

Ética da alteridade, bioética e ecoética

Arnaldo Mayr

SUMÁRIO

<u>Apresentação.....</u>	<u>3</u>
<u>1.Retomando alguns conceitos.....</u>	<u>4</u>
<u>2.A bioética.....</u>	<u>6</u>
<u>3.A ética da alteridade.....</u>	<u>9</u>
3.1.Martin Buber.....	9
3.2.Enrique Dussel	16
3.3.Emmanuel Levinas	18
<u>4.A ecoética.....</u>	<u>21</u>
4.1.O que está em jogo?.....	21
4.2.Surgimento da ecoética e o trabalho de Hans Jonas.....	28
<u>5.Considerações finais.....</u>	<u>34</u>
<u>6.Referências Bibliográficas.....</u>	<u>35</u>

Apresentação

Você encontrará aqui uma série de apontamentos que construí ao longo da minha experiência docente. Existem fragmentos que não são meus, mas que aparecem indicados com os devidos créditos. Não há nada de excepcional, mas pode servir como um bom ponto de partida aos iniciantes.

Estamos diante de mais um grande desafio: analisar as questões éticas presentes na contemporaneidade a partir de três grandes vertentes: bioética, ética da alteridade e ecoética. Em nosso Guia de Estudos *Ética I* colocamos os pressupostos básicos que devemos considerar ao abordarmos os problemas que envolvem a ética e a moral. Pressupomos aqui que vocês já dominam os conceitos abordados naquela oportunidade e que servirão de plano de fundo para o nosso estudo.

Neste Guia vamos nos ocupar das questões que envolvem a bioética. Para além dos limites do fisiologismo vamos avaliar mais detidamente os problemas que surgem nesta esfera. Quase seus atores privilegiados e quais os interesses que estão sendo privilegiados ou colocados em risco.

No campo da ética da alteridade vamos nos deparar com três pensadores de peso: Buber, Dussel e Levinas. Vamos aprofundar os conceitos propostos por cada um tentando compreender seus limites e suas implicações, pois na ética da alteridade ninguém pode ficar indiferente ao outro que nos interpela de maneira incisiva.

A terceira abordagem diz respeito a eco ética Proposta audaciosa na medida em que extrapola os limites da ação humana para um todo maior. Este é um espaço não convencional se considerarmos as abordagens clássicas da ética. Daí seu caráter desafiador.

Todas estas perspectivas estão nas agendas da modernidade. Ninguém pode ser indiferente a elas e nem mesmo furtar-se a uma tomada de posição. São temas provocativos, ao mesmo tempo em que demandam um olhar diferenciado. Mais até do que um olhar, um entregar-se por inteiro.

Bom trabalho!

Arnaldo Mayr¹

¹Arnaldo Henrique Mayr é graduado em Filosofia pela Puccamp (1987) e mestre em Letras, Linguagem e Discurso pela UninCor (2007) com trabalho voltado para o caráter ficcional das autobiografias, especialmente o de Sartre. Atua no magistério desde 1986 ministrando disciplinas ligadas à área de filosofia. Endereços para contato: asmayr@asmayr.pro.br e www.asmayr.pro.br/

1. Retomando alguns conceitos

Antes de entrarmos propriamente nos temas que serão objeto de nosso estudo nos parece oportuno retomar alguns elementos que são pressupostos do nosso estudo. Em outra oportunidade² já nos detivemos sobre eles e só os recuperamos aqui com o intuito de balizar esta nossa reflexão.

- Ao situarmos o problema da territorialidade entre ética e moral afirmamos que
 - Ética e moral são dimensões intrínsecas do comportamento humano em sociedade. Sempre que estamos diante de situações onde a nossa prática ou a prática de outrem exige de nós uma tomada de posição estamos nos terrenos da moralidade humana. Normas, valores, comportamento, intencionalidade e consequências são palavras-chave para a compreensão do problema ético (MAYR, 2006 p.14).
- Três elementos são importantes para a compreensão do problema ético e constituem parâmetros indispensáveis para a compreensão do problema
 - a. Dimensão social da moral, pois os atos morais só ocorrem em sociedade ao mesmo tempo em que suas consequências tensionam com esta mesma sociedade reafirmando seu papel e importância social;
 - b. Relevância do plano normativo como parâmetro avaliativo ao qual recorrem o indivíduo para a escolha de sua ação e a sociedade para avaliação da ação praticada;
 - c. Estrutura interdependente dos elementos que compõem o ato moral (motivos, fins, meios, decisão, resultados) exigindo instrumentos de abordagem mais refinados para que se estabeleça uma conclusão (MAYR, 2006 p.19).
- Historicamente as formações éticas estavam diretamente vinculadas ao momento histórico na qual estavam inseridas. Isto mostra-se verdadeiro na medida em que podemos apontar
 - a. A ética do mundo clássico preocupada em definir um conjunto de ações mais adequadas para a vida neste novo espaço social. A superação da ordem mítica e de suas diretrizes religiosas trouxe a necessidade de estabelecer novos fundamentos que fossem capazes de orientar o homem grego, especialmente o cidadão (MAYR, 2006 p.40).
 - b. A ética medieval associada às instituições vigentes e em face da fragmentação e ausência de uma vida social ativa contribuíram para a formação de uma moral verticalizada cujo fundamento encontrava-se em outro mundo e desprovido de um caráter social. A igreja assume o papel de legisladora ética, papel este que antes coubera a filosofia (MAYR, 2006 p.40).
 - c. As demandas da modernidade nascente indicam que a moral moderna ampara o projeto burguês e rompe de vez com a moral teocêntrica do período anterior. Coloca o homem como centro do problema moral e resgata a importância do cenário social como espaço da realização moral. Enfatiza a racionalidade e o antropocentrismo como fontes últimas de sustentação moral (MAYR, 2006 p.44).
 - d. A ética contemporânea adota uma perspectiva mais concreta.

Ocupa-se das questões palpáveis do dia a dia e recusa o formalismo, a tradição e as respostas prontas. Postula um fazer-se constante sem medo da transitoriedade e coloca-se numa posição de diálogo sempre aberta ao novo, especialmente com o marginalizado e portador de outra racionalidade diferente da imposta pelo centro (MAYR, 2006 p.44).
- Desdobrando um pouco mais o impacto das transformações ocorridas no século XX, a ética contemporânea se vê obrigada a construir uma identidade devido aos seguintes fatores:

² Conferir MAYR, Arnaldo H. *Introdução à Ética*, disponível em: www.asmayr.pro.br/

- a. Supressão dos padrões de conduta do séc. XIX baseados na racionalidade;
 - b. Abalo na moral ocidental com as críticas contundentes de Nietzsche, Marx e Freud;
 - c. Ampliação do universo da consciência com as contribuições da psicanálise,
 - d. Descrença generalizada nas pretensões das ciências em construir uma sociedade de base tecnológica;
 - e. Globalização favorece o multiculturalismo e, conseqüentemente, amplia os universos culturais influenciando os padrões de comportamento;
 - f. Paradigmas de aprendizagem estão sendo alterados e os espaços de aprendizagem se multiplicaram e saíram do espaço tradicional das escolas;
 - g. Os processos de exclusão/inclusão estão se intensificando acarretando perda da identidade dos minoritários e massificação de um modelo que reflete a decadência dos séculos precedentes (MAYR, 2006 p.47).
- Por fim, mas não menos importante, apontamos que os desafios que estão colocados são os seguintes:
 - a. As questões éticas são intimamente relacionadas às ações morais. Constituem uma unidade indissolúvel que só podem ser tratadas separadamente por uma questão metodológica;
 - b. Os elementos que interatuam no ato moral são múltiplos e estes mesmos atos são decorrentes da forma como aqueles elementos são agenciados para a realização da ação pretendida;
 - c. A relação entre os valores e as ações morais é de reciprocidade, pois os valores apontam para escolha de ações morais, ao mesmo tempo em que as ações reforçam ou esvaziam a validade destes mesmos valores. O que escolhemos hoje é o que valerá para amanhã;
 - d. As soluções éticas de que nos valemos hoje são históricas e não há nenhuma garantia de que sejam as mais adequadas para condução de nossas ações no futuro;
 - e. O individualismo e o pragmatismo devem fazer parte das práticas a serem superadas. A agenda moral contemporânea exige a inclusão social, a distribuição equitativa dos bens de ordem material e cultural e o respeito à diversidade e pluralidade cultural como pilares sobre os quais deve constituir-se (MAYR, 2006 p.57).

Estas considerações que fizemos ficarão como um plano de fundo sobre o qual empreenderemos nossa reflexão. Basicamente vamos abordar situações práticas que demandam um referencial teórico para sua solução. Estas situações envolvem a bioética, a eco ética, e temas aparentemente "menores" – mas de impacto significativo grande – que permeiam o tecido social, com maior ou menor intensidade dependendo do tipo de organização social e período histórico que analisamos, como por exemplo o preconceito, a intolerância e a discriminação.

2. A bioética

Hoje em dia percebemos uma grande mobilização de vários setores da sociedade em torno dos problemas que envolvem a bioética. Os assuntos são os mais variados e extrapolaram os horizontes da medicina. Nanotecnologia, biotecnologia, projeto genoma, construção do arquivo genético; laboratórios transnacionais, pesquisas de interesse público ou com fins privados, saúde pública, demandas individuais; e um sem número de outros agentes sociais e temas de discordância e tensão poderiam ser elencados aqui. As discussões em torno da vida – e aqui abre-se um outro horizonte igualmente infinito – são intermináveis, e vão desde questões de ordem quantitativa, meramente técnicas (a partir de qual indicativo um determinado paciente pode ser declarado morto? Morte cerebral é sinônimo de morte? Quem pode atestar ou declarar que alguém está morto?) até questões de ordem conceitual e qualitativas (Quem leva uma vida vegetativa pode ser considerado “vivo”? A vida biológica, destituída de caráter social e inter-relacional com os outros é vida humana ou meramente animal? A vida para o ser humano inicia na fecundação ou somente a partir de sua dimensão sociocultural!! broken!! Acredito que aqui já teríamos material farto para um trabalho de peso.

Se extrapolarmos o debate ético para outras questões que se desdobram a partir destas, nossa empreitada tomaria um vulto muito grande. Penso aqui em questões do tipo: em que circunstâncias podemos admitir a utilização de humanos em testes de medicamentos? A utilização de presidiários, de participantes remunerados, de menores, minorias étnicas, populações carentes ou pacientes terminais em tais ensaios pode ser considerada lícita? A manutenção e ocupação de leito público de pacientes terminais custeados pelo Estado, a um custo exorbitante subtraído do orçamento de recursos para políticas sociais pode ser considerado aceitável? Quem pode definir acerca da vida: a família, o paciente ou junta médica competente para tal? Acredito que já conseguimos apontar a amplitude desta temática e devemos agora encontrar caminhos para abordar parte das questões aqui colocadas.

O Portal GhENTE³, é um espaço brasileiro, multidisciplinar, que busca compreender as questões pertinentes ao campo da bioética. Mas como podemos definir, ou minimamente, demarcar o campo de interesse e atuação da bioética? Fermin Roland Schramm e Marlene Braz⁴ publicaram um artigo neste portal que traz algumas contribuições para o problema. Inicialmente apoiam-se na conceituação proposta por Singer P. de que a bioética seria uma “Ética Prática⁵”. Em outras palavras, a bioética

visa “dar conta” dos conflitos e controvérsias morais implicados pelas práticas no âmbito das Ciências da Vida e da Saúde do ponto de vista de algum sistema de valores (chamado também de “ética”)

Aparentemente estamos ainda em um campo muito amplo, pois demandaria esclarecer quais são as Um pouco mais a frente, eles afirmam que a bioética deve ter como preocupação o atendimento a três funções principais que são as seguintes:

- (1) descritiva, consistente em descrever e analisar os conflitos em pauta;
- (2) normativa com relação a tais conflitos, no duplo sentido de proscriver os comportamentos que podem ser considerados reprováveis e de prescrever aqueles considerados corretos; e
- (3) protetora, no sentido, bastante intuitivo, de amparar, na medida do possível, todos os envolvidos em alguma disputa de interesses e valores, priorizando, quando isso for necessário, os mais “fracos”

Aqui vemos demarcado, de maneira muito clara, a abrangência e perspectiva a partir da qual a bioética se sustenta. Primeiramente, ela apresenta uma função descritiva, capaz

³ Cf <http://www.ghente.org/>

⁴ Cf o disponível em: <http://www.ghente.org/bioetica/index.htm>

⁵ Ver Singer P. *Ética Prática*. São Paulo: Martins Fontes. 1994

de apontar o que está em questão; depois, ela apoia-se nas experiências históricas e propõe condutas, comportamentos aceitáveis como forma de normatizar um padrão ético e, por fim, aponta um posicionamento bem definido e explícito a favor dos menos favorecidos. Esta tomada de partido não é gratuita, mas pressupõe que estão envolvidas situações concretas com forças desproporcionais que demandam a intervenção em favor do mais fraco.

Corroborando a perspectiva proposta acima, podemos aportar aqui a contribuição de Ladrière (2000) ao fazer um contraponto muito interessante entre as exigências de ordem prática que seriam de segunda ordem e exigências de ordem primeira. Ele afirma:

A bioética, da maneira como ela se apresenta hoje, não é nem um saber (mesmo que inclua aspectos cognitivos), nem uma forma particular de expertise (mesmo que inclua experiência e intervenção), nem uma deontologia (mesmo incluindo aspectos normativos). Trata-se de uma prática racional muito específica que põe em movimento, ao mesmo tempo, um saber, uma experiência e uma competência normativa, em um contexto particular do agir que é definido pelo prefixo 'bio'. Poderíamos caracterizá-la melhor dizendo que é uma instância de juízo, mas precisando que se trata de um juízo prático, que atua em circunstâncias concretas e ao qual se atribui uma finalidade prática a través de várias formas de institucionalização. Assim, a bioética constitui uma prática de segunda ordem, que opera sobre práticas de primeira ordem, em contato direto com as determinações concretas da ação no âmbito das bases biológicas da existência humana." (Ladrière, J. 2000. *Del sentido de la bioética*. Acta Bioethica VI(2): 199-218, p. 201-202).

Esta abordagem é muito pertinente e tem o mérito de equacionar as diversas dimensões que envolvem o problema. A própria definição esvaziou atores sociais privilegiados – teóricos, práticos e legisladores – sem, contudo, prescindir da racionalidade como critério de escolha das ações a serem tomadas. Mas esta racionalidade insere-se num universo mais amplo que busca conjugar o prefixo *bio* com a *existência humana*. As "determinações concretas" não podem ser negligenciadas e devem ser levadas em conta na proposição de ações. Esta perspectiva se afigura como bastante razoável.

Mudando um pouco o enfoque e buscando ampliar nosso horizonte podemos ainda dizer que é consenso entre vários conselhos éticos o assentamento da bioética a partir de três princípios básicos.

a. O primeiro deles pode ser chamado de beneficência. Esta expressão aponta par a promoção do bem de estar daqueles que estão a nossa volta. Mas a partir das suas necessidades, seus direitos e desejos. E aqui estamos diante de uma dificuldade que é a de nos colocarmos no lugar do outro. Muitas vezes aquilo que eu julgo bom para ele pode não ser. Esta é uma questão muito delicada e merece ser abordada com bastante critério, pois nossa intenção de realizar o bem ode resultar, no olhar do outro em prejuízo para si próprio, o que se torna condenável.

b. Outro princípio a ser considerado é o da autonomia. Aquele que é considerado o beneficiário de nossa ação deve ter seus princípios respeitados, sejam eles de qualquer ordem. Nossa ação não pode partir de um preconceito que não considera o universo do outro. Os seus valores são devem ser considerados relevantes e não podemos instituir uma instância que seja superior nos baseando em princípios heterônomos àquele que é alvo de nossa ação.

c. Por fim, deve ser preservado o conceito de tolerância. As ações estão sempre inscritas em um plano de negociação, onde as partes devem ceder dentro daquilo que é razoável para cada uma delas. Como o conceito de centro está minimizado, o jogo de forças deve ser respeitado e as partes têm direito a ser ouvidas. Esta esfera de decisões que se apresenta implica rearranjo, posição de diálogo e respeito ao outro enquanto individualidade distinta da minha.

Temos aqui a tensão entre o particular e o universal, o público e o privado. A opção por um determinado padrão de conduta não se faz de maneira impune. Acumulam-se os ganhos e contabilizam-se os prejuízos. Nunca sem antes uma autocrítica, mas sempre com a certeza de que a ética se constrói de maneira processual, reavaliando continuamente as opções e sempre objetivando uma situação de maior crescimento e superação das dificuldades.

Os debates em torno da legislação – e aqui estamos na esfera do direito – permeiam todo o problema. As práticas sociais antecipam-se ao normatizado e os conflitos são inevitáveis. Neste jogo que envolve diversos atores sociais podemos destacar como as principais forças:

- a. Cientistas: Inebriados com as possibilidades que se descortinam a partir dos avanços e recursos tecnológicos estão sempre extrapolando os limites do debate, trazendo questões até então inimagináveis. Muitas vezes atuam de maneira subserviente aos grandes financiadores e fomentadores de pesquisas na área de biotecnologia. Oferecem as justificativas para a continuidade das pesquisas e práticas a partir de uma epistemologia supostamente isenta;
- b. Laboratórios: Responsáveis pelo financiamento e aporte de insumos às pesquisas ambicionam constituir novos mercados ampliando as fronteiras atuais. De pouca visibilidade, atuam socialmente através de pesquisadores numa relação simbiótica que beira o perverso. Apoiados num cientificismo iluminista, sustentam uma suposta neutralidade que requer a supressão de qualquer barreira ou impedimento – de caráter ético e legal – capaz de frear sua sede de ganhos financeiros. Injetam, por isto mesmo, somas astronômicas na mídia e nos grandes *lobies* formados nas instâncias políticas a fim de garantir seus interesses;
- c. Igrejas: Chamando para si a tarefa de guardiãs da vida se mostram incapazes de contribuir criticamente no debate. O conjunto de argumentos de que se valem se mostra inoperante no sentido de mudar o movimento em curso. Apoiam-se numa visão híbrida que funde fisiologia (preocupando-se em datar o início da vida) e criação (revestindo a vida de seu caráter sacro) tem se mostrado um interlocutor de pouca credibilidade no cenário atual;
- d. Conselhos de bioética: Formados por equipes multidisciplinares, estes espaços estão em franco crescimento. Formam-se às margens do estado e advogam autonomia frente aos grupos anteriores. Sem a pretensão de deter uma palavra última, aprofundam as questões que envolvem o debate e buscam construir uma política efetiva que possa sustentar a bioética. A interdisciplinaridade valida as posições tomadas pelo grupo que assumem sempre um caráter de provisoriedade sem, contudo, ser dogmático ou relativista.

O debate está longe de terminar, ao contrário. Vivemos um momento de mudanças profundas que se constrói justamente sobre esta tensão. Equacionar as dimensões biológicas e simbólicas do humano impõe-se como tarefa constante. As perspectivas reducionistas que trataram o homem até então (parte do cosmos, animal político, animal racional, obra do divino, ser social, ser histórico, ser simbólico, ser de desejos e, tantas outras) são incapazes de dar conta do problema. O diálogo entre estas diferentes perspectivas deve constituir-se na garantia da assertividade das proposições assumidas.

Mais do que nunca, a verdade está perpassando o processo e não pode ser alcançada por um discurso unívoco.

3. A ética da alteridade

O período do pós-guerra deparou-se com exigências muito fortes acerca do entendimento do outro. Os resultados da guerra colocaram em xeque a sociabilidade e a suposta igualdade entre os homens. Estava muito complicado sustentar um modelo antropológico que tinha em sua pauta o genocídio, processos discriminatórios com respaldo legal, situações de racismo e xenofobia declarados e, como se estes problemas não bastassem, a grande maioria da população relegada a condições de vida sub-humana nos grandes bolsões de miséria e subdesenvolvimento instalados na periferia do chamado "primeiro mundo".

Pensadores marginais, em parte vítimas desta situação, chamaram para si a tarefa de compreender as questões aí envolvidas. Os conceitos de exploração do marxismo não se mostravam suficientes para explicar este comportamento ético. Esta empreitada foi realizada de maneira expressiva por Martin Buber, Emmanuel Levinas e Enrique Dussel. Podemos dizer que eles têm em comum o fato de demarcarem, de maneira muito incisiva, o papel do outro como constitutivo da ética. Não apenas como coadjuvantes da ação ética, mas como atores principais. E esta é a grande contribuição que oferecem. Precisar ao certo quem influenciou quem não é o objetivo deste trabalho. Mas temos clareza de que se considerarmos os matizes que cada um enfatizou teremos um arcabouço bem estruturado daquilo que chamamos de ética da alteridade.

3.1. Martin Buber

Consultando o verbete *Buber* na *Enciclopédia de Filosofia* encontramos uma rápida biografia e bibliografia que nos permitem situar o pensador. Vale a título de contextualização:

Filósofo e escritor judeu, Martin Buber nasceu em Viena em 8 de fevereiro de 1878. A princípio distante do judaísmo, dedicou-se em Viena, Berlim e Zurique ao estudo da filosofia e da história da arte. Em 1898 ingressou no movimento sionista. Após dirigir as revistas *Der Jude* e *Die Kreatur*, foi professor de filosofia da religião e ética judaica na Universidade de Frankfurt (1924-1933). Em 1938, por causa da perseguição nazista, foi para a Palestina, onde lecionou na Universidade Hebraica até 1951.

A atividade intelectual de Buber abrangeu vários campos: filosofia e sociologia, sionismo e hassidismo⁶, exegese da literatura bíblica, traduções e ensaios. Além da influência do misticismo alemão e de sua passagem pelo socialismo religioso, foi marcado pelo pensamento de Hermann Cohen e Edmund Husserl, bem como de Kant, Kierkegaard e Nietzsche. Defendendo a reconciliação entre a atitude científica e a experiência religiosa, influenciou vários pensadores, entre os quais Denis de Rougemont e Paul Tillich. Sua doutrina foi expressa nos livros *Ich und Du* (1923; *Eu e tu*) e *Zwiesprache* (1934; *Diálogo*).

Buber explorou a aplicação do método de "eu e tu", a que chamou "princípio dialogal", aos problemas da comunidade e da educação. Utilizou o mesmo método na interpretação da Bíblia, vendo a ligação entre Deus e Israel como exemplo dessa "relação dialogal": a fé é um diálogo entre Deus e o homem. Deus se manifesta ao homem e este se apropria da palavra de Deus. Buber morreu em Jerusalém a 13 de junho de 1965.

O estudioso e tradutor de Buber no Brasil, Newton Aquiles Von Zuben, tem um artigo intitulado *Diálogo e Existência no Pensamento de Martin Buber* onde ele aborda os principais conceitos da ética buberiana. Transcrevemos aqui apenas uma parte do artigo que diz respeito mais de perto ao nosso estudo. Optamos por transcrever este artigo porque sua linguagem é bem clara e demonstra de maneira bem didática o cerne do pensamento de Buber.

⁶ O Hassidismo é uma doutrina judaica que não admite divisão entre ética e religião. Não há distinção entre a relação direta com Deus e a relação com os outros homens. O próprio Deus é chamado de Tu eterno (Nota nossa, não consta do texto original)

Diálogo e Existência no Pensamento de Martin Buber, por Newton Aquiles Von Zuben.

Martin Buber tem exercido notável influência em vários campos do saber, não só pela sua intensa atuação pessoal em muitos empreendimentos, mas sobretudo pela sua vasta obra. Sem pretender construir um sistema teórico, fruto de exaustivas elaborações meramente intelectuais, Martin Buber marcou sua obra por uma constante e incansável procura: o sentido do humano a fim de resgatar a dignidade da responsabilidade que lhe é inerente na construção de um mundo mais humano. Buber foi movido por uma grande esperança no humano. Em autobiografia ele próprio qualificou-se de "atípico", exatamente por esta recusa em estabelecer sistemas e doutrinas. Sua tarefa era entendida como um esforço de mostrar aos contemporâneos a realidade na qual deveriam tecer sua existência. A peculiaridade das reflexões de Buber, claramente exposta em muitas de suas obras, é que ele pode sentir a parte de sua experiência concreta que é universal e projetar este conhecimento acerca das relações inter-humanas de modo a falar, na realidade, diretamente com seu leitor. E' como se, muitas vezes, ele nos dissesse: "esta é minha experiência, reflita um pouco sobre isso e verá que essa pode também ser sua experiência". Embora seja um filósofo ele foi criticado por não apresentar proposições filosóficas e não tentar verificá-las ou validá-las através de provas. Em vez disso, Buber insistiu sempre em travar uma conversação, um diálogo com seu leitor. Para este cabe ver se suas próprias experiências vividas encontram ressonância com as experiências pessoais relatadas por Buber. E esta ressonância seria a prova da validade das ideias que tentou transmitir a seu "interlocutor". "Tomo alguém pela mão e conduzo até a janela. Abro-a e aponto para fora. Não tenho ensinamento algum, mas conduzo um diálogo" (Elementos autobiográficos). Precisamente, é o diálogo a categoria existencial por excelência sobre a qual Buber busca fundar suas reflexões. A sua proposta de se compreender a realidade humana através do prisma do "dialógico" é um exemplo do vínculo entre a experiência vivida e a reflexão, entre o pensamento e a ação. A sua reflexão articula-se duplamente com a experiência concreta: na sua origem e em seu projeto. A reflexão emerge de uma experiência vivida e se lança, para buscar sua eficácia, para um alcance político e social na medida em que o diálogo é o eixo da proposta de formação de comunidades concretas entre os homens. Assim o diálogo deixa de ser puro conceito construído no plano abstrato e passa a descrever experiências vividas.

Na história da Antropologia Filosófica a obra de Buber representa a recuperação do indivíduo enquanto pessoa. Para ele não tem sentido a pretensão da consciência em se erigir como ponto de partida e centro da investigação filosófica. Deste modo rejeita todo idealismo ao reafirmar claramente a abertura ao outro na relação inter-humana. Para além do individualismo inconsequente e do coletivismo totalitário, Buber erige a relação dialógica como o ponto de partida para a procura do sentido da existência humana, e, a nível prático, para a construção de uma comunidade onde o princípio ético, ao lado do princípio político, encontre o lugar de sua realização.

As reflexões de Buber sobre as relações sociais e inter-humanas baseadas nas atitudes Eu-Isso e Eu-Tu sugerem ponto de apoio valioso para a consideração, através de novo prisma, das relações [...]. Repito, tendo emergido de situações pessoais concretas vividas nos mais diversos contextos do mundo cotidiano, esta linha teórica sobre as relações do sujeito humano com o outro, com o mundo e com o absoluto, não se limita ao nível teórico, abstrato, mas está voltado para o concreto. Cabe aqui notar a superação do primado da ciência sobre o vivido. Na verdade, Buber recupera o sentido da experiência concreta, do vivido. Sem dúvida, na relação terapêutica o conhecimento científico é, diríamos, não só necessário mas também indispensável, mas sua presença no "projeto terapêutico" não deve se impor em detrimento da própria experiência de dualidade de

pessoas que se relacionam mutuamente no diálogo. O encontro, o instante da terapia não acontece entre um cientista e seu objeto de investigação, mero vínculo Eu-Isso, em terceira pessoa, mas, ao contrário, realiza-se entre duas pessoas mediadas pela relação de ajuda.

Neste quadro pode-se aprender a importância da filosofia do diálogo, esteio primordial para a ideia de comunidade que deverá ser constituída ou construída a partir de novo tipo de relação entre os homens. Buber a denominou "dialógica" ou relação Eu-Tu.

Ele parte de um postulado primeiro, que podemos chamar de "situação cotidiana", significando, com isso, que cada homem, pelo simples fato de existir, defronta-se com o mundo estabelecendo assim um vínculo de correlação que irá caracterizar seu próprio modo de ser.

O homem é, assim, um ser de relações. Ao defrontar-se com o mundo atualiza-se, segundo Buber, pelas "palavras-princípio" que o Eu pode proferir. O homem é capaz de múltiplas relações, que podem, no entanto, reduzir-se basicamente a duas atitudes externadas pelas duas palavras-princípio: Eu-Tu e Eu-Isso. Buber se interessa pelo mundo enquanto correlato na relação dialética Eu-mundo. Do mesmo modo, não há Eu em si, apenas o Eu de uma das duas palavras-princípio.

A "situação cotidiana" nada mais é do que a relação que une o homem ao mundo ao ser proferida uma ou outra palavra-princípio. A relação não é uma propriedade do homem nas um evento que acontece entre o homem e o que lhe está em face. Tanto o Eu quanto o mundo são caracterizados pela palavra-princípio proferida. Temos, então, de um lado, a abertura essencial do Eu e de outro a doação imediata do ser. As palavras-princípio, por seu conteúdo e sua intencionalidade, são verdadeiros princípios da existência humana. Estes princípios que orientam e sustentam a existência, princípios existenciais e "falados", proferidos, são duas formas de relação bipolar, duas intencionalidades dinâmicas. Trata-se de duas atitudes fundamentais e não de duas estruturas epistemológicas. A palavra-princípio, fonte de todas as relações, é dada na evidência de uma atitude.

A dupla atitude que o homem tem diante do mundo graças à dupla palavra-princípio, Eu-Tu e Eu-Isso, significam dois mundos: o mundo da relação - o Eu-Tu, e o chamado mundo do Isso - da atitude cognoscitiva, objetivante. Estas duas atitudes são radicalmente distintas, segundo Buber. Por serem distintas, o homem toma uma ou outra atitude alternadamente. Eu-Tu e Eu-Isso não são conceitos que exprimem algo externo, mas significam relações. Como vimos, Eu-Tu é a relação ontológica, esteio para a existência dialógica, para o diálogo; Eu-Isso instaura o vínculo objetivante, lugar e suporte da experimentação, do conhecimento, da utilização, "o reino dos verbos transitivos", como chama Buber. A base da diferença entre as duas atitudes está na noção de totalidade que caracteriza a relação ontológica Eu-Tu. "A palavra-princípio Eu-Tu só pode ser proferida pelo ser em sua totalidade", afirma Buber. As palavras-princípio instauram dois modos de ser relacional e dois tipos de mundo. Ao Eu da palavra-princípio Eu-Tu chama "pessoa", e ao Eu da palavra-princípio Eu-Isso, Buber chama "egótico". O polo correlativo ao Er, í-Pessoa é um Tu; e o polo corretivo ao Eu-Egótico é um Isso ou Ele, Ela. Embora Buber empregue o pronome pessoal Tu, este não se refere necessariamente a pessoas, assim como o Isso da relação Eu-Isso não se refere unicamente a coisas ou objetos. Ambos, Tu e Isso podem se referir a pessoas, seres da natureza, objetos de arte e mesmo Deus. Podemos perceber que Eu-Tu e Eu-Isso ultrapassam ou ao menos se distinguem de nosso modo ordinário de abordar as coisas e as pessoas dirigindo nossa atenção não sobre seres ou objetos individuais ou sobre as suas conexões causais mas sobre relações de outro tipo que se estabelecem entre o homem e os seres que o envolvem no mundo cotidiano, no seu universo cultural individual ou social. Justamente, para Buber, a esfera primordial, quando se trata de relações humanas, é a esfera do "entre", lugar primordial e existencial onde acontecem os eventos autenticamente inter-humanos.

A atitude do homem em face do mundo se manifesta com uma palavra. Esta palavra, uma vez proferida, traz o homem à existência. Ela é realmente um princípio de existência. Não é simples função do Eu. Ela é essencialmente relação, seja a relação mais intensa que Buber denominou *Beziehung*, seja o relacionamento cognoscitivo ou do tipo Sujeito-Objeto que Buber denominou *Verhältnis*. Pela palavra o Eu se projeta ao outro que lhe está defronte.

Um dos pontos de partida da meditação buberiana é uma reflexão sobre a linguagem. Buber não se interessa, no entanto, à maneira do cientista, pela estrutura lógica e abstrata da linguagem. Sua análise se restringe antes à linguagem como palavra proferida, a palavra como invocação do outro, aquela que gera resposta, aquela que se apresenta como manifestação de sua situação atual entre dois ou mais homens relacionados entre si por peculiar relação de reciprocidade. A palavra que, pela intencionalidade que a anima, é um dos componentes da estrutura da relação, do diálogo, esteio e atualização concreta do encontro inter-humano.

Para melhor se entender o sentido da palavra "atitude" que se concretiza nas palavras-princípio convém apreender o sentido do "conhecimento" para Buber. Para este, na base da dualidade das atitudes está a "intuição" denominada "contemplação" - *Schauung* - que precede o conhecimento objetivo. Este é posterior à presença do ser que se oferece. Enquanto consideração, análise de um objeto, o conhecimento é posterior à intuição da presença do ser na relação originária Eu-Tu. "A palavra conhecer, diz Buber, é empregada em dois sentidos: primeiro, na linguagem comum conhecer significa considerar a coisa como objeto. Tal conhecimento se funda no relacionamento entre sujeito e objeto; em segundo lugar, outro sentido é atribuído à palavra conhecer, como o que vemos na frase bíblica: 'Adão conheceu Eva'. Aqui, entende-se a relação de ser para ser, na qual acontece um efetivo conhecer de Eu e Tu e não de um sujeito que conhece um objeto" (Buber, *Nachlese*, 1966). A relação Eu-Tu seria uma relação ontológica e existencial que precederia o relacionamento cognoscitivo. Poderia mesmo afirmar que antes de conhecer a vivência o homem a vive e a relação objetivante é um empobrecimento da densidade vivencial originária. A contemplação no face a face não é uma intuição cognoscitiva mas doação de um Tu a um Eu. Este se realiza na, relação a um Tu.

A relação Eu-Tu é anterior ao Eu; a atitude Eu-Isso, de experimentação e de utilização como denomina Buber, nasce de um ajuntamento do Eu e do Isso. A relação Eu-Tu é imediata: aí acontece a recíproca "presentificação do Eu e do Tu". No relacionamento Eu-Isso, se o Isso está na presença do Sujeito-Eu, não podemos dizer que o Eu está na presença do Isso. "O homem transformado, diz Buber, em Eu que pronuncia o Eu-Isso coloca-se diante das coisas em vez de confrontar-se com elas no fluxo da ação recíproca". Na relação Eu-Tu o Eu é determinado pela presença do outro que está em sua presença como Tu. A alteridade é constitutiva do ser pessoal. Talvez esteja aí a base da afirmação de que o homem é um ser social.

Não se deve entender a ação essencial e recíproca que acontece na relação Eu-Tu em termos de sentimentos. Tal ação imediata, direta, gratuita, por assim dizer, uma vez que acontece na situação Eu-Tu que é gratuita, une dois seres humanos, acontece entre os dois; ela é essencialmente recíproca. Os sentimentos são, ao contrário, possuídos pelo Eu. Eles acompanham a relação. O amor acontece entre um Eu e um Tu. Os sentimentos acompanham o amor, Este não se identifica com aqueles.

Um dos pontos centrais da antropologia de Buber é sem dúvida a questão do outro como Tu. Este é para Buber o fundamento ontológico e existencial de todas as outras realidades e ações humanas. O Tu é o fundamento do "nós" e este o esteio da comunidade.

Buber distingue quatro aspectos essenciais e indispensáveis a qualquer relação Eu-Tu, aspectos a que de algum modo já nos referimos. São eles: a reciprocidade, a presença, a imediatez e a responsabilidade.

A reciprocidade indica, como o próprio termo exprime, a existência de uma dupla ação mútua entre os parceiros da relação. "A árvore não é uma impressão, afirma Buber, um jogo de minha representação ou um valor emotivo, Ela se apresenta 'em pessoa' diante de mim e tem algo a ver comigo, e eu, se bem que de modo diferente, tenho algo a ver com ela. Que ninguém tente debilitar o sentido da relação: 'relação é reciprocidade.'" (Eu e Tu).

A relação Eu-Tu não se reduz à esfera humana, ou melhor, o Tu, como vimos, não é necessariamente um ser humano. Porém, é na esfera das relações humanas que a reciprocidade pode atingir seu grau mais elevado. Na relação dialógica a palavra da invocação recebe a resposta. A reciprocidade rompe então o imanentismo do Eu lançando-o no encontro face a face. É aí que o Eu e o Tu se presentificam. A presença é justamente o momento, o instante da reciprocidade. Esta presença recíproca é a garantia da alteridade preservada.

O Tu não pode ser função do Eu, como se fora mera coisa determinável na trama da causalidade universal; o Tu é encontrado em sua alteridade, ele é confirmado como outro.

Além disso, nenhum meio se interpõe entre os parceiros do encontro. A relação é imediata, direta. Nenhum esquema conceitual ou ideias prévias, nenhuma imagem, nem fins nem antecipações. Na atitude Eu-Tu dialógica não me relaciono com o outro através de sua função social. "Todo meio é obstáculo", diz Buber. O Tu se dá na presença e não na representação.

Por se tratar de uma ação recíproca entre os presentes no diálogo, esta relação é também responsabilidade. Buber situa o problema da responsabilidade imediatamente ao nível da vida vivida. Ele não a aborda ao nível de uma ética autônoma, de um "dever" abstrato. Na realidade, a vida humana é vivida em situações concretas de relações inter-humanas. A verdadeira responsabilidade se encontra onde há possibilidade de resposta. A responsabilidade se torna então o nome ético da reciprocidade, uma vez que a resposta autêntica se realiza em encontros inter-humanos no domínio da existência em comum.

"As palavras de nossa resposta são pronunciadas na linguagem da ação. O que dizemos por nosso ser é que nós nos entregamos à situação, que entramos na situação, nesta situação que vem de nos interpelar." (Buber, M.- Eu e Tu.)

Por outro lado, há diversos modos de existência caracterizada pela atitude Eu-Isso. Buber os resume em dois conceitos: experiência - Erfahrung - e a utilização ou uso - Gebrauchen. A experiência estabelece um contato na estrutura do relacionamento, de certo modo unidirecional entre um Eu, ser egótico, e um objeto manipulável. Este relacionamento se caracteriza pela coerência no espaço e no tempo; ele é coordenável e submetido à ordem temporal. Ao tomar a atitude Eu-Isso o Eu não se volta para o outro, mas encerra em si toda a iniciativa da ação. "Eu considero uma árvore", diz Buber. Ela é meu objeto, um Isso delimitado por outros objetos, uma soma de características externas. O Eu da experiência e da utilização não participa do mundo; a experiência se realiza, nele" e não entre ele e o mundo. O homem que após a relação dialógica se tornou em Ele é um congregado de qualidades, não vejo nele o outro.

O mundo do Isso, ordenado e coerente, é indispensável para a existência humana; ele é o lugar-comum onde nós nos entendemos com os outros. Ele é parte integrante do nosso Lebenswelt. Buber o chama de reino dos verbos transitivos. Embora essencial para a existência humana, não pode, pensa Buber, ser considerado o sustentáculo ontológico do inter-humano. A afirmação taxativa, como vimos há pouco, do primado da relação Eu-Tu, não deve levar à conclusão de que a atitude Eu-Isso seja algo de negativo. A diferença

entre as atitudes não é ética. Não se deve distingui-las em termos de autenticidade e inautenticidade. Enquanto humanas as duas são autênticas. Para Buber o Eu-Isso é uma das atitudes do homem em face do mundo graças à qual podemos compreender todas as aquisições científicas e técnicas da humanidade. Em si o Eu-Isso não é um mal; ele se torna fonte do mal na medida em que o homem se deixa subjugar por esta atitude, movido pelo interesse de pautar todos os valores de sua existência unicamente pelos valores inerentes a esta atitude, deixando enfim fenecer o poder de decisão, de responsabilidade de disponibilidade para o encontro com o outro.

"Se o homem não pode viver sem o isso, diz Buber, não se pode esquecer que aquele que vive só com o isso não é homem." (Eu e Tu. pag. 39. Ed. Cortes e Moraes).

Para Buber a existência humana é tecida pela alternância das duas atitudes. Uma, mais duradoura e mais estável, dando ao homem sensação de segurança, e a outra - Eu-Tu - mais fugaz e mais rara e difícil. Não há duas espécies de homens, mas duas possibilidades permanentes de ser homem. Homem algum é puramente pessoa e homem algum é puramente egótico.

"Há homens, afirma Buber, cuja dimensão de pessoa é tão preponderante que se podem chamar de pessoas, e outros cuja dimensão de egotismo é tão preponderante que se pode lhes atribuir o nome de egóticos. Entre aqueles e estes se desenrola a verdadeira história."(Eu e Tu).

Não podemos deixar de externar certa apreensão diante da ênfase com que Buber distingue as duas atitudes. Na realidade, ele emprega termos um tanto radicais quando fala da transformação do Tu em Isso ou Ele; ele se refere à "grande melancolia de nosso destino". Em outra parte ele afirma: "Por mais exclusiva que tenha sido a sua presença na relação imediata, tão logo tenha esta deixado de atuar ou tenha sido impregnada por meios, o tu se torna um objeto entre objetos, talvez o mais nobre, mas ainda um deles, submisso à medida e à limitação". "Cada. tu, prossegue Buber, é condenado pela própria natureza, a tornar-se uma coisa, ou então, a sempre retornar à coisidade." (Eu e Tu).

Segundo Buber, a pessoa que encontrei na relação Eu-Tu., após os breves instantes desta relação, já não é uma pessoa, mas simples objeto, um Ele. Podemos notar, em toda a obra de Buber, uma extrema atenção à experiência cotidiana, vivida. Ele mesmo foi um exemplo deste vínculo estreito entre pensamento e ação. Agora, se nós nos voltarmos à nossa experiência cotidiana concreta de nossas relações com nossos semelhantes, vemos que as coisas não se passam exatamente do modo tal qual descreveu Buber. Na verdade, existem atitudes que, embora não sejam autênticas relações Eu-Tu, nem por isso são meramente Eu-Isso. Se, por acaso, numa relação inter-humana não se estabelece uma relação Eu-Tu, meu parceiro deve ser necessariamente considerado um objeto? Talvez seja este o ponto mais crítico da versão de Eu e Tu de 1923. aliás nunca revista pelo autor em suas sucessivas edições. Em obras posteriores, o próprio Buber parece ter amenizado esta dualidade com aparência maniqueísta dos dois mundos e das duas atitudes.

O dialógico acontece "entre" as pessoas envolvidas. Distingue-se portanto do psicológico na medida em que este acontece no interior de cada indivíduo. O sentido do diálogo está neste intercâmbio, na "inter-ação", no intervalo das duas palavras.

No plano antropológico ou existencial o "encontro" se dá, segundo Buber, através de dois movimentos: o distanciamento e a relação. Pelo distanciamento o homem coloca-se face a face com o outro, reconhecendo sua alteridade como outro, independente do eu. Pela relação, acontece a presentificação do outro, em pessoa e não na mera representação. "O movimento básico dialógico consiste no voltar-se-para-o-outro. Aparentemente trata-se de algo que acontece a toda hora, algo banal; quando olhamos para alguém, quando lhe dirigimos a palavra, é com um movimento natural do corpo que a ele nos voltamos; porém, na medida do necessário, quando a ele dirigimos nossa

atenção, fazemo-lo também com a alma". (Diálogo . Em do diálogo e do dialógico. Pag. 56)

Em seguida Buber nos observa claramente que "constitui um erro grotesco a noção do homem moderno que o voltar-se-para-o-outro seja um sentimentalismo que não está de acordo com a densidade compacta da vida atual e sua afirmação que o voltar-se-para-o-outro seja impraticável no tumulto desta vida é apenas a confissão mascarada da fraqueza de sua própria iniciativa diante da situação da época". (idem pag. 57).

Oposto a este movimento dialógico, o movimento monológico não consiste, afirma Buber, no desviar-se-do-outro, mas no dobrar-se-em-si-mesmo. "Chamo de dobrar-se-em-si-mesmo o retrair-se' do homem diante da aceitação, na essência do seu ser, de uma outra pessoa na sua singularidade, singularidade que não pode absolutamente ser inscrita. no círculo do próprio ser e que contudo toca e emociona substancialmente a nossa alma, mas que de forma alguma se lhe torna imanente; denomino dobrar-se-em-si-mesmo a admissão da existência do Outro somente sob a forma de vivência própria, somente como 'uma parte do meu. eu'." (idem pag. 58).

O dialógico é o desdobramento do inter-humano que se dá no face a face e na aceitação mútuas. Porém a relação inter-humana não acontece sem dificuldades.

Tais relações inter-humanas ocorrem nas dualidades que Buber denominou, de um lado, a dualidade do ser e da aparência e, de outro, da imposição e da abertura.

"Nós podemos distinguir, diz Buber, duas espécies de existência humana. Uma delas pode ser designada como a vida a partir do ser, a vida determinada por aquilo que se é; a outra, como a vida a partir da imagem, uma vida determinada pelo que se quer parecer. Em geral, estas duas espécies se apresentam sob a forma de uma mistura: deve ter havido poucos homens inteiramente independentes da impressão que causavam aos outros, mas provavelmente será difícil encontrar alguém que se guie exclusivamente pela Impressão que causa." (Elementos do Inter-humano em Do diálogo e do dialógico. Pag.141. Ed. Perspectiva SP.)

Para que surja o diálogo autêntico é necessário que cada parceiro veja o outro como ele é. Este ver implica um conhecimento íntimo do fato de que ele é outro, essencialmente outro o que não eu. Mais que uma compreensão objetiva de algo, o conhecimento íntimo seria uma compreensão "transjetiva" de alguém. Quanto a isso Eu e Tu já definiu claramente as diferenças. Na relação Eu-Tu não conheço o outro do mesmo modo que tomo conhecimento de um objeto. Assim, na relação terapêutica, o que conta não é o método ao qual toda a situação deve se submeter em vista de seu esclarecimento. O que conta é o terapeuta de um lado e o paciente de outro. Embora o médico não possa se desvencilhar completamente de toda tipologia, ele deve reconhecer que em certos momentos a pessoa, em sua unicidade, do paciente se defronta no face a face com a pessoa, única, do médico. Mesmo que não possa renunciar a métodos e tipologias, deve o médico, no entanto, saber em que momentos colocá-los de lado e tornar-se presente no encontro. Este tornar-se presente é a própria confirmação mútua no momento dialógico. A confirmação não pode ser considerada estática, pois eu confirmo o outro em sua experiência dinâmica, em suas potencialidades específicas; no presente esconde-se o que pode tornar-se.

O dialógico não deve ser equiparado com o amor. "Eu não sei de ninguém, em tempo algum, que tivesse conseguido amar a todos os homens que encontrou. Mesmo Jesus amou, manifestadamente, entre os "pecadores". Somente os desprendidos, os amáveis, os que pecavam contra a lei, e não os impermeáveis, presos aos seus patrimônios, que pecavam contra ele e a sua mensagem; no entanto ele permanecia num relacionamento direto tanto com os primeiros como com os últimos. A dialógica não pode ser comparada com o amor. Mas o amor sem a dialógica, isto é, sem um verdadeiro sair-de-si-em-direção-ao-outro, sem alcançar-o-outro, sem permanecer junto-ao-outro, o amor que permanece consigo mesmo, é este que se chama Lúcifer" (Diálogo. Em Do diálogo e do

dialógico, p, 55). É no tornar-se-presente e na confirmação do outro em sua alteridade, quando cada um experiencia o outro lado, nesta mútua aceitação que reside a responsabilidade do diálogo. É a responsabilidade que fará com que a relação misteriosa que acontece entre os homens deixe de ser mero jogo e contato ilusório baseado na aparência para se converter em autêntico diálogo, onde a palavra e a ação se fundam na unidade da vida vivida.

(*) Publicado originalmente em Forghieri, Y. C.(org.), Fenomenologia e Psicologia. Editora Cortez. São Paulo, 1984.

* * *

Este texto aborda alguns conceitos que são chaves para a compreensão do pensamento de Buber. Podemos destacar:

- a. O problema da alteridade está definitivamente colocado e o caráter relacional que se estabelece é muito consistente. A partir desta perspectiva qualquer reflexão acerca do sujeito termina por encontrar o outro como caminho necessário, constitutivo do primeiro.
- b. A instauração do diálogo opondo-se ao monólogo de quem afirma sobre o mundo e objetifica tudo o que está ao seu redor cria também um novo ciclo nas relações que o sujeito opera com o meio no qual está inserido. O diálogo e o dialógico adquirem dimensões bem peculiares no seu pensamento e oferecem os contornos para o entendimento do próprio sujeito.
- c. A mudança de perspectiva trazida com a revitalização do Tu e da consequente valorização do espaço comunitário onde o nós pode ocorrer permite a configuração de um novo espaço de relações. As posturas éticas decorrentes desta nova disposição de atores sociais rompem, definitivamente, com o fazer social institucionalizado.

Talvez, uma última ressalva deva ser feita. Muitos situam o pensamento de Buber como mais uma expressão do movimento judaico do pós-guerra. Isto soa como se fosse apenas mais uma voz judaica em meio aos horrores do pós-guerra. Mas o pensamento de Buber é denso, escava fundo na antropologia humana e recoloca o homem de forma paritária com seus semelhantes. Ironicamente, seu prestígio é reduzido e percebemos certa recusa em abraçar a ética que ele nos propôs. Vítima daquilo que ele sempre denunciou – tratar o outro como isso e não como um outro – o paradoxo é que sua filosofia continua distante das práticas sociais. Talvez a dificuldade, se é que podemos arriscar um palpite aqui, é que sua ética exige atitude, compromisso, responsabilidade com o outro. E nem sempre estamos dispostos a fazê-lo, embora o devamos.

Se você desejar conhecer um pouco mais sobre o pensamento de Buber pode visitar o Blog de Rudinei Borges. Não é um Blog acadêmico, mas traz um material bem interessante a respeito de Martin Buber.
Acesse: <http://pensamentodemartinbuber.blogspot.com/>

3.2. Enrique Dussel

Os principais elementos que compõem o sistema ético proposto pelo filósofo argentino Enrique Dussel (1934) estão diretamente vinculados aos problemas de exploração a que estão submetidos os povos latino-americanos. Desta forma, se propõe a apresentar os fundamentos teóricos que justificam, teoricamente e praticamente, esta situação. Ao mesmo tempo, Dussel critica radicalmente este sistema ético e apresenta um sistema

alternativo que chamará *Ética da Libertação Latino-Americana*, expresso em obra homônima. Esta perspectiva comporta uma ruptura ontológica com os sistemas tradicionais. Dussel aborda este problema a partir de um olhar que investiga os dois polos da tensão entre o que ele chama de *o mesmo* e *o outro*.

Na ontologia fechada de *o mesmo* ele faz uso de uma terminologia heideggeriana, e pergunta-se, de maneira bem enfática: "Por que o herói da ontologia da totalidade não comete falta moral nem tem consciência da culpabilidade quando na guerra mata outro homem, o inimigo?" (DUSSEL, s.d., p. 10). Em outras palavras, Dussel quer explicitar o embasamento sobre o qual se constrói a legitimação da guerra. E guerra no seu sentido mais amplo, tomada enquanto movimento sócio-político que culmina na eliminação do outro que é considerado um inimigo.

Para que isto possa acontecer, responde ele, o herói deverá revestir o outro da impessoalidade de "o inimigo", que não é considerado um Outro – com sua individualidade e modo de ser próprio – mas só é considerado um alguém que subverte a segurança do Todo e que pretende se tornar distinto (e não apenas diferente) do mesmo, e por isso deve ser considerado um "inimigo". Quanto aos aspectos práticos, este deve ser eliminado mediante a ontologia da guerra, a fim de garantir a coesão do Todo.

A autenticidade do Todo é uma posição defensiva, conservadora, que reafirma tautologicamente a "verdade" do Todo e repele qualquer posição divergente que coloque em risco a segurança do Todo. Quem mais poderia colocar em risco esta segurança do Todo, senão o inimigo? Nesta perspectiva o inimigo deve necessariamente ser eliminado, restaurando a homogeneidade da totalidade. Os não-semelhantes não podem co-existir no mesmo espaço físico. Devem ser suprimidos. Mesmo que através da força.

Esta perspectiva sempre encontrou amparo junto à História da Filosofia, onde o mal sempre foi revestido de um caráter ontológico, e não ético. Assim o foi nos clássicos (mal enquanto o falso, causado pela ignorância); em Kant (mal enquanto 'a priori' da razão prática, e por isto situado no plano noumenal); em Schelling (mal enquanto pluralidade) e, finalmente, em Hegel que qualificou o mal como primazia do particular sobre o universal.

Devemos ter em mente a distinção entre ética e moral proposta por Vasquez (1997) que demarca bem estes territórios:

A ética é teoria, investigação ou explicação de um tipo de experiência humana ou forma de comportamento dos homens, o da moral, considerado porém na sua totalidade, diversidade e variedade.[...] O valor da ética como teoria está naquilo que explica, e não no fato de prescrever ou recomendar com vistas à ação em situações concretas. (VASQUEZ, 1997, p. 21)

Ao passo que a moral, por seu caráter prático pode ser entendida como

um sistema de normas, princípios e valores, segundo o qual são regulamentadas as relações mútuas entre os indivíduos ou entre estes e a comunidade, de tal maneira que estas normas, dotadas de um caráter histórico e social, sejam acatadas livre e conscientemente, por uma convicção íntima, e não de uma maneira mecânica, externa ou impessoal (VASQUEZ, 1997, p. 84)

Heidegger avança na reflexão ética na medida em que desloca o problema do nível ontológico para o nível ôntico, espaço de atuação do ser-ai. De qualquer forma, até aqui a situação continua de maneira invariável, pois permanece ainda justificada. A dimensão situacional é preferível a dimensão estática. Mas o problema consiste em abordar uma situação que é relacional com um instrumental que pressupõe um universo estático. Afirma Dussel:

a tradição da ontologia da Totalidade, diante da qual é possível a sociedade fechada (que não tem alteridade) e onde os membros convivem entre si, indiferentes ao resto dos homens, sempre atentos para atacarem e se defenderem, reduzidos a uma atitude de combate. O herói dominador é o encarregado prático de lutar pelo Todo contra o Outro diferente que tenta ser

dis-tinto. O sábio é aquele que teoricamente cobriu o outro com a aparência da maldade natural do di-ferente como pluralidade. A perfeição se obtém alcançando a honra ao matar aquele que se opõe: aniquilando a pluralidade e conhecendo a Totalidade - "o mesmo"- como a origem idêntica da di-ferença. O Todo como fundamento não é ético: é simplesmente "verdadeiro". (DUSSEL, s.d., p. 22).

Vale ressaltar a importância dos elementos sobre os quais se constroem a sociedade fechada que Dussel captou de forma muito assertiva como pudemos ver no fragmento anterior. Primeiramente a ideia de Totalidade enquanto sociedade fechada, que não comporta a alteridade e se aliena das demais sociedades. Depois, o conceito do herói dominador que atento à manutenção da Totalidade sempre vela pelo Todo, atacando e defendendo continuamente. Igualmente, a figura do sábio exerce um papel fundamental. Ele é o encarregado de construir ideologicamente a figura do inimigo e oferecer justificativas para que a ação do herói seja desprovida de caráter ético, e por isso, socialmente aceitável. O sábio exalta o mal como característica do inimigo e pede pela sua aniquilação. Fecha-se assim o ciclo da manutenção da Totalidade onde os personagens principais são o herói, o sábio e o inimigo.

Deste modo, Dussel empreende uma crítica radical aos sistemas éticos tradicionais e abre a possibilidade para o surgimento de um outro sistema. Ao deslocar o problema do nível ontológico para o nível ético, surge a possibilidade de uma nova organização do Todo baseada no conceito de alteridade. Isto porque, o plano ético exige a figura do Outro para se construir.

A ética da abertura ao outro distinto é justamente esta possibilidade. Dussel apresenta sua proposta rompendo com a abordagem construída a partir desta totalidade fechada. Na ontologia da Totalidade fechada de "o mesmo" o mal é entendido no nível ontológico, como demonstramos anteriormente. Recusando esta perspectiva, Dussel situa o mal no nível ôntico - relativo ou pertencente ao ser, ao seu estudo ou às suas características;

No heideggerianismo, diz-se do que se relaciona ao ente, o existente múltiplo e concreto, em oposição ao ontológico, que se refere à essência ou natureza geral de cada particularidade existente – e o identifica como a negação do Outro, ao mesmo tempo em que o bem é a abertura ao Outro, o sim-ao-Outro.

Esta abertura ao Outro tem suas bases no pensar judeu da alteridade, cujos representantes contemporâneos são Martin Buber (1878-1965) e Emmanuel Levinas (1906-1995). O fundamento da ética é a alteridade; o Outro que interpela a minha liberdade e instaura a possibilidade da criação do novo. Esta postura rompe com a perspectiva ontológica e resgata a figura do Outro como parâmetro primeiro na construção da ética.

Neste particular, o pensamento de Dussel confirma a perspectiva proposta pelo filósofo mexicano Adolfo Sanches Vasquez. Este está comprometido com a necessidade de caracterizar o ato moral algo como uma ação concreta. Diz ele:

Em rigor, como o indivíduo não existe isolado, mas enquanto ser social, também não existe uma moral estritamente pessoal. Os agentes dos atos morais são somente os indivíduos concretos, quer atuem separadamente, quer em grupos sociais, e os seus atos morais – em virtude da natureza social dos indivíduos – sempre têm um caráter social (VASQUEZ, 1997, p. 75)

A figura social que se destaca é a do profeta, que substitui a figura do herói. Aquele é o único capaz de implodir a Totalidade fechada, na medida em que escuta e não vê a partir de si mesmo, o que constituiria uma postura duplamente defendida. Isto acontece porque o profeta tem um comprometimento intrínseco com o outro. Ele pro-fere porque lhe interessa a figura do Outro. Sua mensagem é construída na direção do Outro. Ele não fala a partir do seu mundo, mas interpela o mundo do Outro e propõe um avançar.

Esta postura de disponibilidade e abertura transcende o social instituído e possibilita a irrupção do realmente novo. Nas palavras de Dussel,

o Outro é o mestre do bem e pedagogo da justiça, aquele que chama o pro-feta, converte o homem que está situado ao nível da vida cotidiana encerrada na Totalidade

O profeta instaura uma atitude pedagógica que não tolera a morte do Outro.

A exigência ética suprema do ser do Outro como liberdade inalienável implica aceitar sua posição transversal em relação ao meu mundo; respeito por sua exterioridade metafísica, e impossibilidade de aniquilá-lo gratuitamente (LEVINAS, 1961, p. 46).

Assim, o primeiro imperativo categórico decorrente da "Ética da Libertação" é: "Não mates o outro, ame-o com amor de justiça [...] a solidão do único é panteísmo, idolatria, totalitarismo, guerra, morte" (DUSSEL, s.d., p.47). Esta ética que se coloca exige a colaboração mútua, a construção conjunta e a interação como pré-requisitos da convivência social.

Matar o outro é ficar só, e esta posição Dussel recusa por princípio.

O profeta por sua vez é discípulo do Outro e pode ser mestre da história. É capaz de libertar o Outro enquanto Outro, criando a "condição metafísica da possibilidade do progresso histórico e do aparecimento de uma nova Totalidade" (DUSSEL, s.d., p.47).

Da mesma forma, a ética fundada na alteridade é capaz de "criar o impossível dentro da Totalidade, deixando que o Outro fale a partir de sua liberdade (o nada) e irrompe em seu mundo (a Totalidade) pré criando o realmente novo histórico" (DUSSEL, s.d., p.47).

Assim, Dussel resgata a figura do Outro enquanto entidade que respeita as diferenças, sabe-se distinto e aberto às novas possibilidades.

Devemos ainda fazer um registro importante. A ética proposta por Dussel encontrou grande aceitação junto à teologia da libertação latino americano. Isto deve-se ao fato de que os princípios defendidos por Dussel sustentam a perspectiva de libertação pleiteada por este movimento teológico que propõe um olhar a partir do próprio sujeito, e não um olhar a partir do centro. Esta desterritorialização – para usarmos um conceito derridiano – faz com que ocorra um deslocamento intencional do foco, gerando assim uma mudança efetiva no modo de constituição da identidade destes sujeitos históricos. Isto só é possível na medida em que o Outro passa a ser sujeito ativo de seu processo.

3.3. Emmanuel Levinas

Outro pensador de destaque na constituição da ética da alteridade é Emmanuel Levinas (1906-1995). De formação judaica, Levinas vivenciou de maneira bem significativa os processos de exclusão e discriminação a que se sujeitaram os judeus. Os eventos das duas guerras mundiais, incluindo aí os abusos cometidos pelo estado e pelos que pleiteavam o poder; as práticas encetadas por Hitler, Mussolini e Stalin, cujos argumentos guardadas suas especificidades eram semelhantes; os genocídios levados a termo pelo nazismo e presentes nas guerras menores dizimando minorias de maneira sistemática e contundente; enfim, toda uma série de práticas que, supostamente seriam próprias da barbárie, voltam a ocupar a cena política do século XX. Essa realidade provoca Levinas que tenta, a partir do universo judaico, encontrar respostas para justificar o retorno do mal, de forma tão intensa e ostensiva.

No plano conceitual Levinas tem contato com as obras de Husserl e Heidegger o que lhe permite deslocar o debate fora dos limites do ser como postulado na metafísica clássica Sua abordagem constrói-se a partir de alguns conceitos fundamentais que descortinam um panorama bem interessante para a reflexão ética.

Um primeiro bloco de conceitos importante em Levinas diz respeito às categorias de eu, mesmo e outro. Estes conceitos são construídos de forma relacional e não podem ser entendidos de forma isolada. Em totalidade e infinito ele afirma

A possibilidade de possuir, isto é, de suspender a própria alteridade daquilo que só é outro à primeira vista e outro em relação a mim – é a maneira do Mesmo. No mundo estou em minha casa, porque ele se oferece ou se recusa à posse. [...] É preciso tomar a sério o reviramento da alteridade do mundo na identificação de si. Os 'momentos' dessa identificação – o corpo, a casa, o trabalho, a posse, a economia – não devem figurar como dados empíricos e contingentes, chapeados sobre uma ossatura formal do Mesmo; são as articulações dessa estrutura. A identificação do Mesmo não é o vazio de uma tautologia, nem uma oposição dialética ao Outro, mas o concreto do egoísmo (LEVINAS, 1970, p.25)

Se por um lado temos esta situação de um eu que avança sobre o mundo numa tentativa sempre constante de possuí-lo, temos a presença do Outro que não se deixa aprisionar neste formato. Isto porque o Outro ocupa um espaço especular, ao mesmo tempo em que é a partir dele – relacionalmente – que o eu se constitui. Na mesma obra ele sustenta

O Outro metafísico é outro de uma alteridade que não é formal, de uma alteridade que não é um simples inverso da identidade, nem de uma alteridade feita de resistência ao Mesmo, mas de uma alteridade anterior a toda a iniciativa, a todo o imperialismo do Mesmo; outro de uma alteridade que não limita o Mesmo, porque nesse caso o Outro não seria rigorosamente Outro: pela comunidade da fronteira, seria, dentro do sistema, ainda o Mesmo. O absolutamente Outro é Outrem; não faz número comigo. A coletividade em que eu digo 'tu' ou 'nós' não é um plural de 'eu'. Eu, tu, não são indivíduos de um conceito comum (LEVINAS, 1970, p.26.).

A proposição do conceito de Outrem não é gratuita. Ela exige uma mudança de olhar, um colocar-se numa esfera que não postula o primado do lugar a partir do qual o eu posiciona o mundo. A ideia de fronteira como espaço relacional exige também isto. Levinas chega, inclusive, a situar o rosto do Outro como categoria filosófica. Ele usa o termo *visage* para ressaltar este caráter.

O modo como o Outro se apresenta, ultrapassando a ideia do Outro em mim, chamamo-lo, de fato, rosto. Esta maneira não consiste em figurar como tema sob o meu olhar, em expor-se como um conjunto de qualidades que formam uma imagem. O rosto de Outrem destrói em cada instante e ultrapassa a imagem plástica que ele me deixa, a ideia à minha medida e à medida do seu ideatum – a ideia adequada. Não se manifesta por essas qualidades, mas *kath'autó*. Exprime-se (LEVINAS, 1970, p.38).

Derrida em sua obra *Adeus a Emmanuel Levinas (2004)* salienta a importância deste rosto que se apresenta e que me acolhe. O rosto exige acolhida, não suporta indiferença.

Abordar o outro no discurso é acolher sua expressão em que ele ultrapassa a todo instante a ideia que se poderia ter dele. É então receber do Outro para além da capacidade do eu; o que significa exatamente, ter a ideia do infinito. Porém isto significa também ser ensinado. A relação com o Outro ou o Discurso, é uma relação não-alérgica, uma relação ética, porém este discurso acolhido é um ensinamento. Porém este ensinamento não retorna à maiêutica. Ele me vem do exterior e me traz mais do que eu contendo (Derrida, 2004, p.35s).

Derrida, contaminado pela influência de Levinas explora ainda o conceito de hospitalidade que este desenvolve em sua obra. Fazendo um jogo com as palavras hóspede/hostil Derrida salienta a inversão que ocorre ao acolher, hospedar o Outro. Dizer sim ao outro implica aceitar que este mesmo sim venha precedido de um sim de outro (o chamamento só se chama a partir de uma resposta). Numa relação dialógica fica a dificuldade em determinar o primeiro chamado. Ao tratar de hospitalidade Levinas usa da metáfora da porta aberta, a partir da qual acolhe-se o Outro. A Habitação/Mulher figura-se como condição da hospitalidade.

a habitação ultrapassa a animalidade [...] o habitante aí permanece ao mesmo tempo um exilado e um refugiado, um hóspede e não um proprietário (Derrida, 2004, p.54).

o hospedeiro que recebe (host) aquele que acolhe o hóspede, convidado ou recebido (guest), o hospedeiro, que se acredita proprietário do lugar, é, na verdade, um hóspede recebido em sua própria casa. Ele recebe a hospitalidade que

ele oferece na sua própria casa, ele a recebe de sua própria casa – que no fundo não lhe pertence. O hospedeiro como host é um guest. A habitação se abre a ela mesma, a sua “essência” sem essência, como “terra de asilo”. O que acolhe é sobretudo acolhido em si. Aquele que convida é convidado por seu convidado. (Derrida, 2004, p.58).

Paradoxalmente, o que acolhe passa a ser acolhido. Se quisermos colocar isto em termos de uma situação corriqueira que muitos de nós já experimentamos basta pensarmos nas situações onde acolhemos alguém em nossa casa e nos sentimos hóspedes em nossa própria casa. O que é aquele incômodo que sentimos, aquele desconforto causado pela presença daquele que nós convidamos e que parece nos exilar em nossa própria casa? A presença do outro nos interpela, exige de nós uma retomada ética frente a este que se irrompe em nossa frente. O outro não é apenas o que recebo em minha casa, mas o que me recebe na minha casa. Mais que isso, o outro encerra em si a impossibilidade de compreensão. Ele me aparece como *visage*, fronteira, horizonte que sempre aponta para o infinito.

Este conceito de Outro enquanto impossibilidade de redução ao mesmo é fundamental no pensamento levinasiano. Ao recusar a ontologia clássica ele amplia os horizontes éticos. Isto ocorre na medida em que ele mesmo identifica a filosofia ontológica com uma relação de poder. Guerizoli afirma:

A relação com o ser, que atua como ontologia, consiste em neutralizar o ente para compreendê-lo ou captá-lo. Não é, portanto, uma relação com o outro como tal, mas a redução do Outro ao Mesmo. [...] A ontologia como filosofia primeira é uma filosofia do poder. (Levinas 1961, p. 33) Ao desvelamento do ser em geral, como base do conhecimento, como sentido do ser, preexiste a relação com o ente que se exprime; ao plano da ontologia, o plano ético. (Ibid., p. 180)

Podemos dizer que a ética proposta por Levinas tem sua pertinência e importância no debate ético na medida em que traz novas categorias que desconstruem o horizonte clássico. A crítica à ontologia ocidental também se mostra muito oportuna e qualifica ainda mais o debate. A primazia da ética sobre o ontológico é um ponto de destaque que podemos apontar em sua obra.

4. A eco ética

4.1. O que está em jogo?

Um tema que tem sido abraçado por diversos pensadores éticos é o tema das relações humanas que envolvem o meio no qual está inserido. Quase que por uma necessidade, experimentamos uma reviravolta nas abordagens clássicas da ética na medida em que o espaço mais amplo, o todo – o *holos*, como diriam os gregos – tem sido objeto de reflexão ética. Aqui temos duas posições distintas. Grosso modo podemos apontar:

- a. Uma primeira que postula o primado antropológico ao sustentar que a natureza está a serviço dos interesses e necessidades do homem e sua conservação e racionalização fazem parte de um projeto necessariamente humano;
- b. Uma segunda, de caráter mais cosmológico que situa o homem como pertencente a uma totalidade maior da qual faz parte sem, contudo, ocupar uma posição de destaque.

Em comum podemos apontar que ambas trazem o debate ecológico para a pauta das discussões acerca do futuro da humanidade, mesmo que por caminhos diferentes.

Os temas em pauta são bem variados e abrangem um universo bem amplo. A título de ilustração selecionei alguns com o intuito de demarcar, mesmo que provisoriamente, este território. Em negrito temos a grande área e à frente sub temas. São eles:

Ambiente Áreas Protegidas Biodiversidade Fauna Flora Desmatamento Ecossistemas Geral Poluição e Contaminação Recursos Hídricos Bacias Cobrança pelo Uso Rios

Cidades Lixo Saneamento Transporte Urbanismo

Cidadania Educação Ambiental Povos Indígenas Infância & Mulher

Ciência Biotecnologia P&D

Clima Carbono Clima Mudanças Climáticas Protocolo de Kyoto

Consumo Sustentável Água Alimentos Coleta Seletiva Reciclagem Embalagem Protocolos Internacionais Organismos Internacionais Questões Fundiárias Vários

Governo Agências Reguladoras Conama Crédito Embrapa FNMA Ibama

Legislação Ambiental Licenciamentos Ambientais MMA Habitação Marketing

Empresas & Setores Acidentes Ambientais Agronegócio Atividades de Impacto Ecoturismo Empresas Florestal Gestão Ambiental Papel & Celulose Petrobras Pneus Resíduos Responsabilidade Social

Energia Alternativas Biocombustíveis Álcool Biodiesel Carvão Eletricidade Gás Nuclear Petróleo

Finanças Princípios do Equador Seguros Ambientais Financiamentos ISE - Bovespa

Geral Acordos Internacionais Desenvolvimento Sustentável Eventos Nações Unidas Outros Ministérios Secretarias Tributação

Terceiro Setor Amigos da Terra Conservação Internacional Greenpeace GTA Instituto Socioambiental Institutos e Fundações ONGs de Meio Ambiente SOS Mata Atlântica WWF

Seguindo esta perspectiva encontramos um grande número de portais na *web* que procuram ampliar as esferas do debate. Existem espaços mantidos por (Organizações Não Governamentais) ONGs, comitês locais, empresas comerciais, órgãos do governo e outros. A título de exemplo vamos citar alguns destes espaços que podem servir como objeto de consulta posterior. Em todos eles você pode assinar as *newletters* que são enviados periodicamente com informações atualizadas do portal.



Carbono Brasil

O site CarbonoBrasil foi criado para colaborar na conscientização de que a biodiversidade mundial só continuará a existir se houver desenvolvimento sustentável. Este termo, que está em voga, muitas vezes é usado sem que o seu real significado seja conhecido. Desenvolver sustentavelmente é permitir a sobrevivência das futuras gerações, define o Relatório Brundtland, apresentado em 1987 pela Comissão Mundial da ONU sobre o Meio Ambiente e Desenvolvimento (UNCED).

<http://www.carbonobrasil.com/>

Você encontra neste espaço uma relação bem farta de ONGs, links para revistas especializadas.

Além disto, pode acessar um glossário bem extenso que aborda conceitos, acordos, entidades, protocolos e outros.

<http://www.carbonobrasil.com/glossario.htm>



Ecocentro – Instituto de Permacultura e Ecovilas do Cerrado

Estabelecer soluções apropriadas, demonstrando a viabilidade de uma cultura sustentável, oportunizando experiências educativas e disseminando modelos.

Na prática vemos uma preocupação em oferecer subsídios para a prática educacional, promoção de troca de experiências entre comunidades digitais e operacionalização de experiências alternativas.

<http://www.ecocentro.org/inicio.do>



Revista Digital Envolverde

É uma publicação da Envolverde Editora Ltda.

A Agência Envolverde foi criada em 1995 para administrar no Brasil o Projeto Terramérica, realizado em parceria com a Agência Inter Press Service (IPS) e com os Programas das Nações Unidas para o Meio Ambiente (Pnuma) e para o Desenvolvimento (Pnud). Desde então vem se especializando na cobertura de temas relacionados ao meio ambiente, desenvolvimento humano, educação e cidadania planetária. Em janeiro de 2005 nasce a Envolverde – Revista Digital, que reúne todo o conteúdo

jornalístico produzido pela equipe da Envolverde em uma única publicação digital.

<http://envolverde.ig.com.br/>



Portal Ambiental EcoTerra Brasil

Informar, difundir e fomentar a construção do conhecimento sócio-ambiental;

Democratizar as informações e facilitar o acesso à educação ambiental;
Sensibilizar, conscientizar, alterar mentalidades e posturas sem ser sensacionalista;

Fomentar a utilização racional dos recursos naturais e contribuir para o desenvolvimento de uma sociedade ambientalmente responsável e sustentável;

Agregar parcerias, aproximar as empresas, o Estado e a sociedade através da comunicação sócio-ambiental

<http://www.ecoterrabrasil.com.br/home/>

Estes portais que selecionamos são apenas alguns exemplos da envergadura que as questões da bioética estão tomando. A proliferação de ONGs e revistas tem se mostrado um fenômeno de dimensões significativas. Fazendo uma rápida consulta das entidades que possuem uma presença na rede podemos apontar:

ONGs

ABONG - Associação Brasileira de Organizações Não Governamental
<http://www.abong.org.br/>

Agenda 21 Brasil - Informações sobre a implementação da Agenda 21 para o Brasil
<http://www.agenda21.oorg.br/>

Aqualung - Instituto Ecológico <http://www.uol.com.br/instagua>

Biosfera - Organização Ambientalista <http://www.biosfera.com.br/>

Caipora - Ong que luta pela preservação do Meio Ambiente
<http://www.caipora.org.br>

Cedefor - Conselho de Desenvolvimento Sustentado Florestal do Mercosul-
<http://www.cedefor.org.br/>

Conservation International do Brasil - Conservação e uso sustentado da biodiversidade
<http://www.conservation.org.br/>

Direito Ambiental - Legislação Ambiental <http://www.lei.adv.br/>

Ecoplan - ONG <http://www.ecoplan.org.br/>

Ecomundi - Conscientização para Preservação do Meio Ambiente
<http://www.ecomundi.com.br/>

Fundação O Boticário de Proteção à Natureza - Conservação da Natureza
<http://www.fbpn.org.br/>

Fundação SOS Mata Atlântica - Ong em prol da conservação da Mata Atlântica
<http://www.sosmatatlantica.org.br/>

Food and Agriculture Organization of the United Nations (FAO)
<http://www.fao.org/>

Greenpeace <http://www.greenpeace.org.br/>

IBP - Instituto Brasileiro de Petróleo <http://www.ibp.org.br/>

Instituto Socioambiental <http://www.socioambiental.org/>

Jornal do Meio Ambiente <http://www.jornaldomeioambiente.com.br/>

Projeto Tamar - Tartarugas Marinhas <http://www.tamar.com.br/>

Rede Pró Unidades de Conservação <http://www.redeprouc.org.br/>

SBEF - A SBEF - Sociedade Brasileira de Engenharia Florestal
<http://www.comunitec.com.br/sbef>

SOS Cerrado - Proteção e divulgação do Cerrado <http://www.soscerrado.com/>

Tecnflora - Consultoria Ambiental <http://www.tecnflora.com.br/>

WWF - World Wild Foundation <http://www.wwf.org.br/>

WWF - Brasil <http://www.wwfbrasil.org.br>

WWI - Worldwatch Institute <http://www.wwiuma.org.br>

E, pesquisando acerca das revistas *on line* que se ocupam desta temática encontramos também um número muito significativo. Podemos destacar:

Revistas On line

- Revista Ação Ambiental <http://www.ufv.br/acao/>
- Revista Água On line <http://www.aguaonline.com.br/>
- Revista Animal Pet <http://www.animalpet.com.br/revista-atual/index.html>
- Revista Árvore http://www.cpd.ufv.br/sif/rev_arvores/arvores.htm
- Revista Brasil e Energia <http://www.brasilenergia.com.br/>
- Revista Carta Capital <http://www.cartacapital.com.br/>
- Revista Cerne - CONAMA <http://www.dcf.ufla.br/cerne/index.htm>
- Revista Cidades do Brasil <http://www.cidadesdobrasil.com.br/>
- Revista Comciencia <http://www.comciencia.br/>
- Revista de Ecologia <http://www.infodisc.es/ecos21/>
- Revista Ecotur <http://www.radarsp.com.br/>
- Revista Educação Ambiental
<http://200.179.53.5/informativo/educambiental/index.asp>
- Revista Época <http://www.epoca.com.br/>
- Revista Gestão Costeira Integrada <http://www.gci.inf.br/nova/>
- Revista Globo Rural <http://redeglobo.globo.com/globorural/>
- Revista Idasbrasil <http://www.idasbrasil.com.br/>
- Revista Istoé <http://www.istoe.com.br/>
- Revista Nature <http://www.nature.com/nature>
- Revista Náutica On Line <http://www.revistanauticaonline.com.br/>
- Revista Pensamento Ecológico <http://hps.infolink.com.br/peco/index.htm>
- Revista Plantio Direto <http://www.plantiodireto.com.br/>
- Revista Referência <http://www.revistareferencia.com.br/>
- Revista TN Petróleo <http://www.tnpetroleo.com.br>
- Revista Veja <http://www.veja.com.br/>

Acredito que já alargamos bastante os horizontes. Precisamos agora compreender melhor quais as grandes questões e impasses que estão aí presentes. Vamos pinçar aqui o texto do físico Fritjof Capra – e isto por si só é interessante, pois ele não é nem um filósofo-ético e nem um ecologista *de ofício* – que se mostra sensível e atento às mudanças de paradigma que a modernidade mais recente tem presenciado.

Fritjof Capra em sua obra *A teia da vida* (1966) discute o problema da ecologia profunda no tópico “Ecologia profunda - um novo paradigma”. Se desejar ver o fragmento acesse:
<http://www.humanas.unisinos.br/professores/hbenno/ecolprof.htm>

Selecionamos alguns blocos deste texto que nos interessam mais de perto. O primeiro bloco situa o problema de forma contextualizada. Ele faz um voo panorâmico que culmina com a necessidade de repensarmos o paradigma que tem norteado as práticas da modernidade. Já o segundo bloco explicita um pouco o conceito de ecologia a partir de um prisma mais amplo. O terceiro, por sua vez, discute a questão do binômio pensamento/valor procurando apontar perspectivas a partir daí. Propositadamente suprimimos as referências de rodapé que aparecem no texto, objetivando um texto mais limpo. Quem desejar pode consultar a versão completa disponível no endereço acima

Crise de Percepção

À medida que o século se aproxima do fim, as preocupações com o meio ambiente adquirem suprema importância. Defrontamo-nos com toda uma série de problemas globais que estão danificando a biosfera e a vida humana de uma maneira alarmante, e que pode logo se tornar irreversível. Temos ampla documentação a respeito da extensão e da importância desses problemas.

Quanto mais estudamos os principais problemas de nossa época, mais somos levados a perceber que eles não podem ser entendidos isoladamente. São problemas sistêmicos, o que significa que estão interligados e são interdependentes. Por exemplo, somente será possível estabilizar a população quando a pobreza for reduzida em âmbito mundial. A extinção de espécies animais e vegetais numa escala massiva continuará enquanto o Hemisfério Meridional estiver sob o fardo de enormes dívidas. A escassez dos recursos e a degradação do meio ambiente combinam-se com populações em rápida expansão, o que leva ao colapso das comunidades locais e à violência étnica e tribal que se tornou a característica mais importante da era pós-guerra fria.

Em última análise, esses problemas precisam ser vistos, exatamente, como diferentes facetas de uma única crise, que é, em grande medida, uma crise de percepção. Ela deriva do fato de que a maioria de nós, e em especial nossas grandes instituições sociais, concordam com os conceitos de uma visão de mundo obsoleta, uma percepção da realidade inadequada para lidarmos com nosso mundo superpovoado e globalmente interligado.

Há soluções para os principais problemas de nosso tempo, algumas delas até mesmo simples. Mas requerem uma mudança radical em nossas percepções, no nosso pensamento e nos nossos valores. E, de fato, estamos agora no princípio dessa mudança fundamental de visão do mundo na ciência e na sociedade, uma mudança de paradigma tão radical como o foi a revolução copernicana. Porém, essa compreensão ainda não despontou entre a maioria de nossos líderes políticos. O reconhecimento de que é necessária uma profunda mudança de percepção e de pensamento para garantir a nossa sobrevivência ainda não atingiu a maioria dos líderes das nossas corporações, nem os administradores e os professores das nossas grandes universidades.

Nossos líderes não só deixam de reconhecer como diferentes problemas estão inter-relacionados; eles também se recusam a reconhecer como suas assim chamadas soluções afetam as gerações futuras. A partir do ponto de vista sistêmico, as únicas soluções viáveis são as soluções "sustentáveis". O conceito de sustentabilidade adquiriu importância-chave no movimento ecológico e é realmente fundamental. Lester Brown, do Worldwatch Institute, deu uma definição simples, clara e bela: "Uma sociedade sustentável é aquela que satisfaz suas necessidades sem diminuir as perspectivas das gerações futuras."² Este, em resumo, é o grande desafio do nosso tempo: criar comunidades sustentáveis - isto é, ambientes sociais e culturais onde podemos

satisfazer as nossas necessidades e aspirações sem diminuir as chances das gerações futuras.

Ecologia Profunda

O novo paradigma pode ser chamado de uma visão de mundo holística, que concebe o mundo como um todo integrado, e não como uma coleção de partes dissociadas. Pode também ser denominado visão ecológica, se o termo "ecológica" for empregado num sentido muito mais amplo e mais profundo que o usual. A percepção ecológica profunda reconhece a interdependência fundamental de todos os fenômenos, e o fato de que, enquanto indivíduos e sociedades, estamos todos encaixados nos processos cíclicos da natureza (e, em última análise, somos dependentes desses processos).

Os dois termos, "holístico" e "ecológico", diferem ligeiramente em seus significados, e parece que "holístico" é um pouco menos apropriado para descrever o novo paradigma. Uma visão holística, digamos, de uma bicicleta significa ver a bicicleta como um todo funcional e compreender, em conformidade com isso, as interdependências das suas partes. Uma visão ecológica da bicicleta inclui isso, mas acrescenta-lhe a percepção de como a bicicleta está encaixada no seu ambiente natural e social - de onde vêm as matérias-primas que entram nela, como foi fabricada, como seu uso afeta o meio ambiente natural e a comunidade pela qual ela é usada, e assim por diante. Essa distinção entre "holístico" e "ecológico" é ainda mais importante quando falamos sobre sistemas vivos, para os quais as conexões com o meio ambiente são muito mais vitais.

O sentido em que eu uso o termo "ecológico" está associado com uma escola filosófica específica e, além disso, com um movimento popular global conhecido como "ecologia profunda", que está, rapidamente, adquirindo proeminência.⁷ A escola filosófica foi fundada pelo filósofo norueguês Arne Naess, no início da década de 70, com sua distinção entre "ecologia rasa" e "ecologia profunda". Esta distinção é hoje amplamente aceita como um termo muito útil para se referir a uma das principais divisões dentro do pensamento ambientalista contemporâneo.

A ecologia rasa é antropocêntrica, ou centralizada no ser humano. Ela vê os seres humanos como situados acima ou fora da natureza, como a fonte de todos os valores, e atribui apenas um valor instrumental, ou de "uso", à natureza. A ecologia profunda não separa seres humanos - ou qualquer outra coisa - do meio ambiente natural. Ela vê o mundo não como uma coleção de objetos isolados, mas como uma rede de fenômenos que estão fundamentalmente interconectados e são interdependentes. A ecologia profunda reconhece o valor intrínseco de todos os seres vivos e concebe os seres humanos apenas como um fio particular na teia da vida.

Em última análise, a percepção da ecologia profunda é percepção espiritual ou religiosa. Quando a concepção de espírito humano é entendida como o modo de consciência no qual o indivíduo tem uma sensação de pertinência, de conexão, com o cosmos como um todo, torna-se claro que a percepção ecológica é espiritual na sua essência mais profunda. Não é, pois, de se surpreender o fato de que a nova visão emergente da realidade baseada na percepção ecológica profunda é consistente com a chamada filosofia perene das tradições espirituais, quer falemos a respeito da espiritualidade dos místicos cristãos, da dos budistas, ou da filosofia e cosmologia subjacentes às tradições nativas norte-americanas.⁸

Há outro modo pelo qual Arne Naess caracterizou a ecologia profunda. "A essência da ecologia profunda", diz ele, "consiste em formular questões mais profundas."⁹ É também essa a essência de uma mudança de paradigma. Precisamos estar preparados para questionar cada aspecto isolado do velho paradigma. Eventualmente, não precisaremos nos desfazer de tudo, mas antes de sabermos isso, devemos estar dispostos a questionar tudo. Portanto, a ecologia profunda faz perguntas profundas a respeito dos próprios fundamentos da nossa visão de mundo e do nosso modo de vida modernos, científicos,

industriais, orientados para o crescimento e materialistas. Ela questiona todo esse paradigma com base numa perspectiva ecológica: a partir da perspectiva de nossos relacionamentos uns com os outros, com as gerações futuras e com a teia da vida da qual somos parte.

Novos valores

Neste breve esboço do paradigma ecológico emergente, enfatizei até agora as mudanças nas percepções e nas maneiras de pensar. Se isso fosse tudo o que é necessário, a transição para um novo paradigma seria muito mais fácil. Há, no movimento da ecologia profunda, um número suficiente de pensadores articulados e eloquentes que poderiam convencer nossos líderes políticos e corporativos acerca dos méritos do novo pensamento. Mas isto é somente parte da história. A mudança de paradigmas requer uma expansão não apenas de nossas percepções e maneiras de pensar, mas também de nossos valores.

É interessante notar aqui a notável conexão nas mudanças entre pensamento e valores. Ambos podem ser vistas como mudanças da autoafirmação para a integração. Essas duas tendências - a autoafirmativa e a integrativa - são, ambas, aspectos essenciais de todos os sistemas vivos.¹⁵ Nenhuma delas é, intrinsecamente, boa ou má. O que é bom, ou saudável, é um equilíbrio dinâmico; o que é mau, ou insalubre, é o desequilíbrio - a ênfase excessiva em uma das tendências em detrimento da outra. Agora, se olharmos para a nossa cultura industrial ocidental, veremos que enfatizamos em excesso as tendências autoafirmativas e negligenciamos as integrativas. Isso é evidente tanto no nosso pensamento como nos nossos valores, e é muito instrutivo colocar essas tendências opostas lado a lado.

Pensamento		Valores	
<i>Autoafirmativo</i>	<i>Integrativo</i>	<i>Autoafirmativo</i>	<i>Integrativo</i>
racional	intuitivo	expansão	conservação
análise	síntese	competição	cooperação
reducionista	holístico	quantidade	qualidade
linear	não-linear	dominação	parceria

Uma das coisas que notamos quando examinamos esta tabela é que os valores autoafirmativos - competição, expansão, dominação - estão geralmente associados com homens. De fato, na sociedade patriarcal, eles não apenas são favorecidos como também recebem recompensas econômicas e poder político. Essa é uma das razões pelas quais a mudança para um sistema de valores mais equilibrados é tão difícil para a maioria das pessoas, e especialmente para os homens.

O poder, no sentido de dominação sobre outros, é autoafirmação excessiva. A estrutura social na qual é exercida de maneira mais efetiva é a hierarquia. De fato, nossas estruturas políticas, militares e corporativas são hierarquicamente ordenadas, com os homens geralmente ocupando os níveis superiores, e as mulheres, os níveis inferiores. A maioria desses homens, e algumas mulheres, chegaram a considerar sua posição na hierarquia como parte de sua identidade, e, desse modo, a mudança para um diferente sistema de valores gera neles medo existencial.

No entanto, há um outro tipo de poder, um poder que é mais apropriado para o novo paradigma - poder como influência de outros. A estrutura ideal para exercer esse tipo de poder não é a hierarquia mas a rede, que, como veremos, é também a metáfora central

da ecologia.¹⁶ A mudança de paradigma inclui, dessa maneira, uma mudança na organização social, uma mudança de hierarquias para redes.

* * *

Deste texto fica claro que a agenda contemporânea não pode passar prescindir da abordagem das questões eco éticas. Mais que isso, existem ações que devem ser colocadas na pauta de responsabilidade social que independem da envergadura dos projetos ou mesmo do peso daqueles que vão viabilizá-los ou delegar esta responsabilidade a outros. O certo é que este problema já faz parte da agenda mínima de currículos de escolas infantis, cidadãos comuns, organizações não-governamentais e lideranças de grandes potências. O mundo está em alerta e atento a estas questões.

4.2. Surgimento da eco ética e o trabalho de Hans Jonas

Muitos são os que apontam a figura de Hans Jonas (1903-1993) como um dos precursores da eco ética. Claro que estas taxonomias sempre obedecem a determinados critérios que não nos interessa apontar aqui. Hans propôs quatro imperativos como norteadores da eco ética. Estes imperativos seguem os mesmos moldes kantianos. São eles:

Age de tal modo que os efeitos da tua acção sejam compatíveis com a permanência duma vida humana autêntica na Terra

ou

Age de tal modo que os efeitos da tua acção não sejam destrutivos para a futura possibilidade dessa Vida

ou

Inclui na tua eleição presente, como objecto também do teu querer, a futura integridade do Homem

ou

Não ponhas em perigo as condições da continuidade indefinida da Humanidade na Terra

(http://www.saudepublica.web.pt/TrabCatarina/Ecoetica_CMeireles.htm)

Para fins do nosso propósito importa compreender como esta temática ganha corpo e instaura-se como constitutiva dos debates atuais. Seleccionamos uma parte do texto referenciado abaixo que apresenta o desenvolvimento histórico da abordagem de carácter eco ético.

O pesquisador José Nedel procura reconstituir este histórico da eco ética através de artigo intitulado Ecologia e ética ambiental. O texto aborda vários problemas de ordem ética e, mais especificamente, os ligados à ética ambiental. Você pode acessar o artigo na íntegra através da ferramenta MIDIAATECA ou acessando o link abaixo:

http://www.idc.org.br/gestionale/upload/cms/elementi_portale/documentale/Ecologia_e_Ética_Ambiental.doc

Ética ambiental

Foi nos anos 70 que a eco ética ou ética ambiental ganhou consistência, como matéria interdisciplinar. No início foi cultivada quase exclusivamente pelos militantes da proteção do meio ambiente. Ao depois, por ela se interessaram filósofos de carreira, que fundamentaram o novo tema em teorias metafísicas.

Esta disciplina estuda o significado ético das relações do homem com o meio. Aponta a responsabilidade moral do homem com respeito à natureza em geral e a outras formas

de vida. Chama a atenção para a ameaça que representa o apetite humano desenfreado no uso de técnicas predatórias do meio ambiente, para satisfazer necessidades artificiais, induzidas pelos meios de propaganda.

Fundamentalmente, formaram-se duas teorias divergentes: a conservacionista, baseada numa filosofia liberal, que vê a natureza como instrumento na mão do homem, que a pode explorar e modificar à vontade, no intuito de obter o bem-estar para o maior número de pessoas; e a preservacionista, baseada em premissas metafísicas, que reconhece valor intrínseco à natureza, em vista do que sua exploração não pode ultrapassar determinados limites. Por isto, o homem deve respeito à natureza, sendo obrigado a protegê-la, desenvolvê-la e usá-la com equilíbrio, sem a depredar.

Trata-se, enfim, de uma das formas de ética aplicada, ou ética prática, distinta das formas mais abstratas e teóricas das éticas tradicionais. Lida com um dos variados campos da práxis humana - o da relação do homem com o meio ambiente (a natureza e nela sobretudo os animais), a primeira das áreas temáticas da ética aplicada, segundo Anton Leist (1990), que suscita um sem-número de problemas morais, de grande relevância social.

Posição de Hans Jonas

O pensamento do ecoético Hans Jonas (1903-1993) (**Das Prinzip Verantwortung**, 1979), a toda evidência, deve ser enquadrado na corrente preservacionista. O autor, judeu de origem, provém da fenomenologia - foi aluno de Martin Heidegger (1889-1976). Constata que a promessa da técnica de propiciar ao homem bem-estar como que ilimitado se transforma em ameaça, inclusive de extinção de toda vida no planeta. Para este problema, as éticas históricas, antropocêntricas, não têm oferecido resposta adequada; motivo por que o pensador propõe nova ética: uma ética do futuro, da civilização tecnológica, da responsabilidade.

Segundo Hans Jonas, é preciso ter em conta a vulnerabilidade da natureza pela ação humana, transformada no contexto do progressismo tecnológico ilimitado, que representa verdadeiro triunfo do **homo faber** sobre o **homo sapiens**. O novo tipo de ação do homem, que pode agora fazer praticamente tudo o que deseja, exige esta nova ética, não antropocêntrica, mas biocêntrica, que também confere às outras formas de vida, além da humana, um valor em si.

A nova ética, segundo Jonas, há de ser governada pela heurística do temor. Deve o homem representar os efeitos remotos da tecnologia, que é o da destruição de toda a vida no planeta, e procurar o sentimento adequado a esta representação: o temor. Convém, assim, dar mais crédito às opiniões catastróficas do que às utopias otimistas ao estilo marxista e de Ernst Bloch (1885-1977) (**Das Prinzip Hoffnung**. Berlin, 1954).

De acordo com Jonas, o princípio da responsabilidade exige que cada um também considere, a propósito de sua ação atual, a futura integridade da humanidade. Em outras palavras, os efeitos da ação de cada ser humano devem ser compatíveis com a permanência da vida autêntica no planeta. É preciso, pois, ter solidariedade - "cuidado" heideggeriano - com as coisas que existem além do homem. A defesa do patrimônio natural é, assim, da responsabilidade de toda a humanidade.

Tema político

Nos anos 80, a ecologia humana tornou-se decididamente um tema político. Com ela passaram a preocupar-se sociólogos, cientistas, urbanistas, organizações não-governamentais, religiosos, filósofos. Todos, ainda que por vias diferentes, chegaram à mesma conclusão: o espaço urbano, **biotopos** humano por excelência, é ao mesmo tempo o meio ambiente mais artificial e perigoso. De toda parte surgiram propostas de ações coletivas para controlar os agentes danosos à vida e ao meio ambiente, tais como a poluição atmosférica, a diminuição dos espaços verdes, as deficiências das infraestruturas, a falta de habitações, as epidemias, a criminalidade urbana, etc.

Cresceu também a consciência de que a solução destes graves problemas não se pode conseguir só com racionalidade científica da administração, com uso de novas tecnologias, com a solução de problemas isolados; e de que as soluções desejáveis exigem política global da sociedade, a ser construída pela filosofia política, com apoio da reflexão filosófica, ética, sociológica, religiosa.

Direitos dos animais e da natureza

No campo da ecologia profunda, passou-se a cogitar de verdadeiros direitos de que seriam portadores os animais (Paul Singer, **Ética práctica**, 1984). Avançando ainda mais, o norueguês A. Naess (**Ecology, community and lifestyle**, 1989) colocou os fundamentos teóricos dos “direitos da natureza”. O pensador desenvolveu uma visão geral do mundo e nele enquadrou o homem. Considerou a humanidade como inseparável da natureza; e como valores em si o bem-estar e o desenvolvimento tanto humano quanto não humano (as riquezas, a biodiversidade). Julgou excessiva a intervenção do homem no mundo não humano; em vista do que propôs mudança de orientação do desenvolvimento tecnológico, econômico e ideológico.

Contrato natural

O seguinte passo foi dado por Michel Serres (**Le contrat naturel**, 1990), com a pretensão de prolongar e superar o histórico contrato social, no qual só intervêm os humanos, com um verdadeiro contrato natural, que também envolva a natureza como um sujeito global de direito. Segundo ele, a natureza, que é um em-si anterior ao homem, fala a linguagem das forças e se vinga dos excessos praticados contra ela. O homem, até agora, tem sido parasita dela. Impõe-se, assim, modificar as relações dele em face da natureza, substituindo a violência e o parasitismo por uma verdadeira simbiose entre ambos.

O motivo profundo da filosofia de M. Serres é a violência, especialmente a que reinou na Alemanha. Distingue a violência do homem contra o homem, a do homem contra a natureza e a da natureza contra o homem. Considera que, após a bomba atômica, a questão fundamental é a das relações entre a ciência e o direito, para se evitar a aniquilação da humanidade e do planeta.

Pelo contrato natural, segundo pensa, se podem superar as dicotomias clássicas, como a do homem e da natureza, do sujeito e do objeto, do eu e do mundo. O sujeito global equipotente, equivalente à Terra, criaria o contrato e a nova moral. Enfim, acabaria a história do **Ego**, substituído que seria pela terceira pessoa, instituidora do contrato e da nova ética.

Como se vê, há no pensamento de M. Serres uma antropomorfização da natureza. O antropocentrismo da tradição científica e tecnológica é substituído por um physiocentrismo, com retorno implícito aos antigos gregos.

* * *

A ética profunda apresentada no texto anterior não encontra consenso entre todos os estudiosos. O pesquisador Darlei coloca de maneira contundente alguns problemas advindos desta posição. Seu questionamento é construído a partir do problema do valor intrínseco que os primeiros atribuem à natureza. Sobre este aspecto segue abaixo o link onde ele apresenta seus argumentos.

O texto intitulado **Pressupostos metaéticos e normativos para uma nova ética ambiental** de autoria de Darlei Dall' Agnol, pesquisador da UFSC faz uma abordagem interessante sobre o problema do valor intrínseco no campo da ética ambiental. Disponível na midiateca ou no endereço abaixo: http://dialnet.unirioja.es/servlet/fichero_articulo?codigo=2564572&orden=0

Parece-nos oportuno ampliar a discussão acerca dos questionamentos levantados até aqui. A pesquisadora Laís Mourão procura fazer uma amarração conceitual ao propor um conceito híbrido que une quatro dimensões que perpassam o problema ético: *oikos-domus-ethos-polis*. Além de propor uma abordagem que transite por estas quatro dimensões, ela ainda oferece indicativos de que ações educativas poderiam ser empreendidas em cada uma destas áreas.

O texto intitulado *A desordem criadora: crise ambiental e educação de autoria da pesquisadora da UnB Laís Mourão Sá* busca estabelecer uma abordagem mais prática do problema da ecoética, encaminhando ações de caráter educativo. Vale a pena conferir: <http://www.ida.org.br/artigos/desordemcriadora.pdf>

Transcrevemos aqui uma parte do texto acima onde Sá apresenta um conceito abrangente capaz de abordar o problema. Logo em seguida temos também a formulação que ela sugere para equacionamento dos problemas que busca solucionar.

III) Construindo um conceito complexo para abordar a crise e a gestão ambiental

Para instrumentalizar nosso olhar sobre essas questões, propomos um conceito complexo que permita uma visão integrada dos processos socioambientais.

Utilizaremos quatro construções conceituais, cuja articulação forma o conceito complexo *oikos-domus-ethos-polis*.

A dimensão do *oikos* (do grego: casa, abrigo) será entendida aqui com referência à gestão do saber técnico, à relação instrumental com a Natureza, que define o modo humano de habitar e inserir-se no mundo da vida. Incluem-se aí as formas de lidar com o tempo-espaço dos ritmos planetários e ecossistêmicos da vida, as formas de inserção humana nos processos de auto-eco-organização dos sistemas vivos. É na sincronização entre o metabolismo biológico e os ritmos e instrumentalidades produzidos pela cultura humana que se colocam as condições de sustentabilidade da relação entre ecologia e economia.

A dimensão do *domus* (do grego: *dêmos/dámos*) refere-se à unidade relacional básica de produção, e reprodução congregando pessoas que compartilham um mesmo território. É entendida aqui com referência à gestão dos recursos e interesses privados, no interior de unidades sociais mínimas onde se efetuam as funções de produção, de reprodução e de consumo, tais como famílias e empresas, entre outras. Nesta dimensão enfoca-se o aspecto particular e íntimo representado pela articulação corpo/casa/território, que é a base substantiva das vivências cotidianas locais. Constroem-se aí os vínculos psíquicos que unem as pessoas em relações intersubjetivas, articulando o pessoal e o coletivo. É nesta dimensão que se tece o pertencimento grupal, na diversidade de níveis entre a pessoa e a família, a vizinhança e a rede de relações pessoais da comunidade local. Definem-se assim os papéis básicos da vida social, a partir dos padrões culturais que atribuem valor simbólico à condição biológica dos humanos (infância, adolescência, maturidade, velhice, ancestralidade, relações de gênero).

A dimensão do *ethos* (do grego: modo de habitar, de ser/estar) é a dimensão onde se colocam as questões fundamentais para a definição da identidade coletiva, o Nós que emerge de um modo de ser compartilhado. É a dimensão dos valores e ideologias que retroagem sobre sentimentos e desejos, guiando os comportamentos individuais e ajustando-os a um sentido de coletividade.

Nesta dimensão colocam-se os valores que limitam a ação humana em relação à teia da vida, e nela podemos identificar as ideologias que vão definir a relação de pertencimento ou separação do mundo humano

[...]

No sentido do *oikos*, trata-se de criar uma rede comunicativa que viabilize a construção de um conhecimento integrado entre a visão técnica e os saberes que são fruto das experiências dos sujeitos que vivenciam as situações e os ritmos locais, buscando-se rever os padrões que definem a qualidade de vida, no sentido da auto-eco-organização e da adequação entre o metabolismo biológico e o industrial.

No sentido do *domus*, trata-se de uma ação educativa voltada para a dimensão comunicativa entre as unidades de produção (empresas), consumo (famílias) e reprodução (mídia) participantes do sistema de gestão, de modo que sejam resignificadas as relações pessoa/grupo e a intersubjetividade, nas experiências cotidianas de corpo/casa/território, tempo/espço; assim poder-se-á conferir sustentabilidade cultural à gestão dos conflitos locais e à recriação de hábitos e valores.

No sentido do *ethos*, busca-se encontrar valores que possam funcionar como liga da rede comunicativa baseada no *domus*, gerando uma lógica do pertencimento e solidariedade, o que não exclui o conflito e o antagonismo, a partir da identificação de interesses comuns e particulares; a meta é diagnosticar, identificar e reverter gradativamente o *habitus* constituído através das ideologias capitalísticas (Guattari, 1989), ilegitimando perante a consciência individual e grupal os valores individualistas, competitivos e consumistas insustentáveis.

Esta dinâmica ocorre essencialmente na construção dos papéis sociais que compõem o contexto do *domus* (feminino, masculino, criança, adolescente, adultos, velhos, ancestrais) e mobiliza seus potenciais criativos arquetípicos, no sentido da cooperação e do pertencimento.

Por fim, no sentido da *polis*, trata-se de fazer com que o poder público atue como verdadeiro educador/gestor de todo o sistema, provendo a sustentação dos recursos humanos/técnicos necessários à manutenção da rede comunicativa interinstitucional e entre as dimensões bairro/comunidade/cidade; cuidando para que não se perca o sentido de um processo em espiral, na articulação complexa entre o poder público e a sociedade civil.

* * *

Os problemas – e porque não, as soluções – que envolvem a eco ética são de uma abrangência muito grande. Isto porque temos um equilíbrio muito tênue e todas as ações geram impactos significativos. As ações não são indiferentes e podem contribuir para o agravamento dos problemas ou apontar caminhos que reduzam os impactos ambientais vislumbrando um futuro diferente. Neste aspecto devemos considerar como fatores importantes:

- 1 O envolvimento crescente de parcelas da comunidade e da sociedade organizada na discussão dos problemas eco-éticos;
- 2 A organização e constituição sistemática de entidades autônomas não vinculadas ao estado e comprometidas com um futuro melhor independentemente de plataforma partidária;
- 3 A vigilância constante da imprensa e entidades ambientais sobre as políticas públicas e ações das empresas privadas que atentam contra o equilíbrio eco-ético;
- 4 A valorização dos selos e certificações de cunho ambiental atuando como critério de produção e consumo de bens;

- 5 A busca por soluções sustentáveis em todas as esferas de atuação do humano.

5. Considerações finais

Procuramos abordar aqui situações que envolvem as ações humanas nos diferentes espaços sociais onde atua. As demandas da modernidade ampliaram estes espaços sociais para um todo maior, ao mesmo tempo em que a preocupação com o fundamento destas mesmas ações tornou-se mais evidente. O movimento possui um caráter expansivo – de dentro para fora, ampliando as fronteiras – e também possui um caráter regressivo – quanto intenta encontrar os fundamentos primeiros que sustentam o agir humano.

Nada está decidido *a priori* e o próprio debate ainda está incipiente. Como toda a modernidade estamos ainda em estado de torpor, tomando consciência da envergadura dos problemas, da fragilidade do instrumental que dispomos e da impossibilidade de ignorarmos a necessidade de soluções de curto e longo prazo.

O caráter dialógico que deve ser estabelecido com Outras áreas e Outros pesquisadores – e aqui grafo em maiúsculas para fazer referência à perspectiva da alteridade – é condição primeira para o sucesso de nossa empreitada. Despir de todas as certezas *a priori* é também um aprendizado que deve ser amadurecido constantemente. O respeito incondicional ao Outro que me apresenta a sua face e me interpela constantemente é outro pressuposto que deve ser assumido com todos os desdobramentos daí decorrentes.

Estas são algumas das atitudes que devemos perseguir de forma incansável e comprometida. Estes são os desafios éticos que temos pela frente e aos quais não podemos nos furtar, sob pena de deixarmos um triste legado para as futuras gerações.

6. Referências Bibliográficas

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- BOFF, Leonardo. *A Águia e a Galinha: uma metáfora da condição humana*. 12. ed. Petrópolis, RJ: 1997.
- BUBER, Martin. *Totalidade e Infinito*. Lisboa: Edições 70, 1988.
- CARVALHO, Luiz Fernando Medeiros de. *Cenas derridianas*. Rio de Janeiro: Caetés, 2004.
- CHAUÍ, Marilena. *Convite a filosofia*. [versão eletrônica] Disponível para download em: <http://www.pfilosofia.xpg.com.br/>
- DERRIDA, Jacques. A estrutura, o signo e o jogo no discurso das ciências humanas. In: _____. *A escritura e a diferença*. Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Perspectiva, 1971. p. 229-253.
- DERRIDA, Jacques. *Adeus a Emmanuel Lévinas*. Trad. Fábio Landa. São Paulo: Perspectiva, 2004. (Col. Debates)
- DERRIDA, Jacques. *Adeus a Emmanuel Lévinas*. Trad. Fábio Landa. São Paulo: Perspectiva, 2004. (Col. Debates)
- DERRIDA, Jacques. Edmund Jabès e a questão do livro. In: _____. *A escritura e a diferença*. trad. Maria Beatriz Nizza da Silva. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 2002. p. 53-72.
- DERRIDA, Jacques. Força e significação. In: _____. *A escritura e a diferença*. Trad. Maria Beatriz Nizza da Silva. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 2002. p. 11-52.
- DERRIDA, Jacques. *Mal de arquivo: uma impressão freudiana*. Trad. Cláudia de Moraes Rego. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.
- DERRIDA, Jacques. *O animal que logo sou: (A seguir)*. Trad. Fábio Landa. São Paulo: Unesp, 2002.
- DRAAISMA, Douwe. *Metáforas da memória: uma história das idéias sobre a mente*. Trad. Jussara Simões. Bauru: Edusc, 2005.
- ENCICLOPÉDIA DE FILOSOFIA Disponível em: <http://encfil.goldeye.info/> Acesso: 12.dez.2007.
- FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. Trad. Sírio Possenti. Campinas: Iel-Unicamp, 1993.
- FOUCAULT, Michel. Prefácio. In: _____. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. Trad. Salma Tannus. 6. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1992. p. 5-27.
- FOUCAULT, Michel. A escrita de si. In: *O que é um autor?* Trad. António Fernando Cascais; Edmundo Cordeiro. 4. ed. Portugal: Veja/Passagens, 1992.
- FREUD, Sigmund. *Obras Completas*. Rio de Janeiro: Imago, 1980. CD-ROM.
- GAGNEBIN, Jeanne Marie. *História e narração em Walter Benjamin*. 2a ed. São Paulo: Editora Perspectiva. 1999. Col. Estudos.
- GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Lembrar escrever esquecer*. São Paulo: Ed. 34, 2006.
- GLOCK, RS, GOLDIM JR. *Ética profissional é compromisso social*. Mundo Jovem (PUCRS, Porto Alegre) 2003;XLI(335):2-3.

GUERIZOLI, Rodrigo. "Compreensão do ser" como barreira ao outro? Lévinas, *Ser e Tempo* e o segundo Heidegger. Disponível em: <<http://pepsic.bvs-psi.org.br/pdf/nh/v7n1/v7n1a05.pdf>> Acesso: 03.Jun.2008.

LAPLANCHE, Jean. *Vocabulário de Psicanálise* / Laplanche e Pontalis; Daniel Lagache (org), trad. Prado Tamen. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

MAYR, Arnaldo Henrique. *Escrever-se para superar a morte: Jean-Paul Sartre e liberdade n'As palavras*. Três Corações: Universidade Vale do Rio Verde de Três Corações, 2007.

MONDIN, Battista. *Introdução à filosofia*. São Paulo: Paulus, 1980.

PAROT, Françoise e DORON, Roland. *Dicionário de psicologia*. São Paulo: Ed. Ática, 2001.

PLATÃO. Livro X. In: PLATÃO. *A República*. 6. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1990. Cap. 10, p. 451-500.

ROLANDO, Rossana. Emmanuel Levinas: para uma sociedade sem tiranias. *Educação & Sociedade*. Campinas, v. 22, n. 76, 2001. Disponível em: <<http://www.scielo.br/>> Acesso: 03.Jun.2008.

SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada: ensaios de uma ontologia fenomenológica*. Trad. Paulo Perdigão. Petrópolis: Vozes, 2003.

VASQUEZ, Adolpho Sanchez. *Ética*. 22ª ed. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira: 2002.

VON ZUBEN, Newton Aquiles. *Diálogo e Existência no Pensamento de Martin Buber*. Disponível em: <<http://www.fae.unicamp.br/vonzuben/dialogo.html>> Acesso: 03.Jun.2008.

VON ZUBEN, Newton Aquiles. *Martin Buber e a Nostalgia de um Mundo Novo*. Disponível em: <<http://www.fae.unicamp.br/vonzuben/nostalg.html>> Acesso: 03.Jun.2008.

Portais/Sites de Referência

<http://envolverde.ig.com.br/>

<http://www.asmayr.pro.br/>

<http://www.bioetica.org.br/index.php>

<http://www.carbonobrasil.com/>

<http://www.ecocentro.org/inicio.do>

<http://www.ecoterrabrasil.com.br>

http://www.saudepublica.web.pt/TrabCatarina/Ecoetica_CMeireles.htm