

UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS
CIÊNCIAS JURÍDICAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO
NÍVEL MESTRADO

DANILO SIMIONATTO FILHO

**MORAL E NORMAS AMBIENTAIS INTERNACIONAIS: O AGIR-NO-MUNDO
RESPONSÁVEL, APESAR DA AUSÊNCIA DO *JUS COGENS***

São Leopoldo
2009

UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS
CIÊNCIAS JURÍDICAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO
NÍVEL MESTRADO

DANILO SIMIONATTO FILHO

**MORAL E NORMAS AMBIENTAIS INTERNACIONAIS: O AGIR-NO-MUNDO
RESPONSÁVEL, APESAR DA AUSÊNCIA DO *JUS COGENS***

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção de Título de Mestre em Direito pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos.

Orientador: Prof. Dr. Vicente Paulo Barreto

São Leopoldo

2009

Ficha catalográfica

S591m Simionatto Filho, Danilo

Moral e normas ambientais internacionais: o agir no mundo responsável, apesar da ausência do *jus cogens*. / por Danilo Simionatto Filho, 2009.

123 f.

Dissertação (mestrado) — Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Programa de Pós-Graduação em Direito, 2009.

“Orientação: Prof. Dr. Vicente Paulo Barreto, Ciências Jurídicas”.

1. Direito ambiental – Normas ambientais internacionais. 2. Normas internacionais – Direito ambiental 3. Normas ambientais internacionais – Princípio da responsabilidade. 4. Normas ambientais internacionais – Cogência. I. Título. CDU 349.6

Catálogo na Publicação:

Bibliotecária: Carla Inês Costa dos Santos - CRB 10/973

DANILO SIMIONATTO FILHO

**MORAL E NORMAS AMBIENTAIS INTERNACIONAIS: O AGIR-NO-MUNDO
RESPONSÁVEL, APESAR DA AUSÊNCIA DO *JUS COGENS***

Dissertação apresentada para obtenção
de Título de Mestre pelo Programa de
Pós-Graduação em Direito da
Universidade do Vale do Rio dos Sinos.

Aprovada em ____ de _____ de _____.

BANCA EXAMINADORA

Dr. Vicente Paulo Barreto – UNISINOS (Orientador e Presidente)

Dr. José Alcebiádes de Oliveira Júnior – URI (Membro Externo)

Dr. Alfredo Culleton – UNISINOS (Membro)

AGRADECIMENTOS

Gostaria de agradecer aos meus pais por terem me dado todo o apoio necessário para desenvolver meus estudos junto a esta Instituição de Ensino Superior.

Também quero deixar meus agradecimentos para minhas irmãs e meus cunhados, que sempre me apoiaram nesta jornada.

Sem qualquer espécie de rancor, agradeço profundamente à família Lucena Martins, que, tal qual família minha fosse, nunca me abandonou.

Não posso esquecer-me de dizer que sou grato a meus professores e colegas, em especial ao Dr. Vicente Paulo Barreto, por ter aceitado o encargo de orientar-me às vésperas da defesa.

E, por fim, seria muita injustiça deixar passar a gratidão que tenho pela Sra. Vera Loebens, por ter sempre me atendido com muita humanidade e consideração durante todo o período em que estive junto ao PPGD Unisinos.

L'hydre-univers tordant son corps écaillé d'astres
(Victor Hugo)

RESUMO

Relacionando o direito com a moral, em um contexto de mundo globalizado e complexo, faz-se uma tentativa de se denunciar a falência do modelo jurídico positivista kelseniano, em face de uma pluralidade de normas internacionais, ligadas ao meio ambiente, que, assim como ocorre com aquelas que versam sobre os direitos humanos, acabam por não serem devidamente obedecidas pelos atores da comunidade internacional. Para tanto, analisa-se a questão da cogência das referidas normas, visando estabelecer se este ponto que diferencia o direito da moral é essencial para que as normas adquiram efetividade. Não obstante, como alternativa ao modelo positivista sob análise, persegue-se um paradigma diferenciado, a fim de que se possa, como alternativa fundada em um parâmetro epistemológico aberto, condizente com uma visão transdisciplinar e em conformidade com preceitos éticos fundados na teoria da responsabilidade de Hans Jonas, demonstrar que a adesão às normas ocorre muito mais pelo teor moral existente nas mesmas, do que pela possibilidade de advir uma punição em razão do seu descumprimento.

Palavras-chave: Princípio Responsabilidade; Normas Ambientais Internacionais; ausência de cogência;

ABSTRACT

When relating the Law to moral in the context of a globalized, complex world, an attempt is made to denounce the crash of the positivist legal model, given the multiplicity of international norms related to the environment that, as occurs to those which are related to human rights, are not properly obeyed by the actors of the international community. To achieve that, the problem of the cogency of the referred norms is analyzed, in order to establish whether this point that differentiates the Law from moral is essential to give effectiveness to the norms. Nevertheless, as an alternative to the positivist model under review, a differentiated paradigm is pursued so as to - as an alternative based on an open epistemological parameter, consistent with a interdisciplinary view and in accordance with ethical precepts grounded on the Han Jonas' theory of responsibility - demonstrate that the adherence to norms occurs much more often because of the moral content existent in them than due to the possibility of punishment for the breaking of them.

Key words: Principle of Responsibility, International Environmental Norms; lack of cogency.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	09
1. MEIO AMBIENTE E DIREITOS HUMANOS	13
1.1. IMPRECISÃO DOS DIREITOS HUMANOS	13
1.1.1. Fundamentação dos Direitos Humanos	14
1.1.2. A Evolução Internacional dos Direitos Humanos	23
1.1.3. A Evolução do Direito Ambiental Internacional	28
1.2. OS DIREITOS AMBIENTAIS SÃO DIREITOS HUMANOS?	31
2. HANS JONAS E O PRINCÍPIO RESPONSABILIDADE	38
2.1. O PRIMADO DA TÉCNICA NA CIVILIZAÇÃO E OS REFLEXOS ÉTICOS	38
2.2. A CONSTRUÇÃO DO PRINCÍPIO RESPONSABILIDADE	44
2.2.1. A Dimensão Política do Princípio Responsabilidade	48
2.2.2. Da Importância da Metafísica para o Princípio Responsabilidade	54
2.3. NOVO PARADIGMA ÉTICO: AGIR-NO-MUNDO RESPONSÁVEL	56
3. EDUCAÇÃO E ALTERIDADE	63
3.1. EDUCAÇÃO E FORMAÇÃO DE INDIVÍDUOS	64
3.1.1. Educação e Modernidade	64
3.1.2. Modelos de Educação	67
3.1.3. Educação e Transdisciplinaridade	70
3.2. CIÊNCIA E UTILITARISMO	74
3.2.1. Iluminismo, Ciência e Utilitarismo	75
3.2.2. Multidisciplinaridade e Transdisciplinaridade	77
3.2.2.1. A Insuficiência do Discurso Científico	79
3.3. ALTERIDADE	80
3.3.1. Ensinar a Compreensão	80
3.3.2. O “Eu” e o “Outro”	81

3.3.2.1. O eu múltiplo: a linguagem e o “eu alienado” lacaniano	82
3.3.2.2. Mesmidade e Ipseidade	85
3.3.2.3. A Concepção de Lévinas	86
3.4. A NECESSIDADE DA RE-LIGAÇÃO	87
3.4.1. A Importância da Filosofia como Elemento de Re-ligação	89
3.4.2. Ética e Atualidade	90
4. DIREITO AMBIENTAL INTERNACIONAL: NORMAS SEM COGÊNCIA	94
4.1. DIREITO INTERNACIONAL NÃO-COGENTE	96
4.2. GLOBALIZAÇÃO E RESPONSABILIDADE	97
4.3. DIREITO, JUSTIÇA E MORAL	101
4.4. AGIR DE ACORDO COM A MORAL (ÉTICA APESAR DO DIREITO)	108
CONSIDERAÇÕES FINAIS	110
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	118

INTRODUÇÃO

O direito tem se demonstrado insuficiente para dar respostas à contingência das relações humanas ocorridas no mundo.

Com forte influência positivista, o sistema jurídico, na atualidade, apresenta-se como instrumento carecedor de autoridade diante das ações humanas, ocorrendo, em função disso, desrespeito aos valores constantes nos dispositivos jurídicos positivados nos mais variados diplomas.

Concomitantemente, a insuficiência do discurso jurídico positivista acaba por trazer a falsa impressão de que o processo legislativo é a saída para amenizar a falta de legitimidade da norma jurídica no meio social, ocasionando, como consequência direta, a demanda da sociedade por novos instrumentos legais a fim de se buscar a ordem na sociedade.

Já no plano do direito internacional, mais visível ainda se tornam as carências do modelo positivista kelseniano do direito, uma vez que a efetivação dos dispositivos jurídicos que são alçados à categoria de *jus cogens* na comunidade internacional acaba por restar prejudicada, quer seja, como se postula, em função da falta de uma autoridade supranacional com poderes coercitivos, quer seja em função de uma falta de compromisso em relação aos primados da moral em meio à comunidade internacional.

A questão dos direitos humanos, tendo-se em conta toda a discussão acerca da legitimidade, da universalização, das questões inerentes ao multiculturalismo e a fundamentação dos mesmos, apresenta-se como exemplo a ser observado para que se tenha uma base acerca da ligação existente entre o direito e a moral.

Os constantes desrespeitos aos direitos humanos, por parte de países signatários de tratados internacionais que visam promovê-los, apontam uma contradição e dissonância em relação ao comportamento tomado quando do momento do comprometimento com o texto ratificado.

De maneira semelhante, a falta de comprometimento em relação à anuência aos textos internacionais que visam uma comunidade de interesses da comunidade internacional deixa claro um descaso para com princípios e normas de convivência da universalidade do gênero humano.

Aqui, diferentemente do que ocorre com a raiz positivista do direito, de cariz kelseniana, é necessária uma abordagem fulcrada em um modelo epistemológico aberto para que se tenha uma busca pelos reais problemas que levam à falta de efetividade dos mandamentos morais positivados em textos internacionais.

Mais especificamente no que toca às regras ambientais internacionais, a situação apresenta-se nos mesmos moldes. Sem gozar da legitimação conferida aos direitos humanos, uma vez que tais normas não são aceitas como parte do rol dos referidos direitos, sofrem com mais vigor os efeitos da indiferença em relação aos atores internacionais.

O problema da cogência, também no campo das normas ambientais internacionais, é postulado como o responsável pela falta de aderência por parte de Estados, uma vez que, por não existirem sanções a serem impostas em escala global para quem não observa a norma, acredita-se que as mesmas restem sem aplicabilidade.

Ocorre que, da mesma forma que sucede com o entendimento positivista (já mencionado) acerca do direito, o modelo puro e simplesmente apartado de outros sistemas sociais acaba por reduzir o pensamento do que se entende por “adesão a normas” ao ponto de vista do direito, não sendo possível transcender a visão da lei para que se fundamente a ação do homem em esferas outras que não aquelas que dizem respeito ao medo de se receber uma punição do Estado.

Assim, é imprescindível para avançar na teoria do direito a abordagem dos valores morais acerca do mínimo possível para a sobrevivência da humanidade, em um primeiro momento. Posteriormente, após realizada esta análise acerca da possibilidade de existirem preceitos morais universais constantes nos textos positivados no âmbito do direito internacional, assim como outros exurgentes dos mesmos, faz-se imprescindível adentrar-se no estudo da moral, dentro de um paradigma voltado às re-ligações do homem com a condição de indivíduo, membro da sociedade e, por fim, integrante do cosmos.

Para se chegar a tal ponto, é necessário também se fazer uma relação entre a teoria da moral, principalmente a legada por Kant, para que se alcancem meios de se reformular os conceitos deixados no sentido de se permitir a vida humana no planeta, seguindo o primado da responsabilidade denunciado por Hans Jonas.

Mais que isto, também é imperioso que os modelos de educação sejam analisados, uma vez que não é possível se inferir acerca de uma teoria da moral em conformidade com as demandas trazidas pelo atual período da humanidade no planeta, sem se almejar atingir um padrão ético do agir-no-mundo, e, para isso, a educação aparece como elemento transformador essencial para as re-ligações já mencionadas.

Sob este contexto, no mesmo diapasão apontado, é proposta uma visão educacional voltada para a comunicação entre educandos e educadores, bem como ligada a um diálogo de disciplinas, buscando uma transcendência capaz de solucionar, por exemplo, a relação humana com outras espécies e meio ambiente.

A educação, portanto, voltada para a re-ligação humana com o cosmos, aparece com a pretensão de combater uma visão utilitarista do mundo, seguindo os aportes filosóficos do pertencimento. Para tanto, como instrumento transformador do mundo, a educação aparece sendo ponto crucial para o desenvolvimento ético do ser humano.

Por fim, voltando-se ao embate do direito e da moral, ligados à justiça, percorre-se caminho em busca do entendimento do porquê de o ser humano atender a mandamentos expostos em normas juridicizadas ou não.

Aqui, mais uma vez, entre em conflito a questão de se ter ou não a necessidade de regras jurídicas com força coercitiva para que os primados da moral ínsitos sejam obedecidos.

Tal qual se propõe, analisar-se-á a questão da cogência em relação às normas ambientais internacionais, de modo que, levando-se em comparação com àquelas normas que já são declaradas cogentes pelo direito internacional, obrigando os Estado à sua observação sob pena de punições, aponte-se semelhanças e diferenças para que se desvelem conclusões acerca da ligação do direito com a moral e a efetividade das normas em um plano internacional.

Portanto, tendo-se por base o tema das normas ambientais internacionais, levadas sob o ponto de vista do positivismo jurídico legado por Kelsen, a relação entre o direito e a moral apresenta-se como importante ponto de análise a fim de se perseguir uma mudança paradigmática, em prol de uma abertura sistêmica, para que, assim, os problemas irradiados pelo déficit de efetividade possam ser contornados de melhor forma.

É neste sentido que se avança...

CAPÍTULO 1 – MEIO AMBIENTE E DIREITOS HUMANOS

1.1. – IMPRECISÃO DOS DIREITOS HUMANOS

O tema “direitos humanos” tem se demonstrado de extrema importância para o desenvolvimento da teoria do direito na atualidade, uma vez que, neste ramo de estudos, apresentam-se grandes cisões em relação ao modelo positivista¹ de direito deixado por Kelsen (tal qual a separação por completo do direito de outros sistemas, como a moral e a política, por exemplo), e, mais que isso, o funcionamento de todo o sistema jurídico é dependente do conteúdo de tais direitos.

Ainda que se possa afirmar que os direitos humanos encontram-se positivados em textos internacionais, gozando de larga abrangência em todo o globo, a visão positivista do direito, calcada em antigos paradigmas relacionados ao poder soberano dos Estados, deixados pelo iluminismo, desvelam a necessidade de se fundar um novo pensamento a respeito dos mesmos, mais consonante com o mundo globalizado hodierno, capaz de trazer a devida efetividade pretendida pela comunidade internacional.

Ocorre que, no mesmo diapasão, para se alcançar um meio capaz de transformar o conteúdo dos textos confeccionados em realidade, fazem-se imperativas novas maneiras de se perscrutar sobre a relação existente entre o direito e outras áreas do conhecimento, de modo que, assim, a palavra instituída em norma jurídica não reste como simples símbolo impotente.

Entretanto, para se chegar a um denominador comum sobre os direitos humanos, é salutar que se faça uma análise mais pormenorizada acerca do tema, uma vez que, mesmo que o assunto seja da mais alta relevância na seara

¹ Salienta-se que toda vez que o termo positivismo aparecer no texto referir-se-á ao modelo positivista kelseniano, em que o direito aparece cindido dos demais sistemas sociais. Não se ignora a transformação do positivismo ocorrida a partir de Kelsen, entretanto busca-se trabalhar este modelo em virtude de uma persistência paradigmática do mesmo na academia, na literatura do direito e na *praxis* forense;

internacional, esteja recepcionado e positivado em textos constitucionais de diversos países do mundo – não se excepcionando esta situação ao Brasil, seja alçado à categoria de princípio fundador dos diplomas legislativos, e esteja na “pauta do dia” nas discussões de grandes centros acadêmicos, muitos são os pontos de divergência em relação à matéria, o que leva, inclusive, à inobservância do que se entende por direitos humanos.

Em um segundo momento, de modo que seja possível avançar na questão dos direitos humanos, porém especificamente em relação aos direitos ligados ao meio ambiente, é de bom grado que o trabalho seja focado em relação aos textos internacionais que regulam matéria ambiental, a fim de que se possa vincular a discussão acerca dos direitos humanos com uma possível inclusão dos direitos ambientais neste rol, apontando a tensão existente entre o direito e a moral, dentro de um quadro global, em um contexto que se revela complexo (dada, por exemplo, a ausência de cogência das normas ambientais internacionais e, paralelamente, a obrigação ética dos Estados de atuar em conjunto, em prol da defesa do meio ambiente).

Assim, portanto, *a priori*, far-se-á uma abordagem em relação aos direitos humanos, para que, então, seja possível adentrar-se na matéria referente aos direitos ambientais internacionais (pretensamente humanos), apontando a relação necessária entre o direito e a moral, de acordo com um novo paradigma de responsabilidade transcendente e metapositivo e, pois, alheio às amarras da concepção positivista predominante nos dias de hoje.

1.1.1. – Fundamentação dos Direitos Humanos

É possível se afirmar que os direitos humanos têm origens remotas na história da humanidade, sob um ponto de vista de uma fundamentação antropológica calcada nas semelhanças existentes entre os mais variados agrupamentos humanos, denotando a importância do traço cultural na formação do conceito de direitos humanos².

² Em relação a este vínculo existente entre direitos humanos e antropologia, remete-se ao texto de Barreto que situa parte da formação dos direitos humanos no conceito de identidade do ser humano,

Contudo, para fins de melhor centrar a abordagem acerca dos direitos humanos, é importante que se demarque a modernidade como período em que realmente se moldou todo o arcabouço teórico dos direitos humanos.

Existem muitas relações que podem ser apontadas às transformações do mundo ocidental e o processo de constituição dos direitos humanos, ainda que, em momento primordial, em caráter positivista.

O Estado moderno surgiu como agente unificador do poder, em detrimento àquele poder disperso do período medieval. Também há de se ter como guia a perseguição da cisão com a Igreja, no afã de tolher as ingerências papais dentro dos assuntos do Estado, criando-se o Estado secular/ laico, e, em consequência direta, alterando as equações de poder no mundo ocidental.

O advento do racionalismo, no período das luzes, ocasionou a proliferação de teorias a fim de justificar o modelo político do Estado moderno, com base em argumentos racionais que se inclinavam no sentido de preservar determinados valores instituídos que não apareciam de maneira clara no pensamento jusnaturalista, herdeiro de um paradigma estatal absolutista. O novo modelo estatal moderno, desta maneira, precisava de um aporte teórico para poder se manter.

É de grande valia, para bem se elucidar o momento em foco, trazer à baila as contribuições das revoluções ocorridas no período em pauta, e seus reflexos para a fundamentação dos direitos humanos.

A Revolução Gloriosa, ocorrida na Inglaterra entre 1865 e 1869, marcou a derrocada do regime absolutista naquele país, limitando os poderes do monarca. Assim, até mesmo o Rei restou, por meio do *Bill of Rights* inglês, submetido aos ditames da lei, não podendo eximir-se de cumpri-la, sendo equiparado, quanto ao dever de obediência à lei, a todos os outros cidadãos britânicos.

De forma semelhante, a Revolução Americana ocorreu como forma de externar o repúdio em relação ao tratamento diferenciado que era conferido aos cidadãos estadunidenses. Como consequência da revolução, consubstanciou-se a

sendo esta “as características dos seres humanos observadas em todas as culturas” (2003, p. 472). De acordo com o autor, porém, o conceito de identidade do ser humano por si só não é suficiente para fundar o substrato necessário para a conceituação dos direitos humanos. Para que se tenha uma noção mais precisa sobre os direitos humanos, é necessária uma reflexão filosófica a respeito da relação entre os seres humanos, dentro de um contexto de solidariedade, amalgamado pela idéia da dignidade humana e do respeito.

Constituição escrita norte-americana, como pacto instituidor de uma nova ordem, com garantias concretas aos cidadãos daquele país (os direitos aos cidadãos foram gradualmente se estendendo, posteriormente, com as emendas advindas).

Já a Revolução Francesa representa um ponto de maior significado para que os direitos humanos se consubstanciassem de modo mais coeso, vez que, além de o episódio histórico ter rompido drasticamente com os padrões vigentes na época, foi o primeiro movimento que de fato visou à universalidade, pretendendo, com isso, exportar seus ideais para todo o mundo³.

Porém, ainda que se tivesse a preocupação de cindir o Estado da religião, o modelo jurídico exurgente que deu azo à concepção atual dos direitos humanos, imbuída de conteúdo moral, permaneceu com forte influência da doutrina judaico-cristã, uma vez que o racionalismo moderno não teve meios de abandonar por inteiro o modelo social existente, e as concepções jusnaturalistas vigentes na época persistiram nos conceitos jurídicos que formaram os diplomas legais posteriores.

O cristianismo iria incorporar o termo jurídico num universo conceitual mais amplo, relacionando-o com a moral do cristianismo. Procurou-se justificar teologicamente essa relação, partindo-se da aceitação de que existia uma prioridade hierárquica da lei divina no sistema normativo da sociedade humana. A lei divina legitimaria a lei humana e traria consigo sanções que estabeleceriam os critérios básicos para o julgamento das ações individuais. Ao contrário da justiça humana, que tem por fundamento decidir litígios entre diversos sujeitos de direito, quando se discutem as relações conflituosas entre indivíduos, grupos sociais ou sociedade, a justiça divina ocupa-se, exclusivamente, de um único sujeito. A originalidade do cristianismo constitui, assim, em considerar, em primeiro lugar, a responsabilidade como sendo o elo entre o indivíduo e o Criador, numa relação bilateral em que a pessoa tinha uma posição dependente e subordinada; em segundo lugar, o cristianismo estabeleceu critérios para considerar alguém responsável por atos a serem definidos em função da intenção subjetiva desse indivíduo em sua relação de consciência com Deus.⁴

Assim, pelo que se percebe, uma possível fundamentação dos direitos humanos foge dos padrões positivistas desenhados pela teoria pura do direito de

³ Também não pode ser esquecido o fato de a Revolução Francesa ter deixado como documento (inspirador da Declaração Universal dos Direitos Humanos da ONU) a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão;

⁴ BARRETO, 2007, p. 221-222;

Kelsen, vindo buscar suporte em áreas outras que não a jurídica, posto que a própria constituição da norma se origina de um pensamento transcendental⁵.

Da mesma maneira, não há meios de se dissociar a idéia da norma jurídica de todo um arcabouço moral. Não encerra exagero, portanto, mencionar que o sistema jurídico positivista, compartimentado, não tem condições de recepcionar meios para que os direitos humanos possam ter efetividade na sociedade.

Caso fosse possível entender o sistema jurídico descolado do sistema moral, também seria lícita (tal qual é registrado pela história) a legitimação de atos contrários aos valores da sociedade e aos bons costumes, como, *verbi gratia*, os ocorridos pelo Reich durante a segunda guerra mundial.

Contudo, a própria concepção de direitos humanos evoluiu no sentido de abarcar a moral e os costumes, de modo que os acontecimentos ocorridos no mundo, principalmente após o fracasso da Liga das Nações, pudessem ser evitados, pois,

A constatação não apenas de que a Sociedade das Nações foi inútil para enfrentar a guerra e as violações contra cidadãos de países ocupados, mas também da insuficiência dos mecanismos constitucionais nacionais para proteção dos cidadãos dos próprios países envolvidos, feita após a descoberta dos campos de extermínio, leva a uma crítica ao positivismo jurídico que permitiu, de forma burocrática, que as perseguições e mortes chegassem, em alguns casos, a ser considerados legais pelos tribunais alemães.⁶

Sem cumprir o papel a que se destinava, a Liga das Nações, após a segunda guerra mundial, acabou sendo substituída pela Organização das Nações Unidas. Essa, por sua vez, proclamou a Declaração Universal dos Direitos do Homem, em 10 de dezembro de 1948, inaugurando uma nova fase para os direitos humanos.

Neste período, então, os direitos humanos passaram a ser entendidos universais, e, em decorrência de tal documento, alguns paradigmas deixados pelo Estado moderno acabaram sendo alterados, tal qual a noção de soberania e a de sujeito de direitos.

Ainda que a noção universalista tenha sido a alteração mais substancial do novo texto de direitos humanos, tal característica é a que sofreu maiores problemas

⁵ É possível verificar a conjectura mencionada na obra de François Ost, quando o autor faz referências, por exemplo, ao fenômeno da passagem da lei divina para Moisés, nas tábuas dos mandamentos;

⁶ GONZÁLEZ, 2006, p. 170;

para ser comprovada. Assim, uma teoria visando à universalização do direito humano sempre padecia de muitas críticas em razão de que, como já fora aduzido, os direitos humanos estampados na declaração deveriam vir de um plano moral, e, assim, nesse plano, sabe-se que a universalização é algo bastante difícil de ser aceito, posto que cada agrupamento humano, de acordo com os seus costumes e tradições, desenvolve a sua moral, diferenciando-se dos demais.

Tanto isso é verdadeiro, que o próprio texto final veio em forma de Declaração, o que fazia com que muitos países não a aceitassem como regra a ser cumprida.

Neste ponto, pode ser verificada a “quebra” em duas vertentes de pensamento acerca da moral: a vertente relativista e a vertente universalista.

Enquanto os relativistas advogam a tese de que não é possível se universalizar as regras morais do ser humano, dada a pluralidade de modos de pensar e agir-no-mundo nas mais diversas comunidades humanas, de acordo com uma leitura reducionista do multiculturalismo, e, não obstante, a impossibilidade de se ter o atendimento ao bem-estar de todos ao mesmo tempo, os universalistas negam esta impossibilidade, afirmando que existem traços comuns entre os mais variados agrupamentos humanos que apontam a necessidade de se ter princípios ligados à solidariedade humana.

A história tem demonstrado como os direitos humanos são idéias-força, que ao serem negados constituem-se em argumentos poderosos contra os próprios atos de prepotência, que os negam. Aceitar o argumento de que a diversidade de moralidades e de sistemas jurídicos, que regulam de forma diferenciada uma mesma categoria de direitos, implica em retirar o caráter universal dos direitos humanos, é conseqüência, assim, de uma leitura simplificada da questão.⁷

Também Piovesan trata da questão do relativismo, apresentando reflexos da discussão em searas outras do pensamento ocidental, como, por exemplo, o fenômeno de transformação da idéia de soberania e a questão da jurisdição dentro de um mesmo Estado. Assim:

A concepção universal dos direitos humanos demarcada pela declaração sofreu e sofre, entretanto, fortes resistências dos adeptos do movimento do relativismo cultural. O debate entre os universalistas e os relativistas culturais retoma o velho dilema sobre o alcance das normas de direitos

⁷ BARRETO, 2004, p. 283;

humanos: as normas de direitos humanos podem ter um sentido universal ou são culturalmente relativas? Esta disputa alcança novo vigor em face do movimento internacional dos direitos humanos, na medida em que tal movimento flexibiliza as noções de soberania nacional e jurisdição doméstica, ao consagrar um parâmetro internacional mínimo, relativo à proteção dos direitos humanos, aos quais os Estados devem se conformar.⁸

Assim, nesta seara, é importante se verificar que, mesmo que seja possível se afirmar que existe uma contraposição de argumentos favoráveis ou contrários à universalização dos direitos humanos, esta afirmação não pode ser levada em consideração em relação a uma teoria dos direitos humanos, pois, ainda que os seres humanos vivam de acordo com suas particularidades, a singularidade de cada um dos indivíduos da espécie não é prejudicada em função das necessidades que são experimentadas por todos e que, em razão disso, tornam capazes de se ter uma diferenciação em relação a outros seres vivos (como o fato de, por exemplo, todos precisarem, de uma forma ou de outra, durante a vida, viver em sociedade com outro ser humano).

Este pensamento pode ser verificado em Barreto, pois,

(...) O sentimento de afeição, a necessidade de cooperação encontrada em todas as culturas, a identificação do lugar na comunidade e a ajuda para quem se encontra em necessidade são exemplos de como existem características do ser humano que ultrapassam os limites das fronteiras culturais.⁹

Mesmo que se tenha, por fim, a consagração dos direitos humanos no que toca à característica universalista, ainda restam algumas reservas quanto à fundamentação jurídica destes direitos, bem como quanto à real necessidade de se ter esta fundamentação, uma vez que, como é tratado neste tópico, o modelo positivista, do qual se é caudatário, não cabe para explicar o funcionamento do sistema jurídico hodierno e, o que é mais importante, deve ser abandonado em prol de uma interconexão sistêmica, com a predominância do sistema axiológico, fundador dos preceitos que são o substrato dos direitos humanos.

O corpo teórico do conceito de direitos humanos e o sistema de direito internacional criado em torno dele propõe um mundo ideal, com respeito a normas e princípios, em que os países-membros de uma comunidade internacional respeitam e respondem prestando contas aos organismos

⁸ PIOVESAN, 1996, p. 167;

⁹ Idem, 2003, p. 465;

que a compõem. Não é preciso ser um observador muito arguto para constatar que esta não é a realidade vigente.¹⁰

Em que pese a diferenciação acerca de fundamentações jusnaturalista, historicista e ética¹¹, no que se refere ao problema da ausência de legitimação e efetividade dos direitos humanos, resta acrescentar que, qualquer que seja a corrente a ser adotada, sempre haverá uma crítica a respeito da mesma, e, concomitantemente, a análise do tema somente do ponto de vista jurídico não permitirá que se tenha uma possibilidade de se transpassar os obstáculos causados pela ausência de observância das normas de direitos humanos (causada mais por desrespeito a um conjunto de preceitos morais do que pela ausência da cogência, como se verá adiante).

Ainda, quanto ao que resta para ser mencionado acerca da fundamentação dos direitos humanos, dentro ainda da idéia da universalização dos mesmos, levando-se em conta a íntima relação do direito com as regras da moral, é importante tecer algumas considerações a respeito da ligação existente entre a universalização moral instituidora dos direitos sob análise e a possibilidade de se enquadrar tal expediente objetivo no conceito de imperativo categórico, nos moldes de Kant.

O ponto de apoio da teoria dos direitos humanos, que liga as diferenças de todos os homens, é firmado na idéia da dignidade da pessoa humana. Tal concepção é forjada por meio de valores atinentes a toda a humanidade, e não a cada homem em suas particularidades, portanto.

Os valores mencionados anteriormente devem, pois, obedecer a um padrão moral que deverá servir como norte para as ações de todos os homens. Em outras palavras, é necessário que se tenha um método para que seja possível encontrar o modelo de moral capaz de servir de base para as mais diversas culturas, englobando toda a humanidade, dentro de uma visão complexa e múltipla.

Neste ponto, analisando-se os preceitos inerentes ao agir humano de modo que a ação possa ser tomada como lei universal, bem como de maneira que se trate

¹⁰ GONZÁLES, 2006, p. 176;

¹¹ A fundamentação jusnaturalista vem no sentido de que, independentemente da norma positivada, os direitos humanos advêm de normas naturais inerentes ao ser humano, superiores e anteriores à norma escrita; a historicista afirma que os direitos humanos dependem do momento histórico vivido pela sociedade; e a fundamentação ética vem no sentido de que os direitos humanos são resultado de valores morais universais que servem de suporte para as normas jurídicas positivadas;

a humanidade, na própria pessoa ou na pessoa de outrem, sempre como um fim e nunca como um meio, nos conformes da lição kantiana que delimita o imperativo categórico, denota-se a possibilidade de se ter uma moral universal – mesmo que tal regra, como será tratada no transcorrer do texto, tenha de ser expandida para situações mediatas e em outros níveis de alteridade.

A dificuldade em se inferir que as regras morais podem ser as mesmas para as mais diversas pessoas e culturas está no desafio atual de se entender o outro, em um mundo que cada vez mais dá condições de maior interação entre pessoas, culturas, credos e costumes diferentes. O multiculturalismo, assim, passa a ser assunto da mais alta importância em foros de debate acerca dos direitos humanos, pois:

Os valores encontrados nas diferentes culturas devem ser submetidos ao crivo de critérios racionais, que se encontram definidos pelo imperativo categórico, para que se possa averiguar quais deles originam-se na experiência sociocultural objetiva, representando características comuns dos seres humanos. Essas características é que possibilitam avaliar a possível natureza universal dos direitos humanos e suas relações com as diferentes realidades culturais. Trata-se, portanto, de explicar os valores morais que se encontram na base de todas as culturas e, assim, encontramos o ponto de equilíbrio racional entre valores universais e diversidade cultural. Poderemos, então, verificar de que modo esses valores constituem-se no núcleo moral da categoria dos direitos humanos, assegurando a sua universalidade que perpassa as diferentes culturas.¹²

A questão do multiculturalismo necessariamente deve ser abordada, pois, dentro de um debate acerca dos direitos humanos. Contudo, a questão das diferenças, bem como da aceitação do direito do outro ainda não são suficientes, tratadas somente sob o ponto de vista antropológico, no atual contexto da civilização humana.

Certo é que o tema até aqui trabalhado é inerente ao homem. Porém, o ser humano, ainda que dito como único ser vivo capaz de realizar escolhas por meio do uso do intelecto e do senso que possui acerca de valores, cada vez mais apresenta-se com sua autonomia cerceada em razão da dependência em relação ao mundo.

Aqui entra o elemento *oikos* na determinação das ações do ser humano.

Já não é novidade que a autonomia do agir humano encontra-se em estado de dependência em relação ao meio em que o homem vive. Pode ser afirmado,

¹² BARRETO, 2003, p. 476;

inclusive, que a humanidade encontra-se com sua autonomia mitigada em relação aos reflexos deste agir-no-mundo, devendo, em função disso, ter muita cautela para que as ações tomadas não acabem por gerar efeitos nocivos para si própria, e para o meio ambiente (e aqui se encontra o paradigma ético a ser seguido na atualidade).

A fundamentação dos direitos humanos, portanto, é matéria relevante para que os estandartes mínimos positivados internacionalmente sirvam como guias de regras metapositivas a serem legitimadas, recebendo efetividade, correspondendo, desta maneira, portanto, as máximas morais universais ao comportamento humano almejado, quer estejam positivados em diplomas internacionais, quer sejam incorporados aos ordenamentos jurídicos dos Estados, ou, ainda, quer nada disso ocorra.

A questão da legitimação universal dos direitos humanos deixou de ser teórica e abstrata, e passou a fazer parte do conjunto de fatores determinantes de sua eficácia. A razão nuclear para que se considere o problema dos fundamentos dos direitos humanos no mesmo patamar de importância analítica da sua positividade, encontra-se, portanto, no fato de que a eficácia dos direitos humanos encontra-se ligada a sua fundamentação. Essa fundamentação, entretanto, não irá depender de sua positividade jurídico-institucional, mas de sua legitimação em função de suas raízes éticas. A dificuldade em justificar-se a universalidade dos direitos humanos em face da sociedade multicultural contemporânea, encontrada na teoria do direito reside, assim, em dois argumentos. O primeiro versa sobre a natureza mesma do direito, que no caso é identificada como manifestação da vontade estatal; o segundo argumento procura elidir a importância dos valores éticos na construção dos laços de solidariedade como base da sociedade (Benhabib, 2002:16). O respeito aos direitos humanos ocorre, assim, em diversas etapas de sua positividade, sendo que a primeira, e que irá definir o escopo dentro do qual serão ou não respeitados, encontra-se na análise da sua fundamentação ética.¹³

A moral (elemento fundador dos direitos humanos) é capaz de delinear os limites da ação humana. Sendo os direitos humanos bens de importância essencial para a pessoa humana, o desrespeito aos seus imperativos morais leva a um verdadeiro *contradictio in adjecto* comportamental do homem, desvelando uma inteira falta de responsabilidade e descaso direto não só com a espécie humana (paradoxo ontológico), como também com as demais espécies do planeta.

O imperativo jurídico categórico serve como núcleo de princípios morais, que poderão superar a tautologia contida na afirmativa de que direitos humanos são os direitos do ser humano. Para isto, torna-se necessário determinar como o imperativo jurídico categórico se expressa através de

¹³ BARRETO, 2004, p. 282;

princípios morais, que são imperativos, e dos quais são derivados os direitos humanos.

(...) O princípio da responsabilidade entre nações e comunidades impõe-se de forma cada vez mais premente, como condição mesma de sobrevivência do planeta.¹⁴

Portanto, o tema em pauta, reafirma-se, é de suma importância para a concretização dos direitos humanos em escala global. A tentativa de fundamentação dos direitos humanos serve para demonstrar a necessidade de se quebrar o paradigma positivista dominante, a fim de que se possa construir caminhos em prol da satisfação dos valores explícitos e implícitos nas normas internacionais que versam sobre os direitos humanos.

De outra banda, é importante, também, analisar a evolução positiva dos direitos humanos, uma vez que os princípios e regras morais, quando positivados, ganham maior clareza, demonstrando, ao menos, o mínimo de consenso entre os atores do cenário internacional.

1.1.2. – A Evolução Internacional dos Direitos Humanos

Para se saber o que são direitos humanos, mais do que se ter uma lista taxativa sobre quais são os direitos humanos, quem pode os exercitar e quando podem ser exercitados, é necessária uma abordagem sobre a história da formação dos direitos humanos, a carga valorativa e ética moldadora do conceito, a institucionalização deste mesmo conceito, a universalização destes direitos e a possibilidade de invocá-los perante algo que os tornem cerceados.

Portanto, somente destes poucos tópicos já se pode ter uma maior precisão acerca dos direitos humanos. Para reduzir a incerteza que está em torno do conceito, assim, em uma primeira análise, faz-se necessária a retrospectiva histórica a fim de se chegar ao período no qual o termo foi forjado.

Após a segunda guerra mundial, mesmo que possam ter existido outros documentos internacionais sobre o tema, foi a Carta da Organização das Nações Unidas (ONU) que inaugurou a normatividade internacional pública sobre os direitos humanos.

¹⁴ Idem, 2007, p. 102.

A Declaração Universal dos Direitos Humanos foi aprovada em 1948 – após muitos debates para se chegar ao consenso entre os Estados-Membros das Nações Unidas.

Primeiramente, como exemplo de grande importância para os entraves na formação do consenso, pode ser citado o antagonismo entre os países capitalistas e comunistas. Contextualizando no momento histórico, época na qual a guerra fria já estava em andamento, existia, então, duas ideologias contrapostas que foram determinantes para as negociações sobre os Direitos Humanos: a ideologia liberal e a ideologia comunista.

Enquanto os liberais, envolvidos pela cultura do individualismo, legatários das idéias iluministas que floresceram na Europa ocidental nos séculos XVIII e XIX, embebidos pelo espírito capitalista e preocupados com o exercício da liberdade como defesa das arbitrariedades do Estado, pregavam a importância dos direitos individuais, os comunistas estavam visando à defesa dos direitos sociais – conquistas conseguidas a custo de muito esforço e sacrifício quando das revoluções e implementação de seus regimes de economia – frente à força do capital.

Não obstante, existiam ainda outras concepções que dificultavam o consenso necessário para formular o documento. Questões maiores, como a tradição judaico-cristã do conceito humanitário, constante no texto final, foram importantes pontos para debate – uma vez que pretender a universalização levando em conta preceitos filosóficos e religiosos de apenas uma cultura é atentar à diversidade cultural, assim como questões de menor amplitude – mas não de menor importância! – como a legitimação do tratamento desigual entre pessoas no regime de *apartheid* sul-africano, por exemplo.

Assim, desde o momento em que a Carta das Nações Unidas foi assinada, em 1945, com a tomada de decisão em prol da criação da Declaração Universal dos Direitos do Homem, em 1946, e posterior aprovação deste documento em 1948, muitas discussões vieram à pauta, explicitando a dificuldade em confeccionar tal documento internacional.

Para que fosse possível a chegada a um consenso multilateral, grande parte da proposta original teve que ser alterada, restando um documento por muitas vezes vago e impreciso, e de difícil operacionalidade. Entretanto, ainda assim, a

Declaração serviu como meio de institucionalizar o assunto “direitos humanos” em sede universal, gerando, como consequência direta, a modificação das legislações da maioria dos Estados componentes das Nações Unidas.

A delimitação dos direitos humanos que deveriam ser positivados decorreu de uma ampla discussão de representantes dos países integrantes da Organização das Nações Unidas, quando convocados em Assembléia Geral. Os principais entraves para a confecção do texto final estavam ligados exatamente à idéia da diversidade cultural. Contudo, foi possível a feitura de um texto conciliador:

(...) a Declaração de 1948 introduz extraordinária inovação, ao conter uma linguagem de direitos até então inédita. Combinando o discurso liberal da cidadania com o discurso social, a Declaração passa a elencar tanto direitos civis e políticos (arts. 3º a 21), como direitos sociais, econômicos e culturais (arts. 22 a 28).

Ao conjugar o valor da liberdade com o valor da igualdade, a Declaração demarca a concepção contemporânea de direitos humanos, pela qual esses direitos passam a ser concebidos como uma unidade interdependente e indivisível.¹⁵

Outro reflexo da ausência de consenso sobre os entendimentos que deveriam constar na confecção do texto dos Direitos Humanos pode ser percebido por meio da cisão do diploma em documentos e encontros posteriores à feitura da Declaração de 1948. Assim, pode ser citada a I Conferência Internacional de Direitos Humanos de 1968 (Teerã), que levou à criação do Comitê de Direitos Humanos, cuja pasta era destinada aos direitos civis e políticos, e a Comissão de Direitos Humanos, inicialmente vinculada ao Conselho Econômico e Social, e, na atualidade ligada diretamente à Assembléia Geral da ONU. Nos anos 1990, ainda foi criado o Alto Comissariado de Direitos Humanos e o Tribunal Penal Internacional¹⁶.

Desta vagueza e nebulosidade constante no texto da Declaração, suscitou-se muita controvérsia a respeito de sua força jurídica. Enquanto alguns defendiam a tese de que a Declaração era apenas um documento que reunia princípios gerais que não tinham força impositiva sobre os Estados (falta de cogência), outros advogavam no sentido de que a Declaração não podia ser vista como desprovida de qualquer valor jurídico em âmbito internacional – embora não existissem previsões coercitivas.

¹⁵ PIOVESAN, 1996, p. 158-159;

¹⁶ GONZÁLEZ, 2006, p. 172;

Outras três posições foram tomadas: a primeira dizia que a Declaração, embora não servisse como norma jurídica, fazia as vezes de norma moral para os países que a aprovaram, servindo de arcabouço, inclusive, para as modificações em plano interno de suas legislações; a segunda, apelando para a teleologia como método hermenêutico, no entanto, afirmava que a Declaração, na visão das partes que a aprovaram, serviria como um instrumento jurídico de valor estrito, não sendo mera retórica, mas também não podendo obrigar os países a agir de qualquer forma pré-determinada pelo texto aprovado; por fim, existiu a tese de que a Declaração veio como meio de complementar a Carta das Nações Unidas, dando suporte para integrá-la supletivamente como espécie de instrumento interpretativo.

De todas estas colocações sobre a juridicidade ou não-juridicidade da Declaração dos Direitos Universais do Homem, no momento atual, entende-se que a tese vencedora é a que diz que, formalmente, o documento não possui valor jurídico, porém serve de apanágio deontológico para a efetividade dos direitos humanos.

Pensar de maneira diferente, prescindindo da importância e legitimidade deste documento, seria adotar postura por demais positivista, prejudicando a própria efetividade do direito pretendido – quer seja em documento formalmente jurídico, quer não o seja.

Portanto, para se saber o que são direitos humanos, em termos jurídicos, adotando-se o modelo positivista de entender o mundo, levando-se em conta a pura e simples normatividade jurídica – que de há muito apresenta as rachaduras nas suas bases –, pode-se responder que direitos humanos são aqueles direitos universalmente reconhecidos na Declaração Universal dos Direitos do Homem.

Outra resposta é possível, e com mais razão como se mostrará. Para tanto, importante fazer uma breve incursão sobre a importância da linguagem na interpretação jurídica e, como meio de atingir este propósito, cita-se Leonel Severo Rocha a fim de que seja possível verificar que um simples texto “fala” mais do que as palavras que ali se encontram:

(...) As relações sintagmáticas mostram que os sons, os fonemas, para terem sentido, precisam de um tempo de articulação, de estruturação, para serem formados. Por exemplo: no Tempo sintagmático, quando se tem vinte minutos para falar, nesse Tempo somente se pode falar, emitir, os sons durante vinte minutos sintagmaticamente.

Porém, ao mesmo Tempo, pode-se, em cada sintagma, em cada signo, em cada palavra, transmitir-se relações associativas. Então se diz linearmente, sintagmaticamente, algumas coisas, mas, associativamente, sempre se diz muito mais. Ou seja, a relação sintagmática/associativa, do ponto de vista temporal, diz associativamente muito mais que o sentido literal. E é por isso que este texto diz muito mais do que se pretende e menos do que se pensa. Sempre se fala muito mais do que aparentemente se diz, para felicidade de Freud. A semiologia saussureana foi utilizada pela primeira vez ao Direito penal, já em 1980, por Rosa Maria Cardoso, para desmascarar o mito do princípio da legalidade, mostrando que este somente seria possível se as palavras da lei se reduzissem aos sintagmas, as palavras escritas. Para a validade de princípio da legalidade não existiam junto com essas palavras relações associativas. Ora, se há relações associativas, a interpretação é sempre mais ampla.¹⁷

Por fim, somente como meio de se desvelar outra possibilidade de análise para a pergunta sobre o que são os direitos humanos, tem-se a previsão de princípios implícitos no pensamento de Canotilho:

a consideração de princípios constitucionais não escritos como elementos integrantes do bloco da constitucionalidade só merece aplauso relativamente a princípios reconduzíveis a uma densificação ou revelação específica de princípios constitucionais positivamente plasmados¹⁸

De tudo isso, mesmo que a reflexão de Canotilho tenha sido feita em relação ao texto constitucional – e aqui se trata de norma de Tratado Internacional –, pode se chegar a uma segunda resposta, além dos limites traçados pelo normativismo, qual seja: os direitos humanos são todos aqueles expressos na Declaração Universal dos Direitos do Homem, assim como todos os outros que decorrerem logicamente dos princípios ali presentes.

Assim, neste diapasão, percebe-se que, utilizando-se da matriz normativista de direito, o rol de direitos humanos constantes na Declaração é taxativo, não podendo ser aumentado, ao passo que, saindo da visão positivista, e adentrando-se em outra matriz epistemológica, pós-*viragem* lingüística, o rol passa a ser exemplificativo, sendo aberto a novos direitos que se consubstanciarão com o desenvolvimento das sociedades e com a conseqüente alteração do mundo da vida.

¹⁷ ROCHA, 2003, p. 312-313;

¹⁸ CANOTILHO, 1996, 980-981;

1.1.3 – A Evolução do Direito Ambiental Internacional

O desenvolvimento dos meios de produção nos últimos séculos associado ao crescimento da cultura do consumo fez aparecer um problema mundial que até então não preocupava as pessoas: a poluição e a degradação do meio ambiente.

Agora o apocalipse, anunciado em outras épocas por pregadores religiosos, transmutou-se em outra forma mais palpável e visível, distante das “revelações” metafísicas, mas diante dos olhos da humanidade.

Na década de 1960, pela primeira vez, as Nações Unidas formularam Resolução no sentido de convocar uma Conferência para tratar dos problemas relacionados com o desenvolvimento e sua repercussão no meio ambiente¹⁹, demonstrando a necessidade de uma discussão sobre o tema, em caráter universal.

A Conferência de Estocolmo (1972) foi um importante acontecimento para a introdução da questão ambiental na pauta dos assuntos internacionais. Contudo, não foi suficiente para diminuir os efeitos da ação do homem em relação ao meio ambiente²⁰, servindo de marco instituidor das futuras negociações multilaterais.

Posteriormente foram elaborados dois outros documentos sobre o tema “meio ambiente”, sendo que o primeiro deles – “Estratégia Mundial para a Conservação”, de 1980, produzido na cidade de Nova York, com a supervisão do Programa das Nações Unidas para o Meio Ambiente (PNUMA), foi responsável pela introdução do termo “desenvolvimento sustentável”; ao passo que o outro – “Relatório Brundtland” –, de 1982, elaborado pela (então criada) Comissão Mundial sobre o Meio Ambiente para o Desenvolvimento fez afastar-se o pensamento neomalthusiano – de que o problema da degradação do meio ambiente era causado pelos países pobres – do entendimento da época.

Importante marco regulatório sobre a destruição da camada de ozônio veio com a Convenção de Viena de 1985. Em observância à Declaração da Conferência

¹⁹ Resolução convocatória para a Conferência de Estocolmo (em inglês). Disponível em: <http://www.ana.gov.br/AcoesAdministrativas/RelatorioGestao/Rio10/Riomaisdez/documentos/1756-ResolucaoEstocolmo.doc.136.wiz>. Acesso em: 12 de dezembro de 2007;

²⁰ Na década de 1970 – em período anterior à primeira crise do petróleo, especialmente – ocorreu produção e emissão maciça de poluentes para a atmosfera, com explosão de consumo e alta queima de combustíveis fósseis (nunca é demais lembrar que o padrão comportamental norte-americano para automóveis era o “muscle car” – veículos com oito cilindros (ou mais) que consumiam muito combustível –, sendo alterado somente após a crise do petróleo);

das Nações Unidas sobre Meio Ambiente Humano, produzida em Estocolmo, a Convenção de Viena alertou para importância de preservar a camada de ozônio, através da cooperação global, para que os efeitos danosos das ações humanas referentes à destruição da camada fossem contidos.

Posteriormente elaborou-se o Protocolo de Montreal em 16 de setembro de 1987, a fim de possibilitar a aplicação dos termos constantes na Convenção de Montreal, delimitando os agentes causadores da destruição da camada de ozônio, assim como enumerando ações a serem tomadas para reduzir o impacto ambiental causado pela ação do homem²¹.

Nesta linha de raciocínio publicou-se a Resolução das Nações Unidas, em dezembro de 1989, a fim de solicitar uma reunião mundial para tratar do problema ligado à degradação do meio ambiente, apontando soluções por meio da elaboração de estratégias para deter e reverter os processos maléficos já existentes, almejando um desenvolvimento sustentável e ambientalmente racional: a ECO-92.

A ECO-92, realizada no Rio de Janeiro, foi o primeiro documento oficial, com grande abrangência multilateral, que reconheceu a necessidade de cooperação²² –

²¹ Menciona-se a comparação entre a atitude do governo norte-americano diante da posição tomada em relação ao Protocolo de Montreal e, depois, em relação ao Protocolo de Kyoto: “A análise das posições dos Estados Unidos sobre os Protocolos de Montreal e de Quioto por autores norte-americanos oferece perspectiva interessante: no primeiro, houve uma clara liderança norte-americana; no segundo, houve relutância, seguida de tentativa de adaptar o documento aos interesses do país, mas, em última análise, foi considerado inadequado. (...) na realidade, os mesmos motivos teriam provocado atitudes opostas. As negociações sobre a camada de ozônio foram incentivadas pelos EUA porque levavam ao nível global uma decisão que já havia sido tomada internamente: a legislação interna determinou, em 1978, a eliminação do uso de CFC's para aerossóis, o que obrigou as principais empresas químicas norte-americanas a encontrarem substitutos. Uma vez encontrados esses substitutos, as empresas norte-americanas tinham interesse em apoiar a Convenção de Viena, para criar, também, mundialmente, limitações que já lhes havia sido impostas pela legislação norte-americana, o que as favoreceria frente à concorrência de empresas de outros países. Assim, o Congresso norte-americano aprovou a Convenção e o Protocolo, pois ambos legitimavam a agenda doméstica e, também, o que o Embaixador João Augusto de Araújo Castro considerava ser a tendência americana de ‘conferir à sua legislação interna uma validade e uma vigência universais’.

A atitude norte-americana inverte-se no caso do aquecimento global: a Convenção é incentivada pelos europeus por motivos similares aos norte-americanos no caso do ozônio – sua vantagem comparativa. A matriz energética européia já sofrera modernização em função de ajustes provocados pelas crises do petróleo e pela cada vez mais severa legislação ambiental da União Européia. Do lado norte-americano, no entanto, as ambigüidades científicas, o potencial de custos mais elevados e a falta de apoio da indústria contribuíram para fortalecer os argumentos daqueles que defendiam que a mudança do clima seria usada para que outros países ganhassem competitividade às expensas dos EUA”. (CADERNOS NAE/NÚCLEO DE ASSUNTOS ESTRATÉGICOS DA PRESIDÊNCIA DA REPÚBLICA, 2005, p. 55-56);

²² É importante fazer uma ressalva em relação à abertura conferida aos organismos internacionais formados pela união de dois ou mais países com comunhão de interesses. Reza o art. 5º da Convenção ECO-92 que “cada Parte Contratante deve, na medida do possível e conforme o caso,

inclusive financeira – entre os chamados países desenvolvidos e aqueles em desenvolvimento. Não somente isto, mas também, na importância de se cooperar, fez-se presente no texto a necessidade de transferência de tecnologias e conhecimento entre as partes signatárias, como meio de se alcançar maior efetividade no que era pretendido por todos.

Além disso, o documento resultante da reunião previu a criação de um mecanismo através do qual deveriam ocorrer compensações financeiras entre as partes signatárias²³, o que daria condições de operacionalizar o desejado pelo documento – operacionalização que poderia ser realizada através de Protocolos futuros.

Com este intuito de operacionalizar as normativas já produzidas entre as partes signatárias dos tratados anteriores, criou-se o Protocolo de Kyoto, em 1997, propondo-se, como meta inicial, a redução de gases-estufa para os chamados países desenvolvidos em 5,2% dos níveis apresentados em 1990. Esta meta inicial deveria ser alcançada entre os anos de 2008 e 2012, trazendo como reflexos a busca por novas fontes de energia menos prejudiciais ao meio ambiente, assim como a luta contra o desflorestamento, o investimento em novas tecnologias a fim de evitar o aumento de emissões de gases-estufa – com o devido compartilhamento com os outros países –, dentre outros...

No período atual (pós-Kyoto) de negociações ambientais internacionais, verifica-se que as reuniões multilaterais continuam, porém, apesar de parecer existir uma mudança de posição do principal emissor de gases-estufa (EUA), continuam servindo de instrumento retórico para se fazer política, passando a triste idéia de que

cooperar com outras Partes Contratantes, diretamente ou, quando apropriado, mediante organizações internacionais competentes, no que respeita a áreas além da jurisdição nacional e em outros assuntos de mútuo interesse, para a conservação e a utilização sustentável da diversidade biológica”. Assim, existindo maneiras de haver uma ação mais acurada em prol da conservação e utilização sustentável da diversidade biológica por meio da atuação de organismo internacional, este organismo deverá ser o centro de cooperação mais apropriado para dar a melhor guarida ao meio ambiente;

²³ Não se pode deixar de mencionar o importante princípio criado na Declaração do Rio, qual seja, o “princípio das responsabilidades comuns, mas diferenciadas”. Através deste princípio ficou consignado que todos os países do mundo têm responsabilidades para com a preservação dos ecossistemas, sendo que, na diferença de suas capacidades e recursos, devem atuar de maneira diferenciada para atingir a redução da degradação do meio ambiente. Da mesma forma, aqui também não pode deixar de constar a relevância da previsão acerca da criação de um mecanismo para prover as necessidades dos países mais atrasados cientificamente por parte dos mais adiantados, constante no art. 21 da ECO-92;

são simples encontros burocráticos que acabam sem pragmatismo algum (*flatus voci*)²⁴.

1.2 – OS DIREITOS AMBIENTAIS SÃO DIREITOS HUMANOS?

Como se descrevera anteriormente, há, no mínimo, duas concepções sobre o que são direitos humanos: a que entende direitos humanos como um rol taxativo, convencionado na Declaração Universal dos Direitos do Homem (positivista); e aquela que entende poder ser ampliado o rol constante na Declaração, de modo que, com as transformações ocorridas no mundo, os direitos se ampliem de forma que seja possível dar guarida ao homem de forma satisfatória (epistemologia aberta).

Assim, desta maneira, o questionamento “os direitos ambientais são direitos humanos?” pode receber duas respostas: “sim, os direitos ambientais são direitos humanos”, ou “não, não os são”.

A segunda resposta é fácil de ser sustentada, bastando o interlocutor filiar-se ao primeiro modelo.

Já a primeira – “sim, os direitos ambientais são direitos humanos” – requer uma reflexão mais profunda para que possa ter coerência²⁵.

Primeiramente, como meio de se induzir a uma resposta afirmativa ao tema, abre-se pauta para a discussão sobre o modelo positivista – fulcrado no cientificismo – e a questão dos limites gnoseológicos da ciência moderna.

O extraordinário é que nos damos conta de que o corte entre ciência e filosofia que se operou a partir do século 17 com a dissociação formulada por Descartes entre o eu pensante, o *Ego cogitans*, e a coisa material, a *Res extensa*, cria um problema trágico na ciência: a ciência não se conhece; não dispõe da capacidade auto-reflexiva. Esse drama concerne também à filosofia, que, deixando de ser empiricamente alimentada, sofreu a agonia da *Naturphilosophie* e o fracasso da *Lebensphilosophie*; há tanta extralucidez em Husserl quando diagnosticava a crise do conhecimento científico como há ilusão metafísica, evasão estratosférica na idéia de “ego

²⁴ O mesmo, de certa forma, poderia ser dito sobre as normativas internacionais referentes a direitos humanos: instrumentos retóricos que não atingem o plano da realidade da forma que estão previstos;

²⁵ Não se tem a intenção de forçar o leitor a qualquer entendimento sobre qual das duas respostas é a correta. O que se busca, neste texto, é analisar a possibilidade de se pensar a abertura do rol de direitos humanos em sede de direito internacional público;

transcendental”. Assim, a filosofia é impotente para fecundar a ciência que é, por sua vez, impotente para conceber-se.²⁶

O modelo epistemológico positivista é diretamente ligado a esta visão de ciência compartimentada, seccionada em campos hermeticamente cindidos. Em outras palavras, o positivismo obedece ao ideal de ciência iluminista que previa que, para se conhecer o todo era necessário dividi-lo em partes pequenas para que assim, após analisada cada uma das partes separadamente, se pudesse entender o conjunto.

Outra característica predominante do positivismo é a dependência do modelo de subsunção para a aplicação da norma. A pretensão de totalidade e completude do sistema jurídico positivista era tamanha que postulava que o sistema era uma espécie de panacéia para as dores do mundo, podendo, através de silogismos, responder a todas as demandas que lhe eram impostas pelo mundo da vida.

Sucedem que este meio de entender o mundo não mais é suficiente diante da contingência de fenômenos e acontecimentos gerados diuturnamente.

A ciência, paradoxalmente, com o seu próprio avanço, descobriu-se incapaz de responder a todas as indagações que lhe são impostas – e a falseabilidade de Popper é um bom exemplo para isto.

A história da ciência e a epistemologia já não dão conta da complexidade teórica e dos métodos científicos. Novas disciplinas, programas de pesquisa e unidades administrativas, com nomes híbridos, apontam para a existência de divisões e para uma possível afinidade entre os diferentes tipos de conhecimento. Historiadores, linguistas, filósofos, juristas, químicos, físicos, antropólogos e outros pesquisadores “invadem” objetos de pesquisa que tradicionalmente não pertenciam ao seu domínio, usam métodos de outras ciências, servem-se das mesmas teorias, enfraquecem os argumentos a favor da autonomia e da eficácia das disciplinas consolidadas pela tradição. Enfim, a multiplicidade de disciplinas se, às vezes, tem como causa caprichos de uns e de outros, e interesses corporativistas, ela também, outras vezes, é sintoma de mudança, de revolução na organização dos conhecimentos que têm origem em problemas pedagógico-epistemológicos.²⁷

Para que seja possível encontrar meio de se enfrentar a contingência da vida, podendo se chegar a respostas para os desafios que aparecem no cotidiano é preciso, portanto, uma re-ligação de saberes, uma mudança do modelo de fusão das disciplinas que foram separadas, para um modelo transdisciplinar.

²⁶ MORIN, 2005, p. 104;

²⁷ PAVIANI, 2005, p. 34;

Além disto, a fusão disciplinar também visa a uma re-ligação do homem com sua própria humanidade. Morin faz um apontamento neste sentido bastante pertinente, pois:

(...) o homem da racionalidade é também o da afetividade, do mito e do delírio (*demens*). O homem do trabalho é também o homem do jogo (*ludens*). O homem empírico é também o homem do imaginário (*imaginarius*). O homem da economia é também o homem do consumismo (*consumans*). O homem prosaico é também o da poesia, isto é, do fervor, da participação, do amor, do êxtase. O amor é poesia. Um amor nascente inunda o mundo de poesia, um amor duradouro irriga de poesia a vida cotidiana, o fim de um amor devolve-nos à prosa.²⁸

Voltando à questão ambiental, como se pode fazer notar, é importante uma guinada no modelo de epistemologia fechada positivista – até mesmo para se alcançar a humanidade do ser humano. A ciência, incapaz de se auto-conceber, necessita de contato direto com a filosofia.

Neste íterim entra a importância do papel da ética para que se tenha qualquer espécie de parecer sobre a inserção ou não dos direitos ambientais no rol dos direitos humanos, afinal, sendo a filosofia elemento de re-ligação disciplinar, e, por sua vez, sendo a ética parte da filosofia que faz a relação entre os valores na medida em que estes se relacionam entre o bem e o mal, não se pode seguir nesta linha de raciocínio sem encampar a ética na discussão sobre o direito ambiental.

Nesta época de incertezas, em que não há meios de se precisar com segurança quais serão os resultados futuros das ações tomadas no momento presente, a ética persegue caminhos para se concluir acerca do comportamento a se seguir diante desta nebulosidade apontada no amanhã.

Também não se pode falar em direito ambiental sem se ter em mente a relação que há entre os recursos existentes no presente e aqueles que poderão existir no futuro. Esta, inclusive, é uma das noções-base para o conceito de desenvolvimento sustentável que está presente nas normativas internacionais.

Portanto, eticamente se falando, é necessário existir um meio de se equalizar o comportamento da humanidade de agora em função das possibilidades de se gerar condições de as futuras gerações poderem ter uma vida saudável.

²⁸ MORIN, 2006, p. 58;

Basicamente o problema central das incursões no campo ético, atualmente, refere-se à invasão da técnica na cultura humana, com poder desproporcionalmente maior em relação à capacidade de regeneração do meio ambiente, ou até de maneira que o agir humano seja potencialmente destrutivo para todo o planeta.

A técnica, catalisada pelo ideal baconiano do utilitarismo, assim como a impressão passada de que o uso da ciência e o domínio sobre as forças da natureza é algo benéfico para a humanidade, são fatores que já estão institucionalizados no imaginário da maioria das culturas (ocidentais, principalmente) do globo.

A técnica pré-moderna constituía um estado, uma posse, enquanto que a técnica moderna é um empreendimento, um processo. A técnica pré-moderna costumava alcançar um equilíbrio estático entre meios e fins, um ponto de saturação tecnológica, enquanto a técnica moderna encontra-se em permanente mudança, tornando-se cada vez mais complexa, alterando, todos os recantos da vida humana²⁹.

Algum mecanismo é necessário para que o comportamento humano, impregnado da cultura da técnica, tenha meios de obedecer a uma norma capaz de resguardar o meio ambiente dos efeitos perniciosos da ação humana.

Neste sentido é salutar o princípio responsabilidade formulado por Hans Jonas. O autor aponta a necessidade de se ater à importância do reconhecimento do *malum* para que se possa desvelar o bem – algo que não era consumado na teoria moral kantiana, realçando o impacto do mal sobre as conseqüências previsíveis e possíveis, associando, assim, a responsabilidade ao medo, para fins de demonstrar a descoberta (heurística) da nova ética.

Corroborar-se o entendimento de que se há de ter uma preocupação maior com o agir de hoje em relação aos efeitos que poderão ser ocasionados no futuro, posto que a ética deve funcionar como guia da ciência – uma vez que esta última não pode, isoladamente, trazer as respostas para as questões do futuro.

Portanto, procurando dar vazão à segunda resposta pretendida, pode se inferir que a complexidade das relações apresentadas no mundo da vida é tamanha que restar apegado a uma matriz de conhecimento pura e simplesmente cientificista, como a positivista, não pode ser atitude satisfatória no trato com as questões ambientais.

²⁹ BARRETO; SCHIOCCHET, 2006, p. 266;

Seguindo na análise, agora sob o ponto de vista dos princípios insculpidos nos textos jurídicos, de acordo com o que já foi transcrito sobre a possibilidade de se ter normas implícitas em textos – e aqui tanto faz se a Declaração Universal dos Direitos do Homem é norma jurídica, moral ou *sui generis* –, e, ainda que se ligando ao fato de estarem presentes na declaração os direitos individuais e sociais, é possível observar o tema ambiental de outra perspectiva.

No mesmo sentido de mundo seccionado, permanece ainda no imaginário do jurista a idéia de que existem ramos do direito que são separados e funcionam completamente na ausência de relações uns com os outros.

Da mesma maneira, quando tratada a questão da criação dos direitos na evolução histórica, por vezes se afirma que num primeiro instante foram criados os direitos individuais; depois vieram os direitos sociais; num terceiro momento os direitos transindividuais; e assim por diante.

Ocorre que não se pode pensar o direito desta forma, pois como é possível se defender um direito individual prescindindo da coletividade? No mesmo sentido, como se pode falar em direitos políticos sem pensar no resguardo aos direitos individuais – como a liberdade de expressão, por exemplo?

O mesmo acontece com a relação direito ambiental/direito social/direito individual. Estas três esferas estão intimamente associadas, vez que não se pode falar, por exemplo, em dignidade humana sem um meio ambiente saudável, ou em direito à saúde quando só se tem acesso à água poluída (por exemplo).

Assim, abrindo a *epistheme* positivista para fins de transcender a cisão disciplinar e re-ligar os saberes, pode-se afirmar que, na comunicação entre a ciência e a filosofia (principalmente), o direito ambiental, mesmo não estando inscrito no rol daqueles direitos expressos na Declaração Universal dos Direitos do Homem, pode ser entendido como parte dos mesmos.

E, ainda, pode-se afirmar que o tratamento acerca da juridicidade das normas internacionais ainda permanece como ponto de extrema importância para que a posição dos Estados signatários dos tratados sobre direitos humanos seja realmente condizente com aquilo que é positivado no texto.

Desta maneira, após muita discussão acerca dos direitos que deveriam estar contidos na Declaração Universal dos Direitos do Homem, bem como da maneira

através da qual seria abordado filosoficamente o homem, em função de vários aspectos culturais e religiosos, inclusive, o consenso somente se deu em razão da técnica de redação utilizada ter sido no sentido da imprecisão e vagueza – fato este que serviu, posteriormente, como meio de os Estados fazerem exceção à aplicabilidade da normativa – até por que foi uma Declaração que sequer foi assinada e ratificada pelos Estados.

Também, na medida em que os direitos humanos foram institucionalizados, e pela legitimidade que foi outorgada pela representatividade dos Estados, a Declaração, de instrumento que visava simplesmente publicar, passou a ser vista como importante estandarte para as políticas internas dos Estados subscreventes da Carta das Nações Unidas.

Praticamente da mesma forma, deu-se a evolução normativa dos direitos ambientais em escala global. De documentos declaratórios, paulatinamente começaram a receber a legitimidade necessária para que fossem alçados à universalidade, e à categoria de direitos humanos.

Contudo, ainda que se pense dessa forma, os direitos ambientais não estão inscritos na Declaração Universal dos Direitos do Homem, razão pela qual, para muitos internacionalistas, não são direitos humanos e não precisam ser observados nos moldes dos documentos exarados pelas Nações Unidas.

Assim, apesar da tradição positivista do direito, há formas de se defender a inserção dos direitos ambientais no rol dos direitos humanos. Porém, para isto, é preciso uma abertura epistemológica do positivismo, englobando não só a ciência na abordagem do tema, mas também a filosofia e a ética – além da fusão de outras disciplinas que possam dizer respeito ao assunto.

De uma forma ou de outra, dentre este impasse entre positivismo e abertura epistemológica para se dar ou não a defesa dos direitos ambientais como direitos humanos, percebe-se a prevalência dos discursos retóricos e da não efetividade dos direitos humanos em escala mundial, quer seja dos expostos nas normas internacionais, quer seja daqueles decorrentes dos valores formadores destas mesmas normas.

Assim, deste embate advindo acerca do posicionamento dos direitos ambientais em seara internacional, bem como da cogência e peremptoriedade de

tais normas, exsurge-se a importância da questão deontológica no que importa aos textos que têm pretensão de universalidade.

Para que seja possível focar a análise de tal tema nas normas ambientais, ora em pauta, porém, é importante se fazer uma observação incisiva sobre o princípio capaz de nortear o comportamento humano em relação ao planeta: o princípio responsabilidade.

CAPÍTULO 2 – HANS JONAS E O PRINCÍPIO RESPONSABILIDADE

Como meio de se chegar ao ponto focado, capaz de bem elucidar a relação existente entre direitos humanos, a alteração paradigmática³⁰ necessária para se modificar (via um processo educacional voltado para a cidadania), e o problema da ausência de cogência das normas ambientais internacionais, é imperioso se adentrar na análise do princípio responsabilidade denunciado por Hans Jonas.

Assim, para tanto, procura-se perscrutar as principais ligações existentes entre o desenvolvimento da obra de Jonas com a questão ambiental, centrando-se na análise dos principais tópicos pertinentes à teoria valorativa que existe por trás da argumentação deste ilustre pensador do século XX, constante no livro que leva o nome deste princípio em comento.

Não obstante, sempre que possível, far-se-á uma abordagem sobre a visão deontológica advinda do pensamento de Hans Jonas, comparando-a com uma possível teoria da moral capaz de satisfazer os anseios da atual situação vivida pela humanidade, no que se refere ao trato com o meio ambiente (principalmente).

2.1. – O PRIMADO DA TÉCNICA NA CIVILIZAÇÃO E OS REFLEXOS ÉTICOS

O coro de vozes da obra *Antígona* de Sófocles apresenta a grandiosidade do engenho humano diante das adversidades do meio, característica que eleva a espécie *homo sapiens* à categoria diferenciada em relação às demais, uma vez que, ao contrário dos outros seres vivos que habitam, conjuntamente, com o homem na natureza, o ser humano é capaz de amoldar o seu entorno para melhorar as condições de vida, alterando o seu *habitat* e, assim, adaptando-se da melhor forma possível no mundo.

³⁰ Para uma incursão breve acerca da questão de paradigmas, termo amplamente utilizado no meio científico, sugere-se uma leitura de Thomas Kuhn. Para este autor, paradigma é “termo estreitamente relacionado com ‘ciência normal’”. De acordo com a escolha deste termo, surgem modelos que passam a serem aceitos pela comunidade científica, perpetuando a idéia do *doxa* grego (KUHN, 2005, p. 30);

Contudo, ainda que na Antígona as vozes conclamem os feitos humanos, fica aparente, no mesmo texto, a impossibilidade de o homem ultrapassar seus limites biológicos, ou, em outras palavras, não existem meios de o ser humano ultrapassar a barreira da morte.

O período de Sófocles, entretanto, pouco se parece com o atual, especialmente naquilo que se infere aos avanços da técnica e seu emprego na civilização de hoje.

O *homo sapiens* desenvolveu tão grandemente a técnica que nos dias presentes não só o retardamento da morte é visivelmente possível, como também a própria idéia da morte tem sido alterada diante de enormes avanços no campo da medicina.

Porém, tais progressos científicos ocorreram na medida em que o homem alterou sua moradia. A construção das cidades, os aglomerados humanos, foi passo determinante para que as agruras do meio ambiente fossem transpassadas, possibilitando maior defesa e proteção, melhores condições de diálogo acerca das prioridades da coletividade, a criação de instituições...

Mas a permanência do homem na cidade também estava ameaçada pelas atitudes humanas³¹, pois

A despeito de toda liberdade concedida à autodeterminação, nem mesmo no interior do ambiente artificial o seu arbítrio poderá revogar algum dia as condições básicas da existência humana. Sim, a inconstância do fado humano assegura a constância da condição humana. O acaso, a sorte e a estupidez, os grandes niveladores nos assuntos dos homens, atuam como uma espécie de entropia e permitem que todos os projetos desemboquem por fim na norma eterna. Estados erguem-se e caem, dominações vêm e vão, famílias prosperam e degeneram – nenhuma mudança é para durar. No final, na compensação recíproca de todos os desvios passageiros, a condição do homem permanece como sempre foi. Assim, mesmo aqui, em seu próprio artefato, no mundo social, o controle do homem é pequeno, e sua natureza permanente acaba por se impor³².

Este arrazoado apresenta trechos que poderiam ser classificados como parte de uma lógica inerente ao agir do homem nos primórdios da civilização ocidental, em que a utilização da *techné* ainda estava restrita às atividades corriqueiras. Tais

³¹ Aqui pode se permitir fazer uma breve alusão ao pensamento de Maquiavel, apenas para dar um colorido mais intenso ao pensamento. Assim, nas palavras do pensador italiano, o homem tem atitudes que levam à ruína, “porque dos homens pode-se geralmente dizer que são ingratos, volúveis, simuladores e dissimuladores, temerosos dos perigos, ambiciosos por ganhos”;

³² JONAS, 2006, p. 33;

situações não podem ser transportadas, porém, para os dias atuais, uma vez que a técnica, hodiernamente se falando, está impregnada em todos os processos humanos, do mais simples ao mais complexo (a produção de organismos geneticamente modificados, por exemplo).

Assim, a simples existência da cidade, construída pelo homem, representa um primeiro momento de transformação da natureza – que poderia até ser considerado como momento predecessor do progresso técnico da humanidade, posto que criou condições para que a civilização humana prosperasse.

Neste mesmo contexto, lê-se:

(...) essa cidadela de sua própria criação, claramente distinta do resto das coisas e confinada aos seus cuidados, forma o domínio completo e único da responsabilidade humana. A natureza não era objeto da responsabilidade humana – e ela cuidava de si mesma e, com a persuasão e a insistência necessárias, também tomava conta o homem: diante dela eram úteis a inteligência e a inventividade, não a ética. Mas na “cidade”, ou seja, no artefato social onde homens lidam com homens, a inteligência deve casar-se com a moralidade, pois essa é a alma da sua existência. É nesse quadro intra-humano que habita toda ética tradicional, adaptada às dimensões do agir humano assim condicionado.³³

Portanto, no período pretérito, a moral aplicada no modo de agir do ser humano era correspondente ao emprego da técnica, nas condições limitadas apresentadas, ou seja, aos afazeres mais triviais, e, da mesma maneira, condicionada ao estilo de vida dos homens.

Para se fazer uma análise mais apropriada acerca da ética tradicional, contudo, é imprescindível tecer mais algumas considerações sobre este modo de agir. Assim: 1) com exceção feita à medicina, todo o trato com o mundo extra-humano, ou seja, toda a técnica humana, não importava à ética; 2) a ética dizia respeito à relação homem-homem, sendo sempre antropocêntrica; 3) o homem era considerado constante quanto à sua essência, não sendo objeto da *techné* (arte) reconfiguradora; 4) a *praxis* do cotidiano não era associada ao planejamento de longo prazo; 5) todos os mandamentos da ética tradicional estão ligados ao círculo imediato da ação.

É importante salientar, em um primeiro instante, então, que a ética tradicional não trabalhava com a interferência da utilização da técnica, sendo, por

³³ Ibidem, p. 33-34;

conseqüência, limitada às ações dos homens sem a reflexão acerca dos procedimentos tomados em relação à natureza, o que pode ser explicado, por exemplo, por meio da exploração do meio ambiente de forma predatória que acabou por alterar grande parte das florestas existentes na Europa e nos Estados Unidos da América, principalmente, mas também pela política de expansão das fronteiras agrícolas utilizada no Brasil a partir da segunda metade do século XX, que devastou toda a mata de araucária do oeste do Estado do Paraná, assim como a redução em larga escala das florestas do Estado do Mato Grosso, por exemplo.

Em seguida, é de suma importância ressaltar a maneira pela qual a ética era (e ainda é) tratada nas sociedades humanas. Desde o período grego, até o presente, a ética tem sido observada sob o ponto de vista humano, prescindindo dos elementos não-humanos, ou seja, o homem, até os primeiros movimentos, em prol da defesa do meio ambiente, ocorridos a partir da década de 1960, sempre deixou seus valores aplicados somente nas relações inter-humanas, não se importando com sua interação com a flora, fauna e elementos abióticos do planeta.

Neste mesmo sentido, também pode ser vista a crítica à ética tradicional em Jonas:

Tome-se, por exemplo, como pioneira grande alteração ao quadro herdado, a crítica vulnerabilidade da natureza provocada pela intervenção técnica do homem – uma vulnerabilidade que jamais fora pressentida antes de que ela se desse a conhecer pelos danos já produzidos. Essa descoberta, cujo choque levou ao conceito e ao surgimento da ciência do meio ambiente (ecologia), modifica inteiramente a representação que temos de nós mesmos como fator causal no complexo sistema das coisas. Por meio de seus efeitos, ela nos revela que a natureza da ação humana foi modificada *de facto*, e que o objeto de ordem inteiramente nova, nada menos do que a biosfera inteira do planeta, acresceu-se àquilo pelo qual temos de ser responsáveis, pois sobre ela detemos poder. Um objeto de uma magnitude tão impressionante, diante da qual todos os antigos objetos da ação humana parecem minúsculos! A natureza como responsabilidade humana é seguramente um *novum* sobre o qual uma nova teoria ética deve ser pensada.³⁴

Também a questão valorativa, quando levada à prática, tradicionalmente era tomada de modo que não fossem colocadas em pauta possíveis transformações e alterações do próprio ser humano, afastando a técnica desenvolvida de manipulações acerca da constituição do homem como ser vivo, como espécie animal.

³⁴ Ibidem, p. 39;

Desta forma, o pensamento ético que deve preponderar na atualidade tem de ser respeitado sob outro ponto de vista, qual seja, o que leva em consideração a possibilidade de se proceder de forma que a própria essência do homem seja alterada (algo que, nos dias de hoje, é plenamente possível de acontecer, dados os avanços da engenharia genética).

Ainda, como crítica ao agir do homem tradicional, Jonas se reporta ao fato de carecer de planejamento de longo prazo para as ações tomadas, quer seja individualmente, quer seja coletivamente, e os efeitos que poderiam ser ocasionados de tais atitudes.

É certo que se vive em período um tanto quanto afastado da época das luzes (em que a exploração do método trouxe a crença e a sensação de que o mundo poderia ser explicado de maneira cabal), e que, após a afirmação da era da ciência sobre a fé medieval, muitos avanços ocorreram no mundo. Contudo, este primado da ciência não é suficiente para suprir as deficiências da própria ciência que o mundo complexo que é revelado acaba trazendo a lume.

O próprio propósito de se conceber uma nova teoria acerca do agir humano, fundador do princípio que servirá de guia para o *ethos*, deixa transparecer que as carências acerca do funcionamento do *lebenswelt* proibem o agir de maneira inconseqüente, de modo que não se pode anuir ao comportamento humano irresponsável diante dos futuros reflexos que dos mesmos podem advir.³⁵

Nesta seara, que se postula uma mudança paradigmática do comportamento do ser humano em relação ao meio ambiente, inclusive, é de extrema importância o papel que deve ser desempenhado pela educação, bem como os métodos que devem ser utilizados pelos educadores com o intuito de formar novos cidadãos preocupados com a posteridade das espécies animais e vegetais, e também com a interação destas e os meios abióticos, de forma que a manutenção da vida siga como máxima.

³⁵ Aqui não se está defendendo a continuidade perpétua do *status quo*, mas a evolução deste estado de coisas de maneira mais racional e, ao mesmo tempo, afetada pelas transformações. Poderia ainda ser comentada o interminável embate de Parmênides e Heráclito (que coloca lado a lado Aquiles e a tartaruga), a teoria do eterno retorno (trabalhada por, dentre outros, Nietzsche), ou também questões metafísicas (como a que faz menção ao questionamento de Leibniz acerca do porquê de existir algo ao invés de nada existir) tratadas por Hans Jonas na obra em comento, porém, caso fosse esta a intenção, necessário se faria outro trabalho e, conseqüentemente, muito mais estudo;

Sendo a civilização hodierna impregnada de técnica, e tendo a educação ligação direta com o emprego desta técnica nos processos de produção de bens e capitais necessários para o sustento dos seres humanos, nada mais correto do que se voltar ao processo educacional para que o próprio agir do ser humano não permaneça descolado do comprometimento ético necessário para a preservação da natureza.

Outro ponto, ainda, pode ser referido da análise das características da ética tradicional e da relação imediatista da mesma: a idéia da alteridade antropomórfica.

Quando o ser humano procura agir de acordo com o ideal descrito na “lei de ouro”³⁶, encerra na sua ação uma relação de reciprocidade calcada na transposição da sua imagem e semelhança³⁷, apartando-se de seu vínculo biológico com as demais espécies de seres vivos e, assim, desligando-se de sua relação de pertencimento ao planeta.

Esta relação ética tradicional ligada ao antropocentrismo, portanto, não mais consegue direcionar o agir humano em prol da defesa do planeta, e, por conseguinte, acaba por gerar danos ao meio ambiente, uma vez que somente restrita aos interesses humanos e desvinculada de um comprometimento para com o meio ambiente.

Esta é a visão de Jonas, pois:

(...) exatamente o mesmo movimento que nos pôs de posse daquelas forças cujo uso deve ser agora regulamentado por normas – o movimento do saber moderno na forma das ciências naturais –, em virtude de uma complementaridade forçosa, erodiu os fundamentos sobre os quais se poderiam estabelecer normas e destruiu a própria idéia de norma como tal. (...) Primeiro, esse saber “neutralizou” a natureza sob o aspecto do valor; em seguida foi a vez do homem. (...) Trata-se de saber se, sem

³⁶ De acordo com Kant, “procede de acordo apenas segundo aquela máxima em virtude da qual podes querer ao mesmo tempo que ela se torne uma lei universal” (KANT, 1964, p. 47);

³⁷ Tal fato, da mesma forma, pode ser explicado com maior veemência nos países ocidentais por meio de uma reflexão acerca do legado da cultura judaico-cristã, uma vez que a *imago Dei* descrita nos livros sagrados dessas civilizações monoteístas, vertidas dos mandamentos revelados a Moisés e mormente difundidas por meio do apóstolo Paulo, têm como base esta preocupação imediatista de homem para homem. O conceito de solidariedade cristã, também, decorrente da incorporação grega das palavras de Delphos (conhece-te a ti mesmo), traduzido na bíblia no livro de João 8:32 (então conhecereis a verdade e a verdade vos libertará), é cunhado no ideal de *imago Dei* do homem feito à imagem de Deus, revelando que a própria imagem de Deus é a mesma do homem e, por conseqüência direta, afastadas as demais espécies da noção de divindade, que acabaram com seus valores neutralizados. Ainda em Kant, é possível ler a visão antropocêntrica de sua teoria ética em alguns trechos do livro já mencionado, como, por exemplo, no que diz que “os seres, cuja existência não depende precisamente de nossa vontade, mas da natureza, quando são seres desprovidos de razão, só possuem valor relativo, valor de *meios*, e por isso se chamam *coisas*” (KANT, 1964, pg. 91);

restabelecer a categoria do sagrado, destruída de cabo a rabo pelo *Aufklärung* [Iluminismo] científico, é possível ter uma ética que possa controlar os poderes extremos que hoje possuímos e que nos vemos obrigados a seguir conquistando e exercendo. (...) Mas a religião inexistente não pode desobrigar a ética de sua tarefa; da religião pode-se dizer que ela existe ou não existe como fato que influencia a ação humana, mas no caso da ética é preciso dizer que ela tem que existir. Ela tem que existir por que os homens agem, e a ética existe para ordenar suas ações e regular seu poder de agir.³⁸

Desta maneira, a civilização dos dias atuais, fecundada pelo progresso tecnológico, vivendo o primado da *techné* em todos os campos de atuação do ser humano, imersa em um contingente de complexidade, experimenta paralelamente a tudo isso o crescimento da crença na ciência, a reificação do ser humano, a aderência das massas às ideologias do progresso econômico e igualdade de condições sociais (como se o mundo fosse uma fonte inesgotável de recursos e capaz de suportar qualquer espécie de agressão humana), e, por fim, o aumento considerável de movimentos religiosos que pregam a salvação do homem na vinda de algum messias.

Nenhuma das manifestações ocorridas em torno deste efeito irradiado da aplicação da técnica pelos homens, como nunca antes visto, é capaz de satisfazer as necessidades do meio ambiente.

Somente a reflexão sobre o “agir humano” é capaz de alterar as funestas conseqüências de um comportamento calcado em uma postura ética tradicional, e, para tanto, faz-se imprescindível a máxima da responsabilidade.

Mas de que maneira poderia ser construída tal máxima? Que pressupostos deveria obedecer? Quais os parâmetros, uma vez que tal engenho deverá ultrapassar as fronteiras do momento imediato da ação e da reação?

Para solucionar tais indagações (e outras que poderiam surgir), é imperioso voltar-se os olhos ao processo de formação do princípio responsabilidade.

2.2. – A CONSTRUÇÃO DO “PRINCÍPIO RESPONSABILIDADE”

Dadas as considerações iniciais acerca da teoria dos valores e destes aplicados no agir do ser humano, passa-se à questão do método que deve ser

³⁸ JONAS, 2006, p. 65;

utilizado para que se possa encontrar a ética capaz de servir de parâmetro ao homem nesta quadra de desenvolvimento tecnológico e científico.

Tomando-se por base aquilo que se pode conhecer e a contingência do mundo factual, e, da mesma maneira, contrapondo este saber real com o comportamento ético desejado, buscam-se meios de se descobrir o caminho adequado para pautar o comportamento humano consonante com o pensamento de preservação do meio ambiente e da constituição biológica do homem e demais seres vivos.

Sob diversos prismas, a responsabilidade é analisada com maestria por Jonas através de incursões em temas variados – ontologia humana, responsabilidade natural e contratual, política e parental, a educação para o futuro... –, até chegar o ponto referente à idéia de progresso, ligando o capitalismo ao marxismo.

O elo entre o saber factual e os princípios morais do ideal pretendido encontra-se presente nos próprios princípios, posto que estes funcionam de forma heurística (criam condições para descoberta do proceder ético) em relação ao futuro.

Desta maneira, realçando o impacto do mal sobre as ações atuais e as conseqüências previsíveis e possíveis, o autor associa a responsabilidade ao medo para fins de demonstrar a descoberta (heurística) da nova ética.

Corroborar-se o entendimento de que se há de ter uma preocupação maior com o agir de hoje em relação aos efeitos que poderão ser ocasionados no futuro, posto que a ética – que, como foi dito, é impotente para fertilizar a ciência – deve dar os limites, visto que a ciência não dá respostas para tudo que está por vir.

Desta forma, não é que se deve viver amedrontado pela ignorância do que não se sabe. Haja visto já ter sido demonstrado que a ciência não pode explicar tudo, bem como ser portadora do discurso que melhor se aproxima da certeza e da verdade, deve-se recorrer à ética de modo que, sendo participante do modelo de *epistheme* aberto, pode, por meio da prudência, informar o quanto o medo pode evitar grandes erros.

Para tanto, de acordo com Jonas, investiga-se esta heurística com base nas experiências vividas ao longo da existência humana na terra, pois, tanto na ética tradicional, quanto na que está por vir, somente o conhecimento acumulado pode

servir de base para que o homem, utilizando-se da razão, possa comparar situações e, assim, agir de modo que efeitos nocivos não decorram de suas atitudes atuais.

Desta maneira, surgem alguns deveres para a construção da ética do futuro.

O primeiro dever em relação ao comportamento do homem para com o meio ambiente, que será posteriormente tratado quando da relação existente entre a moral, a ética e o direito, é se ter um comprometimento em relação ao futuro, à posteridade.

A técnica humana, desenvolvida e utilizada amplamente em todos os setores do conhecimento humano, criou condições para que as ações realizadas no presente possam irradiar efeitos não conhecidos em um futuro distante.

Com o advento da cultura de consumo em massa, com a produção em série, enfim, com o advento do sistema capitalista de produção – não que o sistema socialista idealizado seja menos prejudicial –, como já mencionado brevemente, o mundo passou a ter um acúmulo muito grande de materiais sendo lançados na biosfera, causando impactos sobre a fauna e a flora e, por vezes, danificando ecossistemas inteiros.

Também é notório que o desenvolvimento de matrizes energéticas advindas de reações nucleares, como meio de se ter potencial energético capaz de alimentar indústrias e grandes cidades, principalmente em países desenvolvidos, acaba por gerar resíduos tóxicos que persistem no meio ambiente durante muito tempo, afetando a natureza, e, o que é pior, podendo causar catástrofes ambientais, como a ocorrida em Chernobyl em 26 de abril de 1986.

Não menos importante, os processos de produção de alimentos no mundo também são impregnados de técnica. Tal comportamento altamente técnico já foi incorporado na produção de grãos, em especial a soja, principal produto de exportação no mercado de grãos internacional para os brasileiros, por meio da lavoura mecanizada, o uso em grande escala de defensivos agrícolas, inseticidas, herbicidas... e, por fim, a engenharia genética que, pela produtividade, ultrapassou a barreira de testes esperada para o plantio com segurança, e está sendo amplamente utilizada em todo o território nacional já há quase uma década.

Também a criação de gado de corte está fazendo uso de grande tecnologia, quer seja na seleção de reprodutores, inseminação artificial, seleção de pastagem, vacinas...

Ocorre que, tanto na produção de grãos, quanto na criação de gado, o ser humano tem, no primeiro caso em maior quantidade no passado, ao passo que, no segundo, nos dias atuais, se apropriado da floresta no Brasil, interferindo de maneira significativa na biosfera – o que, especula-se, tem alterado os regimes de chuvas (gerando, inclusive, uma estiagem de grandes proporções na bacia amazônica em outubro de 2005) e causado aumento médio da temperatura do globo, derretendo geleiras e diminuindo as “neves eternas” em grandes montanhas³⁹.

Por tudo isso é de extrema importância se chegar a um denominador em relação ao método que deve ser utilizado para que se torne praticável um novo meio de agir em relação ao mundo, obedecendo, assim, a critérios que apresentam melhores condições de garantir maior harmonia em relação ao meio ambiente.

Na construção do princípio responsabilidade, Jonas adentra-se na importância de se ter o devido tratamento à possibilidade do *malum* para que se possa desvelar o bem – algo que não era consumado na teoria moral.

Desta maneira, realçando o impacto do mal sobre as ações atuais e as conseqüências previsíveis e possíveis, o autor associa a responsabilidade ao medo para fins de demonstrar a descoberta (heurística) da nova ética.

Como não se pode experimentar ainda o *malum*, por não estar no presente e nem no passado, e também por não se poder ter contato com o medo, deve-se imaginar o *malum* de nossas atitudes hodiernas para criar o medo e construir o primeiro dever da ética do futuro.

Desta forma, nas palavras de Hans Jonas,

³⁹ Tais assertivas podem ser observadas, também, no livro de Albert Gore que trata do meio ambiente e do impacto das ações humanas no mesmo. Para o autor, “muitas espécies do mundo estão ameaçadas pela mudança climática, e algumas estão se extinguindo – em parte por causa da crise climática, em parte porque o ser humano está invadindo seus habitats. Na verdade, estamos diante de um fenômeno que os biólogos começam a chamar de crise de extinção em massa. Atualmente, a extinção ocorre em ritmo mil vezes mais acelerado do que se daria naturalmente, na ausência de influência humana. Muitos fatores que contribuem para essa onda de extinções contribuem também para a crise climática. Os dois fenômenos são vinculados. Por exemplo, a destruição da floresta amazônica leva muitas espécies à extinção, e ao mesmo tempo acrescenta mais CO₂ à atmosfera (GORE, 2006, p. 163);

Não duvidamos do mal quando com ele nos deparamos; mas só temos certeza do bem, no mais das vezes quando dele nos desviamos. É de se duvidar que alguém, alguma vez, tenha feito o elogio da saúde sem pelo menos ter visto o espetáculo da doença, o elogio da decência sem ter encontrado a patifaria, e o da paz sem conhecer a miséria da guerra. O que nós *não* queremos, sabemos muito antes do que aquilo que queremos. Por isso, para investigar o que realmente valorizamos, a filosofia da moral tem de consultar o nosso medo antes do nosso desejo⁴⁰.

Entretanto, de forma representativa, não só a imaginação do *malum* deve existir, como também sua propagação – visto que sozinho o homem não atua contra o medo imaginado, bem como na subjetividade o *malum* é diferente para cada sujeito e não é institucionalizado.

Assim, o dever de pensar, nos paradigmas científicos atuais, não é capaz de prever as conseqüências das atitudes tomadas em relação a um futuro distante, razão pela qual a ciência disponível atualmente é inoperante no que concerne à ética pretendida no futuro, o que só pode ser considerada – a ciência – como saber retrospectivo.

Mesmo que a ciência disponível na atualidade seja imprópria para avaliar os riscos das ações tomadas hoje, precisamente, no futuro distante, ainda assim, heurísticamente, esta ciência cabe na dimensão da possibilidade para a doutrina dos princípios.

2.2.1. – A Dimensão Política do Princípio Responsabilidade

Outro ponto que deve ser trabalhado para uma constituição do princípio responsabilidade é o agir político do ser humano.

Tendo em vista que decisões são tomadas na esfera política, e que estas são ligadas às maiores transformações no mundo, ganha relevância a análise do método aqui tratado nas relações políticas entre os homens.

Desta forma, Hans Jonas volta-se para este ponto de observação e, após uma percuciente análise, afirma que o método supramencionado detém seu ponto mais fraco na demonstração na esfera prático-político, posto que neste meio é necessária uma previsão do que fazer. Nesta seara, portanto,

⁴⁰ JONAS, 2006, p. 71;

a inclinação ou a opinião podem escolher o prognóstico mais propício – entre todos os possíveis – para o projeto da sua preferência, ou dispensá-los todos, com a decisão agnóstica de que não sabemos o suficiente para que renunciemos ao conhecido em favor do desconhecido.⁴¹

Também afirma o autor que, “além disso, pode-se argumentar que nós (isto é, os que virão) sempre teremos tempo para fazer correções ao longo do caminho” (2006, p. 75).

Por tudo isso, apresenta-se realmente muito difícil aplicar os princípios da nova ética no campo prático-político, restando, em função disto, a necessidade de se ver redobrado o cuidado acerca do modo de agir no mundo.

Neste contexto, justamente por existir esta dificuldade de se aplicar a teoria dos princípios, e a nova ética pretendida, na esfera prático-política, há de existir também um meio de contornar o problema para que não reste estéril a proposta apresentada.

Tal possibilidade só pode vir a ocorrer por meio da heurística do medo. Qual seja, segundo Jonas: “é necessário dar mais ouvidos à profecia da desgraça do que à profecia da salvação” (2006, p. 77).

Assim, da mesma forma que ocorre quando se aposta em jogos, dependendo do risco a aposta é menor. A mesma atitude também deve ocorrer na lida com o uso da tecnologia em função da natureza – visto que o risco é incalculável e que, *a priori*, não se deveria apostar nada!

A evolução sucede, como regra⁴², paulatinamente, e, dos erros e acertos, surge o mais apto a continuar a cadeia evolutiva. Já na relação homem-natureza, não é possível saber se, com os erros cometidos, será permitida a evolução, por isto “entra aqui em ação a mencionada impotência de nosso saber com respeito a prognósticos de longo prazo” (2006, p.78).

Unindo a tudo isto o fato de existir a visível desproporção já citada – futuro e risco das ações do presente –, acaba-se por concluir que é devido o maior apreço pela ameaça do que pela promessa de que tudo poderá ser contornado.

⁴¹ JONAS, 2006, p. 75;

⁴² Mesmo que o trabalho aqui apresentado não seja aprofundado no campo da biologia, faz-se importante mencionar algumas linhas sobre o pensamento de Richard Dawkins. Para este autor, os organismos vivos evoluem somente para perpetuar seus genes, desde os primeiros seres mais simples (procariontes), até os mais complexos;

A prática tem demonstrado que os avanços da técnica, causados pelo uso da tecnologia, podem adquirir autonomia e restarem irreversíveis; o homem acaba assim perdendo o controle da situação, não tendo meios de recuperar o *status quo ante*⁴³.

Contudo, não há como se negar que decisões tomadas no passado acabaram por contribuir para a melhoria das condições da vida humana, bem como para a preservação de outras espécies. Portanto, não se pode negar a existência de uma herança anterior que trouxe o homem até o estado atual.

Quem nega a herança passada, não pode subir nos alicerces trazidos por ela para advogar uma saída mágica para o que está posto (pois faz parte da própria herança).

Já quem advoga a corrente niilista⁴⁴ também não pode receber a guarida da razão por que também não procede a argumentação ao passo que o agir sem responsabilidade não pode ser aceito somente por que existe um ser supremo que brinca de ter as regras do jogo e fazer o que quer, não importando as atitudes dos homens.

Segundo Jonas, “teremos mais a dizer sobre gratidão, piedade e temor como ingredientes de uma ética que deve proteger o futuro na tempestade tecnológica e que não poderá fazê-lo sem o passado” (2006, p. 80) do que negar o passado buscando ludibriar os sujeitos do presente em vista de um futuro idealizado em premissas falaciosas.

Aqui, por outra vez, a problemática recai sobre o *modus operandi* dos representantes das massas, ou seja, a responsabilidade há de vir da maneira de agir dos políticos e das pessoas que exercem influência sobre uma pluralidade de homens, quer seja dentro do Estado, quer seja em seara internacional.

Para melhor elucidar a responsabilidade do homem na esfera política, volta-se à questão da aposta.

⁴³ Tal consideração pode ser verificada, por exemplo, quando ocorre a introdução de uma espécie em um habitat que não é seu, visando os mais diversos fins, tal qual ocorreu com as lebres e coelhos europeus levados à Austrália pelos colonizadores; ou ainda quando o ser humano modifica o habitat por meio de obras, causando o desequilíbrio e afetando a vida de espécies (como, por exemplo, a construção do Porto de Suape, na cidade de Recife, que acabou desequilibrando o ecossistema, e, por consequência, levando os tubarões a se alimentarem nas praias);

⁴⁴ *Nihil* é o nada. A corrente niilista é aquela que sugere que não há sentido para nada no mundo, não importando, portanto, as atitudes humanas e nem as consequências que delas advirão;

Pergunta-se, portanto, se é possível apostar algo que não é do sujeito.

A resposta deverá ter, em um contexto de responsabilidade, correspondência direta com o agir do sujeito em relação aos demais integrantes da sociedade – e da biosfera.

Sempre que o agir importar melhoria, haverá de ser considerado benéfico, mas desde que dentro da melhoria estejam incluídos todos os demais sujeitos vivos. Somente assim não é condenável a aposta dos interesses alheios.

Poderá, entretanto, se apostar a totalidade dos interesses alheios (como no caso de uma guerra nuclear, por exemplo).

Daí decorreria a pergunta se seria aceitável existir justificativas morais para tanto.

Pode até parecer que nunca o estadista terá razão na aposta entre um tudo ou nada. Porém, será moralmente defensável apostar o tudo quando a necessidade for extrema, visto que não é possível apostar o tudo por um bem idealizável, mas sim por não viver um futuro terrível.

Quando o estadista arrisca a totalidade de seu clã, tribo, grupo, e por aí em diante, o faz na certeza de que mesmo que seu povo pereça, permanecerá a humanidade.

Contudo, situações ocorreram que fizeram com que as novas guerras superassem em muito o poder destrutivo de toda a vida na terra, que não é justificável pela moral, haja vista que “não seria possível supor que a humanidade que ainda está por vir possa concordar com sua própria inexistência ou desumanização”, conforme Jonas (2006, p. 86).

O mesmo ocorre quando se trata de uso da tecnologia e agentes que alteram o meio ambiente. Poderia ser elencado aqui o uso do CFC (condenável por que destrói a camada de ozônio); a emissão de gases poluentes (que aceleram o efeito estufa); os testes nucleares (que têm efeitos prolongados no meio ambiente e afetam a vida dos organismos que são submetidos aos isótopos nucleares); e tantos outros...

Por tudo isso, o homem não tem o direito ao suicídio da espécie humana e nem, tampouco, o direito de extinguir qualquer outra espécie. O máximo que seria

de responsabilidade humana, em relação a intervenções no meio ambiente relacionada ao desequilíbrio de espécies, seria agir de modo que fossem evitada a extinção de outras espécies ameaçadas, seguindo um ideal de diversidade ecológica.

Por existirem experimentos que transcendem em muito a capacidade de trazer somente o bem ao homem e ao planeta, por haver meios de se utilizar a tecnologia para desvirtuar a natureza de forma que a própria essência dos seres vivos possa ser alterada e, mais que isto, possa destruir a própria vida na terra... por todos estes fatores, a prudência deve ser a virtude do cerne do agir moral.

Neste diapasão, a ética fundada nestas idéias imediatistas há de ser refutada e transcendida. Advoga-se, por isto, outra ética ligada à ausência de ações recíprocas, imediatas (ações retributivas)... enfim, a responsabilidade tem de ser independente desta idéia.

Partindo do arquétipo da progenitura, o autor desenvolve o raciocínio de que o dever para com a posteridade tem sua gênese e mais fácil demonstração (navalha de Occam) por meio da observação da dedicação que os pais têm em relação aos filhos, independentemente de qualquer idéia de reciprocidade.

Como é praticamente previsível que o planeta ainda suportará algumas gerações de homens, passa-se a observar o modo de vida que estes homens deverão ter para que a posteridade seja garantida.

Pode-se dizer que os perigos que ameaçam a posteridade são os mesmos que ameaçam o homem atualmente, de acordo com Jonas. Segundo o autor:

(...) já que de qualquer modo haverá futuramente homens, essa sua existência, que terá sido independente de sua vontade, lhes dará o direito de nos acusar, seus antecessores, de sermos a causa de sua infelicidade, caso lhes tivermos arruinado o mundo ou a constituição humana com uma ação descuidada ou imprudente⁴⁵.

Assim, como não se pode prever como será a vida e os preceitos morais da humanidade futura, mesmo assim, com base na mesma linha argumentativa anterior, pode-se prever que o respeito com as gerações vindouras, posteriores às mais próximas de hoje, ou melhor, as mediatas, também têm o direito de vir e, por

⁴⁵ JONAS, 2006, p. 91;

consequente, devem ser respeitadas e terem legadas um mundo bom e um meio ambiente saudável.

Portanto, o primeiro imperativo categórico que deve ser observado no agir humano é que diz que a vida deve existir.

Afastando a ética eudemonista e a ética da compaixão, o primeiro imperativo deve advir somente da existência do homem no que respeita à humanidade. Por isto, aos descendentes dos descendentes dos homens de hoje não é permitida qualquer espécie de ação que coloque em xeque a existência da humanidade.

Mais uma vez se falando sobre a importância do meio ambiente para que o homem permaneça, posto que não há como cindir a idéia do arquétipo humano do todo que é formado pelo mundo, defende-se aqui a permanência da espécie *homo sapiens* sem levar-se em conta uma supremacia antropocêntrica, e sim uma idéia de harmonia entre espécies.

No mesmo sentido Hans Jonas advoga o princípio responsabilidade entendendo a permanência do homem dentro do mundo, em harmonia com o meio, pois “assim, em virtude desse primeiro imperativo, a rigor não somos responsáveis pelos homens futuros, mas sim pela idéia do homem, cujo modo de ser exige a presença da sua corporificação no mundo” (2006, p. 94).

A idéia do autor não defende a ontologia humana como uma simples defesa do ente por ele existir, mas como uma forma de imperativo no sentido de que ele existe por que deve existir – o que afasta a lógica da aposta no “tudo ou nada”, e cria não só a necessidade de existir o homem, mas também de como ele, existindo, deve agir no mundo.

Quanto a este imperativo que deverá ser observado no campo de atuação política, demonstra-se que deve ser tomado de forma categórica, pois, da mesma maneira que Kant, por não depender a existência humana dos deveres que os homens hão de ter, mas somente da ontologia humana, o princípio da ética do futuro não se encontra nela própria, como doutrina do fazer ou do agir, mas na metafísica, como doutrina do Ser, da qual faz parte a idéia do homem.

2.2.2. – Da Importância da Metafísica para o Princípio Responsabilidade

De acordo com a herança cartesiana da qual se partilha, a explicação da metafísica torna-se impossível de ser demonstrada através de experimentos ou até mesmo de uma lógica aristotélica tradicional, o que, conseqüentemente, aponta a tautologia desta empresa.

Da mesma maneira, segundo Jonas, a refutação dos argumentos metafísicos do dever aqui postulados, advindos da pura necessidade imperativa categórica da ontologia, não são nem de longe menores que aqueles que procuram no “materialismo” – que não deixa de ser uma manobra que se apega na metafísica para alicerçar suas bases de pretensão epistemológica – uma explicação para os deveres de uma teoria da moral.

Diferentemente, quando se postula o *dever* exurgindo de uma relação ontológica de um *Ser*, pauta-se por uma teoria que demonstra a racional legitimidade que vem a lume da obrigação de ter de prestar contas dos fundamentos da metafísica, algo que não sucede nas demais.

Mesmo que a metafísica não possa ser explicada de maneira cientificista, não se pode prescindir da racionalidade que serve de suporte necessário a esta metafísica, posto que ainda que não seja possível apresentar a racionalidade nos moldes do positivismo, ela (metafísica) não pode ser rechaçada como algo irracional.

Para se adentrar nesta análise, portanto, Jonas reafirma a necessidade de voltar à metafísica para explicar a nova ética, assim como a importância de afastar o antropocentrismo desta ética, desfechando da seguinte forma: “as possibilidades apocalípticas contidas na tecnologia têm nos ensinado que o exclusivismo antropocêntrico poderia ser um preconceito e que, em todo caso, precisaria ser reexaminado” (2006, p. 97).

Partindo então para temas metafísicos, e retornando ao tema ontológico do ser humano, questiona-se: o homem deve *Ser*? Deve existir algo ao invés de nada existir?

Embora o autor diga que as questões – “o homem deve ser?” ou “o que significa dizer ‘o que deve ser?’” – não difiram muito, enquanto na primeira pressupõe o autor a resposta na própria pergunta – posto dizer que “como algo deve ser, é melhor que seja isto do que aquilo” –, ao passo que, na segunda, Jonas afirma que, por não poder existir comparação entre o *não-ser* e algo que *é*, só pode ser respondida absolutamente no sentido de que o *é* só pode ser *bom*.

Mais adiante, o autor diz que a diferença entre as duas respostas é de extrema importância para a ética, visto que, sendo o *não-ser* impossível de comparar com qualquer coisa, não pode ser imperfeito – coisa que o *é* pode ser.

Caso fosse preferível o *não-ser* em relação ao *é*, seria possível legitimar posições como o suicídio ou até mesmo o aniquilamento de toda a vida na terra.

Quanto à pergunta sobre “é melhor algo existir, ou definitivamente permanecer o nada?”, afirma Jonas que a própria pergunta cai em impossibilidade lógica, vez que, caso exista o nada, este já é algo!

Hans Jonas faz um paralelo, então, entre a teologia e a metafísica, referindo-se à tomada da responsabilidade de explicar o inexplicável por parte da metafísica, como se a fé fosse usurpada de sua função.

Jonas postula a importância da existência de algo, ou seja, do *ser/é*, confiando em uma espécie de preferência pela existência de algo *bom* em oposição à existência de *nada*.

Na valoração entre o que é preferível, do tópico anterior, aceitando as assertivas já apresentadas, de forma que a legitimação da ontologia e, em consequência, de uma epistemologia, seja necessária, o autor arremata a empresa proposta quanto aos valores e à metafísica:

“Portanto, é necessário, em se tratando de ética e dever, aprofundar-se na teoria dos valores, ou melhor, na teoria do valor como tal, pois somente de sua objetividade se poderia deduzir um dever-ser objetivo e, com ele, um compromisso com a preservação do Ser, uma responsabilidade relacionada ao Ser. Nossa questão ético-metafísica sobre o dever-ser do homem, dos valores como tais. Na situação atualmente precária e confusa da teoria do valor, com o seu ceticismo em última análise niilista, esse não é um empreendimento promissor. Mas ele tem de ser empreendido, ao menos em função da clareza”⁴⁶.

⁴⁶ JONAS, 2006, p. 103;

Desta maneira, na visão de Jonas, o método utilizado para trazer a ética fulcrada no princípio responsabilidade desvela-se por meio da representação das mazelas que podem advir do comportamento do homem em relação ao meio ambiente, principalmente quando das ações tomadas em conjunto (direcionadas pela política), sendo que homem e natureza estão intimamente ligados e, o que é muito importante, embora não seja possível para a ciência explicar de forma qualquer quais serão os legados deixados pelo agir-no-mundo atual da civilização humana, servindo somente de conhecimento acumulado/ retrospectivo. Tal saber, aliado à heurística do medo e à metafísica, é capaz de fornecer os elementos indispensáveis para uma nova ética da responsabilidade.

2.3. – NOVO PARADIGMA ÉTICO: AGIR-NO-MUNDO RESPONSÁVEL

Hans Jonas nos traz a noção de um bem existente por si mesmo, independente da vontade ou valoração pessoal de cada um, que exige que seja realizado. Daí a necessidade de torná-lo um dever para o homem.

De mesma forma, se existem finalidades na natureza, elas somente serão dignas diante de uma existência efetiva.

A busca pelas suas finalidades é a auto-afirmação fundamental do Ser, a qual se coloca em contraponto com o não-Ser, ou, em outras palavras, com a sua não existência no mundo, ou até mesmo sua morte propriamente dita, ou seja,

Em cada finalidade o Ser declara-se a favor de si contra o nada. Contra esse veredicto do Ser não há réplica, pois mesmo a negação do Ser trai um interesse e uma finalidade. Ou seja, o simples fato de que o Ser não seja indiferente a si mesmo torna a diferença de si, em relação ao não-Ser, o valor fundamental de todos os valores; o primeiro “sim”, a princípio. Essa diferença não reside tanto na diferença entre algo e nada (que, no caso de algo indiferente, seria mera distinção – ela própria indistinta – entre duas indiferenças), mas na diferença entre um interesse de finalidade e o desinteresse, cuja forma absoluta poderíamos encontrar no nada.⁴⁷

Essa negação ao não-Ser é a aceitação do homem viver. Este sim que ativamente adquire uma força obrigatória em virtude da liberdade lúcida do homem, o qual, como resultado supremo do trabalho finalista da natureza, não somente é um

⁴⁷ Ibidem, p. 151;

continuador da obra desta, mas pode converter-se também em seu destruidor, graças ao poder que o conhecimento lhe proporciona.

Ao mesmo tempo em que o homem é a obra da natureza, pode destruí-la. Desta maneira, deve se valer da moral para atuar no mundo.

De outra sorte, poderiam ser propostos alguns questionamentos quanto ao agir do homem, como: este “dever” não deveria ser um “querer”? Não há uma restrição ao livre arbítrio do homem? Não seria isso uma restrição ao cumprimento da finalidade da natureza?

A resposta estaria nos valores a serem contidos nas finalidades.

Certas coisas têm valor, ou mais valor, para determinadas pessoas. Depende da inclinação de cada uma. Porém, Hans Jonas difere aquilo que é valioso para mim daquilo que é realmente valioso, o qual ganha status de dever (“O bem independente exige tornar-se fim”).

(...) aquilo que vale a pena não coincide com aquilo que vale a pena para mim. Mas aquilo que realmente vale a pena *deveria* se tornar aquilo que vale a pena para mim; portanto *deveria ser transformado* por mim em finalidade.

(...) Nenhuma teoria voluntarista ou sensualista, que defina o bem como aquilo que desejamos, é capaz de dar conta desse fenômeno primordial da exigência. Como mera criatura da vontade, falta ao bem autoridade para se impor a essa vontade. Em vez de determinar a sua escolha, ele lhe é subordinado, sendo ora uma coisa, ora outra. Somente o fundamento no Ser lhe permite enfrentar a verdade. O bem independente exige tornar-se um fim.⁴⁸

O Ser e o fazer o bem pelo bem, assim, são a predominância da causa. Não há cumprimento do dever com o intuito de agradar a si próprio. Não é a lei moral que motiva a ação moral, mas sim o apelo do “bem em si” no mundo. A moral nos ordena, sim, a ouvir este apelo.

Entretanto, para que o dever incida na vontade, ele deve atingir o emocional do homem.

É a capacidade de intelecção do ser humano em saber que aquela ação é digna de existir por si mesma no mundo, e que depende de intervenção, e este é o sentimento de responsabilidade.

⁴⁸ Ibidem, p. 155-156;

É necessário, para o cumprimento do dever, o reconhecimento emocional da dignidade do próximo e da responsabilidade que temos sobre sua existência, inclusive para a posteridade (aqui é imprescindível mais uma vez reportar-se à idéia de alteridade).

Com a responsabilidade, aparece o conceito de imputação ao agente das conseqüências de seus atos. Desta maneira, aquele que causa dano deve ressarcir o lesado – ou, ainda, no âmbito do direito penal, uma visão moral de responsabilidade ocorre diante do conceito de pena (e sua função).

Hans Jonas traz outra noção de responsabilidade, intrinsecamente ligada com idéia do dever de executar o “bem em si” anteriormente analisado. Ou seja, o homem se sente responsável não pela conduta realizada ou pelas conseqüências que ela trará (ou seja, a pena que se aplicará se não for responsável), mas pelo objeto que reivindica o agir.

Na relação de responsabilidade, tem-se o objeto inseguro de sua existência de um lado, de outro, temos o agente, dotado de poder de intervenção nessa situação.

Abandona-se, então, a noção de responsabilidade formal e vazia, buscando-se então uma conscientização do poder que um sujeito tem sobre os demais, noção essa essencial para uma ética de responsabilidade futura.

Existe, pois, uma relação entre responsabilidade e poder. Haverá, como conseqüência desta relação, necessidade de se agir responsabilmente diante daquela parte em situação de inferioridade, ou que se encontra em uma situação de perigo.

Já no que tange à responsabilidade natural, não há escolha ao sujeito, independe de aceitação, é irrevogável e não rescindível, mas deve ser assumida frente à necessidade de resguardar bens de primeira grandeza – diferentemente do que ocorre com a responsabilidade contratual, que é aquela em que se tem plena escolha em assumir ou não obrigações, que são revogáveis e rescindíveis, advindas do mundo “artificial do homem”.

Ainda existe outro tipo de responsabilidade, também diversa das duas responsabilidades já referidas: a responsabilidade política (já comentada).

O homem, quando toma a responsabilidade política, escolhe, porém não para si próprio, mas para a coletividade, os deveres de bem guiar os assuntos públicos. Portanto, de maneira diversa, a responsabilidade advém de uma escolha que é ligada ao dever para com todos os administrados.

Sua responsabilidade é de primeira grandeza, pois comanda e representa uma coletividade ou nação, e tem influência direta na vida dos demais. Porém, não obteve esta responsabilidade pelas vias naturais, mas por meio de uma escolha pessoal.

Hans Jonas utiliza, pois, o homem político para fazer diversos paralelos entre as características, princípios e objetivos da responsabilidade.

Estes tipos de responsabilidade englobam a noção do princípio de responsabilidade que Hans Jonas visa determinar, a qual deve ter como objeto principal, sempre, os seres vivos.

Mesmo que a responsabilidade exista para cada ser vivo, existe uma grande diferença entre o homem e os outros seres, posto que somente o homem pode exercer o ato responsável, vez que é dotado de razão. Nas palavras de Hans Jonas:

(...) todo o Ser vivente é seu próprio fim, e não tem necessidade de outra justificativa qualquer. Desse ponto de vista, o homem não tem nenhuma outra vantagem em relação aos outros seres viventes, exceto a de que só ele também pode assumir a responsabilidade de garantir os fins próprios aos demais seres, bem como o fim último da própria existência podem ser reunidos de forma singular no seu próprio fim: o arquétipo de toda responsabilidade é aquela do homem pelo homem. Esse primado da afinidade sujeito-objeto na relação de responsabilidade baseia-se incontestavelmente na natureza das coisas.⁴⁹

A existência da humanidade é o axioma de todas as demais responsabilidades do homem. Preservar essa possibilidade cósmica significa precisamente o dever de existir. Expressando-se de outra forma, conclui-se que a primeira de todas as responsabilidades é garantir a possibilidade de que haja responsabilidade.

Ainda analisando a fundo a questão da responsabilidade, Hans Jonas volta, então, a traçar paralelos entre responsabilidade parental e pública, apresentando algumas semelhanças entre as mesmas. Ambas teriam uma propriedade de “totalidade” frente seus objetos, desde sua existência até demais interesses

⁴⁹ JONAS. 2006, p. 175;

(parto/condições de nascimento, amamentação/alimentação, educação/educação escolar, felicidade/felicidade).

Em verdade, essas duas responsabilidades interpenetram-se em muitas coisas, conforme visto. Atualmente, nos parece uma intervenção muito maior do homem político (Estado) nas funções dos pais (família).

Todos sabem quais são as condições subjetivas no caso dos pais: a consciência de serem os autores exclusivos da nova vida, e por isto as responsabilidades são diversas. O fenômeno do sentimento torna o coração receptível ao dever, não lhe questionando a razão e animando a responsabilidade assumida com o seu *élan*.

É natural que a parcialidade do amor (sempre particular) possa, e provável que deva, cometer injustiças em relação ao extenso âmbito das responsabilidades humanas.

Já em relação ao estadista, Jonas menciona a idéia do progresso, apresenta os exemplos do utilitarismo e, depois, do capitalismo e do marxismo.

Quando fala do marxismo, mostra o quanto a doutrina marxista estava equivocada ao defender a idéia de que a distribuição igualitária de bens de consumo era a alternativa para a humanidade.

Hans Jonas denuncia que a proliferação de bens de consumo não é possível neste planeta. Portanto, mais uma vez, caso fosse pensado o princípio responsabilidade, não teria como vislumbrar uma idealismo tão descolado da realidade como o marxista, pois só o medo de existir um pequeno erro na doutrina (como o que aponta a distribuição igualitária de bens de consumo, sem um limite definido) já seria o suficiente para que não fosse levada a cabo.

Assim, por tudo isto, é possível perceber que este princípio é imprescindível e não pode ser separado de uma idéia epistemológica aberta, ligada à complexidade humana e, mais que isto, ecológica.

Desta maneira, tanto o homem público, quanto os pais têm a responsabilidade de assegurar a posteridade.

No primeiro caso, não importa quem são os governáveis, o dever moral é de guiar os negócios públicos de maneira que seja permitido, a toda a coletividade, o

continuum, ao passo que, no segundo, o dever é próprio na condição de espécie a garantia de um futuro.

Da mesma forma que dito anteriormente, a preocupação do dever moral para com os governados e com os filhos se torna palpável na medida em que o futuro há de ser uma garantia presente no hoje, ou, com outros termos, o futuro se faz na responsabilidade com o agora.

Contudo, o objeto de ambas as responsabilidades (do pai e do estadista) está focado no mesmo ponto. Assim:

A esfera da educação mostra da maneira mais evidente como se interpenetram (e se complementam) a responsabilidade parental e a estatal, a mais privada e a mais pública, a mais íntima e a mais universal, na totalidade dos seus respectivos objetivos.⁵⁰

Aqui, ainda que a obra de Jonas prossiga, reside o principal ponto da argumentação em relação à necessidade de agir de acordo com um novo paradigma ético. Tendo por base a posteridade e o dever de continuidade exposto no trabalho do autor, fica visível a importância da educação para que o princípio responsabilidade seja levado a cabo.

Entretanto, mesmo que seja tema de grande quilate, a própria noção de educação consonante com o agir ético pretendido às vezes carece de precisão e acaba sendo relegada a um segundo plano.

Para resolver o problema, é importante traçar algumas considerações acerca da educação – até mesmo por que existe a imprescindibilidade de se ter um comprometimento do homem em relação aos outros homens e ao meio ambiente, algo que, como já apontado, somente se torna possível por intermédio da ligação emocional e afetiva que deve ser provocada nos homens, através do legado da educação que se impõe como dever ao Estado e aos pais.

Eis aqui um dos grandes problemas que influenciam o não cumprimento de normas (ambientais ou não), e, da mesma forma, desapego pelos outros, indiferença em relação à moral e uma vida descolada da responsabilidade...

Assim, para se poder aportar no terreno da lei (e sua cogência) e da moral, de acordo com a responsabilidade, a educação passa a ser ponto chave.

⁵⁰ JONAS, 2006, p. 181;

Neste ponto, então, deve prosseguir a análise...

CAPÍTULO 3 – EDUCAÇÃO E ALTERIDADE

A educação cada vez mais tem sido vista como vetor para transformações sociais e, conseqüentemente, tem recebido maior destaque para que o mundo se torne melhor.

Contudo, mazelas há, advindas do período moderno, que resultam em grandes prejuízos para a coletividade, fazendo com que o projeto pedagógico reste fulminado pela ausência de transcendência pretendida para a integração do homem, quanto espécie, de forma harmônica e simbiótica em meio ao *oikos*.

Educação e alteridade são temas que, de acordo com o já dito, têm íntima ligação e merecem todo o destaque dentro de um projeto de formação de cidadãos.

Entretanto, nem sempre receberam o devido tratamento – quer seja pela separação/cisão das disciplinas no contexto de grades curriculares, quer seja pela falta de transcendência herdada da dificuldade de entender o outro, eiva do individualismo modernista.

Retoma-se a educação, assim, pois, investigando a relação das matrizes epistemológicas cindidas do universo lúdico e a proposta de diálogos interdisciplinares; em seguida, adentra-se no universo da alteridade para que, desta maneira, seja possível explicitar as dificuldades e a necessidade da compreensão e da tolerância para a construção de um *oikos* passível de possibilitar a re-ligação do indivíduo (inseparável da condição de *homo politicus*) com a espécie.

Nestas incursões, analisa-se o processo de ensino, com suas bases e modelos pedagógicos ligados à ideologia de que o discurso científico goza de supremacia perante os demais, e os reflexos destes modelos de educação nas relações interpessoais, para que, com os devidos apontamentos, possa transparecer uma virada em prol da re-ligação indivíduo/sociedade/espécie para um mundo mais justo e solidário, e em sintonia com a teoria de uma nova ética aqui trabalhada.

3.1. – EDUCAÇÃO E FORMAÇÃO DE INDIVÍDUOS

3.1.1. – Educação e Modernidade

Para melhor poder situar a principal mudança ocorrida no paradigma educacional – antes de tratar da época das luzes –, necessário se faz um breve comentário sobre o projeto grego de formação de cidadãos, imprescindível para a constituição da *polis* e, de forma notória, responsável pelo principal legado do mundo ocidental.

Antes mesmo de Sócrates, a civilização grega já era composta por homens preocupados com o desenvolvimento do intelecto.

A busca de respostas para as questões do mundo era algo comum, o que ocasionou incursões em vastos territórios (como na astronomia, *v.g.*).

Porém a curiosidade não era estancada pelas necessidades do cotidiano, sendo prescindível o mundo empírico para que a criatividade e a inventividade humanas percorressem caminhos até então nunca vistos ou imaginados (o que explica o desenvolvimento da lógica, ou até mesmo estudos matemáticos que exigem alto poder de abstração).

O educador grego tinha plena consciência de que a “fórmula” não era algo fechado.

A educação não se limitava à especialização em determinados compartimentos dos saberes. Ao contrário, a educação era aberta tanto ao desenvolvimento de meios para resolver as demandas impostas, assim como para distrair (e aperfeiçoar) o homem por meio da música, da poesia, da literatura, da estética...

Ou seja, em poucas palavras, existia um projeto humanista⁵¹ no contexto pedagógico grego que possibilitava a integração do homem com a *physis*; havia uma preocupação com a virtude, que era tratada de forma racional quando da pesquisa

⁵¹ O que é claramente comprovado através dos primeiros esboços de universidade criados na Grécia antiga (Academia e Liceu), lugares onde o homem tinha contato e era estimulado a explorar plenamente todas suas faculdades, tanto intelectuais como físicas;

no ramo da *ethos*; e a *techne* era empregada de modo que a casa/morada do cidadão grego não fosse usurpada – o que invocaria a fúria de Gaia.

Claro que a educação não pode ser vista fora do contexto histórico da civilização a que pertence. Por isso, mesmo que o modelo grego (se é que pode ser nominado desta forma) pareça coadunar-se com o pretendido, não seria possível sua incorporação para os dias de hoje⁵².

Mesmo que exista uma distância abissal entre o período clássico e o moderno, como já apontado, este último foi o principal responsável pela guinada no comportamento do homem ocidental.

Advinda das alterações ocorridas após o século XVII, a transformação do pensamento humano foi tamanha que as conseqüências são visíveis até hoje; da mesma forma, as raízes calcadas são tão profundas que têm intensa repercussão na educação, sendo difícil a mudança em prol de um projeto pedagógico que resgate e re-ligue o homem ao homem, o singular ao coletivo, e re-estabeleça a integração à *physis*.

A era das luzes trouxe a supremacia da razão ao pensamento ocidental com grandes influências em todos os campos da atuação humana. Pensadores como Locke, Hobbes, Rousseau, Spinoza, Newton, Bacon... mudaram as concepções de mundo e da metafísica de seus tempos o que faz com que, conseqüentemente, a civilização atual se tornasse caudatária de toda esta rica contribuição.

A filosofia grega reunia numa única perspectiva a totalidade do saber. Os sistemas teóricos de Platão e de Aristóteles funcionam como uma moldura da totalidade desses conhecimentos, apesar de, no seio desses mesmos sistemas, terem-se originado as distinções e as separações entre filosofia e ciência. Na Idade Moderna, com Descartes e Bacon, tem início a cisão entre a filosofia e a ciência moderna. A visão cosmológica da *episteme* grega é substituída pelo modelo antropológico moderno que origina os movimentos do empirismo, do racionalismo, do iluminismo e do idealismo. O método científico adquire *status* de problema central. A modernidade busca o “novo” e a superação da tradição⁵³.

Descartes, com a interiorização da razão através do *Cogito*, apesar de ser grande expoente do desenvolvimento dos saberes, de certo modo foi responsável pela cisão entre a educação voltada para o *ludens* e aquela apriorística, cindida do

⁵² O modelo grego não era aplicado em circunstâncias atuais (com a cultura preenchida por elementos da técnica, por exemplo);

⁵³ PAVIANI, 2005, p. 95;

ethos. Não só isto, o “penso, logo existo” também pode ser associado ao individualismo e aos racionalismos apartados da racionalidade denunciados por Morin:

“A verdadeira racionalidade, aberta por natureza, dialoga com o real que lhe resiste. Opera o ir e vir incessante entre a instância lógica e a instância empírica; é o fruto do debate argumentado das idéias, e não a propriedade de um sistema de idéias. O racionalismo que ignora os seres, a subjetividade, a afetividade e a vida é irracional. A racionalidade deve reconhecer a parte de afeto, de amor e arrependimento. A verdadeira racionalidade conhece os limites da lógica, do determinismo e do mecanismo; sabe que a mente humana não poderia ser onisciente, que a realidade comporta mistério. Negocia com a irracionalidade, o obscuro, o irracionalizável. É não só crítica, mas autocrítica. Reconhece-se a verdadeira racionalidade pela capacidade de identificar suas insuficiências⁵⁴”.

O individualismo e o utilitarismo⁵⁵ reforçaram a idéia de que o uso da técnica era imprescindível para a sociedade – o que, mais adiante, em período industrial, acarretou em uma idéia de ensino em série.

No que toca à educação, o setor pedagógico também sofreu grandes influências da época das luzes. Os efeitos do modernismo se estendem no ensino – apesar de não servirem da forma mais apropriada em algumas circunstâncias, ou melhor, de terem sido deturpadas as idéias vislumbradas pelo pensador⁵⁶ -, assim como se percebe do que segue:

⁵⁴ MORIN, 2006, p. 23.

⁵⁵ Interessante, ainda na seara da mixagem de *ethos* e *techne*, a posição trazida por Hans Jonas, referente ao utilitarismo baconiano. De acordo com palavras do autor: “Tudo o que dissemos aqui é válido sob a pressuposição de que vivemos em uma situação apocalíptica, às vésperas de uma catástrofe, caso deixemos que as coisas sigam o curso atual. É preciso traçar algumas considerações, ainda que o assunto seja bem conhecido. O perigo decorre da dimensão excessiva da civilização técnico-industrial, baseada nas ciências naturais. O que chamamos de programa baconiano – ou seja, colocar o saber a serviço da dominação da natureza e utilizá-la para melhorar a sorte da humanidade – não contou desde as origens, na sua execução capitalista, com a racionalidade e a retidão que lhe seriam adequadas; porém, sua dinâmica de êxito, que conduz obrigatoriamente aos excessos de produção e consumo, teria subjugado qualquer sociedade, considerando-se a breve escala de tempo dos objetivos humanos e a imprevisibilidade real das dimensões do êxito (uma vez que nenhuma sociedade se compõe de sábios)”. (JONAS, 2006, p. 235).

⁵⁶ Como o que ocorre com as idéias lançadas por Kant em seus escritos sobre a pedagogia. Caso analisada a obra completa do autor, patente se faz a diferença existente entre o resultado da educação legada do modernismo, voltada à informação e disciplina dos homens, para a utilidade em série pós-revolução industrial, e aquela ligada à obra futura da humanidade, relacionando o intelecto e o mundo empírico, algo que é visível em Kant, como se nota: “(...) O homem não pode se tornar um verdadeiro homem senão pela educação. Ele é aquilo que a educação dele faz (...); (...) Um princípio de pedagogia, o qual mormente os homens que propõem planos para a arte de educar deveriam ter ante os olhos, é: não se deve educar as crianças segundo o presente estado da espécie humana, mas segundo um estado melhor, possível no futuro, isto é, segundo a idéia de humanidade e da sua inteira destinação (...)”. (KANT, 2002, 15 *passim* 22).

“O indivíduo, a comunidade e a idéia de um pacto social tornam-se objetos das novas interpretações do Direito natural racional, assim como de suas relações com a filosofia, com a ética e com a política. E neste imenso cenário, o modelo de sociedade que se configura a partir das novas interpretações traz consigo a marca da ciência hipotético-dedutiva com seus princípios epistemológicos e suas regras metodológicas devidamente instrumentalizadas pela análise matemática⁵⁷”.

Assim, a *ephisteme* foi introduzida no mundo do ensino; a educação passou a ser tratada como ciência; a informação restou como intuito do projeto pedagógico. Da mesma forma, o agir humano foi desligado da noção de coletividade; o *homo faber* substituiu o *homo sapiens*; o individualismo imperou nas relações interpessoais; e, por fim nesta rede (de)gradativa, a dignidade restou medida pela reificação do homem.

3.1.2. – Modelos de Educação

Seguindo o fio da meada, e buscando a luz almejada neste segundo modernismo – ou modernismo tardio/pós-modernismo – faz-se importante algumas considerações sobre a relação educação/ciência.

De acordo com Becker (2001, *passim* 15-32), existem três principais modelos pedagógicos que são/foram aplicados e que, nas mais diferentes áreas dos saberes atuam semelhantemente.

Primeiramente, como o que já foi mostrado quando da ligação entre educação e ciência, tem-se um modelo diretivo de pedagogia, calcado em uma idéia epistemológica empírica.

Neste modelo, a informação é jogada aos educandos de modo que não há participação destes no processo. Desta maneira, o educador não leva em conta que os educandos têm conhecimento prévio daquilo que deve ser apreendido e, além disto, precisam interagir para poderem refletir sobre aquilo que se está tentando ensinar.

Este modelo corresponde à *ephisteme* empírica, ao passo que os educandos são tratados como seres autômatos, repetidores daquilo que se crê ser transmitido; não existe contestação; não existe mudança; os educadores são sujeitos e os

⁵⁷ PÊPE, 2006, p. 10.

educandos objetos; enfim, o molde deste projeto legitima o pensamento reificante herdado do modernismo.

Já o outro modelo, transgressor – como poderia ser visto, inverte as posições. No segundo modelo, os educandos são vistos como se já tivessem todo o conhecimento internamente.

Aqui, neste projeto pedagógico, o educador tem a função de não interferir na formação dos educandos. A matriz epistemológica que acompanha e legitima tal visão de ensino é a apriorística.

Ocorre que, como já fora percebido na época moderna por Kant, todo educando precisa de alguém que o oriente:

A disciplina é o que impede ao homem de desviar-se do seu destino, de desviar-se da humanidade, através das suas inclinações animais. Ela deve, por exemplo, contê-lo de modo que não se lance ao perigo como um animal feroz, ou como um estúpido.

(...) O homem tem necessidade de cuidados e de formação. A formação compreende a disciplina e a instrução⁵⁸.

Entretanto, quando Kant menciona a necessidade de disciplina, não o faz no sentido semântico de disciplinar como se a intenção fosse acorrentar o educando para que ficasse impedido de refletir sobre aquilo que se está ensinando. Das próprias palavras do filósofo depreende-se o *desideratum* de educar para libertar – é patente a visão libertária da obra kantiana, tanto que ele próprio é reconhecido como o filósofo da liberdade.

Assim, a educação visada em nada pode se parecer com o relato foucaultiano expresso em “vigiar e punir”. As instituições não devem ser meros espaços aprisionados no concreto, com uma macabra disposição arquitetônica, criadas para impossibilitar a resistência contra a homogeneização e para facilitar a proliferação de pessoas alienadas, ciborgues autômatos serventes da repetição impensada.

Não. A educação deve pressupor um projeto de formação de pessoas comprometidas com o futuro.

Veiga, com exemplar discernimento acerca deste assunto, contribui enormemente ao ensino ao conceituar o que deve se entender por projeto e qual a importância do vocábulo no meio pedagógico:

⁵⁸ KANT, 2002, *passim* 12-14.

Na palavra *projeto* está contida uma intencionalidade, que ainda é um *vir-a-ser* e, ao mesmo tempo, designa o que será feito. Assim, a palavra *projeto* significa tanto o que é proposto para ser realizado quanto o que será feito para atingi-lo.

(...) Nesse sentido, o projeto não é apenas uma forma metodológica de organizar o processo de trabalho pedagógico, mas também uma proposta, uma vez que seu valor educativo reside essencialmente no caráter aberto, flexível e contextualizado dos atos de ensinar, aprender e pesquisar⁵⁹.

De tudo isto se depreende que a educação tem importante papel transformador na sociedade. Se a idade moderna deixou o mundo de hoje herdeiro de mazelas, o ensino libertário é um forte instrumento para superar a associação existente entre pedagogia e ciência, racionalismos e individualidade, reificação humana, educação informacional para criação de autômatos (educação utilitarista)...

Nesse contexto, devemos superar a educação que caracteriza a sociedade industrial e que se baseava em princípios como a vontade de libertar e ilustrar meninos e meninas, socializando-os nos valores hegemônicos e nos conhecimentos apropriados do ponto de vista da cultura dominante. Tudo isso intimamente ligado à transmissão da hierarquia presente em outros espaços sociais, como o trabalho e a família. Insistir nessa concepção é caminhar para o fracasso e para a imposição de modelos obsoletos que só serão úteis para os grupos privilegiados e que condenarão os demais à exclusão⁶⁰.

Ainda no mesmo sentido de Kant, visto que se é herdeiro de uma pedagogia historicista, e que as gerações anteriores têm a responsabilidade de formar as posteriores, em um contexto educacional de formação de cidadãos para o futuro, no atual estágio que a humanidade se encontra, com o predomínio da técnica interferindo na cultura, faz-se necessário um projeto modificador e, ao mesmo tempo, libertador, humanitário (porém alheio às falácias humanistas, excludentes) e ecológico.

(...) a ciência não controla sua própria estrutura de pensamento. O conhecimento científico é um conhecimento que não se conhece. Essa ciência que desenvolveu metodologias tão surpreendentes e hábeis para apreender todos os objetos a ela externos, não dispõe de nenhum método para se conhecer e se pensar.

Husserl, há quase cinquenta anos, tinha diagnosticado a tarefa cega: a eliminação por princípio do sujeito observador, experimentador e concebedor da observação, da experimentação e da concepção eliminou o ator real, o cientista, homem, intelectual, universitário, espírito incluído numa cultura, numa sociedade, numa história.

(...) O pensamento de Adorno e de Habermas recorda-nos incessantemente que a enorme massa do saber quantificável e tecnicamente utilizável não passa de veneno se for privado da força libertadora da reflexão⁶¹.

⁵⁹ VEIGA, 2001, p. 146.

⁶⁰ FLECHA; TORTAJADA, 2000, p. 27.

⁶¹ MORIN, 2005, p. 20-21.

Formação e não informação; participação, e não direção ou ausência de direção; O papel do educador deve ser condizente com o ideário de transformação social, com um projeto de melhoria do futuro, com uma responsabilidade para com os homens e o mundo. O ensino não deve estar de acordo com a proliferação de autômatos gerenciáveis. Ou seja, valendo-se de Veiga, o projeto “representa, portanto, a luta contra o homogêneo, o repetitivo, alienado e alienante, o fragmentário. Isso significa que estão abertas muitas vias para uma melhor organização do trabalho pedagógico” (2001, p. 146).

Becker cita um terceiro modelo como alternativa para uma pedagogia libertária. Ele não é o único a procurar tal caminho. Entretanto (até mesmo por ser bastante didático e claro), salutar se faz a imersão, a seguir, nessas suas idéias...

3.1.3. – Educação e Transdisciplinaridade

Como meio de romper a separação de sujeito e objeto, assim como de transcender a esfera pedagógica meramente ligada à formação e informação científica, Becker apresenta um terceiro modelo de ensino voltado para a comunicação entre educador e educandos: o construtivismo.

Inspirado nas lições do mestre da educação Piaget, Fernando Becker apresenta o modelo pedagógico relacional, alertando para a necessidade da comunicação para a construção do conhecimento.

Segundo Becker:

O professor construtivista não acredita no ensino, em seu sentido convencional ou tradicional, pois não acredita que um conhecimento (estrutura) possa transitar, por força do ensino, da cabeça do professor para a cabeça do aluno. Não acredita na tese de que a mente do aluno é tabula rasa, isto é, que o aluno, frente a um conhecimento novo, seja totalmente ignorante e tenha de aprender tudo da estaca zero, não importando o estágio do desenvolvimento em que se encontre. Ele acredita que tudo o que o aluno construiu até hoje em sua vida serve de patamar para continuar a construir e que alguma porta se abrirá para o novo conhecimento – é só questão de descobri-la; ele descobre isso por construção⁶².

⁶² BECKER, 2001, p. 24.

Importante salientar que a tese defendida por Becker parte do pressuposto que toda e qualquer pessoa traz em si uma gama de conhecimentos interligados. O conjunto de saberes condensados no ser identifica-se com o próprio ser, o que, em outras palavras, não só é legitimado por Heidegger (*da-sein*), como também acresce carga histórica e cultural ao saber – o que também é percebido na idéia de complexidade.

A educação, neste sentido, não prescinde da comunicação. O educando, antes de qualquer situação, é agente permanente e responsável não só pela própria educação – como efeito reflexivo –, como pela educação dos outros.

Neste contexto, o outro é alguém importante para a formação do cidadão; o outro é essencial para a base de um projeto pedagógico consciente, ético e com vistas em um futuro melhor.

Neste ínterim, a educação foge das armadilhas paradigmáticas de um legado moderno. Melhor, praticamente a idéia de paradigma – quanto algo fechado, modelo, cerca, molde – é liquefeita. A educação não mais pode ser vista em função de modelos epistemológicos ou utilitaristas. A educação há de ser pensada como projeto cultural, ou seja, não só o que é convencionalmente entendido como matéria ou disciplina a ser transmitida ao aluno faz parte do ensino, tudo que envolve o educando, todo o mundo ao seu redor, tudo há de ser visto e pensado com responsabilidade.

Esta é a idéia de transdisciplinariedade, conceito aberto, traduzível com as incertezas trazidas pelas deficiências da ciência, com o fracasso de um projeto modernista dissipado em racionalismos, bem como complacente com a visão não onisciente de homem em um mundo complexo.

Poder-se-ia afirmar que, a partir dos anos 70, essa *Antropologia fundamental transdisciplinar* passou a apresentar contornos mais efetivos no sentido de modelizar a complexidade organizacional do fenômeno humano. Se algum fundamento deve ser buscado nesse macro-objetivo, ele deve estar situado numa profunda insatisfação com o conhecimento disjuntor, produto do grande paradigma do ocidente, simplificador, que, além de dualizar razão/imaginação, sujeito/objeto, liberdade/determinismo, sensível/inteligível, pensamento selvagem/pensamento domesticado, separa, hierarquiza, distingue, degenera o saber numa concepção mutuante. Esse paradigma, uma espécie de cânone, de *mindscape*, constituído por princípios ocultos que comandam a ciência e a própria subjetividade, consagrado desde o século XVII, conseguiu tornar-se hegemônico, determinista, hiperespecializando os

diversos campos cognitivos em compartilhamentos não-comunicantes e, mais que isso, cindindo de vez a física, a biologia e todas as humanidades⁶³.

Portanto, existe a necessidade de re-ligação dos vários *topoi* do conhecimento. A visão dualista, ou mesmo compartimentada dos saberes não mais condiz com a atual situação em que o mundo se encontra. Antes disto, a visão sedimentada não só é anacrônica como não mais dá respostas às necessidades do mundo – mesmo em uma visão utilitarista (ultrapassada).

A cada vez mais as disciplinas estão convergindo para melhor poderem participar do processo de formação dos indivíduos – formação esta não direcionada ao ideal de progresso científico e tecnológico, mas a um projeto de humanidade integrada ao meio, em equilíbrio, com participação democrática, e com visão de coletividade. Nesta busca pela re-ligação dos saberes, a filosofia tem tido papel preponderante, quer seja questionando os modelos derivados dos racionalismos modernos, quer seja melhor interpretando o que seria e de que forma deverá ser implementado o projeto para o futuro almejado, ou, ainda, colaborando para a construção de saberes e meios de realizar pedagogia comprometida com a liberdade. Em outras palavras, a filosofia tem sido instrumento de grande valia hermenêutica para desvelar o agir ético, revelar as insuficiências do discurso científico, desmascarar a falácia da necessidade do consumo tecnológico... a filosofia tem sido o ingrediente capaz de amalgamar as disciplinas, de modo que estas apontem o que as transcendem: o holístico, o místico, o afetuoso, o solidário, o onírico, o insano, o humano, o ecológico e o complexo.

A função interdisciplinar da filosofia ganha novas dimensões. Vale apenas recordar, segundo Puntel (2002), que a filosofia, antes de tudo, é um discurso teórico universal e não um discurso de caráter particular, como das ciências. (...) Nem o indivíduo nem a ciência nem a sociedade e a humanidade podem se libertar das questões filosóficas que tecem o *logos* humano. Estamos sempre oscilando entre a *eidos*, *forma*, e o puro *pháinestai*, fenômeno. A filosofia lida com a teoria, sem esquecer do senso comum, motivo suficiente para ela exercer uma função interdisciplinar. Sem passar pelos conceitos de realidade, de conhecimento e de linguagem não é possível estabelecer critérios de cientificidade. Desde o início, e hoje mais do que nunca, as fronteiras entre filosofia e ciência estão em crise, por isso, a função interdisciplinar da filosofia em relação às disciplinas científicas é ao mesmo tempo de caráter epistemológico e cada dia mais de interesse ético-político⁶⁴.

⁶³ CARVALHO, 1999, p. 110.

⁶⁴ PAVIANI, 2005, p. 101;

Embora se tenha dito, anteriormente, da ligação de filosofia como agente capaz de re-ligar as disciplinas de forma a se criar *interdisciplinaridade*, crê-se que, mais que isto, a filosofia é atuante de tal forma que seja possível, através dela, criar-se um projeto pedagógico *transdisciplinar*.

A transdisciplinariedade é uma ação de abertura e de “fusão” de ciências e disciplinas que envolvem pesquisadores e comunidades científicas, com objetivos de produzir conhecimentos novos e de integrar teorias e métodos de investigação para buscar soluções de problemas complexos. Seu objetivo é o de impedir que o ser humano e a natureza sejam reduzidos a simples estruturas formais. É a de reconhecer, ao mesmo tempo, as contribuições científicas, filosóficas, artísticas, religiosas, míticas acerca de um determinado problema (cfe. *Carta de Transdisciplinariedade*, Convento da Arrábida, Portugal, 1994).⁶⁵

Sempre dentro de uma visão educacional, ainda no sentido de que o ensino é o grande elemento capaz de trazer transformação à sociedade, o papel transdisciplinar da filosofia acarreta em uma revisão das próprias estruturas pedagógicas hodiernas. A crise já citada entre ciência e filosofia, o papel hermenêutico desta, a fusão das disciplinas, as novas descobertas científicas e o intenso processo de policiamento ético acerca dos mesmos são fatores que norteiam uma constante elaboração e revisão de pautas e agendas na construção de um projeto transcendente de um futuro para a humanidade e para o mundo.

A invasão já denunciada da técnica na cultura, o desequilíbrio entre o agir humano e o meio ambiente (mundo), pois, são elementos que tomam (ou deveriam tomar) o tempo de cientistas, pesquisadores, filósofos, educadores, artistas, músicos, escritores, cineastas, leigos... enfim, de todo ser humano, nesta época de incertezas.

Hígido e consciente o pensamento de Morin quanto ao papel da educação, em seus “sete saberes” no que tange ao projeto a ser desenhado para o futuro da humanidade e do planeta:

(...) Na era das telecomunicações, da informação, da Internet, estamos submersos na complexidade do mundo, as incontáveis informações sobre o mundo sufocam nossas possibilidades de inteligibilidade. Daí surge a esperança de destacar um problema vital por excelência, que subordina os demais problemas vitais. Mas *este problema vital* é constituído pelo conjunto de problemas vitais, ou seja, a intersolidariedade complexa de problemas, antagonismos, crises, processos descontrolados. O problema

⁶⁵ Ibidem, p. 22;

planetário é um todo que se nutre de ingredientes múltiplos, conflitivos, nascidos de crises; ele os engloba, ultrapassa-os e nutre-os de volta. (...) O planeta exige um pensamento policêntrico capaz de apontar o universalismo, não abstrato, mas consciente da *unidade/diversidade* da condição humana; um pensamento policêntrico nutrido das culturas do mundo. Educar para este pensamento é a finalidade da educação do futuro, que deve trabalhar na era planetária, para a identidade e a consciência terrenas⁶⁶.

Desta forma, o comprometimento da educação com o futuro é chancelado pela re-ligação do homem com o mundo, pois jamais um projeto pedagógico deverá descurar da responsabilidade do homem com o meio ambiente. Contudo, paralelamente há de ser dada toda a relevância para a re-ligação homem-homem – visto que é gritante a importância dada ao pensamento policêntrico, multicultural.

Talvez seja possível falar em um novo projeto humanista – afastado do projeto humanista excludente já mencionado; talvez de uma re-ligação indivíduo/sociedade/espécie, como faz Morin; ou de uma nova pedagogia libertária, transdisciplinar e solidária... tanto faz a nomenclatura utilizada, o importante é que as idéias centrais são a multiplicidade, a democratização e a liberdade inerentes ao novo projeto de educação para o futuro, e isto implica, necessariamente, na necessidade da compreensão do outro, da tolerância e da flexibilidade nas relações entre pessoas e sociedades.

3.2. – CIÊNCIA E UTILITARISMO

Para se falar em re-ligação de saberes, dentro de perspectiva multidisciplinar e transdisciplinar, em um primeiro instante importante se faz trazer à baila a cisão disciplinar. Para tanto, é necessário retornar, ainda outra vez, ao período moderno a fim de encontrar a separação e primado da ciência em relação às demais áreas do conhecimento.

⁶⁶ MORIN, 2006, p. 64-65.

3.2.1. – Iluminismo, Ciência e Utilitarismo

Por volta dos séculos XVII e XVIII, ocorreu um movimento na Europa com a finalidade de retirar a humanidade da escuridão (afastar o homem as trevas), colocar a razão no cerne da vida humana, e o homem como o centro do universo: o iluminismo (*Aufklärung*).

Trazendo influência de movimentos anteriores, como a renascença e a reforma protestante (principalmente), o iluminismo, além de elevar o indivíduo à máxima categoria na sociedade, foi um importante movimento político que não só trouxe a burguesia como nova classe social, como conseguiu afastar muito a Igreja das relações de poder no Estado Moderno – o que se denominou, posteriormente, como secularização.

A interiorização da razão, através do *Cogito* cartesiano teve grandes repercussões no período, o que popularizou a idéia da dúvida sobre todos os fenômenos empíricos do mundo, separando, em uma primeira análise, o homem da natureza

A reforma protestante (...), as grandes navegações (...), bem como os avanços científicos e tecnológicos (...) levaram Descartes a colocar toda a realidade e o seu próprio fundamento em dúvida. Desta dúvida, emerge como única tábua de salvação a consciência racional, pois, afinal, é ela quem duvida (“penso, logo existo”). Este *Cogito*, por sua vez, é dotado de processos próprios de funcionamento, que projetam na natureza uma lógica de caráter matemático. “Descartes concluiu que aqueles processos que se passam na mente do homem são dotados de certeza própria e podem ser objeto de investigação na introspecção”.

Configura-se uma tendência que, segundo Charles Taylor, já vinha se desenhando desde o idealismo platônico: o de um crescente processo de interiorização – da ordem externa (natureza, Deus) ao fundamento na consciência do sujeito⁶⁷.

Aos poucos o homem ocidental se viu comprometido cada vez mais com a interiorização da razão, bem como com um dever de compromisso com a verdade. A verdade – não aquela revelada pelas sagradas escrituras ou pelos mitos transportados e transmitidos pela tradição e folclore de geração em geração – pressupunha uma condição de certeza, como se o desdobramento intelectual, através de operações concatenadas no íntimo da pessoa, fosse meio de explicar o contingente exterior ao ser.

⁶⁷ FILHO, 2006, p. 123-124;

Desta maneira, com o primado da certeza e da verdade, a ciência fora vista como o caminho a ser seguido para o desenvolvimento do projeto humanista formulado no período moderno.

É compreensível que um mentecapto possa negar a importância do papel da ciência para o desenvolvimento da civilização humana – dada a ausência de razão, entretanto esta mesma ciência também foi capaz de criar e aperfeiçoar muitos instrumentos perniciosos, assim como doutrinas e ideologias prejudiciais não somente ao próprio homem, mas ao planeta.

Neste segundo aspecto destrutivo da ciência, desvirtuada em racionalizações apartadas da racionalidade, pode-se citar como exemplo o utilitarismo – que se desencadeou, posteriormente, em outros “ismos” (consumismo, materialismo, progressismo, capitalismo, marxismo...).

Posto isto, é assaz pertinente restringir esta análise ao utilitarismo – para, deste modo, desmistificar algumas falácias da cultura atual.

Da mesma forma, também é importante a análise sobre o utilitarismo para fins de retornar ao papel de re-ligação da filosofia nos dias de hoje, defendendo a tese de que a compartimentação do conhecimento não mais é possível para implementar um projeto ético viabilizador de um princípio responsabilidade.

Portanto, em breves linhas, retoma-se o utilitarismo, que tem como expoente maior Francis Bacon, a fim de tornar a análise mais precisa:

O que chamamos de ideal baconiano – ou seja, colocar o saber a serviço da dominação da natureza e utilizá-la para melhorar a sorte da humanidade – não contou desde as origens, na sua execução capitalista, com a racionalidade e a retidão que lhe seriam adequadas;
 (...) A explosão demográfica, compreendida como problema metabólico do planeta, rouba as rédeas da busca de uma melhora no nível de vida, forçando uma humanidade que empobrece, na luta pela sobrevivência mais crua, àquilo que ela poderia fazer ou deixar de fazer em função da sua felicidade: uma pilhagem cada vez mais brutal do planeta⁶⁸.

A ciência, deificada e alçada ao mais alto grau de relevância para o conhecimento do homem moderno, assim como já fora mencionado, acabou por tornar-se uma “faca de dois gumes”. Da mesma forma que o progresso científico e tecnológico trouxe a melhoria de vida de uma significativa parcela da humanidade, ocasionou uma enxurrada de bens de consumo (o que explica o aumento de lixo no

⁶⁸ JONAS, 2006, p. 235-236;

planeta), uma sociedade de exclusão (dividida entre consumidores e não consumidores, sendo que estes últimos não têm, ou tem muito pouca dignidade), e, o pior, desencadeou uma cultura de crença no progresso da ciência (o que alimenta a idéia da dependência da ciência, num efeito expressivo de progressão geométrica, ao passo que a ciência funciona como exponencial de si própria no imaginário popular),

A ideologia desenvolvimentista caracterizou-se por uma concepção pobre e redutora, que erigiu o crescimento econômico como referência necessária e suficiente para todos os desenvolvimentos sociais, psíquicos e morais. (...) O desenvolvimento tecnocientífico representou um mito global de bem-estar, de redução das desigualdades e de felicidade que seriam assegurados nas sociedades industrializadas. Para Habermas (1968:46-83), ele estimulou processos de racionalização mediante o incremento das forças produtivas. Mas a dependência das forças produtivas ao progresso técnico-científico fez com que as mesmas exercessem “funções legitimadoras da dominação”. Não mais uma dominação opressora, mas uma dominação racional, sustentada pela ideologia desenvolvimentista que, ao mesmo tempo em que proporciona maior conforto a todos, reduz a liberdade e a autonomia ante a impossibilidade técnica de a pessoa determinar sua própria vida⁶⁹.

Mesmo que superficialmente, destas poucas idéias já é possível identificar o revés legado através do cientificismo ao mundo de hoje. A verdade ainda confere supremacia ao discurso científico, de modo que não há como abandonar e nem como negar a importância da ciência, porém a noção de *ephisteme* fechada, tal qual a herdada do modernismo, não pode perdurar.

A ciência deve obedecer a uma noção de *ephisteme* aberta; a um conhecimento voltado para o mundo em sua totalidade – totalidade de homens, culturas, seres vivos e meio ambiente. Caso isto não ocorra, permanecer-se-á no velho paradigma da cisão, da fragmentação, da compartimentação... enfim, do cientificismo e da racionalização.

3.2.2. – Multidisciplinaridade e Transdisciplinaridade

No mesmo caminho trilhado anteriormente, o período moderno legou um mundo cientificista em que os saberes são sedimentados, com espaços de isolamento (fendas abissais) que impossibilitam a comunicação entre as diversas

⁶⁹ BARRETO; SCHIOCCHET, 2006, p. 258-259;

áreas do conhecimento humano. Cada disciplina é vista como uma ciência (matemática, biologia, física...), não existindo diálogo entre as mesmas.

Neste mundo cindido – e conseqüentemente apartado da realidade, visto que a complexidade não pode ser vista de parte em parte⁷⁰, o prejuízo é duplo: educadores e educandos ficam incapacitados de fazerem ligações entre disciplinas, atrasando pesquisas e freando o desenvolvimento; e o que é apreendido não é relacionado dentro do contexto de mundo (posto que é visto somente como uma disciplina separada do todo).

A história da ciência e a epistemologia já não dão conta da complexidade teórica e dos métodos científicos. Novas disciplinas, programas de pesquisa e unidades administrativas, com nomes híbridos, apontam para a existência de divisões e para uma possível afinidade entre os diferentes tipos de conhecimento. Historiadores, lingüistas, filósofos, juristas, químicos, físicos, antropólogos e outros pesquisadores “invadem” objetos de pesquisa que tradicionalmente não pertenciam ao seu domínio, usam métodos de outras ciências, servem-se das mesmas teorias, enfraquecem os argumentos a favor da autonomia e da eficácia das disciplinas consolidativas pela tradição. Enfim, a multiplicidade de disciplinas se, às vezes, tem como causa caprichos de uns e de outros, e interesses corporativistas, ela também, outras vezes, é sintoma de mudança, de revolução na organização dos conhecimentos que têm origem em problemas pedagógico-epistemológicos.⁷¹

Portanto existe a imprescindibilidade do diálogo entre disciplinas a fim de que, através do intercâmbio de idéias, o conhecimento seja ampliado, resolvendo problemas e gerando mais conhecimento para alunos e professores.

Sem dúvida este é um ponto importante. Entretanto o mais importante e pertinente é o que se desprende do conceito “transdisciplinar”.

Neste contexto, transdisciplinar, salutar se faz a demonstração da insuficiência do discurso científico para resolver todos os problemas do mundo (problemas complexos). A comunicação disciplinar é um passo louvável, contudo, para se chegar ao *transdisciplinar*, somente o que é dado pela(s) ciência(s) não é o bastante.

⁷⁰ De acordo com Morin (2006, p. 58-59), “a complexidade é a união entre a unidade e a multiplicidade... Em conseqüência, a educação deve promover a ‘inteligência geral’ apta a referir-se ao complexo, ao contexto, de modo multidimensional e dentro da concepção global”;

⁷¹ PAVIANI, 2005, p. 34;

3.2.2.1. – A insuficiência do discurso científico

O discurso científico, discurso que versa sobre a verdade, por vezes aponta nortes que mais tarde se verificam falsos. Durante muito tempo teorias são vistas como incontestáveis e, mais tarde, caem por terra. O conhecimento, na mesma medida que avança a ciência, revela a ignorância e a falta de respostas para os problemas atuais.

É nesta seara que se trata o discurso científico.

De acordo com o que já mencionado, a época moderna, com a interiorização da razão, criou a cultura da certeza na sociedade.

Não foi só isso. A certeza e, portanto, o primado da ciência, acarretou no desenvolvimento da técnica (com a fusão do conhecimento e da técnica nasceu a tecnologia), e na criação da cultura de que doutrinas fulcradas na ciência seriam a panacéia para os problemas do mundo.

O que ocorre é que, ao passo que a ciência, a pesquisa e o método evoluíram, como numa espécie de revelação de profecia, resultaram em oráculo de suas insuficiências diante da complexidade.

Minha segunda tese, sobre a qual vou passar muito rapidamente, é que temos necessidade de desenvolver o que poderíamos chamar de *scienza nuova*, não mais no sentido usado por Vico, mas num sentido mais complexo. Como já disse Jacob Bronowski, o conceito de ciência que vivemos não é absoluto, nem eterno e, portanto, a noção de ciência de evoluir. Nessa evolução, será preciso que ela comporte o autoconhecimento ou, melhor ainda, a autoconsciência. Vou dizer rapidamente que precisamos de pontos de vista metacientíficos sobre a ciência, precisamos de pontos de vista epistemológicos que revelem os postulados metafísicos e até a mitologia escondidos no interior da atividade científica. Precisamos do desenvolvimento de uma sociologia da ciência, precisamos colocar para nós mesmos problemáticas éticas levantadas pelo desenvolvimento incontrolado da ciência, em resumo, devemos interrogar a ciência na sua história, no seu desenvolvimento, no seu devir, sob todos os ângulos possíveis.⁷²

O mundo é um contingente complexo e o conhecimento também deve ser visto sob este prisma da complexidade. Tudo o que foi incorporado pela epistemologia no desenvolvimento da ciência não pode permanecer estancado, deve comunicar-se também com todo o universo complexo, já que a modernidade afastou muitas fontes ricas e imprecisas daquilo que entendia como verdade.

⁷² MORIN, 2005, p. 130;

Em outras palavras, por fim, uma nova visão epistemológica deve ser formulada. Uma visão fundada em elementos científicos e metacientíficos simultaneamente. Como o homem pertencente ao planeta é um ser rico em cultura, crenças, mitos, imaginação e inventividade, desejos, tabus, delírios, medos... , tudo isto (*ethos*) deve ser levado em conta quando da formatação de seu mundo, bem como da formulação de seu referencial epistemológico.

3.3. – ALTERIDADE

3.3.1. – Ensinar a Compreensão

Retornando um pouco, a educação, voltada ao futuro, e vista como instrumento de transformação da sociedade, requer uma guinada que a tire de uma visão cientificista e utilitarista e a transporte para uma abertura ligada à complexidade do mundo atual – complexidade esta que é evidenciada pelas deficiências apontadas pela própria ciência.

Há de existir a preocupação da criação de um projeto pedagógico libertário, um projeto que vise a um mundo melhor. Para tanto, é responsabilidade das gerações que coabitam o planeta legar um mundo mais solidário, igualitário, humano, democrático e ecologicamente viável para as gerações póstumas.

Dentro do caminho trilhado por Morin, percebe-se a importância da re-ligação do homem com o mundo. Vê-se a urgência da tomada de decisões no presente para que o patrimônio biológico seja assegurado e, conseqüentemente, a vida humana seja possível.

Porém, antes de se pensar em um projeto que interligue toda a vida terrestre, é imprescindível que haja a preocupação de re-ligar a espécie humana; é salutar que a sociedade seja entendida como múltipla, e que o indivíduo sinta-se inserido e responsável pela coletividade.

Ainda no mesmo liame, não existe novo projeto de educação sem a análise ética – e para tanto é preciso uma releitura de *ethos*.

Não que seja desnecessária a tecnociência, ou o uso da epistemologia para o aperfeiçoamento das disciplinas do ensino. O discurso científico é importante e não há por que evitá-lo. O que não pode persistir, simplesmente, é a clausura dos saberes, como o já apresentado.

Por tudo isto, adentra-se em ponto crucial relacionado com a postura ética que há de ser dada ao educador: a alteridade.

A relação entre o “eu” e o “outro” é um dos assuntos mais fascinantes e relevantes para que haja a possibilidade de uma nova época de entendimento e convívio pacífico entre homens, e (por que não) entre estes e a natureza.

Buscar-se-á, pois, uma inserção maior neste assunto, demonstrando a pertinência de tal análise, bem como a atualidade (nesta era de globalização) e, por fim, as dificuldades de entender o “outro”.

3.3.2. – O “Eu” e o “Outro”

Para se falar em “eu”, em um primeiro instante, é necessário remeter-se ao conceito de identidade.

Navegando em mares revoltos, no que se refere ao tema aqui proposto, sabe-se que existe mais de um meio de se chegar a um conceito de identidade. Porém é muito possível que, de uma forma ou de outra, não se tenha como dissociar identidade da visão do “outro”.

Segundo Berry:

“Somos todos semelhantes à imagem que os outros têm de nós”, escreve Borges em *L'indigne (O indigno)*. Não seria nossa personalidade apenas a soma das personagens que somos para os outros? Existiria uma representação de mim que não seja formada a partir do outro? Não seria o ego o saldo interno das relações com os objetos externos? Haveria uma outra origem para o ego que não seja a identificação?⁷³

A relação eu/outro, neste contexto, é crucial para apontar a formação da identidade do ser. Ocorre que este mesmo ser, por não estar separado da sociedade, acaba por formar sua identidade na aceitação e pertença que tem em

⁷³ BERRY, 1991, p. 103;

relação a uma cultura, ou seja, a identidade é formada e formadora de identidades; o sujeito é instituído e instituidor de cultura; e, pois, sendo reverberada a importância da re-ligação indivíduo/sociedade, a identidade é formada por meio de um processo social, ao passo que a sociedade é identidade e soma de identidades.

A relevância pode ser demonstrada, em um nível mais elevado, quando observado os fenômenos globalizantes de hoje em dia. Concomitantemente como o processo de homogeneização criado com a produção da globalização hegemônica, existe um reforço das identidades locais por meio de uma exaltação de traços regionais e locais de pertença – o que retoma a força do pensamento *unitas/multiplex* de Morin⁷⁴.

Todo este levantamento une-se ao projeto de educação para o futuro retro mencionado, posto que não é só a abordagem da formação da identidade – da relação entre eu/outro – que é imprescindível para o mesmo, como também a relação instituidor/instituído do indivíduo que, na coletividade, formará a sociedade e deverá, dentro do projeto que visa um futuro melhor, portar-se de modo que o “outro” também tenha a sua vez.

Importante é também, no debate sobre a identidade, a distinção conceptual que faz Erving Goffman entre identidade social, identidade pessoal e identidade de ego. A identidade social, ou melhor, as identidades sociais, são constituídas pelas categorias sociais mais vastas a que um indivíduo pode pertencer. A identidade pessoal é a continuidade orgânica imputada ao indivíduo, que é estabelecida através de marcas distintivas como o nome ou a aparência, e que são derivadas da sua biografia. A identidade de ego ou identidade “sentida” é a sensação subjectiva da sua situação, da sua continuidade e do seu caráter, que advém ao indivíduo como resultado das suas experiências⁷⁵.

Identidades, e não identidade. A pertença faz exurgirem identidades (sentida, distintiva, ou social), e, assim, o “eu” quebra-se em “eus”

3.3.2.1. – O eu múltiplo: a linguagem e o “eu alienado” lacaniano

Neste universo interior, no qual o sujeito se encontra, o *ego* aparece como ator principal, dominando as cenas do agir humano, soberano e implacável.

⁷⁴ O tema será tratado mais adiante;

⁷⁵ MENDES, 2005, p.509;

O que ocorre é que este *ego*, mesmo parecendo soberano de suas atitudes, quando colocado em meio à coletividade, ou seja, socializado, é dependente de uma linguagem para que tenha capacidade de receber significantes, produzir significados e, conseqüentemente, viver em sociedade.

Por isto, a linguagem é algo que o ser não pode ignorar na vida em sociedade.

A língua é algo que vem antes do sujeito ser ente no mundo e perpassa a vida deste mesmo sujeito em um processo de contínua metamorfose, produzindo cultura, alterando comportamentos, institucionalizando idéias – que posteriormente poderão ser materializadas.

Mas de onde vem a língua? Como o sujeito se utiliza da linguagem para elaborar discursos e interagir com os seus semelhantes?

A língua existe, nas suas particularidades, da transmissão de conceitos e de significados através da tradição em uma cultura, de geração a geração.

A linguagem, neste diapasão, é fruto de herança cultural, e as semânticas produzidas (transformadas, recalçadas e reelaboradas) têm íntima ligação com a identidade de cada população que utiliza a mesma linguagem.

Acontece que o sujeito, quando vem ao mundo, já encontra uma língua que faz parte da cultura de seus genitores e, ao civilizar-se, acaba por se apropriar desta língua mãe:

Muito antes de uma criança nascer, um lugar já está preparado para ela no universo lingüístico dos pais: os pais falam da criança que vai nascer, tentam escolher o nome perfeito para ela, preparam-lhe um quarto, e começam a imaginar como suas vidas serão com uma pessoa a mais no lar. As palavras que usam para falar da criança têm sido usadas, com freqüência, por décadas, se não séculos e, geralmente, os pais nem as definiram e nem as redefiniram, apesar dos muitos anos de uso. Essas palavras lhes são conferidas por séculos de tradição: elas constituem o Outro da linguagem, como Lacan chama em francês (*l'Autre Du langage*), mas que podemos tentar converter em o Outro da lingüística, ou o Outro *como* linguagem⁷⁶.

O mundo no qual o homem se insere, assim, já vem com um “pacote completo” de signos e palavras para que, com o apreender da língua mãe, seja explorado. A língua vem antes e, de certa maneira, condiciona o agir humano. Todo o mundo de significante e significados, ao ser incorporado pelas pessoas, é

⁷⁶ FINK, 1998, p. 21;

armazenado nos seus inconscientes (*id*), de forma que, sempre que o sujeito monta um discurso, concatenando sentenças repletas de sinais, bebe do manancial gravado em seu “outro” interno, “outro” este que é preenchido com a língua mãe – que por sua vez é outro “outro”, que não o próprio sujeito.

O “eu” consciente, comunicativo, atua tal qual fosse um pescador de sinais de seu rio inconsciente, formado pelas águas de sua língua mãe. Em outras palavras, a comunicação é feita através da montagem de sentenças oriundas de um mundo inconsciente formado pela fusão das experiências vivenciadas com aquelas significações advindas da tradição passada pela língua mãe.

Por isto, conforme a teoria lacaniana,

todo o ser humano que aprende a falar é, dessa forma, um alienado – pois é a linguagem que, embora permita que o desejo se realize, dá um nó nesse lugar, e nos faz de tal forma que podemos desejar e não desejar a mesma coisa e nunca nos satisfazermos quando conseguimos o que pensávamos desejar, e assim por diante.

O Outro parece então esgueirar-se pela porta dos fundos enquanto as crianças aprendem uma língua que é virtualmente indispensável para sua sobrevivência no mundo como o conhecemos. Embora considerada, em geral, inócua e puramente utilitária por natureza, a linguagem traz com ela uma forma fundamental de alienação que é um aspecto essencial da aprendizagem da *língua materna do indivíduo*. A própria expressão que usamos para falar a respeito dela – “língua materna” – é indicativa do fato que é a língua de algum Outro antes, a língua do Outro materno, isto é, a linguagem da mãeOutro (...)⁷⁷

Sendo o “eu” consciente, *ego*, imbuído de seres coadjuvantes, visível se apresenta a divisão deste “eu” em “eus”. A língua mostra que o homem é um ser cultural e não pode ser partido da coletividade que o engloba. O “eu”, deste modo, para que se identifique e alcance sua plenitude como espécie humana, deve estar associado ao “outro”; esta associação, em um primeiro momento é feita através do legado da língua (mãe), contudo não é somente neste viés que a integração entre “eu” e “outro” pode perfazer uma relação ética visando o projeto de educação frisado tantas vezes anteriormente. É necessária a transposição do “eu” ao “outro”. É importante a alteridade, portanto, para esta re-ligação.

⁷⁷ Ibidem, p. 23-24;

3.3.2.2. – Mesmidade e ipseidade

Ainda inserido no contexto lingüístico, mais um corte seccional é possível no universo do “eu”: o corte que divide a identidade-idem da identidade-ipse.

Enquanto na identidade-idem (mesmidade) reporta-se a uma coisa – portanto pergunta-se “o que?” –, traduzindo melhor o conceito já abarcado de reificação humana, na identidade-ipse (ipseidade) abre-se a possibilidade de se inferir questionamentos sobre a pessoa – logo, pergunta-se “quem?” –, aplicando-se a identidade pessoal e a identidade sentida na relação de alteridade.

(...) Eis aí realmente uma proposição existencial: o verbo “ser” é tomado aí independentemente e não como verbo que liga o atributo ao sujeito: “eu sou, eu existo”.

A pergunta *quem?* ligada primeiramente à pergunta *quem duvida?* toma um novo aspecto ligando-se à pergunta *quem pensa?* E mas radicalmente a *quem existe?* A indeterminação extrema da resposta – indeterminação herdada do caráter inicialmente hiperbólico da dúvida – explica provavelmente que Descartes seja obrigado, para desenvolver a certeza adquirida a juntar-lhe uma nova pergunta, a saber, a do saber *o que* eu sou. A resposta a essa questão conduz à fórmula desenvolvida do *Cogito*: “Eu só sou, portanto, precisamente falando, uma coisa que pensa, isto é, uma inteligência, um entendimento ou uma razão, que são termos cuja significação me era antes desconhecida.”⁷⁸

A ipseidade, portanto, é unida à mesmidade. Entretanto, enquanto a ipseidade identifica a singularidade do ser, no qualificativo da pergunta “quem?”, a mesmidade dá o passo necessário para que um ser seja substituível por outro na relação de alteridade – meio que torna possível a re-ligação indivíduo/sociedade/espécie pretendida.

A *mesmidade* indica o retorno do *mesmo* ao longo do tempo, ou seja, a sua estabilidade e durabilidade. Para representar esta forma de identidade, Ricoeur utiliza o termo *caráter* e o define como “o conjunto das marcas distintivas que permitem reidentificar um indivíduo humano como o mesmo”. O *caráter* vai sendo adquirido como hábito, transformando toda a inovação (*ipse*) que surja ao longo do tempo em algo que possa ser reconduzido ao *mesmo*. Esta dialética entre hábito e inovação revela o caráter histórico do *caráter*, impedindo que esta identidade possa ser assimilada, sem mais, ao sujeito separado e exterior. Tal noção evidencia, igualmente, que a *ipseidade*, ainda que sofra a tendência a ser recoberta pelo *caráter*, é um pré-requisito fundamental para que este se forme. Pode-se dizer que o *caráter* é “o quê” do “quem”, isto é, aquela parte da identidade que se identifica com o que permanece sempre o *mesmo*⁷⁹.

⁷⁸ RICOEUR, 1991, p. 17-18;

⁷⁹ FILHO, 2006, p. 125;

O “eu” cindido e a sua identificação como eu-coisa (física) e eu-alma (metafísica), ente e ser, interligados, garantem tanto a identidade como a diferença – explicando a possibilidade de alteridade quando da simples semelhança (*ipse*) de situações – coadunando-se com a noção de *unitas/multiplex* de Morin:

Cabe à educação do futuro cuidar para que a idéia de unidade da espécie humana não apague a idéia de diversidade e que a da sua diversidade não apague a da unidade. Há uma unidade humana. Há uma diversidade humana. A unidade não está apenas nos traços biológicos da espécie *Homo sapiens*. A diversidade não está apenas nos traços psicológicos, culturais, sociais do ser humano. Existe também diversidade propriamente biológica no seio da unidade humana; não apenas existe unidade cerebral, mas mental, psíquica, afetiva, intelectual; além disso, as mais diversas culturas e sociedades têm princípios de suas múltiplas diversidades. Compreender o humano é compreender sua unidade na diversidade, sua diversidade na unidade. É preciso conceber a unidade do múltiplo, a multiplicidade do uno⁸⁰.

Mas, se para se ter uma relação de alteridade é necessária uma identificação com o “outro”, como poderá ocorrer tal identificação se nem mesmo o “eu” é uno, e o “outro” pode ser um “ente”?

3.3.2.3. – A concepção de Lévinas

Corrente no trabalho do pensador francês Emmanuel Lévinas a idéia de que a relação ética (homem/homem) necessariamente atravessa o reconhecimento do “rosto”, na outra face. Em outras palavras, para que o agir humano esteja de acordo com os preceitos da moral, inexoravelmente há de existir o reconhecimento do outro, por meio da face humana.

Esta inversão humana do em-si e do para-si, do “cada um por si”, em um eu ético, em prioridade do para-outro, esta substituição ao para-si da obstinação ontológica de um eu doravante decerto único, mas único por sua eleição a uma responsabilidade pelo outro homem – irrecusável e incessível – esta reviravolta radical produzir-se-ia no que chamo encontro do rosto de outrem. Por trás da postura que ele toma – ou que suporta – em seu aparecer, ele me chama e me ordena do fundo de sua nudez sem defesa, de sua miséria, de sua mortalidade. É na relação pessoal, do eu ao outro, que o “acontecimento” ético, caridade e misericórdia, generosidade e obediência, conduz além ou eleva acima do ser.

O que dizer então de humanidade na sua multiplicidade? O que dizer, ao lado do outro, do terceiro e, com ele, de todos os outros? Esta responsabilidade para com o outro que se defronta comigo, esta responsabilidade para com o outro que se defronta comigo, esta resposta ao rosto do próximo poderá

⁸⁰ MORIN, 2006, p. 55;

ignorar o terceiro que é também meu outro? Não me diz respeito ele também?⁸¹.

Segundo Lévinas, pois, primeiramente há a necessidade de se ter um reconhecimento de espécie para que ocorra a alteridade; já em um segundo momento, existe dissociação entre a ação do “outro” para que o “eu” haja em conformidade com a moral e ética.

Portanto, a relação possível que leva à alteridade deve advir de uma questão ontológica, ou, mas ainda, antropológica, visto que o reconhecimento do “outro” quanto espécie é o essencial para o comprometimento ético do agir.

No mesmo sentido, tanto a ipseidade como a mesmidade se confundem na relação de alteridade, posto que o caráter que identifica o “outro” parece ser a humanidade – entendendo-se o humano como espécie, mesmo que a singularidade seja fator diferenciador do indivíduo.

No mesmo sentido,

O “Tu não matarás” é a primeira palavra do rosto. Ora, é uma ordem. Há no aparecer do rosto um mandamento, como se algum senhor me falasse. Apesar de tudo, ao mesmo tempo o rosto de outrem está nu; é o pobre por quem posso tudo e a quem tudo devo. E eu, que sou eu, mas enquanto “primeira pessoa”, sou aquele que encontra processos para responder ao apelo.

Nesta esteira, para Lévinas o importante é a espécie humana, fator preponderante para que seja plausível situação em que o “eu” – ainda que múltiplo e complexo – possa reconhecer o rosto e, desta maneira, receba o apelo sensibilizador que faz a alteridade.

3.4. – A NECESSIDADE DA RE-LIGAÇÃO

Por fim, restam algumas linhas sobre o papel da alteridade no projeto de educação mencionado.

A filosofia, instrumento amalgamador e de re-ligação dos saberes, apontando o múltiplo e a conexão entre as disciplinas, de forma transdisciplinar, traz como norte

⁸¹ LEVINAS, 1997, p. 269;

a re-ligação do homem ao homem, de modo que o “outro” seja papel fundamental para isto, bem como a relação entre estes indivíduos com a sociedade e a espécie.

De tudo que foi dito sobre a alteridade, em período no qual a herança modernista fala mais alto através, como poderia se exemplificar, da supremacia da tecnologia, da reificação do homem, da cultura do consumo... pode-se verificar que realmente é visível a imprescindibilidade de uma mudança no pensamento dominante, de modo que o sentimento de pertença se sobressaia e, por este caminho, seja possível um novo paradigma de entendimento, solidariedade, fraternidade, tolerância, e harmonia entre homens.

Morin é grande expoente que atenta para esta abertura e quebra de paradigmas no que importa à educação. Também ao tratar do mundo por meio da complexidade, aceita o valor do sentimento, do holístico, do poético, do artístico... como formadores de discursos educativos, paralelamente ao discurso científico, dominante nos dias de hoje.

Outra reforma se impõe: a reforma dos espíritos que permitiria aos homens enfrentar os problemas fundamentais e globais da vida privada e da vida social. Esta reforma das mentes pode ser conduzida pela educação, mas infelizmente o nosso sistema educacional terá de ser previamente reformado, pois está baseado na separação: dos saberes, das disciplinas, das ciências; produz mentes incapazes de conectar os conhecimentos, de reconhecer os problemas globais e fundamentais e de apropriar-se dos desafios da complexidade. Um novo sistema de educação, baseado no espírito de religação, radicalmente diferente, portanto, do existente na atualidade, deve ser instaurado.⁸²

O projeto pedagógico, portanto, capaz de perseguir a busca da aceitação do outro, para a harmonização das relações sociais, tolerância diante das diferenças, para se alcançar uma forma de re-ligar homens, sociedades e as espécies, deverá vir em conformidade com a abertura epistemológica, em prol da conexão de disciplinas, visando transcender o conhecimento no caminho da viabilidade da vida neste planeta.

⁸² MORIN, 2005, p. 170;

3.4.1. – A Importância da Filosofia como Elemento de Re-ligação

Os saberes, após o modernismo, são tratados de forma que a visão pedagógica está voltada pra a informação dos indivíduos. A fragmentação visa à especialização dos homens, preparando-os para a inserção no mercado de trabalho⁸³, ao passo que a formação pedagógica do cidadão comprometido e responsável para com a sociedade é descuidada.

Neste contexto de ensino, não existe propriamente o pensamento de se criar um projeto para o futuro. A educação, neste ambiente já relatado, não cumpre seu papel de transformadora social, e, em função disto, fica difícil formular um princípio de responsabilidade capaz de ter a eficácia almejada, transformando o agir humano em agir ético – entendendo-se a ética como aquela passível de re-ligar indivíduo/sociedade/espécie.

O projeto de educação, portanto, é de suma relevância para o princípio de responsabilidade. A educação, vista como portadora de diálogos interdisciplinares, abraçando conceitos metacientíficos, como o já postulado, é atriz principal no cenário atual da civilização global.

Sendo a educação papel de destaque, a filosofia, como disciplina, também tem importante escopo na re-ligação do homem com a sociedade e o meio ambiente, pois “a função interdisciplinar da filosofia ganha novas dimensões. Vale a pena recordar, (...), que a filosofia, antes de tudo, é um discurso teórico universal e não um discurso de caráter particular, como das ciências” (PAVIANI, 2005, p. 101).

Mais: como a filosofia é portadora de um discurso teórico universal, um projeto de educação para o futuro requer a revisão da *episteme*, e esta revisão busca a integração dos saberes da ciência entre si, somada aos elementos metacientíficos, nada melhor do que a própria filosofia como amálgama desta nova epistemologia construtivista, afinal

o homem da racionalidade é também o da afetividade, do mito e do delírio (*demens*). O homem do trabalho é também o homem do jogo (*ludens*). O homem empírico é também o homem do imaginário (*imaginarius*). O homem

⁸³ Salienta-se que este modelo de ensino para inserção no mercado de trabalho, de certa forma, já está ultrapassado, pois o momento atual do mundo globalizado já está deixando sem esta função da educação, baseada no modelo pedagógico diretivo;

da economia é também o homem do consumismo (*consumans*). O homem prosaico é também o da poesia, isto é, do fervor, da participação, do amor, do êxtase. O amor é poesia. Um amor nascente inunda o mundo de poesia, um amor duradouro irriga de poesia a vida cotidiana, o fim de um amor devolve-nos à prosa⁸⁴.

Embora estas palavras de Morin causem conforto, na medida em que inexoravelmente atingem toda a humanidade, mesmo assim não atingem a totalidade pretendida para um novo projeto de educação⁸⁵, tal qual se vê em Capra:

O termo *ecológico* tem um outro aspecto que é externamente relevante aqui para nós. A percepção ecológica e a consciência ecológica vão muito além da ciência e, no nível mais profundo, elas se juntam à percepção religiosa e à experiência religiosa. Isso devido ao fato de a percepção ecológica, no nível mais profundo, ser uma percepção da interligação e da interdependência fundamentais de todos os fenômenos e desse estado de encaixamento no cosmos. E, naturalmente, as noções de estar embutido no cosmos e de pertencer o cosmos são muito semelhantes. É nesse ponto que a ecologia e a religião se encontram. E é também por isso que o pensamento do novo paradigma na ciência tem esses paralelismos surpreendentes com o pensamento nas tradições espirituais; por exemplo, os paralelismos com o misticismo oriental, que explorei em *O Tao da Física*. A visão de mundo que emerge atualmente da ciência moderna é uma visão ecológica, e percepção espiritual ou religiosa. E é por isso que o novo paradigma, no âmbito da ciência e ainda mais fora dela, é acompanhado por um novo aumento de espiritualidade, que é, em particular, uma nova espécie de espiritualidade, centralizada na terra.⁸⁶

De tudo isto se depreende que o conceito de re-ligação – relacionada com uma *epistheme* aberta, sob a égide de um novo projeto de educação – perpassa as certezas da ciência moderna, requer a ligação das disciplinas e transcende os saberes no sentido de atingir um patamar holístico, ecológico e espiritual.

3.4.2. – Ética e Atualidade

Basicamente o problema central das incursões no campo ético, atualmente, refere-se à invasão da técnica na cultura humana, com poder desproporcionalmente maior em relação à capacidade de regeneração do meio ambiente, ou até de maneira que o agir humano seja potencialmente destrutivo para todo o planeta.

⁸⁴ MORIN, 2006, p. 58;

⁸⁵ Lendo a totalidade da obra de Morin, percebe-se que ele está sim consonante com o pensamento de Capra. A re-ligação indivíduo/sociedade/espécie, não prescinde da ligação deste circuito com o *oikos* – o que demonstra a sintonia de idéias;

⁸⁶ CAPRA, 2004, p. 71;

A técnica, catalisada pelo ideal baconiano do utilitarismo, assim como a impressão passada de que o uso da ciência e o domínio sobre as forças da natureza é algo benéfico para a humanidade, são fatores que já estão institucionalizados no imaginário de todas as culturas do globo.

A técnica pré-moderna constituía um estado, uma posse, enquanto que a técnica moderna é um empreendimento, um processo. A técnica pré-moderna costumava alcançar um equilíbrio estático entre meios e fins, um ponto de saturação tecnológica, enquanto a técnica moderna encontra-se em permanente mudança, tornando-se cada vez mais complexa, alterando, todos os recantos da vida humana⁸⁷.

Seguindo estes pensamentos, a humanidade permanece no mesmo repertório modernista, vinculada ao utilitarismo e à idéia de progresso. Porém, o homem, ainda que seja o único ser racional que habita o planeta, deve considerar que sua arrogância antropocêntrica está custando caro para as demais espécies⁸⁸, e, ainda que não tenha meio algum para transcender sua condição biológica⁸⁹, no “especismo” humano pode-se reconhecer a própria derrocada do homem a partir da aniquilação das outras espécies vivas.

Mas, como se pode sentir, argumentos existem a favor da quebra do paradigma “especista” humano:

Tomada de consciência ecológica da nossa condição terrestre, que compreende nossa relação vital com a biosfera. A Terra não é a soma de um planeta físico, de uma biosfera e de uma humanidade. A Terra é uma totalidade complexa física-biológica-antropológica em que a Vida é uma emergência da sua história e o homem uma emergência da história da vida. A relação do homem com a natureza não pode ser concebida de maneira redutora ou separada. A humanidade é uma entidade planetária e biosférica. O ser humano, ao mesmo tempo natural e sobrenatural, deve buscar novas forças na natureza viva e física da qual se distingue pela cultura, pelo pensamento e pela consciência. Nosso vínculo consubstancial com a biosfera nos leva a abandonar o sonho prometido do controle da natureza pela aspiração ao convívio na terra⁹⁰.

Portanto, em um primeiro ponto, o antropocentrismo há de ser refutado para a constituição da ética comprometida com o futuro e o princípio responsabilidade (como já fora mencionado anteriormente).

⁸⁷ BARRETO; SCHIOCCHET, 2006, p. 266;

⁸⁸ Morin, em o Paradigma Perdido, afirma que, assim como ocorre com os homens, “as primeiras descobertas etológicas indicam-nos que o comportamento animal é simultaneamente organizado e organizador” (MORIN, 1973, p. 27);

⁸⁹ O que jamais poderia ocorrer no pensamento de Levinás, pois, para este pensador, necessária é a formação do rosto (portanto a visão antropocêntrica) para que se tenha alteridade e sentimento de comprometimento ético para com o outro;

⁹⁰ MORIN, 2005, p. 164;

Já em um segundo momento, hoje se vive em um processo de globalização.

As comunicações são mais rápidas; as relações comerciais são mais intensas; os transportes são cada vez mais velozes e eficientes; o intercâmbio de pessoas, culturas, crenças ocorre com maior frequência.

Poderia ser enumerada uma infinidade de efeitos detectados com o fenômeno da globalização, contudo o que mais chama a atenção é aquele que diz respeito ao então denominado Sistema Mundial em Transição.

Segundo Boaventura de Sousa Santos,

A primeira forma de globalização é o *localismo globalizado*. Consiste no processo pelo qual determinado fenômeno local é globalizado com sucesso, seja a actividade mundial das multinacionais, a transformação da língua inglesa em *língua franca*, a globalização do *fast food* americano...
 À segunda forma de globalização chamo *globalismo localizado*. Consiste no impacto específico nas condições locais produzido pelas práticas e imperativos transnacionais que decorrem dos localismos globalizados. (...) Tais globalismos localizados incluem: a eliminação do comércio de proximidade; criação de enclaves de comércio livre ou zonas francas; desflorestação e destruição maciça dos recursos naturais para pagamento da dívida externa...⁹¹

Como pode se notar, o mundo globalizado origina mazelas que prejudicam a diversidade cultural e o meio ambiente. Quanto à diversidade cultural, do mesmo modo que o efeito da técnica sobre a cultura, a homogeneização cultural transmite os mesmos vícios dos países centrais – como o consumo desenfreado, por exemplo – para outras culturas, com impacto global; já quanto à degradação do meio ambiente, embora possa parecer que o prejuízo fica limitado aos países semi-periféricos e periféricos, tal pensamento é uma ilusão, haja vista que a poluição não tem nacionalidade e o planeta é um só para todos.

No mesmo sentido,

A destruição do ambiente natural nos países do Terceiro Mundo caminha de mãos dadas com o fim do modo de vida tradicional e auto-suficiente das comunidades rurais, à medida que os programas da televisão norte-americano e as agências multinacionais de propaganda veiculam imagens glamourosas de modernidade para bilhões de pessoas em todo o mundo, sem deixar claro que o estilo de vida do consumo material infinito é totalmente insustentável⁹².

⁹¹ SANTOS, 2005, p. 65-66;

⁹² CAPRA, 2003, p. 158-159;

O mundo, hoje em dia, como se pode verificar, está em condições nas quais o homem vive uma cultura que absorveu a técnica e, ao mesmo tempo, existe um movimento de globalização tão rápido que, mal consegue ser digerido, já produz danos, repetindo os vícios do materialismo.

O papel da ética é essencial para que o planeta não sofra as conseqüências de uma cultura prenhe de tecnociência. O conceito de ética, para tanto, deve estar em consonância com a abertura epistemológica voltada para a re-ligação e para a complexidade do homem e do mundo. Só assim é possível se ter um princípio de responsabilidade eficiente.

Portanto, em que pese a necessidade demonstrada do emergir da nova ética planetária, calcada em novos valores determinados pela responsabilidade para com as gerações vindouras, há de ser analisadas, sob o prisma de direito humano (que são), as normas de direito ambiental na seara internacional.

Quando reportada a pesquisa ao tema da aplicabilidade das normas de direito ambiental internacional, surgem alguns problemas que servem de escusas para que países não as observem.

Assim, neste embate em torno do direito, apresenta-se a real importância da moral aplicada no agir humano, de acordo com o novo paradigma ético aqui postulado, norteado por uma educação libertária, de modo que, assim, se revele o porquê de existir o respeito às normas e qual a importância da cogência/peremptoriedade/ imperatividade das mesmas nos dias de hoje, e de que maneira deveria ocorrer esta observância almejada pelo legislador quando da confecção do preceito legal.

CAPÍTULO 4 – DIREITO AMBIENTAL INTERNACIONAL: NORMAS SEM COGÊNCIA

Os Estados nacionais, na história da humanidade, são agentes um tanto quanto recentes.

Formados após o período feudal, vieram para consolidar o poder da burguesia, unificando e centralizando-o em torno dos reis (soberanos), porém de forma que possibilitassem uma repartição àqueles comerciantes.

Da mesma maneira, é notório que, para que se tivessem meios de o Soberano não atuar como Déspota – o que, de fato, sucedeu –, posteriormente, consolidou-se a Revolução para que o poder chegasse à classe burguesa em ascensão.

Ainda, seguindo no desenrolar da história, como consequência da divisão de poderes, teoria de inspiração aristotélica, ditada por Montesquieu, pode-se afirmar que a manobra de Sieyès, para que o terceiro estado pudesse se autodeterminar, ocasionou a limitação do poder do chefe de Estado, gerando novas equações de forças que, por conseguinte, fizeram com que o Executivo restasse sem a totalidade do poder concentrado, sendo permanentemente fiscalizado e, mais que isto, subordinado ao governo da lei.

A Revolução Francesa, assim, foi ponto determinante na transformação do modo de se pensar o Estado Moderno, e, graças à sua pretensão de universalidade, transformou quase que a totalidade dos Estados ocidentais e, não obstante, grande parcela daqueles orientais.

Ocorre que, mesmo que o legislativo atuasse da forma citada, os Chefes de Estado, no plano internacional, conseguiram uma espécie de vitória em relação a esta limitação de poderes internos, qual seja: a capacidade de pactuar com outros Estados (de forma que o direito internacional desenvolveu-se de modo significante).

Assim, com o tempo, as regras de direito internacional foram sendo aperfeiçoadas, no mesmo ritmo dos mecanismos de manter a limitação do poder do Soberano.

Passando para a atualidade, percebe-se que, independentemente desta diferença entre o plano externo e o interno, muitas alterações operaram no mundo: as relações entre Estados se intensificaram; a evolução da economia mostrou a importância da macroeconomia para o Estado; a idéia de soberania precisou ser modificada; a economia de mercado restou por mostrar indicativos de que aquela *lex mercatoria* pode ser muito perniciosa para o resguardo dos direitos humanos; a coordenação entre agentes de direito internacional é imprescindível para o desenvolvimento racional e sustentável; e, por fim, a globalização deixa a população global perplexa quanto à velocidade e liquidez proporcionadas pelas suas mudanças.

Entretanto, ainda que as mudanças sejam significantes e causem impacto profundo no dia-a-dia, a regra da reciprocidade entre Estados permanece praticamente intacta, causando um mal-estar em relação a alguns pontos referentes à coordenação necessária para a manutenção de valores fundamentais para o ser humano. Em outras palavras, a imposição de sanções, no plano internacional, em determinados documentos produzidos, não ocorre com meios suficientes para que os Estados deixem de contrariar o que é consensualmente – e de modo veemente – apontado como soluções para problemas sérios que são vivenciados na comunidade internacional.

A ausência de cogência, portanto, na seara internacional, pode ser artefato para que os Estados não cumpram o que é apontado como necessário para o bem comum?

Neste assunto, adentra-se na discussão acerca da separação entre o direito, a justiça e a moral. Pode a ausência da espada, na mão de Temis⁹³, ser fator determinante para excetuar a atuação dos atores internacionais no que importa aos deveres morais de coordenação de todos, ou será que somente Dikè tem poderes para tanto?

⁹³ Temis, deusa da justiça desprovida de espada (sem força coercitiva perante os homens) que, unida a Zeus, gerou Dikè, deusa do direito provida de espada (com poder de aplicar sanções); Temis foi criada pelas Moiras, junto de Nêmesis (ética);

Afinal, é imprescindível o direito para o cumprimento das normas ambientais internacionais?

Desta forma, propõe-se a análise do tema, com enfoque no campo do direito ambiental, para que, ao final, seja possível encontrar alguma resposta satisfatória para solucionar este problema e, então, demonstrar a escusa absolutória destes Estados mencionados, ou, de forma oposta, apontar o caminho do suposto dever moral, independente da regra cogente internacional.

4.1. – DIREITO INTERNACIONAL NÃO-COGENTE

Como já fora apontado, o direito internacional desenvolveu-se nos últimos séculos à medida que as relações entre os Estados se intensificaram.

Para poder ressaltar a importância dos documentos produzidos na alçada internacional, faz-se mister mencionar o documento de maior relevância até os dias do hoje: a Carta das Nações Unidas de 1945⁹⁴.

Como já mencionado, dadas todas as dificuldades de se chegar a um consenso acerca da normativa acerca dos direitos humanos, restou por existirem documentos internacionais vagos e imprecisos, que acabaram servindo para que países deixassem de cumprir o pactuado.

Também foi referido que no que concerne ao direito ambiental internacional o mesmo problema acontece, porém, por existirem interpretações que apontam para a ausência da juridicidade dos documentos deste ramo de direito internacional, o mesmo ainda sofre maior desdém por parte da comunidade internacional.

Neste sentido, diante da evolução normativa ambiental, segue o entendimento de que tudo o que foi conquistado, após longas e duras negociações multilaterais, não tem força impositiva sobre os Estados pertencentes às Nações Unidas, restando, uma vez que não tem força coercitiva, como letra meramente moralizadora, não podendo ser invocada para impor sanções àqueles sujeitos de Direito Internacional.

⁹⁴ Para um relato histórico sobre a Carta das Nações Unidas, ver COMPARATO (*A Afirmação Histórica dos Direitos Humanos*, 2005, p. 209-215);

Vista esta situação, neste ínterim, resta o questionamento sobre a possibilidade de, neste mundo de intensas e velozes mudanças, ter-se meio de se pensar na possibilidade da coerção moral acerca da imposição de deveres (oriundos desta suposta hipótese), para que, mesmo na ausência da “espada”, possa ocorrer forma de se conseguir a aplicabilidade das normas ambientais então vigentes em âmbito internacional, somente partindo-se das regras morais.

Para tanto é necessário adentrar-se no tema “globalização”, de modo que se desvele a importância de uma nova concepção de moral, capaz de dar substrato para a responsabilidade e, conseqüentemente, para a importância de uma colaboração global em prol deste ideal.

4.2. – GLOBALIZAÇÃO E RESPONSABILIDADE

A intensificação das relações entre Estados, como já fora mencionado, deu-se de tal sorte que, na época hodierna, o fenômeno “globalização” se faz tão presente que é praticamente impossível pensar no mundo sem as características que lhe foram impressas pela mesma.

O agigantamento dos mecanismos de produção em massa, a proliferação das empresas transnacionais, a nova divisão do trabalho, o acréscimo da produção normativa de acordos e tratados (bilaterais e multilaterais), a imposição da *lex mercatoria* sobre os preços e pessoas, a volatilidade das economias, o aumento das especulações em bolsas de valores (em todo o globo), enfim, a alteração da economia mundial nos últimos anos são fatos que impossibilitam a qualquer pessoa negar a transformação violenta ocorrida nas últimas décadas.

Não obstante, no setor das comunicações, é notório o desenvolvimento de tecnologias que fizeram (e fazem) a percepção sobre as distâncias diminuir: a rede mundial de computadores (internet); a “superpopulação” de aparelhos celulares conectando pessoas no mundo inteiro; a criação do GPS (*Global Position System*) capaz de identificar com precisão a localização de pessoas e objetos em qualquer ponto terrestre; a distribuição de novos programas de computadores (como o *MSN*, *Skype*, *Voip*, *Google Earth*, por exemplo) dá a sensação de que o mundo de hoje não tem muita semelhança com aquele de cinco anos atrás – ou seria menos? –; a

interação proporcionada pelos novos sistemas de telecomunicações; a televisão digital (que traz na “carona” o aumento de consumo de novos aparelhos televisores de LCD e plasma).

De fato, qualquer pessoa, hoje, na quase totalidade da superfície terrestre, pode perceber que grandes avanços científicos permitiram uma transformação no mundo ao seu redor.

A globalização, entretanto, não é somente esta “maravilha” tecnológica que beneficia as pessoas diariamente, causando, na maioria das vezes, certo conforto e entretenimento. O fenômeno globalizante tem (também), em contraposição, efeitos maléficos que afetam tanto cada pessoa na sua individualidade, como a coletividade de homens e seres vivos em geral, gerando, além disto, reflexões sobre a capacidade dos Estados encontrarem as soluções cabíveis⁹⁵.

Ainda no mesmo sentido, intrinsecamente conectado, o mundo globalizado apresenta novas características que não são facilmente assimiláveis no cotidiano, precisando, para isto, a demanda de tempo (demanda esta que não pode ser precisada, vez que a própria noção cronológica de tempo⁹⁶ está afetada pelas firmes interconexões do mundo complexo).

A “capacitância” de assimilação humana, também, por sua vez, encontra-se prejudicada. As matrizes epistemológicas de outrora, ao desenvolverem-se, acabaram por atingir ponto crucial no qual a própria ciência contemporânea delimita suas condições de poder explicar aquilo que é possível, pelos métodos tradicionais, deixando no limbo todo o universo da complexidade no qual a visão da mais potente lente microscópica não consegue perscrutar.

⁹⁵ Para entender um pouco sobre o fenômeno da globalização (ou das globalizações), recomenda-se a leitura da obra de SANTOS (*A Globalização e as Ciências Sociais*, 2005), em especial *passim* 25-94, 233-253, 503-534;

⁹⁶ Representa muito bem o pensamento aqui esposado as palavras de BAUMANN, principalmente no que tange à questão do tempo e as modificações sociais, como se nota: “No tempo das olimpíadas gregas ninguém em registrar os recordes olímpicos, e menos ainda em quebrá-los. A invenção e disponibilidade de algo além da força dos músculos humanos ou animais foi necessária para que essas idéias fossem concebidas e para a decisão de atribuir importância às diferenças entre as capacidades de movimento dos indivíduos humanos – e, assim, para que a *pré-história* do tempo, essa longa era da prática limitada pelo *wetware*, terminasse, e a *história* do tempo começasse. A história do tempo começou com a modernidade. De fato, a modernidade é, talvez, mais que qualquer outra coisa, a *história do tempo*: a modernidade é o tempo em que o tempo tem uma história (*Modernidade Líquida*, 2001, p. 128-129);

Em outras palavras, a ciência conseguiu chegar a tal ponto que descobriu sua incapacidade de conceber o conhecimento por si só, restando instrumento inapropriado para a abordagem de determinadas matérias⁹⁷.

Portanto, o homem busca na atualidade uma re-ligação das disciplinas para poder melhor entender o mundo no qual está envolto. Paralelamente a isto, contudo, a cultura das massas e do consumo faz com que o conhecimento produzido acabe se tornando indolente⁹⁸ (produzindo uma ética individualista e hegemônica), ao ponto deste homem saber o que está fazendo de errado, e, concomitantemente, permanecer incorrendo nos mesmos deslizes.

Não obstante, de tudo que se depreende do que foi dito até então, não só a ciência (substituta da religião no período moderno) é estéril diante dos desafios do mundo globalizado, como também a própria moral individualista, baseada na reciprocidade e no imediatismo não mais pode resolver os impasses criados pelo intenso fluxo de informações, pessoas, capitais, serviços.

A época atual, com o predomínio da cultura de consumo, faz brotar a errônea apreciação no imaginário popular de que a busca da felicidade está em adquirir os últimos produtos estampados em anúncios publicitários. No mesmo sentido, a dignidade do ser humano deixa de ser algo incomensurável para ser medida de

⁹⁷ Salutar as palavras de Nietzsche, para quem “armamos para nós um mundo, em que podemos viver – ao admitirmos corpos, linhas, superfícies, causas e efeitos, movimento e repouso, forma e conteúdo: sem esses artigos de fé ninguém toleraria agora viver! Mas com isso ainda não são nada de demonstrado. A vida não é argumento; entre as condições da vida poderia estar o erro” (*Obras Incompletas. A gaia ciência*, 1983, p. 202);

⁹⁸ Corroborando o tema trazido à baila, sugere-se a leitura de SANTOS, posto que, aí, se encontram alguns argumentos que levam à demonstração do porquê do racionalismo ter criado condições para a necessidade de sua própria superação, como se vê: “No início do século XIX, a ciência moderna tinha já se convertido numa instância moral suprema, para além do bem e do mal. Segundo Saint-Simon, a crise moral que grassava na Europa desde a Reforma, e a conseqüente separação entre os poderes secular e religioso, só podia ser resolvida por uma nova religião. Essa religião era a ciência,. Foi assim que também a política se transformou num campo social de caráter provisório com soluções insatisfatórias para problemas que só poderiam ser convenientemente resolvidos se fossem convertidos em problemas científicos ou técnicos: a célebre transformação saint-simoniana da administração de pessoas numa administração de coisas. Por outro lado, tanto a microética – um princípio de responsabilidade moral reportada exclusivamente ao indivíduo – como o formalismo jurídico – uma vasta constelação intelectual jurídica que se estende das pandectas germânicas ao movimento da codificação (cujo marco principal é o Código Napoleônico de 1804) e à teoria pura do direito de Kelsen (1967) – são valorizadas de acordo com a sua adequação às necessidades da gestão científica da sociedade. Quanto á racionalidade estético-expressiva, os movimentos vanguardistas do início deste século (futurismo, surrealismo, dadaísmo, construtivismo russo, ‘proletkult’, etc.) são expressões eloqüentes da colonização da arte pela idéia de emancipação científica e tecnológica da sociedade (Habermas, 1973: 118 e ss.; Bürger, 1984; Huyssen, 1986) (*A Crítica da Razão Indolente: contra o desperdício da experiência*, 2005, p. 51-52);

acordo com a capacidade de consumir, gerando classes de seres humanos de acordo com suas condições de obter bens.

Paralelamente a isto, várias espécies de problemas ocorrem no “sistema” globalizado, alguns com efeitos imediatos e, em contrapartida, outros com efeitos imperceptíveis em curto prazo.

Para os primeiros problemas, as legislações dos Estados buscam soluções práticas (como a imposição de sanções e obrigações de reparar os danos provocados, *v.g.*). Já para os segundos, não há meio de se prever o que poderá ocorrer (como é o caso das emissões de gases estufa, a contaminação de águas por metais pesados, a poluição causada por acidentes nucleares...).

No plano internacional (posto que a questão ambiental é de interesse de todos) ocorrem tratativas no sentido de preservar o meio ambiente, diminuindo os riscos de danos ecológicos, bem como no sentido de minimizar as agressões já existentes (mas que não podem deixar de ocorrer, no momento).

Não há necessidade de repetir as normativas internacionais já aduzidas, nem mesmo de se revitalizar, aqui, o problema da ausência de cogência em relação às mesmas. O que importa agora é adentrar-se na questão moral acerca das normas de direito internacional. Porém, é necessária uma interlocução com o princípio norteador das condutas humanas: o princípio responsabilidade.

Como já apresentado supra, a moral individualista e calcada na idéia da reciprocidade⁹⁹ não tem o condão de solucionar os problemas apresentados nesta quadra da história. Assim, necessário se faz uma mudança nesta concepção enraizada na sociedade ocidental.

Revisando a teoria moral legada pelos iluministas, Jonas deixa sua contribuição apontando para a importância da responsabilidade:

A possibilidade sempre transcendente, obrigatória por si mesma, precisa ser mantida graças à continuação da existência. Preservar essa possibilidade como responsabilidade cósmica significa precisamente o dever de existir.

⁹⁹ Para uma idéia acerca da reciprocidade, ver a “lei de ouro” de KANT em *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, 1964; JONAS nos mostra que, além de imediata e recíproca, o *velho imperativo categórico* ainda é individual e, portanto, não serve para as relações sociais, pois “é evidente que o nosso imperativo volta-se muito mais à política pública do que à conduta privada, não sendo esta última a dimensão causal na qual podemos aplicá-lo. O imperativo categórico de Kant era voltado para o indivíduo, e seu critério era momentâneo” (*O Princípio Responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*, 2006, p. 48);

Exprimindo-nos de forma extremada, poderíamos dizer que a primeira de todas as responsabilidades é garantir a possibilidade de que haja responsabilidade¹⁰⁰.

Assim, como será retomada a questão inerente às normativas ambientais, dever-se-á existir saída para que, mesmo na ausência da cogência, as regras pactuadas em sede internacional possam ser respeitadas com responsabilidade por todos os agentes de direito internacional, bem como pelos cidadãos deste planeta.

Diante de tais assertivas, resta como princípio basilar em relação às condutas humanas a responsabilidade para que (neste panorama consumista em que o mercado determina a postura das pessoas, levando-as a consumir desenfreadamente, sem medir as conseqüências futuras de suas atitudes) possa sobressair-se um novo paradigma moral capaz de alterar a situação vigente – mesmo que, para tanto, seja necessária uma revisão acerca dos deveres, escapando do limite da lei (Dikè) para aqueles da moral (Nêmesis).

4.3. – DIREITO, A JUSTIÇA E A MORAL

Existem situações no dia-a-dia que fazem com que reste no imaginário da coletividade traços capazes de diferenciar direito, justiça e moral.

A maioria das pessoas entende que a justiça pode, por vezes, estar além da letra da lei, tal qual ocorre em casos em que ocorrem condenações “injustas” no sistema judiciário, por exemplo.

Já quanto à separação entre o direito e a moral, embora possa ser um pouco mais difícil, é possível delimitar a fronteira existente através da obrigatoriedade da lei – algo que não acontece com a moral.

Entre a justiça e a moral, porém, existe uma linha bem mais tênue, vez que a justiça extrapola a obrigatoriedade da lei, podendo, até mesmo, ser determinada sem qualquer preceito normativo (assim como acontece com a moral).

Neste ponto, procurar-se-á, contudo, mostrar a diferença entre o direito e as demais (justiça e moral), posto que, como já fora aludido em situação pretérita, as normas de direito ambiental (assunto em foco) não possuem cogência em sede

¹⁰⁰ JONAS, 2006, p. 176-177;

internacional, ou seja, não são tomadas com a devida importância que deveriam receber, podendo, sob os mais diversos pretextos, serem descumpridas pelos atores da comunidade global, sem que, a eles, seja imposta qualquer espécie de sanção¹⁰¹.

Antes de buscar esta separação (para alcançarmos o problema em matéria ambiental), porém, um ponto crucial há de ser trazido à pauta para permitir a diferenciação almejada: a questão da cogência inerente às normas de direitos humanos delimitadas na Declaração Universal dos Direitos do Homem de 1946.

Comparato trata do tema com bastante lucidez quando aponta a evolução do documento protetivo dos direitos do homem, de um primeiro momento, considerado mera “recomendação” a ser adotada em pacto ou tratado internacional, passando para a etapa na qual os direitos deveriam ser reconhecidos nos ordenamentos internos dos Estados-membros das Nações Unidas, e, por fim, a alçada a *jus cogens* conferida pela Corte Internacional de Justiça.

Assim, conforme o autor:

Inegavelmente, a Declaração Universal de 1948 representa a culminância de um processo ético que, iniciado com a Declaração de Independência dos Estados Unidos e a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, da Revolução Francesa, levou ao reconhecimento da igualdade essencial de todo ser humano em sua dignidade de pessoa, isto é, como fonte de todos os valores, independentemente das diferenças de raça, cor, sexo, língua, religião, opinião, origem nacional ou social, riqueza, nascimento, o qualquer outra condição, como se diz em seu artigo II.¹⁰²

Mesmo que conferida a cogência desejada para que se tenham meios coercitivos no âmbito internacional para impor sanções aos Estados que, porventura, desrespeitem os direitos humanos, tal característica da norma parece não ser suficiente para que os atores internacionais a respeitem.

A questão que fica no ar é a seguinte: importa ser norma cogente para que seja observada?

¹⁰¹ Quando colocada a ausência de cogência, e, conseqüentemente, de instrumento capaz de coibir as condutas perniciosas ao meio ambiente, lê-se esta falta de sanção somente em relação ao direito internacional. As sanções podem ser tomadas por meios outros que não jurídicos, pois se sabe que, na comunidade internacional, são possíveis outras formas de retaliação (econômicas e políticas, por exemplo). Para melhor entender esta interferência entre sistemas diversos (até mesmo como amostra da falência da teoria positivista do direito), recomenda-se a leitura de LUHMANN (*Sistemas Sociais: lineamentos para uma teoria geral*, 1998); TEUBNER (*O Direito como Sistema Autopoiético*, 1989); ROCHA; SCWARTZ; CLAM (*Introdução à Teoria do Sistema Autopoiético do Direito*, 2005); CLAM (*Questões Fundamentais de uma Teoria da Sociedade: contingência, paradoxo, só-efetuação*, 2006;

¹⁰² COMPARATO, 2005, p. 225;

Talvez um indício para responder a esta questão esteja no pronunciamento de Bobbio acerca dos direitos humanos:

Há três anos (...) tive a oportunidade de dizer, num tom um pouco peremptório, no final de minha comunicação, que o problema grave de nosso tempo, com relação aos direitos do homem, não era mais o de fundamentá-los, e sim o de protegê-los.

(...) Com efeito, o problema que temos diante de nós não é filosófico, mas jurídico e, num sentido mais amplo, político. Não se trata de saber quais e quantos são esses direitos, qual é sua natureza e seu fundamento, se são direitos naturais ou históricos, absolutos ou relativos, mas sim qual é o modo mais seguro para garanti-los, para impedir que, apesar das solenes declarações, eles sejam continuamente violados.¹⁰³

Pelo que tudo indica, o problema não está na cogência da norma internacional. Não estando na cogência da norma, a questão foge da análise do direito, passando para os outros setores, quais sejam: da justiça e da moral.

Da mesma maneira, no que toca à justiça, independentemente se existir elemento característico do justo, a norma internacional ainda não resta observada, o que faz com que a análise do ponto seja transferida para o plano da moral.¹⁰⁴

Voltando-se ao ponto que se pretende delimitar neste breve estudo (normas ambientais de direito internacional), diferentemente do que sucedera com as normas referentes aos direitos universais do homem, a matéria ligada ao meio ambiente não foi referendada por instituição alguma de direito internacional como cogentes, restando sempre como meros delineamentos a serem seguidos pelos atores internacionais e não tendo, como contrapartida, meios de serem seguidas à risca, sob pena de punição.

Para seguir nesta tentativa de se demonstrar o elemento que faz com que as normas ambientais – assim como as demais de direito internacional – sejam seguidas, é imprescindível retornar à mudança paradigmática moral anteriormente aventada por meio da lição de Hans Jonas.

A responsabilidade, princípio fundamental para a aplicabilidade das normas ambientais internacionais, depende desta viragem paradigmática na teoria da moral.¹⁰⁵

¹⁰³ BOBBIO, 1992, p. 25;

¹⁰⁴ Claro que poderá ser dito, de maneira consonante, que “mesmo sendo imoral, as normas de direito internacional continuam sendo desrespeitadas”. Ocorre que o *desideratum* deste arrazoado não é demonstrar um meio pelo qual isto não ocorrerá, mas sim o que é que faz com que as normas sejam observadas e respeitadas;

A pretensão universalista, durante muito tempo, tem preocupado os filósofos da moral. Para que ocorra uma teoria da moral, um primeiro ponto a ser solucionado é este que demonstra a sua objetividade.

Por outro lado, para que se tenha adesão á regra moral, também necessário se faz o caráter subjetivo, caso contrário, ainda que exista a regra objetiva da moral, o sujeito não irá observá-la, restando a mesma inócua (e o agente imoral).

Para solucionar este aparente paradoxo, toma-se a lição de Jonas:

Como toda teoria ética, uma teoria da responsabilidade deve lidar com ambos os aspectos: o fundamento racional do dever, ou seja, o princípio legitimador que está por trás da reivindicação de um 'deve-se' imperativo, e o fundamento psicológico da capacidade de influenciar a vontade, ou seja, de ser causa de alguma coisa, de permitir que sua ação seja determinada por ela. Isto quer dizer que a ética tem um aspecto objetivo e outro subjetivo, aquele tratando da razão e o último, da emoção. Ao longo da história, um aspecto ou outro estiveram no âmago da teoria ética, e tradicionalmente o problema da validade, ou seja, o aspecto objetivo, ocupou preferencialmente a atenção dos filósofos. Mas ambos os aspectos, mutuamente complementares, são partes integrantes da ética como tal. Se não fôssemos receptivos ao apelo do dever em termos emotivos, mesmo a demonstração mais rigorosa e racionalmente impecável da sua correção seria impotente para produzir uma força motivadora.¹⁰⁶

Em um primeiro momento, portanto, é imprescindível a existência de uma regra moral baseada na razão objetiva (ligada ao princípio responsabilidade), somente para que, num segundo instante, tal regra receba a adesão dos sujeitos.

A teoria parece funcionar até este ponto. Já quanto à coletividade, é necessário mais que a regra objetiva e a adesão de cada um dos sujeitos: é preciso a adesão da coletividade.

¹⁰⁵ Ainda é bom recordar que a religião criada para substituir a anterior em período moderno (ciência) está destituída de autoridade para julgar o meio pelo qual deverá se conferir esta mudança paradigmática na teoria da moral, como bem aponta SANTOS: "o princípio da responsabilidade a instituir não pode assentar em seqüências lineares, pois vivemos numa época em que é cada vez mais difícil determinar quem são os agentes, quais são as ações e quais são as conseqüências. Esta é uma das razões por que a neo-comunidade deve ser definida numa relação espaço-temporal, local-global e imediata-diferida. O risco do colonialismo surge, assim, numa nova escala e o mesmo sucede com as oportunidades para a solidariedade. O novo princípio da responsabilidade reside na *Sorge*, na preocupação ou cuidado que nos coloca no centro de tudo o que acontece e nos torna responsáveis pelo outro, seja ele um ser humano, um grupo social, a natureza, etc.; esse outro inscreve-se simultaneamente na nossa contemporaneidade e no futuro cuja possibilidade de existência temos de garantir no presente. A nova ética não é antropocêntrica, nem individualista, nem busca apenas a responsabilidade pelas conseqüências imediatas. É uma responsabilidade pelo futuro. (...) Como Jonas diz, a responsabilidade fundamental está em criar a possibilidade de haver responsabilidade (*A Crítica da Razão Indolente*: contra o desperdício da experiência, 2005, p. 111-112);

¹⁰⁶ JONAS, 2006, p. 157;

Como parecia ser, a questão estava propensa a ser solucionada através da característica cogente das normas. Porém, como será apresentado, não é a cogência que traz a adesão da coletividade¹⁰⁷.

A juridicidade da norma, mesmo que traga implicações práticas (sanções), quando desvinculada da idéia da moral, não cria o dever de o agente aderir ao seu preceito normativo, ou seja, quando a norma jurídica impõe uma sanção para quem a descumprir, caso este preceito legal esteja desvinculado de um preceito moral, não operará o dever de um indivíduo (ou de uma coletividade) de segui-lo.

No plano ambiental, em que as normas de direito internacional são vistas como sem cogência, e, portanto, não impõem sanções jurídicas para quem não as cumpre, a ausência de imposição não é elemento determinante para que a coletividade de Estados pactuantes deixe de observá-las.

Especificamente em relação ao Protocolo de Kyoto, norma jurídica de direito internacional, composta com conteúdo moral e, ao mesmo tempo, ausente de cogência, na qual está disposto que os Estados devem colaborar para reduzir as emissões de gases estufa (prevenindo o aquecimento da temperatura global), mesmo que não se tenha mecanismo sancionatório para quem deixe de cumprir o que está estabelecido, existe o dever – mesmo que moral – de todos os países colaborarem¹⁰⁸, restando, quanto àqueles que aderem ao disposto na norma, a efetividade da obrigação, ao passo que, àqueles que seguem o preceito, a imoralidade.

¹⁰⁷ Referindo-se à autoridade legal, HURD demonstra que o caráter epistêmico da lei, quer seja através da autoridade consultiva, quer seja por meio da autoridade teórica, não são capazes de conferir autoridade ao texto legal de modo que, por meio dele, sejam criadas condições para que os sujeitos adiram ao seu conteúdo, pois “uma autoridade consultiva é uma fonte secundária de informações: ela ‘resume’ outras razões para a crença” ao passo que “uma autoridade teórica de matérias morais proporciona razões para a crença na verdade (ou falsidade) de proposições deonticas, mas não proporciona razões para a ação” (*O Combate Moral*, 2003, *passim* 172-212); como pode ser notado, a lei pode ser considerada “autoridade teórica”, mesmo que isto não seja *conditio sine qua non* para sua observância. Esta “autoridade teórica”, neste caso não traz o dever de cumpri-la, somente servindo de *standart* para um posicionamento dos agentes;

¹⁰⁸ Ainda no plano da filosofia do direito, tratada por HURD, é importante analisar a solução apresentada pela autora para resolver os problemas de coordenação: “se conseguirmos dar sentido à legítima reivindicação da lei à autoridade teórica no que toca às questões morais para as quais há respostas certas (singulares), então, como previamente esbocei, não será difícil explicar por que a lei se tornaria uma fonte de coordenação em circunstâncias nas quais há várias respostas igualmente certas referentes a como os indivíduos devem coordenar sua conduta, ou seja, a atenção à lei na primeira circunstância daria destaque à atenção de alguém para ela na segunda circunstância. Assim, a lei não precisaria funcionar mais do que como autoridade teórica para desfrutar do destaque necessário para resolver as espécies de problemas de coordenação para cuja solução classicamente procuramos a lei (*Ibid*, p. 243-244);

Ainda que possa ser levantado o argumento no sentido de que a imoralidade não é sanção, e, por conseguinte, não pode fazer com que nenhum Estado adira ao seu texto, como mandamento de otimização, pode ser notado que o simples fato de existir o dever moral faz com que os Estados e cidadãos sintam-se obrigados a fazer parte desta rede, colaborando com a prevenção do meio ambiente¹⁰⁹.

Neste ponto, insta trazer à baila o significado do dever de coordenação já referido. Para tanto, salutar o esclarecimento de Hurd:

Problemas de coordenação surgem quando membros de um grupo partilham de um interesse de coordenar sua conduta, mas carecem de um meio evidente para eleger de um conjunto de ações possíveis uma única que unirá seus esforços¹¹⁰.

É exatamente o que ocorre em decorrência da carga valorativa colocada no texto do Protocolo de Kyoto (um dos mais importantes documentos ambientais). Existe disposição expressa na normativa no sentido de que é necessária a coordenação dos países integrantes das Nações Unidas a fim de que os efeitos nocivos ao meio ambiente sejam amenizados e, como consequência, a humanidade, os seres vivos e o planeta, como um todo, possam lograr o êxito da ação conjunta.

Assim, independentemente da existência de uma norma internacional trazendo o dever de coordenação em prol do meio ambiente, o atual estágio do conhecimento humano denuncia as ações degradantes dos ecossistemas, havendo, desta maneira, norma objetiva racional no sentido da preservação; além disto, o imperativo da nova moral solidária impõe aos seres humanos e a seus respectivos Estados o dever de agir com responsabilidade e frear os avanços maléficos da ação humana.

Os elementos morais estão presentes. Caso não existisse normativa alguma de direito internacional, existiriam problemas quanto ao meio pela qual deveria ocorrer a ação coordenada do grupo (lê-se Estados), porém, como é sabido, existe a

¹⁰⁹ JONAS diz que “de fato, uma das notáveis intuições de Kant – e mas surpreendente ainda quando ela vem do campeão da autonomia incondicional da razão na questão moral – é a de que, ao lado da razão, também o sentimento tem de entrar em cena, de modo que a lei moral se imponha sobre a nossa vontade. Para ele, tratava-se de um sentimento suscitado em nós não por um objeto (e, com isso, a moral se tornava ‘heterônoma’), mas por uma idéia de dever ou de lei moral: o sentimento de respeito” (*O Princípio Responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*, 2006, p. 161);

¹¹⁰ *Ibid*, p. 234;

norma internacional, mesmo que não cogente, podendo servir, então, como estandarte para a atuação em conjunto dos agentes globais, pois

Se conseguirmos dar sentido à legítima reivindicação da lei à autoridade teórica no que toca às questões morais para as quais há respostas certas (singulares), então, como previamente esbocei, não será difícil explicar por que a lei se tornaria uma fonte de coordenação em circunstâncias nas quais há várias respostas igualmente certas referentes a como os indivíduos devem coordenar sua conduta, ou seja, a atenção à lei na primeira circunstância daria destaque à atenção de alguém para ela na segunda circunstância. Assim, a lei não precisa funcionar mais do que como autoridade teórica para desfrutar do destaque necessário para resolver as espécies de problemas de coordenação para cuja solução classicamente procuramos a lei¹¹¹.

Crê-se que, a partir de tais assertivas, não resta motivo para se questionar acerca da ausência de cogência da norma ambiental internacional para que se tenha dever de observá-la.

Como se tentou demonstrar, o que faz com que as normas sejam observadas não é o caráter cogente das mesmas, mas o dever moral que advém de seus preceitos objetivos (racionais), combinado com a empatia dos agentes em relação aos seus preceitos, em prol do bem almejado, quer seja do bem pelo bem (teoria deontológica), quer seja do bem em prol de algum resultado benéfico para si ou para a coletividade (teoria consequencialista);

No que tange às normas de direito ambiental, entretanto, há de se ter em mente (sempre!) o princípio responsabilidade. Sem a responsabilidade para com o futuro, na falta (epistemológica ou gnóstica) de previsões acerca do que poderá suceder em situações vindouras, a teoria moral resta deserta e imprópria, não podendo trazer benefícios quaisquer diante da posteridade, e, mais que isto, contrariando a própria ontologia do ser, seguindo, assim, um paradigma individualista, imediatista e recíproco (que, infelizmente, ainda é o hegemônico).

Por fim, também é importante ressaltar o fato de que a viragem almejada na teoria da moral depende, necessariamente, de uma alternância do pensamento antropocêntrico de alteridade, para um pensamento cosmopolita capaz de envolver a totalidade do cosmos (tanto seres vivos, como materiais abióticos).

¹¹¹ Ibid, p. 243-244;

4.4. – AGIR DE ACORDO COM A MORAL (ÉTICA APESAR DO DIREITO)

O mundo de hoje, contaminado pela globalização e, conseqüentemente, receptor de todos os efeitos deste fenômeno, convive com problemas que, por vezes, somente através de ações conjuntas de atores internacionais pode encontrar meios de solucioná-los.

A cultura do consumo, enraizada na sociedade global, faz com que os cidadãos permaneçam conectados com tudo e com todos ao mesmo tempo, impossibilitando, contudo, a conexão com uma moral solidária, responsável e mediata, fato que faz com que se torne imprescindível uma viragem no paradigma moral a fim de que ocorra possibilidade de se ter garantida a posteridade (não só da humanidade, como também dos recursos naturais imprescindíveis para a vida no planeta).

O império da ciência, como religião instituída na idade moderna para substituir a fé heleno-judaico-cristã, não mais concede meios para que se tenha “a salvação” diante da complexidade do mundo e da impotência epistemológica diante de questões que não têm resposta, assim como das questões que nem sequer é possível prever que aparecerão.

Um reflexo do império da ciência no mundo hodierno é aquele que dita a regra que diz que somente a lei (direito) pode apaziguar os ânimos da sociedade, vez que a norma jurídica (cogente) pode impor sanções para os indivíduos, determinando seus comportamentos.

Saindo da esfera individual, passando para a coletiva e global, observa-se que existe uma intenção dos países das Nações Unidas em preservar os direitos dos cidadãos, sendo que dentro desta idéia está não somente as matérias que dizem respeito ao conjunto de direitos de cada indivíduo, mas também da universalidade de indivíduos (aqui presentes os direitos inerentes a todos de, por exemplo, se ter um meio ambiente saudável, garantidor das condições para a preservação da vida e da posteridade).

As normas de direito ambiental são destituídas de cogência. Já as normas de direitos humanos já foram referendadas como *jus cogens* pela Corte Internacional de Justiça. De uma forma ou de outra, nem as primeiras, nem as últimas são

respeitadas, o que leva a crer que a cogência não é o fator determinante para que os indivíduos e a coletividade adiram a seus preceitos.

A responsabilidade, na esfera ambiental, é fator determinante para a aplicabilidade das normas (sem cogência) de direito internacional, sendo, porém, necessária uma mudança acerca do entendimento moral, passando de uma moral individualista, imediatista e recíproca, para outra solidária, mediatista e deontológica, vez que a responsabilidade não visa um retributivismo, posto que se volta para as gerações futuras.

O dever moral, enfim, existente a partir desta nova visão moralizante persiste independentemente da cogência das normas. A ausência de observância acerca deste dever moral, mesmo que não traga conseqüências jurídicas de plano, faz com que os agentes sejam imorais, podendo, em função disto, receber punições outras através da interação sistêmica, ou seja, quando plenamente em uso esta assertiva sobre o dever desta nova moral, mesmo que aqueles que não a observarem possam ficar impunes em relação ao direito, outras esferas sancionatórias poderão existir de modo que a imoralidade será vista como desrespeito aos esforços múltiplos de coordenação, de modo que Dikè restará com sua espada em repouso, ao passo que Nêmesis tomará a iniciativa através de imposições de chagas diversas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como se pode verificar, o problema inerente aos direitos ambientais tem estreita ligação com a falta de efetividade e observância das normas de direitos humanos por parte dos Estados signatários dos Tratados Internacionais.

Assim como ocorreu com os direitos humanos, também os direitos ambientais internacionais são relegados à condição de textos informativos que não gozam de cogência no plano internacional, sendo, portanto, desrespeitados em virtude de não existirem previsões normativas capazes de impor sanções àqueles agentes que desobedecem às normativas internacionais.

A situação, entretanto, ultrapassa a mera condição jurídica contida nas normas positivadas. A própria noção do direito, irradiando discussões paralelas sobre temas variados, como a universalização e a singularidade dos preceitos jurídicos, a fundamentação destes preceitos, a necessidade de se demonstrar as fontes de tais normas, por exemplo, acabam por apontar a deficiência do modelo epistemológico positivista utilizado, colaborando, inclusive, para a perseguição de novas concepções capazes de alterar o modo de se entender o direito, visando, assim, complementá-lo através da interação com outros sistemas sociais (tal qual o político e, principalmente, o moral), de modo que as normas em pauta recebessem maior efetividade.

Da mesma maneira, há que ser considerado o fato de os conceitos legados ao período atual pelo movimento iluminista, embora tenham sido de grande valia na história da humanidade, também perdem aos poucos a precisão que continham outrora, o que ocasiona a explicitação das imprecisões acerca das definições que fazem parte da fundamentação da teoria positivista. Tanto isto é verdadeiro que não incorre em erro quem afirma que a noção de soberania encontra-se prejudicada em face de um mundo globalizado, com conexões entre Estados mais intensas; o conceito de jurisdição, da mesma forma, também pode ser readaptado para os dias

de hoje, uma vez que existem situações em que órgãos internacionais dizem o direito, e as decisões recebem características jurídicas, geralmente, inclusive, impondo sanções (como o caso da OMC, por exemplo).

Ainda quanto à questão de existir a possibilidade de se inserir os direitos ambientais dentro do rol dos direitos humanos, percebe-se que tal inserção não é aceita pela comunidade internacional, ainda que é mais que visível, na presente quadra da história, que o agir humano tem alterado de maneira significativa o meio ambiente, deixando, inclusive, a sensação de que são causados danos de difícil reparação (quando não irreversíveis).

Tal posicionamento que exclui os direitos ambientais do rol dos direitos humanos pode muito bem ser compreendido em razão da forte influência do pensamento positivista kelseniano, fechado em relação a outras matérias, em que somente poderiam ser considerados direitos humanos aquilo que estivesse positivado como tanto.

Mesmo que o modelo positivista não seja o mais apropriado, contudo, é necessário que se tenha um sistema de regras positivado, a fim de que não ocorram arbitrariedades por parte de administradores e juízes, porém em consonância com um ponto de vista deontológico que possa transcender a visão de direito apartada de outros sistemas, possibilitando, assim, uma melhor leitura das necessidades do mundo de hoje.

Em relação ao agir no mundo, é importante frisar que, nesta visão que postula uma abertura epistemológica da teoria do direito, é salutar a conexão que existe com a moral, uma vez que o agir do homem, hoje em dia, está impregnado de técnicas, não sendo possível, em muitas situações, ocorrer a reflexão acerca das atitudes que são tomadas pelos seres humanos, um uma repetição automática sem preocupação com os reflexos de suas atitudes.

O papel da moral, portanto, vem no sentido de demonstrar que as atitudes humanas devem ser tomadas de acordo com valores que são determinados em razão da possibilidade de se manter a melhor convivência entre homens, raças, culturas, e, da mesma maneira, entre seres humanos, animais e o resto do planeta.

Como é importante se ter um conceito de moral objetivo, a fim de que se possa universalizar os valores inerentes a toda o ser humano, também é faz-se

necessário se reportar à teoria kantiana da moral, fundada no imperativo categórico, para que se torne possível desvelar as características morais que podem ser atribuídas à humanidade.

Contudo, tal qual ocorre em relação às teorias, no decurso do tempo, também a lei de ouro, nos moldes kantianos, encontra-se anacrônica, devendo ser reformulada para poder dar respostas adequadas ao mundo complexo da atualidade.

Assim, principalmente no que diz respeito à situação do imediatismo estampado no imperativo categórico kantiano, o paradigma moral há de ser alterado com a finalidade de viabilizar uma nova teoria da moral capaz de resguardar o meio ambiente da prejudicial ação humana, sem reflexão.

Também a questão referente à predominância da visão antropocêntrica no que diz respeito ao tratamento do outro, na lei de ouro já mencionada, pode ser criticada, uma vez que, como se apresenta no próprio pensamento de Jonas, a noção antropocêntrica pode não passar de um preconceito especista, podendo ser alterada para que a interação entre seres humanos e biosfera seja realizada de acordo com uma visão mais responsável em relação ao planeta.

Assim, feitas tais considerações, permite-se avançar em relação ao princípio norteador das ações humanas neste novo contexto paradigmático hodierno, qual seja, o princípio responsabilidade.

A noção de responsabilidade pode ser que tenha sido alterada também com o passar dos tempos, nas transições dos modelos de Estados e sociedades, entretanto, o princípio responsabilidade trabalhado por Jonas, que serve de estandarte para o agir-no-mundo, nos moldes de uma ética de comprometimento com a vida e com o meio ambiente, advém, principalmente, desta já mencionada incapacidade de se ter previsões precisas acerca dos efeitos que será irradiados das ações tomadas em um futuro distante e mediato.

Como ficou verificado também que o ser humano, de acordo com uma fundamentação muito mais metafísica e teológica, tem o dever de resguardar a posteridade, quer seja o ser na individualidade (como ocorre no dever de manter a posteridade dos pais em relação aos filhos), que seja na coletividade (políticos em relação ao futuro dos aglomerados urbanos, por exemplo), e, ao mesmo tempo, não

tem meios de prever quais serão as conseqüências, deve tanto obedecer à prudência em relação aos atos praticados e o mal que poderá advir dos mesmos, como tem o dever de comunicar aos semelhantes acerca da possibilidade deste mal vir a acontecer.

Assim, a responsabilidade vem, antes de mais nada, da noção que o agente pode ter em relação ao mal que poderá causar praticando qualquer espécie de ação, não logo em seguida, mas em um futuro distante.

Com base na responsabilidade, portanto, o agir humano deve manter-se atrelado a esta idéia de que conseqüências funestas (até mesmo não imaginadas) podem surgir de ações realizadas na atualidade, o que faz com que a ética tenha papel preponderante nas relações interpessoais dos sujeitos de direito.

Mas, não só a responsabilidade está vinculada aos efeitos mediatos da ação humana, mas também às relações entre os sujeitos (recém mencionadas). Neste contexto, a alteridade passa a ser fator determinante para a consolidação dos direitos humanos e ambientais.

De outra sorte, também não é possível se falar com propriedade de comprometimento com a ética sem se levar em consideração o fato de que o ser humano, único ser provido de razão, não vem ao mundo com plena capacidade de discernir sobre os valores que devem ser observados para possibilitar uma vida em harmonia na sociedade, integrada ao meio ambiente.

Assim, é fundamental, para a transposição deste modelo positivista do direito, de raízes científicas, para outro de epistemologia aberta, a alteração dos métodos de educação a fim de formar indivíduos preocupados com os valores essenciais para a sobrevivência no planeta, de acordo com uma idéia de pertencimento ao globo, e re-ligação entre indivíduos/ sociedade/ espécie.

Portanto, a educação tem de quebrar as amarras de modelos ultrapassados, que não levam em conta o aprendizado anterior dos sujeitos ou que presumem que o cidadão já vem com um “pacote completo de informações” capaz de apontar o descobrimento do mundo por si próprio.

Não obstante, a mudança destes modelos reificantes dos cidadãos para outro construtivista, com dialógico, possibilita a comunicação entre educandos e educadores, de maneira que seja possível a formação de cidadãos comprometidos

com o bem estar de seus semelhantes, e conscientes da necessidade de preservação do meio ambiente para que mantenha-se a responsabilidade para com as gerações futuras, e, da mesma forma, haja meios de se garantir o dever da posteridade aclamado por Jonas.

Na mesma seara, é de se considerar também a possibilidade de re-ligação/fusão disciplinar, uma vez que o conhecimento e a educação voltada para a formação dos indivíduos, de acordo com o já referido, torna imprescindível o entendimento de várias áreas do conhecimento simultaneamente, de modo que, assim, as conexões existentes entre as diferentes matérias (separadas de acordo com o pensamento moderno de que somente era possível entender o conjunto, caso fosse possível entender todas as partes seccionadas) possam apontar o caminho da transdisciplinaridade, ponto em que reside o verdadeiro papel da educação, posto que aí se realiza o salto necessário para o entendimento do outro, em um contexto de pertencimento em relação ao cosmos.

Ainda neste campo pedagógico, não se pode deixar de mencionar a condição de agente amalgamador da filosofia entre os ramos do conhecimento.

Visto que os modelos atuais de educação apresentam-se com esta cisão entre disciplinas, atravancando a evolução do conhecimento para os educandos, a filosofia aparece como elemento capaz de deixar os devidos questionamentos acerca dos problemas do planeta, forçando à busca de alternativas para solucionar tais problemas e, assim, re-ligando as disciplinas.

Assim, a filosofia se torna instrumento de grande valia para resolver os problemas atuais deixados por um pensamento utilitarista do planeta, centrado no primado da ciência como fé humana. O agir-no-mundo humano, portanto, impregnado de técnica do *homo faber*, descolado de comprometimento e responsabilidade, pode ser combatido através das indagações filosóficas causadas por meio da educação dos cidadãos (somente assim poderá ocorrer a transdisciplinariedade e formação educacional).

Quanto à alteridade, elemento intrínseco do projeto de educação construtivista, esta deve ser analisada sob o ponto de vista da re-ligação entre homens, sociedade e planeta.

Ainda que se tenha um pensamento de alteridade focado na transposição da imagem do “eu” em relação ao “outro” seguindo, inclusive, a antiga fórmula kantiana de imperativo categórico, assim como um paradigma judaico-cristão, esta transposição é imprescindível para que ocorra o comprometimento dos cidadãos em prol da sociedade e do planeta.

Entretanto, advoga-se no sentido de que, em virtude de o “eu” não saber ao certo quem é, possuindo “outros” em si próprio (o inconsciente e a linguagem), ocorre a cisão do “eu” uno, representado pelo “ego”, em um “eu” múltiplo, e, assim, não há razão para que o comprometimento para com o outro não ocorra.

Em um projeto mais ousado, levanta-se a tese de que, para que ocorra da melhor forma possível o comprometimento do ser humano em relação ao cosmos, não só a transposição do “eu” no “outro” humano deverá suceder, mas também a transposição do “eu” humano no “outro” de outras espécies, uma vez que, como é colocado, a autonomia do ser humano é mitigada em relação aos demais seres vivos, de quem depende, sendo necessário assim (de maneira auto-reflexiva ou não) a defesa e comprometimento destes, sob pena de se afetar o equilíbrio da natureza.

Desta maneira, pois, dentro desta abertura de pensamento para fora dos limites positivistas, verificada a importância do comprometimento com os outros, da necessidade de diálogo entre *topoi* do conhecimento, da responsabilidade diante das ações humanas em um futuro não previsível, retoma-se a questão da norma ambiental internacional para que, dada sua não-cogência, seja possível tecer comentários a respeito da busca de sua efetividade por outros meios.

Para tanto, contudo, é necessária a incursão na teoria do direito para que seja revelado o porquê da adesão dos indivíduos aos mandamentos positivados em textos legais.

Analisando-se especificamente o caso das normas internacionais, tal qual o já trazido à baila, independentemente de que tenha sido declarada a cogência dos dispositivos legais, como ocorre com as normas de direitos humanos, *v. g.*, os atores da comunidade internacional acabam simplesmente por não levarem a cabo o pactuado, sem importarem-se com uma possível sanção que poderá ser-lhes cominada.

Diante disso, em que pese todas as discussões acerca da juridicidade ou não de normas ambientais internacionais, se a falta de cogência dos dispositivos, não prevendo sanções àqueles transgressores, é essencial para o cumprimento da norma, ou ainda acerca da recepção nos ordenamentos jurídicos internos dos Estados, passam a ser inócuas diante desta falta de comprometimento moral diante dos textos positivados.

Assim, a responsabilidade postulada não pode persistir com esta falta de adesão aos preceitos morais por parte de Estados da comunidade internacional. Em outras palavras, não há como se ter a devida responsabilidade em relação ao planeta, se os comandos morais constantes nas normas ambientais internacionais são impotentes para causar a sensibilidade dos atores internacionais.

Neste diapasão, o respeito às normas internacionais desloca-se do âmbito do sistema jurídico para o do sistema moral, ou seja, pelo que se percebe, a adesão que se faz às normas positivadas internacionalmente ocorre mais precisamente em torno de uma sensibilização moral ocorrida nos agentes, levados pela transposição da alteridade, do que pelo medo de se receber qualquer espécie de punição em virtude da inobservância da norma jurídica.

Desta maneira, percebe-se um visível conflito entre a necessidade de se ter diplomas internacionais regulando matéria ambiental a fim de que os valores mínimos da moralidade sejam obedecidos pelos Estados da comunidade internacional, com condão jurídico, e a falta de colaboração destes atores no que tange ao cumprimento dos preceitos morais contidos nestes diplomas.

Só a educação, portanto, poderá resolver este conflito. A repetição de velhos paradigmas, dissociados do comprometimento moral necessário para a preservação do meio ambiente, para a re-ligação do homem em sociedade por meio de um princípio de solidariedade, e, da mesma maneira, para que seja estabelecido o respeito aos direitos humanos.

Enquanto não vier esta mudança, levando o ser humano a observar as mazelas que causa para outros homens e seres vivos e, o que é mais importante, sem que ocorra sensibilização, os problemas não só continuarão, com aumentarão. O desrespeito pelos direitos humanos conseguidos a duras penas possivelmente persistirá, e a depredação da fauna e flora, da mesma maneira, seguirá em larga

escala, basta que a humanidade não decline em favor do comprometimento moral, sob a ótica da responsabilidade.

O planeta, enquanto isto, clama por mudanças em relação ao agir humano. A devastação das florestas, a extinção de espécies, a devastação de arrecifes de corais, o aquecimento causado pelo efeito estufa aumenta na medida em que gases tóxicos são lançados em grande quantidade na atmosfera.. tudo isso permanece ocorrendo ao mesmo momento em que os representantes globais discutem em foros internacionais sobre questões referentes à técnica jurídica que deve ser utilizada para a confecção de documentos. Porém, sem o comprometimento moral e a responsabilidade, discussões desta natureza não são pertinentes.

Gaia tem sofrido duros golpes. Mas resistirá até quando?

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BAUMANN, Zygmunt. **Modernidade Líquida**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001;

BARRETO, Vicente de P; Direito Cosmopolítico e Direitos Humanos. In: COPETTI, André; SALDANHA, Jânia M. L. (Orgs.). **Estudos Jurídicos**. São Leopoldo: Universidade do Vale do Rio dos Sinos, 2007;

_____; Direitos Humanos e Sociedades Multiculturais. In: COPETTI, André [et al.] (Orgs.). **Constituição, Sistemas Sociais e Hermenêutica**. Porto Alegre: Livraria do Advogado Ed.; São Leopoldo: UNISINOS, 2003. (?) p;

_____. Multiculturalismo e Direitos Humanos: um conflito solúvel? In: César Augusto Baldi (Org.). **Direitos Humanos na Sociedade Cosmopolita**. Rio de Janeiro: Renovar, 2004, 662p;

_____; SCHIOCCHET, Taysa. Bioética: dimensões biopolíticas e perspectivas normativas. In: COPETTI, André [et al.] (Orgs.). **Constituição, Sistemas Sociais e Hermenêutica**. Porto Alegre: Livraria do Advogado Ed.; São Leopoldo: UNISINOS, 2006. 292p;

_____. Perspectivas Epistemológicas do Direito no Século XXI. In: COPETTI, André [et al.] (Orgs.). **Constituição, Sistemas Sociais e Hermenêutica**. Porto Alegre: Livraria do Advogado Ed.; São Leopoldo: UNISINOS, 2004. (?) p;

_____. Responsabilidade e Teoria da Justiça Contemporânea, In COPETTI, André [et al.] (Orgs.). **Constituição, Sistemas Sociais e Hermenêutica**. Porto Alegre: Livraria do Advogado Ed.; São Leopoldo: UNISINOS, 2006. 292p;

BECKER, Fernando. **Educação e construção do conhecimento**. Porto Alegre: Artmed Editora, 2001;

BERRY, Lucy. **Identidade**. Tradução de Maria José R. Faria Coracini. São Paulo: Escuta, 1991. 285p;

BOBBIO, Norberto. **A Era dos Direitos**. Tradução de Carlos Néelson Coutinho. Rio de Janeiro: Campus, 1992;

CADERNOS NAE/NÚCLEO DE ASSUNTOS ESTRATÉGICOS DA PRESIDÊNCIA DA REPÚBLICA. **Mudança do Clima**. Vol. I. Brasília: Núcleo de Assuntos Estratégicos da Presidência da República, Secretaria de Comunicação de Governo e Gestão Estratégica, 2005;

CAPRA, Fritjof; STEINDL-RAST, David; MATUS, Thomas. **As conexões ocultas** (Ciência para uma vida sustentável). Tradução de Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: EDITORA PENSAMENTO-CULTRIX LTDA., [entre 2003 e 2007]. 296p;

_____. **Pertencendo ao universo** (Explorações nas fronteiras da ciência e da espiritualidade). Tradução de Maria de Lourdes Eichenberger e Newton Roberval Eichenberg. São Paulo: EDITORA CULTRIX LTDA., [entre 1999 e 2004]. 194p;

CARVALHO, Edgard de A. Uma antropologia complexa para o século XXI. In: PENA-VEGA, Alfredo; NASCIMENTO, Elimar P. do. (Orgs.); **O pensar complexo: Edgar Morin e a crise da modernidade**. Rio de Janeiro: Garamond, 1999. 204p;

CLAM, Jean. **Questões Fundamentais de uma Teoria da Sociedade: contingência, paradoxo, só-efetuação**. Tradução de Nélio Schneider. Revisão de Carla Paludo e Smirna Cavalheiro. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 2006;

COMPARATO, Fábio K. **A Afirmação Histórica dos Direitos Humanos**. 4.^a ed. rev. E atual. São Paulo: Saraiva, 2005

DELMAS-MARTY, Mirelle. **Por um Direito Comum**. São Paulo: Martins Fontes, 2008;

FLECHA, Ramón; TORTAJADA, Iolanda. Desafios e saídas educativas na entrada do século. In: IMBERNÓN, Francisco (Org.). **A educação no século XXI: os desafios do futuro imediato**. Tradução Ernani Rosa. 2 ed. Porto Alegre: Artmed Editora, 2004;

FILHO, José C. M. da S. Pessoa Humana e Boa-Fé nas Relações Contratuais: a alteridade que emerge da *ipseidade*. In: COPETTI, André [et al.] (Orgs.). **Constituição, Sistemas Sociais e Hermenêutica**. Porto Alegre: Livraria do Advogado Ed.; São Leopoldo: UNISINOS, 2006. 292p;

FINK, Bruce. **O sujeito laciano** (entre a linguagem e o gozo). Tradução de Maria de Lourdes Sette Câmara; Consultoria Miriam Aparecida Nogueira Lima. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998. 253p;

GORE, Albert. **Uma verdade Inconveniente**: o que devemos saber (e fazer) sobre o aquecimento global. Tradução Isa Maria Lando. Barueri, SP: Manole, 2006;

GONZÁLEZ, Rodrigo S.; A Retórica dos Direitos Humanos. In: In: COPETTI, André [et al.] (Orgs.). **Constituição, Sistemas Sociais e Hermenêutica**. Porto Alegre: Livraria do Advogado Ed.; São Leopoldo: UNISINOS, 2006. 292p;

HURD, Heide M. **O Combate Moral**. Tradução de Edson Bini. Revisão de Valter Lellis Siqueira e Plínio Fernandes Toledo. São Paulo: Martins Fontes, 2003

JONAS, Hans. **O princípio responsabilidade**: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica. Tradução de Marijane Lisboa. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006. 354p;

KANT, Immanuel. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Tradução de Antônio Pinto de Carvalho. São Paulo: Nacional, 1964;

_____. **Sobre a pedagogia**. Tradução de Francisco Cock Fontanella. 3 ed. Piracicaba: Editora UNIMEP, 2002. 107p

LEVINAS, Emmanuel. **Entre nós** (ensaio sobre a alteridade). Coordenador da tradução Pergentino Stefano Pivatto. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997. 302p;

_____. **Ética e infinito**. Tradução de João Gama, revista por Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 1982. 116p;

LUHMANN, Niklas. **Sistemas sociais** (lineamentos para uma teoria general). Tradución de Silvia Pappe e Brunhilde Erker. México: Iberoamericana; Santafé de Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 1998;

MENDES, José M. O. O desafio das identidades. In: SANTOS, Boaventura de S. (Org.). **Globalização e as ciências sociais**. 3 ed. São Paulo: Cortez, 2005. 572p;

MORAIS, José L. B. A crise do estado, constituição e democracia política. In: COPETTI, André; STRECK, Lenio L.; ROCHA, Leonel S (Orgs.). **Constituição, Sistemas Sociais e Hermenêutica**. Porto Alegre: Livraria do Advogado Ed.; São Leopoldo: UNISINOS, 2006;

MORIN, Edgar. **Ciência com consciência**. Tradução de Maria D. Alexandre e Maria Alice Sampaio Dória – Ed. revista e modificada pelo autor. 8. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005;

_____. **O método** (6 ética). Tradução de Juremir Machado da Silva. Porto Alegre: Sulina, 2005. 222p;

_____. **O paradigma perdido** (A natureza humana). Tradução de Hermano Neves. 3 ed. [S. l.]: Editions Du Seuil, [1973?]. 222p;

_____. **Os sete saberes necessários à Educação do Futuro**. Tradução de Catarina Eleonora F. da Silva e Jeanne Sawaya; Revisão técnica de Edgard de Assis Carvalho. 11. ed. São Paulo: Cortez; Brasília, DF: UNESCO, 2006. 118p;

NIETZSCHE, Friederich. A gaia ciência. In: **Obras Incompletas**. Tradução e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho; posfácio de Antônio Cândido. 3.^a ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983;

PAVIANI, Jayme. **Interdisciplinaridade**: conceito e distinções. Caxias do Sul, RS: Educus; Porto Alegre: Edições Pyr, 2005. 140p;

PÊPE, Albano M. B. Kant e a modernidade jurídica: razão e liberdade. In: COPETTI, André [et al.] (Orgs.). **Constituição, Sistemas Sociais e Hermenêutica**. Porto Alegre: Livraria do Advogado Ed.; São Leopoldo: UNISINOS, 2006. 292p;

PIOVESAN, Flávia. **Direitos Humanos e o Direito Constitucional Internacional**. São Paulo: Editora Max Limonad Ltda., 1996, 488p;

ROCHA, Leonel S.; SCHWARTZ, Germano; CLAM, Jean. **Introdução à Teoria do Sistema Autopoiético do Direito**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2005

ROCHA, Leonel S. A construção do tempo pelo direito. In: _____; STRECK, Lenio L (Orgs.). **Anuário do programa de pós-graduação em direito** (Mestrado e Doutorado 2003). São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 2003;

RODRIGUES, Fernanda S. Soberania e supranacionalidade – oposição intrínseca ou aparente? In: DEL'OLMO, Florisbal de S (Coord.). **Direito Internacional Contemporâneo**. Rio de Janeiro: Forense, 2003;

RICOEUR, Paul. **O si-mesmo como um outro**. Tradução de Lucy Moreira César. Campinas, SP: Papirus, 1991;

SANTOS, Boaventura de S. **A Globalização e as Ciências Sociais**. São Paulo: Cortez Editora, 2005;

_____. **A Crítica da Razão Indolente**: contra o desperdício da experiência. São Paulo: Cortez, 2005;

TEUBNER, Ginter. **O Direito como Sistema Autopoiético**. Tradução de José Engrácia Antunes. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1989;

VEIGA, Ilma P. A. O cotidiano da aula universitária e as dimensões do projeto político-pedagógico. In: CASTANHO, Sérgio; CASTANHO, Maria E. (Orgs.). **Temas e textos em metodologia do ensino superior**. 2 ed. Campinas/SP: PAPIRUS EDITORA, 2001;