exacerbada na tecno-ciência, como uma instância quase mágica de transformação do impossível em possível, também revela uma estrutura comparável com a crença religiosa. Tal esperança revela não só

pensamentos se tornassem autônomos em face dos objetos, como ocorre no ego ajustado à realidade. (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p. 25)

uma vontade de poder mais, mas, por diversas vezes, também uma vontade de achar o caminho sustentável para fugir do inferno aquecido pelos nossos pecados técnicos.

Provocações à parte, o ambientalismo pode ser em um âmbito estrutural, por assim dizer, comparado a uma nova religião, onde a “mãe natureza” assume o papel de Deus, a poluição do planeta se torna o pecado e a sustentabilidade a salvação que nos levaria a um mundo equilibrado e harmonioso.

Segundo Joel Garreau (2010), já podemos afirmar que religiões cristãs também têm se tornado “verdes”, seguindo o fluxo contemporâneo do politicamente correto. Ainda que a fundamentação judaico-cristã tenha claramente submetido a natureza ao homem, que entre Deus e as bestas estaria dentro e fora do mundo, o discurso culturalizado da igreja já se refere ao “cuidado com a criação” (*creation care*), reservando para o homem o papel de guardião da criação divina. Também numerosas congregações do protestantismo americano já estão construindo “igrejas verdes”, energeticamente eficientes, ao invés dos santuários tradicionais.

Garreau aponta, através de William Alston, algumas características essenciais da religião, entre elas: distinção entre objetos sagrados e profanos; atos ritualísticos focados em objetos sagrados; código moral; sentimentos de temor, mistério e culpa; adoração na presença de objetos sagrados e durante rituais; uma cosmovisão que inclui uma noção de onde o indivíduo se posiciona; e um grupo social coeso de pessoas com afinidade (*likeminded*)³. O ambientalismo facilmente pode ser lido através de tal padrão, o que poderia tornar o mesmo em um tipo de religião secular, comparável inclusive com o socialismo no último século. Nesse contexto, a natureza é tida então como provedora de sentido, e o mundo sustentável como o paraíso a ser alcançado.

Tal constatação pode parecer inofensiva, mas tem diversas implicações políticas. O *lobby* ambientalista influencia claramente o panorama político atual e a política não pode (ou

³ Tradução nossa.

nunca pôde, como diria Latour) ser pensada longe da natureza. Obviamente, não se trata aqui de uma generalização negativa da ecologia contemporânea, ou ainda de uma descrença nas mudanças físicas consequentes do desenvolvimento técnico. Ainda que não consiga controlar os fenômenos naturais, a influência técnica do homem no mundo é claramente verificável.

É comum, entretanto, que argumentos como esse acabem por criar discursos “contra-ambientais” que, aliando o ambientalismo à fé, o destituem de seu caráter, por vezes, científico. Ao admitirmos tal paralelo, não estamos afirmando que não existem problemas ambientais reais. Pelo contrário, o fato do meio ambiente ser pauta obrigatória no discurso contemporâneo revela justamente a necessidade de lidar com tal temática de maneira mais acurada e dentro de um contexto mais realista.

Ainda assim, de diversas formas, o ambientalismo parece querer se desligar do aspecto provavelmente mais relevante da modernidade: a técnica. Ou ainda, pretende analisá-la de maneira superficial a fim de não comprometer sua agenda política. O investimento contemporâneo em desenvolvimento sustentável, por mais que tenha revelado perspectivas inusitadas, não consegue se livrar de um fardo: é preciso interferir em algo para transformar algo. A transformação implica necessariamente numa mudança de forma, numa interferência que nem sempre permite deixar o que *é*, ser. *Deixar-ser* no sentido negativo é o mesmo que não interferir, e esse não parece ser o caminho que estamos trilhando, ou que venhamos a percorrer num futuro próximo mesmo nos prognósticos mais românticos. Se é que podemos definir algo parecido com uma natureza humana, essa seria, sem dúvida, a interferência, a transformação, enfim, a técnica. A possibilidade técnica atual de poder interferir e transformar praticamente todas as coisas (ainda que isso não garanta controle) pode soar facilmente como um convite à exploração da plasticidade do mundo. Afinal, por que não? Se tirarmos o argumento religioso do caminho, aquele que dá sentido e que também atribui culpa e punição (ainda que por vezes extramundana), e negarmos qualquer intuição que possa ter uma origem

objetiva, o que nos impede? Talvez seja o processo civilizatório o último refúgio da moralidade, agora desprovida de “fundamento”, o que sobrou depois que os deuses foram embora, mas não sabemos ao certo.

O fato de podermos mais (tecnicamente) é uma questão chave para a moralidade contemporânea, não só porque maior poder demanda maior responsabilidade, mas porque maior desenvolvimento técnico e científico implica necessariamente em maior domínio da natureza. Esse domínio não se dá de forma holística e/ou intuitiva, mas necessariamente de forma racional, econômica e instrumental. Com esta constatação o mundo perde o encanto e deixa de *ser* para começar a *funcionar*. Politicamente é irrelevante falar de uma intuição divina e/ou naturalista, e tal discurso fica engessado ou à disposição apenas de alguns ascetas.

O dilema ético dos modernos radica no facto de pensarem como vegetarianos e viverem como carnívoros. Por isso, em nós, ética e técnica nunca correm em paralelo. Queremos ser tão bons como os bons pastores, mas, ao mesmo tempo, viver tão bem quanto os maus pastores, famosos pelas festas violentas e por uma prejudicial vida dissipadora. Esse dualismo imprime um certo registro de falsidade a todos os debates atuais sobre ética. Quando fala, o homem moderno está cindido: é um nómada com pele de cordeiro ou um malvado pastor sob a roupagem de uma boa pessoa. (SLOTERDIJK, 2007, p. 107)

Voltando à referência de Latour (2004) sobre o mito da caverna, o autor nos mostra justamente o equívoco da tradição ocidental em se prender a tal processo de colocar de um lado a política e de outro a natureza. Uma vez que as luzes não nos ofuscam a não ser que estejamos presos na caverna, a solução é estar fora dela. Como fazer isso? Simplesmente não entrando na caverna! Ou seja, não aceitando o antagonismo entre o bem e o mal, de fora e de dentro da caverna, da luz e das sombras, enfim, da natureza e da sociedade⁴. No sentido

⁴ “Vejam como é curioso; vocês tentam, então, organizar a vida civil com *duas câmaras*, das quais uma teria autoridade e não a palavra, e a outra a palavra, mas não a autoridade; acreditam vocês, verdadeiramente que isto é razoável?” (LATOUR, 2004, p. 38)

dicotômico de oposição ocidental entre natureza e política, a natureza é o que quer fazer calar a vida pública, no sentido em que uma vez acessada pela Ciência, torna-se a verdade para calar os ignorantes políticos com suas representações da realidade. Saindo da caverna não precisamos mais escolher entre duas câmaras onde só uma é política. O que a ecologia política tem feito até então quando afirma trazer a natureza para o âmbito da política é justamente reforçar a divisão do mito, paralisando a vida pública. “Amoral, a natureza dita a conduta moral em lugar da ética; apolítica, a mesma decide sobre a política em lugar da política.” (Latour, 2004, p. 41).

Não se pode mais considerar que a natureza apenas adentrou na política em meados do século XX, uma vez que as duas categorias sempre estiveram associadas.

Jamais, desde as primeiras discussões dos Gregos sobre a excelência da vida pública, se falou de política sem falar de natureza; ou, além disso, jamais se fez apelo à natureza, senão para dar uma lição de política. [...] Jamais houve outra política senão a da natureza e outra natureza senão a da política. (LATOURE, 2004, p. 58)

A ciência também desarranja o antigo dualismo entre natureza e sociedade, porque é a partir da ciência que a natureza é reconhecida. Não obstante, os próprios movimentos ecológicos se utilizam primordialmente da ciência para fazerem valer suas reivindicações, como no caso do aquecimento global ou do efeito estufa por exemplo. A ciência é uma porta para o entendimento da natureza e, portanto, ocupa lugar importante entre a natureza e a sociedade. A própria eco-logia é assim uma ciência, não reconhece a natureza pelo que ela é em si, mas por intermédio científico.

Assim, para Latour, a ecologia política se engana e não consegue enxergar a si mesma de forma clara ao acreditar que trata sobre a natureza, quando na verdade trata sobre sua defesa e proteção. Nesse sentido, Latour nos avisa que o que chamamos hoje de ecologia

política é apenas uma junção dos dois conceitos (ecologia e política) sem um aprofundamento mais razoável de seu papel de fundamental importância. A ecologia política parece não ter descoberto nem seu objeto nem a si mesma, ou seja, nem sua ecologia nem sua política. Pretende falar sobre a natureza, mas sempre fala de sua relação com humanos; pretende preservá-la dos humanos com a intervenção dos próprios humanos.

De qualquer forma, mais uma vez estamos falando sobre possibilidade. Quanto mais rápido admitirmos que, de fato, o homem *pode* dominar outros entes naturais – não só num sentido técnico, mas num sentido permissivo do termo *poder* – mais rápido poderíamos pensar em opções práticas para uma moralidade estendida a não-humanos, se chegarmos à conclusão que essa necessidade existe. O homem é seu próprio limite moral e, apesar da *mea culpa* atrelada ao desenvolvimento moderno, não há nenhuma intenção significativa de abdicar desse poder (técnico).

O discurso politicamente correto contemporâneo frequentemente está atrelado a uma culpa pela “destruição da natureza” causada pelo desenvolvimento técnico e descreve o homem enquanto o maior dos predadores, condição que se estabelece à medida em que desequilibra o planeta. O desejo incutido parece o de uma forma de quarentena que proteja ao máximo o mundo natural de seu chagal humano (não-interferência).

No biocentrismo proposto por Aldo Leopold, uma das grandes referências da ecologia profunda, uma coisa é *certa* quando tende a preservar a integridade, estabilidade, e a beleza da comunidade biótica. É *errada* quando tende ao contrário.

You cannot define any ecological context over against one of its creatures – least of all over against the human being. If it is true that the creature becomes what it is only by the virtue of the context, it is also true that the context becomes what it is only by the virtue of the creature. (TALBOTT, 2003, p. 38)

Tal perspectiva prevê também um dualismo muito definido entre natureza e cultura, quando na verdade tal distinção é pouco clara. Para o homem, a transformação e a adaptação técnica de seu entorno lhe é natural, é seu *modus operandi*. Em outras palavras, ser humano é necessariamente interferir no mundo, a negação dessa sentença cria apenas a ilusão de um paraíso harmonioso e equilibrado.

No outro extremo, a tentativa de uma gestão técnico-científica da natureza também é ingênua, pois mostra-se incapaz de assegurar controle e prescindir a contingência. Controlar fenômenos naturais a longo prazo é, pelo menos no nível da ciência atual, algo ilusório. Influenciamos claramente a dinâmica do planeta, mas não somos capazes de controlá-la. Tal limite da prática humana não define o fim de pesquisas nesse sentido; na verdade, nossa missão tem sido expandir o limite que separa o impossível do possível. Esse impulso técnico nos coloca num lugar onde sempre precisamos lidar com algo ainda desconhecido e de consequências não previsíveis, portanto nos exige responsabilidade.

It helps, in approaching it, to recognize the common ground beneath scientific managers and those who see all human “intrusion” as pernicious. Both camps regard nature as a world in which the human being cannot meaningfully participate. To the advocate of pristine wilderness untouched by human hands, nature presents itself as an inviolable and largely unknown Other; to the would-be manager, nature is a collection of objects so disensouled and unrelated to us that we can take them as mere challenge for our technological inventiveness. Both stances deprive us of any profound engagement with the world that nurtured us. (TALBOTT, 2003, p. 36)

Nesse sentido o homem é sim um animal diferenciado, com papel e poder diferenciados. Assim, parece que caminhamos para uma abordagem mais refinada do antropocentrismo, por assim dizer, e não para longe dele. É importante perceber que num sentido geral a natureza não está pedindo para ajuda como frequentemente afirmamos. Se,

ainda assim, falamos em preservação, conservação ou sustentabilidade, não é porque somos demandados objetivamente a agir moralmente perante outros seres, mas sim porque (a) a conservação de determinados entes naturais está diretamente ligada ao nosso próprio interesse de sobrevivência e conforto; ou porque (b) certas qualidades de tais entes (animais, árvores, ecossistemas, etc.) podem despertar em nós, enquanto humanos e agentes morais, sentimentos de compaixão, empatia, coerência moral, apreciação estética, etc. Em qualquer uma das situações, o valor e a atribuição de sentido estaria vinculada à nossa subjetividade e não à natureza em si. Assim, fugir do antropocentrismo não é tão fácil ou talvez sequer possível. Isso não significa dizer, entretanto, que o antropocentrismo está comprometido com a destruição da natureza, ou melhor, não garante que uma postura não-antropocêntrica garanta a conservação da mesma.

O fato de que o homem ocupa um lugar diferenciado no mundo pode ser descrito de diversas formas a depender do observador ideal. Quando admitimos a existência de Deus enquanto tal observador, o homem ocupa uma espécie de lugar intermediário entre anjos e bestas e, portanto, executa no mundo ações que estão de acordo com a vontade divina. Se nos rendemos à base humanista e entendermos o homem como fundamento do valor, ele ocupa o lugar especial de definidor e guardião da moralidade. Ainda, se nos livramos de Deus e do homem para dar lugar à Terra (natureza, Gaia) como fonte de sentido, o homem aparentemente é apenas um ente dentre tantos outros sem privilégios morais, mas na prática é o único que tem a função de zelar pela mesma, pois é o único com a *possibilidade* de devastá-la. Ocupa, novamente, um lugar diferenciado.

O discurso de superação do antropocentrismo não avança porque é impossível superar o lugar que as técnicas humanas prometeram ao *antropos*. Se necessitamos de uma melhor interação com a natureza não estamos apenas falando de expansão de moralidade para o não-

humano, estamos falando necessariamente de domínio científico da natureza e sobre regulamentação técnica.

James Lovelock, químico britânico, percebeu nos anos 1960 que a Terra se comportava como um organismo vivo complexo, que em sua enorme diversidade de características, desde a atmosfera até o clima dos oceanos, de alguma forma se auto-regulava para garantir a condição necessária para a propagação da vida. Decidiu então tratar a Terra como alguém, personificou-a enquanto Gaia, deusa grega da natureza, e anunciou que ela estava “viva”. Tornou-se, pois, uma espécie de profeta moderno; e como bom profeta, conquistou seguidores e influenciou politicamente seu tempo. Lovelock é referência constante nas discussões sobre ambientalismo, não necessariamente por sua relevância teórica, mas principalmente porque praticamente substancializou o conceito de natureza dando-lhe nome e intenções. A teoria de Gaia tomou forma religiosa, uma vez que o profeta Lovelock se tornou porta-voz da Terra, explicitando suas “vontades”. Mais uma vez devemos lembrar que a atribuição de sentido é uma característica humana. Os fenômenos naturais estão circunscritos na esfera dos fatos; tais fatos acontecem contingencialmente dentro de uma dinâmica auto-regulativa e biológica, portanto, desconectada de valores e intenções.

Ainda, a ideia de uma Terra personificada acaba por ganhar autonomia em discursos contemporâneos como o do ecofeminismo⁵, que, por diversas vezes, numa mistura no mínimo excêntrica, une feminismo, ecologia e marxismo, para chegar a conclusão de que a mulher é “natureza” e o homem é “cultura”. O homem então, essa criatura “tecno-patriarca-ocidental-capitalista”, segue oprimindo a “mulher-mãe-natureza” no duelo incansável entre natureza e cultura.

⁵ Termo criado pela francesa Françoise d'Eaubonne em 1974 a fim de apresentar uma síntese entre ecologia e feminismo. O ecofeminismo pretende ressaltar as semelhanças entre a exploração da mulher e a exploração da natureza.

Também a Terra, Gaia, vista enquanto uma pessoa vingativa que agora está prestes a cobrar o preço pela ousadia da técnica humana, confirma essa substancialização. Obviamente a ação técnica trouxe malefícios (e benefícios) facilmente comprováveis, mas que racionalmente só podem estar colocados numa dinâmica de causa e efeito, não de pecado e punição. Ainda assim, tais narrativas fazem parte de uma *mea culpa* que acompanha o desenvolvimento técnico humano a algum tempo, sobretudo da segunda metade do século passado aos dias atuais.

É importante perceber que a ideia que temos de natureza, principalmente quando decidimos defender “seus” interesses, não necessariamente corresponde à natureza em si. O exercício de pensar numa natureza sem sentido é importante para refletirmos de onde partem os valores que impulsionam nosso comportamento moral, nesse caso, sobretudo em relação ao mundo natural.

2.3 ANTROPOCENTRISMO PRÁTICO

Fizemos empréstimo do termo *antropocentrismo prático*, usado inicialmente por Dominique Bourg, a fim de devolver ao homem a centralidade da qual, embora tenha tentado, nunca pode se livrar. Não se trata aqui de celebrar o homem enquanto criatura perfeita ou salvadora; trata-se, na verdade, de reconhecer seu lugar diferenciado no mundo.

Bourg distingue dois tipos de antropocentrismo: um *especulativo* e um *prático*. Em sua versão especulativa, mesmo quando as narrativas tentam atribuir culpa ao homem por desrespeito ou desafio à natureza, por assim dizer, o homem ainda está no centro, é figura decisiva para a narrativa e para as ações envolvidas em tal fenômeno. No que chama de

antropocentrismo prático, aponta para a posição central, insuperável, que o homem ocupa em relação àquilo que pode fazer e dizer. Se o argumento se provar legítimo, podemos estar falando de uma revisão radical da ecologia política.

A moralidade é necessariamente um artifício humano e seu único agente possível é o homem⁶. Esta é a única criatura capaz de ponderar sobre os interesses, necessidades e propósitos alheios, e a única com disposição para agir de acordo com as conclusões a que chega⁷. Nesse sentido, a moralidade tem origem humana, ainda que sua finalidade não seja exclusivamente humana. Seria esta então antropogênica, e não antropocêntrica. A expansão da esfera de consideração ética tem garantido essa reforma nos padrões morais ao longo do tempo.

Curiosamente, entretanto, quando nos referimos a outros entes naturais, o cerne da discussão se altera. Expandir a comunidade moral para além do homem requer clareza sobre as diferentes experiências no mundo entre as espécies e ainda sobre quem ou “o quê” de fato pode ser autenticamente beneficiado pela consideração moral, e, possivelmente, legal. Na tentativa de superar o homem enquanto centro, os movimentos ecológicos tentam defini-lo apenas pela continuidade entre este homem e as coisas naturais. Tal ideia de continuidade chega a ser de certa forma irônica, uma vez que, em todo seu processo histórico, o homem pretendeu e executou justamente o contrário.

De início, é importante se dar conta de que: (a) a realização da moralidade só pode acontecer através de seu único agente possível, o homem; (b) o *antropos* ocupa consequentemente um papel central (antropocêntrico), o de criador e agente da moral; (c) o

⁶ Moral agents are individuals who have a variety of sophisticated abilities, including in particular ability to bring impartial moral principles to bear on the determination of what, all considered, morally ought to be done and, having made this determination, to freely choose or fail to choose to act as morality, as they conceive it, requires. (REGAN, 1983, p. 151)

⁷ Cf. Antropogenia/Antropocentria. Disponível em <http://www.anda.jor.br/2010/09/06/antropogenia-antropocentria/>. Acesso em 15 de março 2011.

papel central do homem no âmbito moral não exclui a possibilidade de extensão de benefícios morais a outros entes naturais.

Tais constatações podem parecer óbvias, mas a crítica radical ao antropocentrismo é uma constante dos movimentos ecológicos. Se pensarmos que, sob determinados aspectos, o antropocentrismo é uma barreira insuperável, o argumento convencional de tais discursos, ecocêntrico, vem abaixo. O discurso ambiental moderno pretende relativizar a ideia do sujeito de direito e do paciente moral⁸ para além do humano. O antropocentrismo abordado pelos teóricos das éticas ambientais é entendido de forma negativa e como obstáculo a ser superado. Nesse sentido o foco moral da concepção ética tradicional no ocidente (ética antropocêntrica, baseada no homem) deveria ser deslocado para o indivíduo senciente⁹ (ética senciocêntrica) ou para todos os seres vivos (ética biocêntrica). Provavelmente essas sejam as propostas ético-ambientais mais relevantes atualmente para nossa relação com o mundo natural. Todas divergem quanto ao critério utilizado para definir “quem deve morrer primeiro”¹⁰, ou seja, quem está dentro ou fora da comunidade moral (homem, indivíduo senciente ou seres vivos).

Tentaremos ilustrar melhor o argumento com um quadro sistemático de tais proposições éticas:

⁸ REGAN, 1983

⁹ “Todo e qualquer interesse originado pela condição sensível e consciente de uma natureza é um interesse senciente. Experiências de dor e prazer são a referência básica a partir da qual um ser senciente configura padrões emocionais para interagir com o ambiente natural e social, que também aos animais aparece em permanente mudança. Para sobreviver e alcançar o próprio bem, os animais desenvolvem sua mente particular a partir das experiências de dor e de prazer, de bem-estar e de mal-estar, formando conceitos dos quais dependem para ordenar seus movimentos em busca do provimento biológico, social e afetivo. A mente de cada animal tem uma configuração específica (própria de sua espécie biológica) e uma forma de expressão peculiar a cada indivíduo”. (FELIPE, 2008)

¹⁰ BADIOU, 1995

TIPO	Sujeito Moral	Paciente Moral	Tradição/Escola
Ética Antropocêntrica	Homem	Humanidade	Grega, Hebraica
Ética Senciocêntrica	Homem	Animais Sencientes	Utilitarista
Ética Biocêntrica	Homem	Organismos vivos	Holística

Para efeito didático, não listamos as possíveis ramificações de tais éticas. O que estamos tentando frisar aqui, de qualquer forma, é que ainda que os pacientes morais mudem, se expandam ou se contraiam, o homem ainda é o sujeito que pode ou não fazer valer tais propostas, por assim dizer. Por hora, tal análise é suficiente para embasar nosso argumento sobre a inevitabilidade humana no centro de diversos processos.

Finalmente, o que o discurso ambiental moderno tem reclamado como o fim do antropocentrismo mais parece com um refinamento do mesmo, o homem continua no centro, mas de forma mais consciente, não no sentido consciencioso do politicamente correto atual, mas numa perspectiva mais inteligente, prática e responsável.

Ainda, se o antropocentrismo posiciona o homem no centro como provedor de sentido a todas as coisas, o *especismo* então o revela enquanto um ente moralmente superior por conta unicamente da espécie.

É Peter Singer quem populariza o termo *especismo* (do inglês *speciesism*), citado pela primeira vez por Richard Ryder em 1973. Com tal termo, ambos queriam apontar que a espécie não era critério suficiente de relevância moral e por isso não serviria para excluirmos os animais de nossa esfera de consideração. O termo *especismo* era, desde o início, uma analogia ao termo *racismo*, já que a esta altura, em termos gerais, já se era aceito que *raça* também não mais configurava um critério de relevância moral. Portanto, assim como a discriminação a partir da *raça* era chamada de *racismo*, a discriminação a partir da espécie foi chamada de *especismo*.

O termo especismo é importante para revelar a questão da chamada *ética animal*, pois provoca o deslocamento da moralidade de seu foco tradicional e traz a reflexão de que pode ser possível pensar numa consideração moral para além da espécie humana. Entretanto, deve ser analisado com as devidas ressalvas. O termo especismo sempre foi usado em analogia a racismo e sexismo, uma vez que hoje é politicamente correto não tomar raça e sexo enquanto critérios de inclusão ou exclusão moral. Ainda que exista diferença de cor entre as pessoas, em nenhum momento isso estabelece algum tipo de característica relevante para se atribuir moralidade diferenciada. O mesmo acontece com o sexo, já que o fato de ser homem ou mulher não deve, *a priori*, atribuir privilégios ao paciente moral. Assim, racismo e sexismo não são eticamente relevantes porque o que está em jogo não é a semelhança de cor ou de sexo e sim de *interesses*. O desenvolvimento da moral, nesse sentido, permitiu que *seres humanos com características diferentes, mas com interesses semelhantes* (portanto passíveis de compreensão), fossem tratados com igual consideração. Essa é a base do que Singer (2006) chamou de *igual consideração de interesses*.

Singer propõe ainda que façamos um esforço maior e estendamos esse princípio para além de nossa própria espécie; o interesse de um porco em não sentir dor, por exemplo, é semelhante ao interesse humano de também não sentir tal dor¹¹. Nesse caso, ainda que com características diferentes, diferentes espécies partilhariam *interesses* semelhantes que, *a priori*, não deveriam ser hierarquizados arbitrariamente. A espécie, nesse caso, não configuraria relevância moral quando nos referimos à preservação de um interesse fundamental.

¹¹ Singer extrai essa argumentação de Jeremy Bentham, filósofo utilitarista do século XVIII, que num comentário, sobre a escravidão dos africanos pelos ingleses, disse algo que ficaria para sempre marcado na literatura da ética animal: “Talvez chegue o dia em que o restante da criação animal venha a adquirir os direitos dos quais jamais poderiam ter sido privados, a não ser pela mão da tirania. Os franceses já descobriram que o escuro da pele não é motivo para que um ser humano seja abandonado, irremediavelmente, aos caprichos de um torturador. É possível que algum dia se reconheça que o número de pernas, a vilosidade da pele ou a terminação do *os sacrum* são motivos igualmente suficientes para se abandonar um ser sensível ao mesmo destino. O que mais deveria traçar a linha insuperável? A faculdade da razão, ou, talvez, a capacidade de falar? Mas, para lá de toda comparação possível, um cavalo ou um cão adulto são muito mais racionais, além de bem mais sociáveis, do que de um bebê de um dia, uma semana, ou até mesmo um mês. Imaginemos, porém, que as coisas não fossem assim; que importância teria tal fato? A questão não é saber se são capazes de *raciocinar*, ou se conseguem *falar*, mas, sim, se *são passíveis de sofrimento*.” (BENTHAM apud SINGER, 2006, p. 67)

Singer retira então o foco da espécie, do *antropos*, da racionalidade, enfim, e define como critério de consideração ética a *sensibilidade*; no sentido de se ter a capacidade de sofrer ou de sentir prazer e, de certa forma, se importar com isso. Essa é a base do que chamamos de *senciência*. O autor relativiza, de qualquer forma, o objeto da ética para uma perspectiva senciocêntrica (ao invés de antropocêntrica).

O reconhecimento de interesse ao não-humano é um grande passo para o estabelecimento das perspectivas ecológicas no campo político. Nesse caso ainda é um feito maior, pois, não se trata apenas de uma intuição naturalista indecifrável na vida pública, mas se trata agora praticamente de “dar nome aos bois”, na medida em que começamos a falar de características específicas, e indiretamente de uma hierarquia dos seres. Falar numa hierarquia de seres vivos é algo que, por diversas vezes, soa no mínimo contra-intuitivo no âmbito da ética animal. Afinal, quem somos nós para definir tal hierarquia? Essa pergunta, ainda que aqui apenas com função retórica, pode ter uma resposta que talvez não agrade muito: Somos nós os seres com aparato tecnológico suficiente para interferir e destruir parte bastante significativa da vida terrestre, e ainda, somos nós os únicos com aparato moral para se importar com isso. Somemos isso a uma necessidade prática e real de se lidar com aproximadamente 1.750.000 espécies ao redor do planeta, com características e, em diversos casos, interesses diferentes. Andamos aí sobre uma linha fina e frágil composta por uma mistura de técnica, ética e ecologia, e todo cuidado é pouco se quisermos avançar nesse caminho.

Antes de qualquer coisa devemos entender que uma vez que estabelecemos novos critérios para sermos eticamente inclusivos, por assim dizer, escolhemos mais uma vez *quem está fora* da comunidade moral e mesmo que a escolha não tenha sido feita através da espécie, numa análise geral esta última acaba por vir à tona mais uma vez. Quando se escolhem novas características para definir moralidade, escolhem-se também as espécies que possuem tais

características. O padrão pode ter sido refinado, mas a hierarquização de espécies ainda está presente ¹².

Observemos também que a abordagem do movimento de defesa animal tenta definir o problema frequentemente apontando para o que o homem *não é*, ou seja, em termos morfológicos, ele *não é* diferente de outros animais (difere apenas em grau e não em tipo, como nos mostra o legado darwiniano). Mais realista seria definir o problema apontando para o que o homem *é*, ou seja, um animal cujo processo vital é negar sua bestialidade através de técnicas. Num sentido prático, o que o diferencia dos outros animais não é apenas a autovalorização de sua espécie, mas o reconhecimento prático de seu potencial perante o mundo.

¹² Tal constatação não deve ser necessariamente moralizada. A constatação da hierarquia não necessariamente exclui a possibilidade de uma extensão da moralidade para não-humanos.

3. O HOMEM CONTRA SI MESMO

É importante perceber que a ecologia se fundamenta numa crítica à modernidade. O sentimento de expansão moral para outros seres naturais, ou até mesmo para o todo cósmico, tem estado conectado diretamente a um repúdio ao antropocentrismo, a técnica, ao modo de vida ocidental e ao capitalismo. Consideremos alguns destes aspectos:

a) Crítica ao Antropocentrismo/Humanismo: a natureza pensada apenas enquanto *meio-ambiente* não seria nada mais que a periferia do *antropos*, situada, portanto, no centro. O humano seria então o fundamento do *valor*; tal valor, entendido como subjetivo, partiria apenas do homem que consideraria apenas seus próprios interesses morais. O antropocentrismo seria assim uma forma de egoísmo moral.

b) Crítica à Técnica/Ciência Moderna: o domínio da natureza pelo homem só teria sido possível através do imenso aparato tecnológico desenvolvido ao longo da história humana. Não se trata apenas da *técnica em si*, mas de sua versão moderna desprendida dos fins; a técnica possibilitaria instrumentalmente a exploração da natureza pelo homem. A ciência então legitimaria a permissão para que o homem, através de processos técnicos, desvendasse os fenômenos naturais, modificando e controlando os mesmos sempre que possível, necessário ou de interesse próprio.

c) Crítica ao capitalismo: o capitalismo, entendido aqui como um sistema perverso de produção, quantificaria a “natureza” para torná-la mercadoria disponível; em oposição a esse paradigma temos um panorama harmonioso entre as criaturas, cenário que possibilita a imaginação do paraíso cristão, do paraíso comunista e do desenvolvimento sustentável.

Obviamente, essas e outras argumentações se combinam de formas diversas, mas estão sempre direcionadas a minar a racionalidade moderna. É conhecida a tese de que a essência da modernidade a partir de Descartes é a razão; tal característica, desenvolvida apenas pelo homem, colocaria o mesmo numa posição de sujeito, que, por sua vez, se oporia à natureza (objeto). Nessa metafísica da subjetividade, por assim dizer, o homem estaria apto e de certa forma destinado a dominar todas as coisas para se estabelecer no mundo. Uma vez que ele próprio seria a única fonte de sentido e valor, todo o resto poderia ser materializado, quantificado, funcionalizado a partir de seu aparato técnico. Essa concepção marca uma das principais críticas à modernidade, seja, por exemplo, a partir do conceito neomarxista de *razão instrumental* ou do *Gestell* heideggeriano. O argumento do domínio técnico soa bastante convincente, mas ao mesmo tempo parece apontar para um fim um tanto quanto limitante: ou simplesmente aceitamos o fato de que contra a razão instrumental não há nada a fazer, ou aceitamos a ideia da superação do humanismo a fim de situar o homem enquanto *pastor do Ser*.¹

Para Heidegger, a técnica não é apenas a forma instrumental com que lidamos com o mundo. Ela traz consigo uma verdade maior que transcende esta instrumentalidade; e, tentando chegar a essa verdade, nos propõe pensar na essência da técnica. O homem seria demandado pelo Ser ao *desocultamento*. Esse desocultamento se dá porque o homem não seria de fato um criador; na verdade, ele des-oculta, des-vela, des-cobre, traz à luz o que o Ser lhe permite desocultar e apenas isso, deixando ainda sempre algo oculto, já que o Ser nunca seria desvelado por inteiro. De certa forma, esse chamado do Ser para o desocultamento é a verdade do relacionamento do homem com o mundo, e isso faz com que o homem ocupe um lugar especial em relação ao Ser, compartilhando parcialmente de um grande segredo.

¹ Dessa forma, este homem que compartilharia um segredo com o Ser, teria um acesso autêntico à verdade.

A técnica moderna radicalizaria então este desvelar do Ser, traçando uma relação única de finalidade. No tempo desse desocultamento, torna-se o mundo apenas depósito onde o homem moderno extrai e transforma todas as coisas para que tudo se torne funcional.

Luc Ferry (2009) nos alerta a não cair no erro dos que fazem essa escolha rapidamente e condenam a herança do iluminismo apenas à razão instrumental ou ao mundo da técnica. Quer com isso mostrar que as Luzes também trouxeram a possibilidade de se opor à “crueldade dos homens”. Essa postura é interessante porque abre de certa forma uma nova possibilidade de análise para o universo da modernidade. Aponta ainda na direção de um humanismo laico, criticista, para superar o humanismo cartesiano e sua missão inevitável de domínio. Uma vez que abandonássemos a ideia de que o “objetivo” do homem é se tornar senhor da natureza, poderíamos nos dar conta de que a razão, criadora de tantas possibilidades, pode também servir para que *respeitemos a diversidade das ordens do real*².

Latour vai ainda mais longe ao afirmar, em oposição a Heidegger, que os deuses não foram embora. Quer com isso dizer que Heidegger aceitou a história contada sobre a “Constituição moderna”, onde não teríamos outro destino senão o de funcionalizar o mundo. Para Latour, essa narrativa revela apenas parte da verdade sobre a modernidade. Dessa forma, não haveria sobrado apenas o mundo da técnica e da dominação instrumental, mas uma hibridação complexa entre natureza e cultura, entre o Ser e os entes:

E no entanto “também aqui os deuses estão presentes”, na central hidrelétrica nas margens do Reno, nas partículas subatômicas, nos tênis Adidas tanto quanto nos velhos tamancos de madeira talhados à mão, na agricultura industrializada tanto quanto nas velhas paisagens, no cálculo comercial tanto quanto nos versos despedaçantes de Hölderlin. Mas por que os filósofos não os reconhecem mais? Porque acreditam naquilo que a Constituição moderna diz sobre si mesma! Este paradoxo não deveria mais nos espantar. Os modernos afirmam, de fato, que a técnica nada mais é que pura dominação instrumental, a ciência puro arrazoado e puro ato (*Das Ge-Stell*), que a economia é puro cálculo, o capitalismo pura reprodução, o sujeito pura consciência. É o que fingem crer, mas é preciso nunca acreditar neles

² FERRY, 2009, p. 112

completamente, já que aquilo que afirmam é apenas a metade do mundo moderno, o trabalho de purificação que destila aquilo que o trabalho de hibridação lhe fornece.” (LATOURE, 2009, p. 65)

Assim, a narrativa do desenvolvimento da humanidade é necessariamente a narrativa do desenvolvimento técnico, da tentativa de domínio sobre o natural, da negação das “amarras” da natureza, enfim, da liberdade – aqui definida em oposição à prisão das imposições naturais. Mas não só isso, longe de ser apenas caricatura do cartesianismo, o homem também aprendeu a transformar a si mesmo, a se disciplinar, a aprimorar seus jogos de linguagem e a agir de forma desinteressada, no sentido que pode superar seu próprio interesse imediato pelo de outro ou por um propósito mais nobre.

Se considerarmos tal premissa, a própria ecologia que por diversas vezes se pretende anti-humanista e ecocêntrica também pode ser vista como derivação dessa negação da natureza, uma vez que é também fruto da capacidade humana de se agir contra seu próprio interesse. Ou seja, enquanto expansão moral a ecologia só pôde existir a partir de uma superação do egoísmo (interesse), exercício essencial para o humanismo.

É no mínimo curioso que a ecologia frequentemente pense o homem contra si mesmo. Se quisermos avançar nessa discussão, é preciso que passemos de alguma forma do ponto onde o pensamento ecológico precisa odiar o homem pelo que ele é (antinatural, por assim dizer), para então se dar conta de que essa mesma característica pode abrir portas para a própria conservação da natureza. Mesmo que o imaginário de liberdade esteja intrinsecamente ligado à grandes paisagens naturais, ao distanciamento das técnicas modernas e de burocracias racionalizantes, num certo sentido ser livre, ao contrário do que se pensa, é poder desafiar a natureza.

A separação entre humanidade e animalidade não configura necessariamente uma dominação cruel da natureza pelos homens. O projeto da descontinuidade entre homem e

natureza, também conhecido como humanismo, marca definitivamente a antinaturalidade que possibilita justamente a inovação técnica, moral e política.

3.1 ECOLOGIA EM PERSPECTIVA

Luc Ferry percebe três tipos de ecologias distintas³, a saber:

1 – A ecologia que parte da noção de que a natureza tem apenas valor indireto, segundo a qual o homem teria de preservar a natureza e a si mesmo de seus exageros técnicos. A humanidade estaria no centro e a natureza (aqui entendida como meio-ambiente) na periferia de sua consideração moral. Tal concepção seria assim antropocêntrica e não consideraria a possibilidade de se estender o estatuto de sujeito de direito para além do homem.

2 – A segunda concepção da ecologia é derivada do *utilitarismo*, que fundamentalmente preza pela minimização do sofrimento no mundo e pelo aumento do bem-estar. Tal perspectiva é responsável por boa parte da argumentação teórica do movimento de libertação animal⁴, que por sua vez considera os animais (não-humanos) seres capazes de sentir prazer e dor e, portanto, passíveis de consideração moral. Aqui o *antropos* seria deslocado do centro.

3 – A terceira concepção seria a da *ecologia profunda*, que atribui, de fato, direito à natureza em si (árvores, minerais, animais, etc.); esta seria a posição mais desafiadora ao humanismo. Na verdade, seria uma substituição de um “contrato social” por um “contrato natural”, onde o homem deveria agora preservar – até contra si mesmo – o equilíbrio da biosfera. O cosmos deveria então ser resguardado a todo custo.

³ FERRY, 2009, p. 29

⁴ Movimento social que visa atribuir relevância moral aos animais não-humanos.

Analisemos os dois últimos tipos.

3.1.1 A ECOSFERA ENQUANTO FUNDAMENTO DO VALOR: A METAFÍSICA DA NATUREZA

A ecologia profunda (*deep ecology*) tem fundamentos biocêntricos e ecocêntricos e é pensada em oposição à “ecologia rasa” (*shallow ecology*), apenas ambientalista. Ela retoma a visão do *cosmos* como uma espécie de sujeito, só que agora aquele é chamado de biosfera ou ecosfera. Estamos falando de uma derivação de valor de fora do homem, baseada na dinâmica das coisas naturais. A ecologia se torna então uma metanarrativa, que, dando sentido, ao mundo aponta vítimas e culpados para atuarem em sua escatologia política.

Vista dessa forma, a ecologia profunda pode até soar como uma forma de fundamentalismo religioso e talvez não esteja mesmo tão distante disso. Um indício que talvez nos dê pistas nesse sentido é que, na perspectiva da ecologia profunda, a vida universal tem caráter sagrado. A vida aqui explicitada não é a humana, mas a vida da biosfera, por assim dizer. O holismo é invocado a fim de garantir que o homem não seja mais do que uma *parte do todo*. Fica claro que a afirmação do holismo é também uma negação do “individualismo moderno”.

Chegamos a uma bifurcação já clássica na filosofia, mas de grande importância para tentarmos entender nossa relação com a “natureza”. Aqui, para seguir em frente é preciso fazer uma escolha, ou pelo menos estar consciente dela. Se quisermos perceber sentido em algo extra-humano, abrimos necessariamente a porta da metafísica e, portanto, chegamos ao mundo da intuição, do inexplicável, do sentido autêntico e da verdade a ser descoberta (encontrada). É importante perceber que apesar do ambientalismo não estar necessariamente ligado a questões espirituais, o caminho para a regulação ética neste caso parte da mesma

origem religiosa. Estamos falando de Deus como fundamento do valor, ou, quem sabe, de uma Metafísica da Natureza, extraindo nosso modo de conduta de algo que simplesmente *é*, e demanda que *sejamos*.

Por outro lado poderíamos, ao reconhecer a contingência de nossas vidas, desdivinizar Deus e laicizar a natureza. Abrimos aqui a porta da razão (subjativa) e estamos falando agora de racionalidade, explicação científica, mundo desencantado e verdade a ser construída. Esta bifurcação também marca a divisão entre universalização e relativismo. Se existe uma verdade autêntica a ser vivida e descoberta, ela se torna premissa universal e, portanto, a ética torna-se também universal. Se construirmos a verdade, ou seja, se a verdade é relativa, abrimos a possibilidade também de uma moralidade relativizada.

Para Richard Rorty, na tentativa de superação do discurso metafísico, a sociedade poderia assumir uma postura liberal que teria a si mesmo (humanidade consciente de sua contingência) como referência cultural, moral e política.

Isso porque, em sua forma ideal, a cultura do liberalismo seria totalmente esclarecida e secular. Seria uma cultura em que não restasse nenhum vestígio de divindade, quer sob a forma de um mundo divinizado, quer sob a de um eu divinizado. Em tal cultura não haveria espaço para a ideia de que existem forças não humanas a que os seres humanos devem responder. [...] O processo de desdivinização [...] culminaria, idealmente, em não mais conseguirmos ver nenhuma utilidade na ideia de que seres humanos finitos, mortais e de existência contingente derivariam o sentido de sua vida de qualquer outra coisa senão outros seres humanos finitos, mortais e de existência contingente. (RORTY, 2007, p.90)

Uma verdade fora do homem é o que tem sido proposto pela teologia, um tipo de sentido que transcende o indivíduo e que ao mesmo tempo lhe dá pistas ao mesmo sobre a verdade lá fora (este tipo de perspectiva também define a ética como um tipo de experiência transcendental, intuitiva). Rorty quer nos mostrar que, para ele, não existe uma verdade fora

de nós, ou algum tipo de natureza humana que nos diga como agir; a verdade em si seria criada pela forma como nos expressamos pela linguagem. Uma vez que a verdade se dá através da linguagem, e a linguagem é criada pelo homem, a verdade seria de certa forma construída.

Dessa forma, apenas a verdade (humana) pode ser falsa ou verdadeira; o mundo simplesmente *é*, existe. Pensar numa verdade independente do homem seria resquício de um pensamento dos tempos em que se acreditava que o mundo seria comandado por um ser com linguagem própria. Se não conseguirmos enxergar com clareza a distinção entre fato (mundo) e valor (verdade/linguagem), podemos acabar por atribuir um valor próprio aos fatos e, portanto, “será fácil começar a grafar com maiúscula a palavra “verdade” e a tratá-la como algo idêntico a Deus, ou ao mundo como projeto divino” (Rorty, 2007, p.28).

O mundo pode então ser descrito de diversas formas, através de diversos jogos de linguagem, que não são em si verdadeiros ou falsos, mas apenas descrições do mundo. O mundo em si, regido por fatos casuais, não pode decidir sobre qual jogo de linguagem seria o correto. Em outras palavras, não pode atribuir sentido, apenas nós (de onde se originaria o valor) podemos. Isso representa também uma mudança radical na concepção de moralidade, uma vez que deixamos de pensar a moral como uma voz divina e a reconhecemos “como nossa própria voz enquanto membros de uma comunidade, falantes de uma língua comum.” (Rorty, 2007, p.113). Obviamente a moral da ecologia profunda supõe que existe uma linguagem própria do mundo, derivada de todos os seres naturais.

Voltemos então às intenções dos ecologistas profundos. Em 1984, Arne Naess e George Sessions, dois grandes nomes da área em questão, elaboraram oito pontos que iriam definir o projeto da Ecologia Profunda. Pensemos sobre alguns deles⁵:

⁵ NAESS apud FERRY, 2009, p. 133 (Arne Naess, *The Deep Ecological Movement: Some Philosophical Aspects.*)

1) *O bem-estar e o desenvolvimento da vida humana e não humana sobre a Terra são valores em si (sinônimos: valores intrínsecos, valores inerentes). Esses valores são independentes da utilidade do mundo não humano para as finalidades do homem.*

2) *A riqueza e a diversidade de formas de vida contribuem para a realização desses valores e, conseqüentemente, são também valores em si.*

O projeto da Ecologia Profunda é claro: admitir que a natureza possui *valor intrínseco* e por isso não importa apenas pela funcionalidade que o homem lhe emprega. Aqui longe da ideia de um depósito sempre disponível, a natureza é vista como um sistema harmonioso no qual o equilíbrio deve ser preservado a todo custo. A tese obviamente é contrária a do humanismo moderno, que por sua vez tem o homem como medida até mesmo para a conservação da natureza. Trata-se de substituir em definitivo o antropocentrismo pelo ecocentrismo. Não mais o homem como fundamento do valor, e sim a cosmologia do equilíbrio natural. O valor então deriva de algo ainda mais abstrato, como a diversidade e a riqueza das formas de vida. A ecologia profunda vai bem além da ética utilitarista que concede valor intrínseco apenas a seres com sensibilidade e consciência (animais).

3) *Os humanos não têm nenhum direito de reduzir essa riqueza e essa diversidade, a não ser que seja para satisfazer necessidades vitais.*

Aqui o direito derivado da razão humana é substituído por um tipo de direito natural. Trata-se de uma regra não escrita que é maior que os homens. Ainda, o que seria de fato uma necessidade vital? Comer, dormir? Lembremos que através da técnica o homem não só reforça e complementa a realização de suas necessidades vitais, mas também procura conforto, futilidade, supérfluo. Como nos lembra Ortega y Gasset:

A técnica é o contrário da adaptação do sujeito ao meio, pôsto que é a adaptação do meio ao sujeito. Isto já bastaria para fazer-nos suspeitar que se trata de um movimento em direção inversa a todos os biológicos. Esta reação

contra seu contôrno, êste não resignar-se contentando-se com o que o mundo é, é o específico do homem. (ORTEGA Y GASSET, 1963, p.17)

4) *O desenvolvimento da vida e da cultura humanas é compatível com uma diminuição substancial da população humana. O desenvolvimento da vida não humana exige uma tal diminuição.*

Ainda que por propósitos *a priori* altruístas, tal autoboicote chega a ser de um fundamentalismo no mínimo curioso. Elimina-se a parte pelo todo, almeja-se a contenção do câncer humano para o triunfo holista do mundo. Obviamente, o aumento da população influencia diretamente a política, a administração da escassez e, portanto, o controle populacional pode ser entendido enquanto estratégia política eficaz. Pressupomos, entretanto, que tal estratégia pode acobertar um sentimento de ódio à figura humana.

5) *A intervenção humana no mundo não humano é atualmente excessiva e a situação está se degradando rapidamente.*

6) *É preciso, pois, mudar as orientações políticas de maneira drástica no plano das estruturas econômicas, tecnológicas e ideológicas. O resultado da operação será profundamente diferente do estado atual.*

7) *A modificação ideológica consiste principalmente em valorizar a qualidade de vida (habitar em situações de valor intrínseco) em vez de visar permanentemente a um nível de vida mais elevado. Será necessário uma tomada de consciência profunda da diferença entre o desmedido (big) e grande (great).*

8) *Os que subscrevem os pontos que acabamos de anunciar têm a obrigação direta ou indireta de trabalhar para essas modificações necessárias.*

Aqui está definida uma crítica ao modo de vida ocidental, ou pelo menos ao que comumente se caracteriza de tal forma. Almeja-se voltar a exercer a sabedoria de tempos passados, o suposto equilíbrio dos nativos com a natureza, em oposição ao conhecimento

moderno utilizado a serviço da técnica e da economia. Não apenas a tradição judaico-cristã teria dado a permissão necessária para o domínio da Terra, mas também a herança de Bacon e Descartes teriam reforçado essa permissividade. Em oposição a isso, procura-se uma espécie de simbiose que venha substituir o parasitismo do homem pela natureza. Nesses pontos, denuncia-se também a postura reformista do ambientalismo (conservação da natureza para fins humanos), em prol de uma revolução ideológica e conseqüentemente material. Percebamos que não se trata de uma mudança apenas individual, mas essencialmente coletiva e revolucionária.

Ainda, uma das grandes características da ecologia profunda é, junto a seu antihumanismo, o medo da técnica. Curiosamente, Luc Ferry aponta Hans Jonas como um representante da Ecologia Profunda na Alemanha. Tal relação não é tão evidente, mas certamente tanto Hans Jonas quanto Heidegger, de quem foi aluno, influenciaram, mesmo que não intencionalmente, o argumento dos ecologistas profundos.

Há quem veja em Heidegger, e com fundamento, os preceitos para uma ética ambiental. Não há dúvida que Heidegger ao criticar a metafísica da subjetividade estabelece também um tipo de metafísica da natureza que reposicionaria o homem no mundo. Este último, ao superar o pensamento meramente técnico (apenas de finalidade) estaria apto a vivenciar uma experiência autêntica, desocultando tecnicamente apenas o que o Ser permite.

À ‘extensividade’ ética, que começaria com as teorias contemporâneas da obrigação moral como o utilitarismo (Singer) ou a deontologia e a teoria dos direitos (Regan), e tentaria alargá-los para neles caber uma esfera mais alargada de entidades, a abordagem de Heidegger mostra que a abrangência adequada e salutar da ética é muito mais alargada do que as teorias éticas modernas da obrigação moral – e talvez qualquer pensamento ético desde o estoicismo, com a sua ênfase no cosmos como comunidade, ou mesmo desde o pensamento pré-socrático – podem esperar incorporar. Além disso, a ética moderna [...] adere infalivelmente à metafísica da sujeitividade (a interpretação do ser como objecto formulada contra, e conseqüentemente fundamentada, pelo sujeito consciente) que foi primeiro plenamente exposta por Descartes e que permanece como a pedra angular da modernidade, e que

Heidegger mostrou que serve como a premissa básica para toda a falência da natureza. (FOLTZ, 1995, p. 207)

A crítica à técnica moderna e o elogio à relação primordial do homem com o Ser se complementam com o romantismo típico dos ecologistas revolucionários. Há aqui também o medo (alarmado por Hans Jonas) de que a técnica moderna se emancipe de seu criador humano para se tornar sujeito. Seria preciso, enquanto ainda é tempo, retomar a técnica e direcioná-la a caminhos responsáveis.

Tendo o homem esse poder potencializado em relação ao mundo, influi de forma significativa em muito mais do que apenas a si mesmo. A ideia de que a natureza é soberana e sempre prevalece perante o homem já não faz sentido na modernidade. Ainda somos pequenos perante certas catástrofes naturais, e há fenômenos que não conseguimos simplesmente manipular. Porém, a constatação de nossa influência no mundo é óbvia. Desbravar o mar e suas criaturas, reorganizar a terra, seus frutos e seres, outrora parecia não causar grandes efeitos perante a soberania da ordem natural, o que hoje não mais acontece. Portanto, Jonas observa que, juntamente com essa expansão da possibilidade de ação, se expande também a responsabilidade. Esta responsabilidade deveria nos levar a agir moralmente. Para ele, o homem conquistou um poder tão grande através da técnica, que cabe ao mesmo ser proporcionalmente responsável a esse poder. Uma ética contemporânea já não poderia basear seus fundamentos na mesma fonte que serviu para as éticas tradicionais. Como já constatamos, o agir humano não é mais imediato e de pouco alcance, não diz respeito apenas ao homem e nem mesmo só aos seres que estão vivos hoje. Por isso, deixando para trás os imperativos tradicionais, não mais suficientes para a civilização tecnológica, Jonas propõe seu próprio imperativo moral:

Aja de modo a que os efeitos da tua ação sejam compatíveis com a permanência de uma autêntica vida humana sobre a Terra”; ou, expresso negativamente: “Aja de modo a que os efeitos da tua ação não sejam destrutivos para a possibilidade futura de uma tal vida”; ou, simplesmente: “Não ponha em perigo as condições necessárias para a conservação indefinida da humanidade sobre a Terra”; ou, em uso novamente positivo: “Inclua na tua escolha presente a futura integridade do homem como um dos objetos do teu querer. (JONAS, 2006, p. 48)

Mesmo apontando um rompimento com o antropocentrismo, no sentido que a técnica teria se separado de seu sujeito (homem), é fácil constatar a partir deste imperativo que o homem é a figura central da ética de Jonas, mesmo com as ressalvas feitas pelo autor. Porém, devemos admitir que este rompimento toma um sentido mais amplo se o analisarmos a partir da perspectiva crítica da técnica. Quebrar com essa concepção não significa apenas dizer que o homem não é o centro do mundo e que os outros seres tem valor próprio. Pois, dada a configuração atual, a constatação do domínio e do poderio técnico da humanidade é óbvia. Portanto, este rompimento com o antropocentrismo, dentre vários outros fatores, implica a necessidade de uma perspectiva de responsabilidade. Pois, a possibilidade de termos esse imenso poder técnico sobre todas as outras vidas nos coloca num patamar diferenciado, onde não abdicaremos desse poder. Assim, o mínimo que podemos fazer é sermos responsáveis por este. A ética da responsabilidade proposta por Jonas, por mais que tente, não rompe de fato com o antropocentrismo num sentido mais profundo. No fim das contas trata-se mais uma vez de colocar o homem contra si mesmo:

É o excesso de poder que impõe ao homem esse dever; e precisamente contra esse poder – portanto, contra o próprio homem, é imprescindível sua proteção. E assim ocorre que a técnica, essa fria obra pragmática da astúcia humana introduz o homem num papel que apenas a religião por vezes lhe atribuiu: aquele de um administrador e guardião da criação. (JONAS, 1999, p. 413).

Assim, essa ideia de que a técnica supera seu agente por excelência nos exige ironicamente que nos percebamos enquanto sujeitos e, na medida do possível, tomemos o controle. Não porque *somos mais*, mas porque *podemos mais*. Jonas estabelece então a heurística do medo: a nova moral não mais se baseia como outrora na sabedoria, e sim no medo. Medo de que este homem, agora senhor do mundo, seja irresponsável no uso de tal poder e ponha em risco a humanidade e suas gerações vindouras.

Ferry faz uma observação muito pertinente ao perceber que, nessa perspectiva, o medo *é o princípio fundador de uma política*. O mesmo acontece com Hobbes, uma vez que o medo de um estado de natureza violento, da guerra de todos contra todos, impulsionaria a legitimação de um contrato social. Em Jonas, o medo da extinção da humanidade pela técnica seria o princípio fundador da ética. A diferença aqui é que em Hobbes o medo está ligado diretamente ao egoísmo e em Jonas o medo estaria mais próximo a uma forma de altruísmo, uma espécie de “medo-pelo-outro”.⁶

O medo não é necessariamente ruim no que diz respeito à nossa relação com a técnica, mas não deve ser nosso único guia. O medo pode servir eventualmente como freio para evitar possíveis situações desastrosas. Da mesma forma, uma confiança exacerbada na técnica nos coloca num cenário irreal de salvação, onde ficamos indiferentes às consequências negativas do desenvolvimento. O clichê se estabelece, mas não sem uma razão: o equilíbrio, provavelmente, ainda é a virtude a ser perseguida.

Bruno Latour, talvez com menos culpa de ser humano do que a maioria de nós, diria que é preciso modernizar a modernização, que devemos nos desenvolver mais e não menos. Isso é incompatível com uma preocupação com o não-humano? De forma alguma. Pode ser justamente numa melhor compreensão da modernidade e de suas possibilidades também

⁶ FERRY, 2009, p. 156

positivas (elas existem!) que possamos chegar num lugar onde seja possível discutir técnica e ética para além do homem.

3.1.2 ÉTICA E UTILITARISMO: O CASO DOS ANIMAIS

Há de se entender que o chamado Movimento de Libertação Animal começa antes na academia que na militância de grupos organizados. Diferente de outros movimentos sociais, que através de seus militantes ganharam representação acadêmica, o movimento de libertação animal deriva inicialmente de uma perspectiva teórica talvez não tão evidente: o utilitarismo.

O principal responsável por esse feito é Peter Singer, filósofo australiano, que percebeu na doutrina utilitarista espaço para demonstrar a relevância ética dos animais não-humanos. Tentemos esclarecer de início qual a premissa essencial do utilitarismo e como essa pode ser importante para o tema em questão. O utilitarismo é uma teoria consequencialista, isso significa dizer que, para um utilitarista, uma ação é certa ou errada a depender da consequência que ela acarrete. Assim uma ação é boa quando ela tende a maximizar a quantidade de prazer no mundo, e má quando tende ao contrário. A utilização desta teoria para o âmbito dos animais se dá na medida em que uma vez que percebemos sensibilidade nos animais (capacidade de sentir prazer ou dor e se importar com isso), podemos agir de forma certa ou errada também para com eles.

Singer também percebe que os critérios que acreditamos definir nossa moralidade seriam de certa forma falaciosos. Tradicionalmente a razão caracteriza a principal diferença entre humanos e outros animais, e frequentemente é apontada para definir nossa relevância moral. Entretanto, um bebê recém-nascido ou um humano com deficiências mentais, são obviamente passíveis de moralidade e de direitos, ainda que sua racionalidade não seja

desenvolvida. O mesmo exemplo serve também para critérios como linguagem ou consciência.

O ponto a que se quer chegar é que não importa se os animais podem ou não raciocinar ou se expressar de forma articulada através de linguagem, o que importaria seria a capacidade de sofrer. Ao adotar o critério da sensibilidade, Singer coloca os animais (ou pelo menos grande parte deles) num patamar de igual relevância moral perante os humanos. A questão agora é a defesa de um *interesse*, como o de não sentir dor, por exemplo. Um interesse é um interesse independente da espécie que o deseja. Trata-se claramente de um argumento democrático.

A preocupação com os animais já estava presente em Jeremy Bentham (influência declarada de Singer), mas foi Henry Salt quem lhe deu mais corpo e um sentido democrático e emancipatório. A esperança era que, num certo processo de desenvolvimento da sociedade humana (percebamos que há atribuição de sentido à história) ficaria evidente que os animais, assim como escravos e mulheres, seriam considerados moralmente relevantes.

Singer, assim também como Salt, argumenta de forma *condicional*, uma vez que não revela demanda objetiva para a consideração moral dos animais (nem dos homens), mas entende que se uma premissa é válida para uma espécie também pode ser para outra. Ou seja, *se* o que sustenta nossa moralidade é a defesa de interesses, *então* os interesses dos animais também devem ser levados em conta. O argumento pretende equalizar as condições de consideração moral até mesmo para espécies diferentes.

Salt foi um dos primeiros a romper com a ideia de que os animais deveriam ser protegidos apenas indiretamente; queria mesmo atribuir individualidade e autenticidade a fim de conceder-lhes a possibilidade de uma vida em si e não apenas para fins de utilidade humana. Apesar da influência direta sobre Singer devemos perceber aqui que Salt, diferentemente de Singer, já falava sobre *direitos* para os animais. Singer sempre optou

estrategicamente por não utilizar essa definição. Refere-se em suas argumentações sobre ética prática mais em um senso de justiça, de raciocínio ético para cada situação, do que de um direito primordial. Isso claramente o define de forma diferenciada perante outros autores da área como Tom Regan ou Gary Francione, por exemplo. Estes defendem a instituição de direito de fato para os animais, tiram a decisão do indivíduo com *raciocínio ético* (Singer) e a definem num direito previamente estabelecido e inviolável.

Dessa forma, Regan retira do agente da ação a ideia do cálculo utilitarista e garante ao paciente moral (nesse caso, o animal não-humano) direitos que não podem ser violados por um interesse externo, ainda que este interesse seja calculado como maior. Assim, por exemplo, o direito humano a vida é, *a priori*, inviolável. Mesmo que minha morte possa trazer benefício a mais pessoas, minha vida por si só já tem relevância e é garantida por um interesse que, a rigor, está em mim e não nos outros.

Regan, criticando a adoção da senciência como único critério, afirma que não é necessário que um ser seja consciente para que possamos lhe causar algum dano. Assim, aponta outro critério, criado por ele mesmo, denominado sujeito-de-uma-vida (*subject-of-a-life*). Em suas próprias palavras:

Ser sujeito-de-uma-vida, sentido no qual uso essa expressão, envolve mais do que simplesmente ser vivo e mais do que simplesmente ser consciente. Ser sujeito-de-uma-vida é ser um indivíduo cuja vida é caracterizada por aqueles elementos (...) crenças e desejos; percepção, memória, e um sentido de futuro, incluindo seu próprio futuro; uma vida emocional que inclui sensações de prazer e de dor; interesses preferenciais e de bem-estar; capacidade de iniciar ações na persecução de seus desejos e fins; uma identidade psico-física ao longo do tempo; e um bem-estar individual, no sentido de que sua experiência de vida é boa, ou má, para si mesmo, logicamente independente de sua utilidade para outros e logicamente independente de ser objeto de interesse para qualquer outro. Aqueles que satisfazem o critério de sujeitos-de-uma-vida têm uma espécie de valor distinto – valor inerente – e não podem ser vistos ou tratados como meros receptáculos.” (REGAN, 1983, p. 243)

Para Regan, seres que possuem tais características devem possuir direitos. Essas características são comuns a animais humanos e não-humanos. Porém, ele não limita sua reflexão apenas aos animais e se aventura pela fundamentação de uma possível ética ambiental. Segundo Regan, para que uma ética possa ser genuinamente ambiental, deve contemplar dois pontos: (a) Que existem seres não-humanos com estatuto moral; (b) a classe desses seres inclui seres conscientes, mas não se resume a eles. O mesmo abrange sua percepção para além do cálculo de utilidade proposto anteriormente, onde apenas um ser consciente pode sofrer um dano, entretanto, é perspicaz o suficiente para não cair no abismo dos que propõem a vida como critério de consideração moral. Para Regan existe uma diferença entre estar vivo e ter uma vida (no sentido de ser sujeito desta). O valor inerente apresentado em sua teoria diz respeito a indivíduos, seres com certo tipo de subjetividade. Algo que simplesmente está vivo constitui outro tipo de valor, mas não institui direito moral. Entretanto, com esses tipos de critério o autor encontra alguns obstáculos na proposição de uma ética ambiental, pois assim a preservação da natureza não poderia ter uma fundamentação ética, mas apenas instrumental a favor da espécie humana.

Ainda, para a perspectiva utilitarista, o que define o objeto da moralidade é a capacidade de experimentar prazer ou sofrimento. Aqueles que podem passar por essa experiência podem também ter preferências e *interesses*. Nesse caso, a preservação de tais interesses é o que deveria então definir o direito e a ética. Tal proposta tenta romper com o antropocentrismo, porque o homem não seria o único possível a ser sujeito de direito. Ainda assim não vai tão longe a ponto de definir moralidade para tudo que é natural (ecologia profunda); fica claro que a senciência é o limite.

Há também uma diferença marcante aqui entre a perspectiva singeriana de utilitarismo e o humanismo herdado de Rousseau e Kant. Pois, para os últimos, a *liberdade* seria o princípio definidor da moralidade humana.

Ele [Singer] comente um erro manifesto – sobre o qual é preciso se interrogar – quando crê discernir nos seus adversários apenas a preocupação de privilegiar a razão, a linguagem ou a inteligência. Pois é claro que, aos olhos de Rousseau e Kant, não são essas últimas qualidades que qualificam o homem como ser moral, mas a liberdade ou, em outro registro, a “boa vontade”, ou seja, a capacidade de agir de modo não egoísta. Isto é, no sentido próprio de: *desinteressado*. (FERRY, 2009, p.84)

A posição kantiana sobre extensão da moralidade aos animais é bem conhecida: ainda que não tenhamos deveres diretos aos animais, agir de forma bruta com os mesmos seria uma negação do que nos faz humanos. Tal posição é bastante criticada pelos autores zoófilos, uma vez que a consideração com o animal neste caso viria subordinada a um interesse humano. O animal não teria valor em si.

Uma vez que o critério determinante da consideração moral seja a capacidade de sentir prazer ou sofrimento, homens e animais estariam no mesmo patamar (continuidade) e se estabelece o que Singer chama de igual consideração de interesses. É difícil refutar o argumento uma vez que já aceitamos há algum tempo a postura liberal de que todos os seres humanos são iguais (formalmente). Quando falamos de igualdade, nesse sentido, não nos referimos a igualdade de fato, mas a uma equalização na consideração moral de todos os seres sencientes. Ainda que possam diferir em tonalidade de pele, sexo, inteligência, etc, seus interesses essenciais são igualmente considerados e resguardados. A extensão desse raciocínio para além da espécie não parece tão absurda uma vez que *um interesse é um interesse* (Singer, 2006), independente de quem o tem. Ainda assim o utilitarismo pode acabar por criar, na prática, certa hierarquia entre os seres uma vez que uma ação pode ser vivenciada em níveis diferentes a depender do ser envolvido. O exemplo mais citado para ilustrar esse argumento é o da condenação à morte. O humano pode sofrer mais com esse processo, uma vez que,

consciente de seu fim, pode antecipar sua angústia e sofrer por antecipação. O mesmo exemplo causaria menos sofrimento ao animal, destituído da antecipação da angústia.

Em suma, a tese utilitarista para defesa dos animais se apresenta da seguinte forma:

a) A racionalidade e a espécie, assim como outros critérios tradicionais (dignidade humana) não são suficientes para definir tratamento ético;

b) O *interesse* (nesse caso entendido como preferência a um estado do que a outro) seria o critério definidor da moralidade;

c) Humanos não são os únicos animais dotados de interesse, diversos outros são sensíveis a experiências de prazer e dor e têm interesse em evitar a última;

d) Não importa então se o animal pode raciocinar, se tem mais ou menos pêlos ou se pode expressar-se por meio de linguagem; importa saber que este, assim como os humanos, tem interesse em evitar situações dolorosas.

e) Esse argumento tenta restabelecer a continuidade entre humanidade e animalidade, sendo que desta vez fundando esta ligação na semelhança do *interesse em não sentir dor*.

Tal perspectiva carrega em si certo anti-humanismo, uma vez que pretende refundar a continuidade entre homem e animal. As críticas ao pensamento singeriano destacam que a questão não é saber se os animais têm interesse (qualquer análise de bom senso pode perceber isso), mas saber por que tal interesse fundamenta moralidade, ou ainda por que o interesse animal demanda ética. Uma questão não tão explorada pelo utilitarismo e respondida com muita paixão pelos ativistas é: por que o interesse do animal é respeitável em si? Uma vez que a moralidade aqui não é nada mais que um “raciocínio ético”, fica difícil negar que esta extensão da considerabilidade moral não é justamente fruto do humanismo a que tantas vezes se quer recusar.

Numa coisa Singer está correto: se considerarmos que existe de fato essa continuidade entre homem e animal, pelo menos no âmbito do sofrimento, não existe motivo racional para

preferir o homem ao animal em todas as situações possíveis. Se considerarmos o contrário, ou seja, que o que funda a humanidade é justamente a *liberdade* para ser antinatureza, o homem está resguardado num patamar diferenciado.

Se afirmarmos que os interesses animais devem ser respeitados apenas por serem naturais, não chegamos muito longe, uma vez que somos praticamente uma negação ambulante da natureza. Dessa forma, a inclusão dos animais na esfera de consideração moral não deveria ser vista como além do que é: uma inclusão. Feita por um sujeito de uma espécie definida, e o único com o aparato suficiente para se importar a esse ponto, ou seja – o homem. Isso não deslegitima a importância de tal ação, mas relativiza a diferença entre *dever fazer* e *poder fazer*.

3.2 CONTINUIDADE X DESCONTINUIDADE: ENTRE A HUMANIDADE E A ANIMALIDADE

Podemos perceber que as perspectivas ecológicas frequentemente falham em caracterizar o homem num sentido antropológico. Na urgência por compará-lo a outros animais e destituí-lo de seus privilégios técnicos e morais, querem fazer com que o homem compartilhe uma espécie de continuidade secreta entre os entes naturais. A tensão entre *continuidade* e *descontinuidade* parece ser a grande questão que atrapalha a ecologia de dar um passo mais concreto no âmbito teórico e prático.

Grande parte da discussão ecológica contemporânea se dá no âmbito da defesa dos direitos animais. Trata-se de mostrar que existe uma continuidade entre animais humanos e não-humanos, e portanto uma possível expansão da moralidade para além do homem. Não estamos falando aqui necessariamente de uma forma de direito indireto, dependente da utilidade dos animais para os humanos, mas de direito para os animais em si.

Essa discussão sobre continuidade (ou descontinuidade) entre homens e animais não é recente, e por vezes tem marcado de forma significativa os paradigmas históricos.

Pensemos em Descartes, por exemplo, que foi tão longe na distinção entre homens e outros animais que chegou a considerar os últimos enquanto máquinas. Máquinas perfeitas que apenas reagem a estímulos de forma mecânica e não autônoma; não tinham alma e, portanto, não demandavam moralidade. Descartes representa o completo oposto dos objetivos da perspectiva ecológica que atribui relevância moral aos animais justamente porque marca a descontinuidade de maneira tão dura. Para atribuir o papel de sujeito ao homem via a necessidade de retirar de todo resto qualquer senso de sentido, propósito ou sensibilidade.

O argumento cartesiano da descontinuidade entre homens e animais, por assim dizer, legitimou a experimentação científica com animais por um longo período, facilitando práticas como a vivissecção por exemplo. Os ativistas contemporâneos tentam fazer o caminho inverso ao trilhado por Descartes, mostrando que, no que concerne a tratamento ético, os humanos não são tão diferentes dos outros animais.

Rousseau supera essa visão na medida em que considera que o que há de diferente entre homens e animais não é a presença da alma, e sim da liberdade. Os animais seriam regidos por seus instintos, e, portanto, pelas regras necessárias da natureza. Mesmo quando lhe seria melhor optar por outro caminho seu ímpeto primordial e necessário é determinado por sua programação instintiva e natural. O que distinguiria o homem dessa descrição seria justamente a possibilidade de ir ao encontro do que seria natural; a possibilidade de romper as amarras da natureza, enfim, a *liberdade*. Seria o homem então o ser da *antinatureza* (Luc Ferry, 2009).

Essa distinção é importantíssima porque caracteriza o cerne da discussão ecológica. A ecologia contemporânea tem laicizado a ideia de que somos todos iguais perante Deus, substituindo o último pela Natureza ou pela Vida (ambas também entendidas como derivações

do divino). Se somos todos *iguais* perante a Natureza/Vida, então necessitaríamos de uma transformação radical da moralidade humana, que tem sido por excelência antropocêntrica. A igualdade mostrada aqui (ainda que relativa dada, à diferença entre os entes) quer garantir que o fundamento ético derive justamente da continuidade entre o homem e os outros seres naturais. Essa tentativa é oposta ao que vimos no âmbito moral nos últimos séculos. O fundamento ético tem derivado (salvo as perspectivas teocêntricas) do próprio homem, num exercício constante de negação das determinações naturais. O homem se afasta da bestialidade através das técnicas e se estabelece enquanto um ser diferenciado e produtor de sua própria existência.

Aqui o homem seria caracterizado pela sua abertura, pela liberdade de não precisar ficar preso por completo a ordem natural. Esta distinção estabelecida por Rousseau é de grande influência para a cultura e a ética modernas.

O determinismo é nele [no animal] tão poderoso que pode provocar sua morte, quando uma dose infinitesimal de liberdade em relação à sua própria norma lhe permitiria sem esforço sobreviver. A situação do humano é inversa. Ele é por excelência indeterminação: a natureza lhe é tão pouco um guia que às vezes ele se afasta dela a ponto de perder a vida. O homem é suficientemente livre para morrer por causa dela, e sua liberdade, diferentemente do que pensavam os Antigos, encerra a possibilidade do mal. *Optima video, deteriora sequor*. Vendo o bem, ele pode escolher o pior: tal é a fórmula desse ser antinatureza. (FERRY, 2009, p. 44)

Talvez porque sejamos tão diferentes dos outros animais seja difícil legitimar a tese da continuidade. Num aspecto biológico tal continuidade é hoje evidente, mas ainda assim lembremos que a herança do darwinismo não foi aceita tão facilmente. Por outro lado, a descontinuidade é gritante: basta olhar para tudo a nossa volta, desde estas páginas até a mais recente novidade eletrônica para nos certificar que estamos completamente cercados de

técnica, confortos, reforços, complementos e obviamente de oposição à natureza. Somos iguais, mas diferentes? Por hora, fiquemos com o paradoxo.

Decerto, se tentarmos nos colocar numa escala de valores das pedras aos homens, estaremos sem dúvida mais perto dos animais, mas ao mesmo tempo estaremos ainda muito distantes dos mesmos pela superação das técnicas inatas (instintos). Tal é o lugar que sobra ao animal na modernidade: nem tão “pedra” a ponto de não se perceber no mundo, nem tão humano a ponto de tentar superar tecnicamente suas dificuldades.⁷

O que isso tem haver com ecologia ou moralidade? Se para além do homem tudo é natureza, tenderemos a tratar tudo como uma só coisa, seja como “recurso natural” (natureza a ser conservada para fins técnicos) ou como “meio-ambiente” (natureza a ser conservada para fins românticos). A partir daqui o problema é tão óbvio quanto regar uma pedra ou conversar sobre ética com um cachorro.

Em suma, não é necessariamente o entendimento que todos os seres fazem parte de um mesmo cosmos (continuidade) que irá garantir o tratamento adequado a cada um deles. Surpreendentemente pode ser justamente no reconhecimento da diferença (descontinuidade), das peculiaridades e possibilidades de cada um desses seres, que se possa de fato esboçar um tratamento que considere de forma adequada técnica e ética, ou ainda, o que se *pode* fazer e o que se *deve* fazer.

⁷ “A pedra é sem mundo, o animal é pobre em mundo, o homem é formador de mundo (Weltbildend).” (HEIDEGGER, 1995)

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No último capítulo, tentamos demonstrar que a própria descontinuidade entre homem e animais cria o aparato para que o primeiro possa se importar com algo além de si mesmo. Define-se então a possibilidade de se agir de forma desinteressada para além da própria espécie, de se considerar na natureza coisas em si que podem demandar moralidade e interferir na dinâmica social (ecologia).

O surgimento da natureza no campo da ética (creditado às últimas décadas) revela o que nunca foi diferente: não há homem sem técnica e técnica sem intervenção na natureza. É chegada a hora então de se entender que a moralidade pode abranger algo além do homem. E ainda, que o não-humano interfere necessariamente no âmbito humano, que por sua vez é técnico, político e ético.

Vê-se agora uma via de mão dupla entre natureza e cultura que já não pode ser ignorada também no âmbito ético. É claro que, como fizemos questão de frisar diversas vezes, apenas o homem pode agir moralmente, mas isso não quer dizer que não haja outros elementos que sejam passíveis de moralidade. Esta pequena minúcia argumentativa é fundamental para a constituição ética de um novo tempo, o qual ainda não podemos entender por completo.

A ecologia necessita de um apurado entendimento sociológico se quiser lançar as bases para a conservação do não-humano. Insistir na subjugação da natureza como algo perverso revela como a própria ecologia aceitou sem ressalvas a ruptura moderna entre natureza e cultura. Se pensarmos, por outro lado, na *natureza-cultura* ou mesmo na técnica como essência da relação entre homem e mundo, poderíamos elevar a crítica ecológica a outro patamar. A ecologia agora enxergando o homem através de uma antropologia da técnica poderia, talvez, recolocar sua questão para além do sonho impossível de não-interferência na

natureza. O reconhecimento da técnica enquanto pulsão constante da autoprodução humana transforma radicalmente o contexto no qual teríamos de um lado técnica e cultura e de outro ética e natureza. Trata-se de algo muito menos definido, de limites pouco claros. A natureza humana é técnica e, portanto, é também cultura.

De uma coisa não temos mais dúvida, o homem é um animal diferenciado, ou até mesmo algo mais do que o animal. Se aceitarmos a abertura do homem ao mundo, a racionalidade pode ser entendida enquanto produto da autoconstrução do homem ocorrida ao passo que este agia no mundo. Na medida em que precisou construir coisas para sobreviver no mundo, construiu também a si mesmo num incansável jogo de erros e acertos, cujo resultado foi seu próprio melhoramento.

Voltamos a colocar a possibilidade enquanto questão primordial da técnica. O caráter plástico da existência humana permitiu justamente a possibilidade de uma autoconstrução e, porque não, de uma autorreferência moral. É a própria centralidade humana que permite que o mesmo haja moralmente ou não com outros entes.

Ainda, o não-humano (entendido também enquanto empreendimento técnico) pode também interferir na moralidade humana. A descoberta de novas possibilidades técnicas redefine necessariamente nossa moralidade.

Se o *agir* não é mais controlado pelo *fazer*, se o conhecimento não é mais guiado pela sabedoria e ainda assim a técnica é nossa mediação essencial com o mundo, resta à ética recorrer ao próprio conhecimento técnico para estabelecer moralidade.

A verdade, representada na era da técnica pelo que funciona ou não, deve complementar nossos valores mais essenciais sobre o que é certo ou não. Técnica e ética assim se juntam para classificar os *meios* assim que eles se tornam disponíveis ou moralmente relevantes. Há conforme dito, uma forma de negar essa proposta. Seria o caso de aceitarmos a metafísica da natureza ou ainda uma virtude teológica. Porém temos que concordar que a

técnica desde que perdeu sua *finalidade*, e se transformou em busca de *meios*, libertou-se da ética para agora mostrar-lhe o caminho do possível.

De fato, podemos sustentar que a Natureza não quer que utilizemos energia nuclear ou que Deus abomina a interrupção da vida a que chamamos de aborto. Mas isso não encerra a necessidade científica, política e ética de se lidar com novas matrizes energéticas, descarte de lixo tóxico ou abortos clandestinos que se tornam uma grande causa de morte entre mulheres. A questão não é sempre de decidir entre o certo e o errado, mas por vezes apenas de regular o que é ou não possível tecnicamente.

Entretanto, é possível manter-se fiel, a aspirações metafísicas e religiosas. A igreja católica, por exemplo, por diversas vezes, é uma das poucas instituições que apresenta uma resposta rápida aos desdobramentos técnicos. Os princípios estão escritos e insistentemente repetidos: “Não matarás! Não adorará outros deuses!” Isso significa também não adorar o deus-técnica, significa também não roubar as decisões divinas para dá-las aos homens.

A natureza não é mais o horizonte cosmológico que nos inspirará equilíbrio, é ao contrário, código em nossos laboratórios que nos inspira possibilidades. É por isso que Latour nos incita a não entrar na caverna do mito, onde apenas alguns poucos podem enxergar a verdade das coisas em si, enquanto outros discutem sobre sua representação. Não temos, pois, como interagir com nada sem que façamos representações. Se a verdade ficará disponível apenas a alguns ascetas, melhor será declarar de uma vez por todas a falência da moralidade na era da técnica.

Que fique claro, não se trata de ser entusiasta das éticas discursivas, ou de acreditar que estas possam vir a preencher nossos vazios existenciais. A aceitação da racionalidade no campo moral é a mesma que nos dirá que a vida não tem sentido a não ser o que construímos para ela. Trata-se de um golpe baixo, que nem todos podem agüentar. Entretanto, trata-se

também de uma tentativa coerente de lidar com todas as novas questões ainda não respondidas pelos deuses.

A técnica então expande necessariamente os limites da moralidade porque o contrário, ou seja, a limitação da técnica pela moral, já não é mais uma realidade tão plausível. Obviamente estamos justamente a sugerir uma regulação da técnica pela moral, mas agora também reconhecemos que novos saberes (técnicos) também são relevantes para tomar tais decisões.

A ética não pode mais definir simplesmente o que é certo ou errado porque importa mais do que nunca saber também o que funciona e o que não funciona. Devemos encarar essa mudança de paradigma como uma derrota do pensamento autêntico pelo da máquina? Não necessariamente, pois essa racionalidade também é fruto de nossa autoprodução, e faz parte também de nossa dinâmica histórica de erros, acertos e superação.

Ainda assim os perigos moram justamente nos surtos irracionalizantes que irrompem na modernidade. A confiança de que possamos regular, controlar, guiar a técnica pode ser um tanto quanto traiçoeira. O conceito de modernidade técnica (Brüseke, 2010) surge justamente para nos provar que modernização tecnológica pode estar desassociada de modernização política. Queremos pensar numa forma de fazer ciência na democracia, mas em outras palavras, não só os democratas possuem bombas.

A modernidade revela, exatamente no excesso, seu potencial. [...] Chamar a autoconsciência contemporânea do potencial autodestrutivo de nossa época de crítica ou reflexiva (Giddens, 1991) só pode ser um eufemismo. Do mesmo modo, o apelo à confiança dos leigos nos peritos de sistemas técnicos altamente complexos camufla que a modernidade técnica está à deriva da contingência, que ela mesmo evocou. (BRÜSEKE, 2010, p. 44)

A consciência da contingência nos garante justamente que algo pode ser de uma forma ou de outra e que esse controle a qual almejamos pode rapidamente transformar-se em cinzas

nos escombros do World Trade Center ou em contaminação nuclear nos arredores de Fukushima.

Ainda assim, o que fazer? Uma ética metafísica seria capaz de evitar esses desastres? Aliás, não são diversos dos desastres técnicos modernos causados pelo fundamentalismo (ação pelo *fundamento*)? Seguirmos com medo do que somos e do que nosso potencial nos oferece? O medo pode ser princípio fundador da ética, como nos insiste Hans Jonas, mas poderá exercer esse papel por muito tempo?

As perguntas são muitas e as repostas nem tanto. Ao que sabemos não podemos negar nosso destino técnico sem negar nossa própria humanidade.

A ética precisaria então se aliar ao conhecimento específico para que pudesse, transformando-se em moral social, renovar-se sempre que necessário. A moralidade para nosso tempo precisa de responsabilidade, mas não pode confundir-la excessivamente com culpa; precisa de cautela, mas não pode se encerrar no medo; precisa de verdade, mas não pode procurá-la apenas na metafísica.

Teremos então que fazer uma escolha entre verdade a ser encontrada e verdade a ser construída. Nenhum dos dois caminhos é completamente seguro.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. **Dialética do Esclarecimento**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.

ARLUKE, A. **A Sociology of Sociological Animal Studies**. In: *Society & Animals (Journal of Human-Animal Studies)*, v. 10, n. 4, Boston, 2002.

ATTERTON, P.; CALARCO, M. (Org.). **Animal Philosophy**. London: Continuum Publishing, 2005.

BADIOU, A. **Ética: Um ensaio sobre a consciência do mal**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.

BRÜSEKE, F. **A Técnica e os Riscos da Modernidade**. Florianópolis: EDUFSC, 2001.

_____. **A Modernidade Técnica: Contigência, Irracionalidade e Possibilidade**. Florianópolis: Insular, 2010.

BRÜSEKE, F.; SELL, C. **Mística e Sociedade**. Itajaí: Universidade do Vale do Itajaí; São Paulo: Paulinas, 2006.

BOURG, D. **Natureza e Técnica: Ensaio Sobre a Ideia de Progresso**. Lisboa: Instituto Piaget: 1997.

_____. **O Homem Artíficio: O Sentido da Técnica**. Lisboa: Instituto Piaget: 1996

ELDEN, S. **Heidegger's animals**. In: *Continental Philosophy Review*. v.39, p. 273-291, 2006.

ELIAS, N. **O Processo Civilizador Vol I: uma história dos costumes**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

_____. **A Solidão dos Maribundos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

FELIPE, S. **Por uma questão de princípios: alcance e limites da ética de Peter Singer em defesa dos animais**. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2003.

_____. **Valor inerente e vulnerabilidade: critérios éticos não-especistas na perspectiva de Tom Regan.** In: *ethic@*, v.5, n.3, p. 125-146. Florianópolis, SC, 2006.

_____. **Da considerabilidade moral dos seres vivos: a bioética ambiental de Kenneth E. Goodpaster.** In: *ethic@*, v.5, n.3, p. 105-118. Florianópolis, SC, 2006.

_____. **Dos direitos morais aos direitos constitucionais: Para além do especismo elitista e eletivo.** In: *Revista Brasileira de Direito Animal*. Salvador: Evolução, 2007.

FERNÁNDES-ARMESTO, F. **Então você pensa que é humano? Uma breve história da humanidade.** São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

FERRY, L. **A Nova Ordem Ecológica: A árvore, o animal e o homem.** Rio de Janeiro: DIFEL, 2009.

FOLTZ, B. **Habitar a terra: Heidegger, ética ambiental e a metafísica da natureza.** Lisboa: Instituto Piaget, 1995.

FRANCIONE, G. **Animals, property, and the law.** Philadelphia: Temple University Press, 2004.

_____. **Animals as persons: Essays of abolition of animal exploitation.** Columbia University, 2008.

FRANKLIN, A. **Animals & Modern Cultures: A Sociology of Human-Animal Relations in Modernity.** London: SAGE Publications, 1999.

FREIRE, L. **Seguindo Bruno Latour: notas para uma antropologia simétrica.** In: *Comum*, v.11, n. 26, p. 46-65. Rio de Janeiro, 2006.

GALIMBERTI, U. **Psiche e Techne: o homem na idade de técnica.** São Paulo: Paulus, 2006.

GEHLEN, A. **A alma na era da técnica.** Lisboa: LBL Enciclopédia, 1957.

HEIDEGGER, M. **A Questão da Técnica.** In: *Ensaio e Conferências*. Petrópolis: Vozes, [1954] 2006.

_____. ***The Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude.*** Indiana University Press, 1995.

HORKHEIMER, Max. **Eclípe da Razão.** São Paulo: Centauro, 2000.

JONAS, H. **Porque a técnica moderna é um objeto para a ética**. In: *Natureza Humana, Revista Internacional de Filosofia e Práticas Psicoterápicas*, v.1, n.2, São Paulo: EDUC, 1999; pp. 407-422.

_____. **O Princípio Responsabilidade: Ensaio de uma ética para a civilização tecnológica**. Rio de Janeiro: Contraponto Editora, 2006.

KRUSE, C. R. **Social Animals: Animal Studies and Sociology**. In: *Society & Animals (Journal of Human-Animal Studies)*, v. 10, n. 4, Boston, 2002.

LATOUR, B. **Políticas da natureza: como fazer ciência na democracia**. Bauru: EDUSC, 2004.

_____. **Jamais fomos modernos**. São Paulo: Editora 34, 2009.

LEVAI, Laerte. **Direito dos animais**. Campos do Jordão: Mantiqueira, 2004.

MUMFORD, L. **The Myth of Machine – Technics and Human Development**. New York: Harvest Books, 1967.

NACONECY, C. M. **Ética & Animais: um guia de argumentação filosófica**. Porto Alegre: Edipucrs, 2006.

ORTEGA Y GASSET, J. **A meditação da técnica**. Rio de Janeiro: Livro Ibero-Americano Ltda, 1963.

RABINOW, P. **Antropologia da razão**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

REGAN, T. **The case for animal rights**. Califórnia: University of California Press, 1983.

_____. **Jaulas vazias: encarando o desafio dos direitos animais**. São Paulo: Lugano, 2006.

RIFKIN, J. **O Século da Biotecnologia**. São Paulo: MAKRON Books, 1999.

RÜDIGER, F. **Martin Heidegger e a questão da técnica: Prospectos acerca do futuro do homem.** Porto Alegre: Sulina, 2006.

SINGER, P. **Ética prática.** São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. **Libertação Animal.** Porto Alegre, São Paulo: 2004.

SLOTERDIJK, P. **Regras para o parque humano. Uma resposta à carta de Heidegger sobre o humanismo.** São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

_____. **O sol e a morte - investigações dialógicas.** Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2007.

SPENGLER, O. **O homem e a técnica.** Lisboa: Guimarães Editores, 1993.

THOMAS, K. **O homem e o mundo natural: mudanças de atitude às plantas e aos animais, 1500-1800.** São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

WEBER, M. **A Política como Vocação.** In: Ensaios de Sociologia. Organização e introdução de H.H. Gerth e C. Wright Mills. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1982.