

Os Sentimentos da Natureza

*DIRECÇÃO DE
DOMINIQUE BOURG*



PERSPECTIVAS ECOLÓGICAS

Título original: Les Sentiments de la Nature

Direcção de: Dominique Bourg

© *Copyright:* Éditions La Découverte, 1993

Direitos reservados para Portugal

INSTITUTO PIAGET
Av. João Paulo II, Lote 544 - 2.º - 1900 Lisboa
Telef. 837 17 25

Colecção – Perspectivas Ecológicas, sob a direcção de António Oliveira Cruz

Tradução: Ana Maria Novais

Capa: Dorindo Carvalho

Paginação: Instituto Piaget

Montagem, Impressão e Acabamento: Livraria Clássica

DEPÓSITO LEGAL N.º: 114148/97

ISBN – 972-8407-29-7

Nenhuma parte desta publicação pode ser reproduzida ou transmitida por qualquer processo electrónico, mecânico ou fotográfico, incluindo fotocópia, xerocópia ou gravação, sem autorização prévia e escrita do editor.

Os Sentimentos da Natureza

*DIRECÇÃO DE
DOMINIQUE BOURG*

LISTA DE AUTORES:

DOMINIQUE BOURG
STANISLAS BRETON
MICHEL CONAN
ROBERTO DA MATTA
CONSTANTIN G. DABIRÉ
LUC FERRY
JEAN-CLAUDE GALEY
PIERRE GENTELLE
MARIE-HÉLÈNE MANDRILLON
ABDELWAHAB MEDDEB
PHILIPPE PONS
XAVIER PONS
REINER WIEHL



INSTITUTO
PIAGET

Introdução

por DOMINIQUE BOURG

A evidente dimensão planetária dos problemas ecológicos de hoje, não pode ocultar a diversidade das relações que mantemos com a natureza. Se temos apenas um planeta Terra, em compensação temos muitas maneiras de o habitar. E esta diversidade não é somente económica: em cada área de povoamento existe uma sensibilidade à natureza, específica e dominante. Em parte, estas sensibilidades foram afeiçoadas pelas grandes religiões.

Evidentemente, é impossível ser exaustivo sobre um assunto como este. As modalidades de apreensão social da natureza são provavelmente tão numerosas quanto os grupos sociais oferecendo uma homogeneidade e estabilidade relativas. Na Bretanha, por exemplo, os camponeses das terras do interior não têm para com a natureza os mesmos sentimentos que têm os pescadores do litoral. Que populações escolher e segundo qual critério? Pareceu-nos oportuno dar atenção a todas as grandes áreas de povoamento. Neste caso, trata-se de uma grandeza, seja de natureza numérica, seja relativa à influência exercida por um agrupamento de populações. Encontraremos, portanto, neste livro, um conjunto de estudos dedicados aos seguintes países: Estados Unidos da América, Rússia, China, Austrália, Brasil, Japão, Alemanha e França.

Além disso, completámos este panorama com as análises de uma etnia da África Negra, os Dagara, e de três das maiores religiões em termos de representatividade numérica: o cristianismo, o islamismo e o hinduísmo. O que nos permitiu enriquecer o conhecimento dos países já referidos com o das áreas de povoamento africana, europeia, árabe e indiana.

O leitor encontrará, talvez, no livro, matéria para recusar algumas das ideias feitas quanto às relações que mantemos com a natureza. Por exemplo, não poderá, de forma simplista, opor a agressividade das sociedades cristãs ocidentais para com a natureza, à harmonia que preponderava ou teria preponderado algures. Seja qual for o povo considerado, nunca é tratado com uma atitude monolítica. A maior parte das vezes deparamo-nos com representações diferenciadas e, muitas vezes, com comportamentos que nunca parecem ser a consequência mecânica das representações que os antecedem e lhes dão origem.

Posfácio: modernidade e natureza

por DOMINIQUE BOURG

Num assunto tão passional como o das relações do homem com a natureza, abundam ideias preconcebidas de todos os géneros. A qualidade dos debates ecológicos não melhora. Entre os nossos contemporâneos, muitos pensam que é possível dividir as sociedades em dois campos: de um lado as sociedades ocidentais, intrinsecamente nocivas ao ambiente; e, do outro lado, as sociedades vivendo e, principalmente, tendo vivido, em simbiose com a natureza. As primeiras teriam colocado o homem no centro do universo, enquanto as segundas lhe teriam concedido um lugar muito mais modesto. Esta separação entre as culturas antropocentristas e as outras que o não são, dificilmente resiste a um exame, o que não deve no entanto impedir-nos de procurar compreender a modernidade e a especificidade das nossas relações com a natureza.

O antropocentrismo prático

O que é o antropocentrismo? Comportará, necessariamente, o desprezo e a degradação da natureza? A resposta a estas questões permite clarificar um pouco as relações que mantivemos e ainda mantemos com a natureza.

Distinguem-se normalmente duas formas de antropocentrismo: um antropocentrismo especulativo e um antropocentrismo prático. O primeiro diz respeito aos discursos das diferentes culturas relativamente ao lugar do homem na natureza. O segundo refere-se à posição dos homens, não apenas no que diz respeito às suas acções, mas também em relação aos respectivos discursos, na medida em que, segundo a expressão de Austin, «dizer é fazer».

Começamos pelo antropocentrismo prático e pelas suas implicações em matéria de discurso. Uma das principais aquisições da filosofia da linguagem corrente foi a de demonstrar em que medida o próprio acto da palavra contribui para determinar o sentido dos nossos enunciados. Ora isto não deixa de ter as suas consequências na questão que nos ocupa, a do nosso lugar na natureza. Com efeito, há pelo menos uma posição central à qual não podemos escapar, aquela que ocupamos em relação aos nossos próprios discursos. Consideremos a expressão do tempo. Nada me impede de abraçar uma duração que ultrapasse a da minha existência e vá além da duração de qualquer vida humana. Contudo, faça o que fizer, não poderei renunciar à minha posição no momento em que falo, pois esta constitui o ponto de referência obrigatório da construção linguística e mental característica do tempo, à qual me entrego. Por incommensurável que seja a duração que, mental e especulativamente, abraço, a minha enunciação continua a ser um ponto de apoio prático, indispensável. De uma maneira geral, num plano prático, cada sujeito falante ocupa uma posição central, tanto no dizer como no fazer.

Ora esta posição pode ser determinante quanto à validade de algumas das nossas afirmações. A verdade é tradicionalmente concebida como condição, quer da coerência interna dos nossos discursos, quer da sua adequação ao mundo. Há ainda uma terceira condição de verdade. Os especialistas em lógica distinguem normalmente duas formas de contradição: a contradição lógica e a contradição performativa. A primeira refere-se à relação entre os conteúdos de duas afirmações. Eu não posso afirmar, por exemplo, acerca de um mesmo sujeito, que ele está em repouso e em movimento, ao mesmo tempo, e no mesmo

tipo de relação. As afirmações seriam contraditórias. Neste caso, considera-se apenas o conteúdo das afirmações e não a *performance* que as torna possíveis. Acontece o contrário com a segunda contradição, dita performativa. Neste caso, considera-se a relação entre uma afirmação, o seu conteúdo e o acto que a tornou possível: a sua enunciação por tal ou tal indivíduo. E, evidentemente, é o conteúdo expresso que estabelece ou não a relação entre eles. Por exemplo, é impossível fazer afirmações como «estou morto» ou «não sou sincero». Neste caso, há contradição entre aquilo que é dito e o facto de o dizer. O famoso paradoxo de Epiménides, o Cretense, baseia-se na mesma análise. Afirmar que «todos os Cretenses são mentirosos» não levanta nenhum problema lógico. Mas ouvi-lo da boca de um Cretense atira-vos para um abismo de perplexidade. Neste caso, é impossível decidir sobre a verdade ou a falsidade da afirmação, uma vez que uma pressupõe a outra e reciprocamente.

Ao ouvirmos alguns dos nossos contemporâneos afirmar que é a natureza que está na origem dos valores, e não a humanidade, como pressupõe o humanismo moderno, ficamos igualmente perplexos. Da mesma forma, o que é dito entra em contradição com o facto de dizer. Acrescentemos que se os factos existem independentemente do seu reconhecimento, não é assim com os valores, ou seja, a orientação que damos ou desejaríamos dar às nossas acções. Os valores só existem na medida em que nós os reconhecemos; só existem pelo próprio acto do seu reconhecimento. Atribuir a sua origem à natureza é pretender reconhecer um estado de coisas independente da humanidade, na altura exacta em que o instituímos, enunciando-o¹.

Seja como for, existe um antropocentrismo prático que decorre da posição central que nós ocupamos em relação àquilo que podemos fazer e dizer. Mas trata-se de uma constatação abstracta, desprovida de toda a efectividade, como vamos verificar examinando os problemas que a criação de um direito da natureza poderia levantar.

1 Sobre esta questão ver também Luc FERRY, *Le Nouvel Ordre écologique*, Grasset, Paris, 1992, págs. 243-244.

A humanidade desenvolveu, de resto, diversas estratégias para iludir as consequências da sua própria centralidade. De forma breve, diremos que estas estratégias são de duas espécies. A primeira consiste em divinizar a linguagem, enquanto a segunda consiste em naturalizá-la. No que respeita ao cristianismo, o dogma da encarnação permite dar conta, ao mesmo tempo, da divindade da Palavra e da humanidade da sua enunciação. A segunda estratégia consiste em naturalizar a linguagem, em colocar uma continuidade de princípio entre a ordem cósmica e o pensamento humano. Esta continuidade pode ser pensada, quer em termos religiosos, quer científicos. O pensamento pode ser considerado de essência divina e cósmica, como era para os Gregos. Aliás, o pensamento ainda pode estar sujeito a outra naturalização. Para La Mettrie e para determinados paladinos contemporâneos das neurociências e das ciências cognitivas, há uma perfeita continuidade entre os mecanismos que regem o mundo físico e aqueles que sustentam o exercício do pensamento.

Mas desde que passemos do plano da especulação para o da acção, a centralidade prática da humanidade recobra todos os seus direitos. A prova está na impossibilidade em que nos encontramos de construir um sistema jurídico que não seja antropocêntrico. Há, a este respeito, duas possibilidades. Uma, a de considerar o estatuto do sujeito de direitos com uma dimensão limitada: por exemplo, destinado apenas a alguns animais ou mesmo a alguns ecossistemas, a fim de os proteger dos exageros dos homens². Outra, a de decidir alargar o referido estatuto à totalidade dos seres naturais; tal é o espírito da «ética da terra» de Aldo Leopold, para quem o homem não é mais do que um «cidadão» entre outros, no meio da «comunidade terrestre³»; quanto ao jurista americano Christopher

2 Cf., sobre este último ponto, a posição defendida por M.-A. HERMITTE em *L'Homme, la nature et le droit*, in B. EDELMAN e M.-A. HERMITTE (sob a direcção de), Christian Bourgeois, Paris, 1988, págs. 238-284 e, nomeadamente, págs. 254-257.

3 Ver *A Sand County Almanac*, Oxford University Press, Nova Iorque, 1966, págs. 218-220.

D. Stone, por seu turno, defende a possibilidade de conferir direitos a tudo o que possa ser denominado «objecto natural⁴».

Que acontecerá se tomarmos a sério estas propostas? Será que os homens, e só os homens, sob a pressão de alguns, poderão adoptar um estatuto daqueles, para lá dos limites da humanidade? Será uma primeira verificação do antropocentrismo prático. No caso da segunda proposta, a de um alargamento absoluto, defrontamo-nos com um antropomorfismo puro e simples. Seremos obrigados a fazer *como se* os animais, as plantas, os rios, nos pedissem para beneficiar de tais direitos. Teremos que fazer *como se* um rio preferisse entregar-se à alegria dos meandros em vez de correr fechado entre paredes de betão⁵. No caso de crime contra a ecosfera, quem seria punido? Provavelmente alguns representantes da raça humana. O que seria mais uma maneira de reconhecer a artificialidade e a dimensão do estatuto de sujeito de direitos.

Podemos ir mais longe ainda. Tomar a sério a afirmação de Aldo Leopold, teria como consequência alargar o estado de direito às relações entre os seres naturais. Seria necessário tratar dos conflitos que se verificam entre animais ou espécies animais. Neste caso, seria um antropocentrismo redobrado. Na realidade, uma acção em justiça pressupõe que as pessoas (provavelmente humanas...) submetam uma contestação sobre um direito à decisão de um juiz (humano...).

Se retivermos a ideia de um procurador encarregado de defender a causa dos seres naturais, sendo estes tratados como pessoas morais, defrontaremos diversas dificuldades. No caso de um conflito entre alguns representantes da espécie humana, ou mesmo entre a própria espécie e o ecossistema, só aos homens competiria determinar a vantagem do ecossistema (relativa a um direito), conceder um mandato ao procurador ou definir a sua missão. Haveria, ainda, confusão entre o man-

4 Cf. *should Trees have Standing? Toward Legal Rigts for Natural Objects*, W. Kaufmann Inc., Los Altos, 1974.

5 Retomo aqui o exemplo dado pelo Dr. W. VISCHER no seu artigo «Zum Problem der Rechtsfähigkeit der Natur», a publicar em *Zeitschrift Philosophie Naturalis*.

dante (o ecossistema) e o mandatário; e, além disso, este último só a si mesmo teria de prestar contas. Recorro, neste caso, à argumentação do mestre Christian Huglo⁶.

A espécie humana, efectivamente, não pode ser considerada apenas como uma espécie entre tantas outras. Todas as tentativas que possamos desenvolver nesse sentido colocam a humanidade na posição eminente de que queremos, ao fazer isso, excluí-la. A ideia de um direito da natureza, considerada como tendo um valor intrínseco, é insustentável, pois este valor existe apenas para a humanidade e tanto quanto ela própria o conceda à natureza.

O antropocentrismo especulativo

Em compensação, há formas antiquadas e perigosas de antropocentrismo especulativo. Mas antes de lá chegar, convém ter em atenção a pluralidade e a complexidade dos discursos relativos ao lugar do ser humano na natureza. Na verdade, é difícil encontrar uma cultura onde a humanidade não ocupe, de uma maneira ou de outra, uma certa centralidade. A este respeito, o caso do cristianismo é curioso. Não é possível, sem reducionismos, considerar o cristianismo no seu todo como uma religião antropocêntrica⁷. Em primeiro lugar, o antropocentrismo cristão é apenas consequência de um teocentrismo primordial. A centralidade relativa do homem, no interior da Criação, é consequência da exterioridade de Deus em relação ao mundo, uma exterioridade que decorre do conceito de *creatio ex nihilo*⁸. Sendo imagem do seu Criador, o homem dispõe de um estatuto particular entre as outras criaturas. E, no entanto, a centralidade do homem não implica de maneira nenhuma que o curso do mundo esteja ordenado à medida da criatura

6 Cf. Ch. HUGLO, «La véritable nature du droit de l'environnement», artigo a publicar na revista *Esprit*.

7 Como faz por exemplo, LYNN WHITE no seu artigo «The Historical Roots of Our Ecological Crisis», *Science*, 10 de Março de 1967, págs. 1203-1207.

8 Ver, evidentemente, neste mesmo livro, o artigo de Stanislas BRETON.

humana, nem mesmo das relações entre Deus e o homem. Esse é o sentido da observação que Deus dirigiu a Job: «Onde é que tu estavas quando eu criei a terra?» Esse é, ainda, o sentido da seguinte afirmação do Cristo dos Evangelhos: «Tanto chove sobre os justos como sobre os injustos.» Enfim, o geocentrismo que Ptolomeu legou à cristandade medieval não tem grande coisa a ver com a arrogância humanista por alguns desacreditada. O centrismo em questão faz mais figura de *anus mundi*. O corpo de pensamentos ligado a uma civilização que foi considerada eminentemente antropocêntrica, esconde uma realidade mais complexa.

Consideremos uma das mais importantes civilizações, a da China. A situação é, como neste mesmo livro mostra Pierre Gentelle, rigorosamente inversa. Ainda que a cultura chinesa não passe por particularmente antropocentrista, comporta momentos antropocêntricos. Por natureza ou índole, o pensamento chinês entende aquilo que pertence espontaneamente à existência. Aliás, ele distingue-se do pensamento grego por conceber a pertença à existência, não só como uma alternância entre pares de opostos (dia/noite, quente/frio, etc.), mas também como um movimento: a natureza é ao mesmo tempo condensação (*yin*) e diluição-expansão (*yang*). O próprio homem se inscreve no interior deste processo em que a natureza consiste. Melhor ainda, o homem deve aprender a conformar-se com as relações e regras inerentes à natureza. A sociedade boa é aquela que observa as regras cósmicas. Ora esta concepção da natureza, como uma ordem cósmica que integra e ultrapassa a humanidade, não exclui uma outra concepção da natureza, num sentido mais restrito. A natureza, como nos ensina ainda P. Gentelle, é também ambiente: ou seja, um conjunto de elementos diversos – como a árvore, o bosque, o pássaro, as estações, etc. – que rodeiam os homens. Neste sentido, a natureza aparece claramente ao serviço do homem, do seu bem-estar e do seu enriquecimento.

O animismo africano talvez ofereça uma configuração próxima. De uma maneira geral, o homem aparece como um ser natural entre outros, imerso numa natureza a que não se opõe e da qual não pretende ser o senhor. O caso particular dos

Dagara, estudado neste livro por Constantin Dabiré, deixa entrever a possibilidade de um momento antropocêntrico naquele enquadramento, mesmo que condenado. Os Dagara defendem a consubstancialidade entre o corpo humano e a terra (a argila) e dedicam um culto à crosta terrestre. Ninguém lavra a terra sem primeiro lhe pedir perdão. Ora esta tradição pressupõe igualmente uma catástrofe original, contemporânea do aparecimento do homem no cosmos. Os primeiros homens, designados por «últimos a chegar», opuseram-se nessa altura à ordem cósmica, apesar desta ser paradisíaca. As diferentes espécies viviam em perfeita harmonia e bastava estender a mão para atingir o céu e todos os bens que este oferecia. Desta revolta inicial resultou um conflito generalizado que pôs as diferentes espécies de ser vivos umas contra as outras, assim como o homem contra a natureza. Desta catástrofe inicial, os Dagara extraem a sua sabedoria: os homens, ensina-nos C. Dabiré, são convidados a renunciar à sua originalidade e à sua vontade de dominação. Assim, encontramos de novo a situação de uma tradição não antropocentrista que comporta, a título de momento fundamental, a afirmação de uma centralidade do homem⁹.

A hipótese segundo a qual se podem opor as culturas antropocentristas a outras, desprovidas de qualquer pecado de antropocentrismo, é pouco consistente. Mais vale admitir, de acordo com a expressão de Ki-Zerbo, que o «olhar de uma sociedade sobre a natureza é sempre plural¹⁰». Seja como for, podemos arriscar a hipótese de uma universalidade da afirmação, dominante ou secundária, da centralidade da espécie. Será que

poderemos ver nela uma das consequências do carácter incontornável do antropocentrismo prático?

O que é que acontece quando nos viramos para o pensamento filosófico e científico nas suas formas de expressão? Verificamos o mesmo. Consideremos em primeiro lugar as obras de Espinosa e de Heidegger, a que de boa vontade se referem os inimigos declarados de todas as formas de antropocentrismo.

Se o sistema de Espinosa não é, efectivamente, antropocentrado, também não é teocentrado. O que de maneira nenhuma impede que Espinosa reconheça, num determinado plano, o primado das coisas humanas. Na *Ética*, este autor mostra-se pouco sensível ao sofrimento animal. Mas ainda há mais. Espinosa foi um dos fundadores do liberalismo político. A sua obra mostra assim o absurdo que há em querer atacar o antropocentrismo de uma forma obstinada e impetuosa.

Na ontologia de Heidegger pode-se ver uma crítica radical ao humanismo cartesiano, ou seja, à centralidade ontológica do *ego cogito*. Com efeito, o *ego sum* torna-se, com Descartes, o ser por excelência, aquele em torno do qual se organiza, numa certa medida, a totalidade do ser. O anti-humanismo de Heidegger permanece solidário, de uma certa forma, com o antropocentrismo. O *Dasein*, candidato à sucessão do *ego cogito*, não abdica realmente da sua posição central: se já não está totalmente no centro do ser, está no cerne da relação do Ser com ele-mesmo, do seu autodesestino. A humanidade pertence à relação que o Ser mantém consigo mesmo; por isso ela é indispensável¹¹.

É talvez do lado das ciências da natureza que convém procurar um pensamento livre de qualquer antropocentrismo. Essa era, por exemplo, a ambição de Jacques Monod. A ciência parecia-lhe romper com a «antiga aliança» entre o homem e a natureza, na qual assentavam, a seus olhos, todas as outras formas de pensamento, «desde os aborígenes australianos até aos

9 A cultura islâmica apresenta a configuração inversa. O antropocentrismo dominante pode ser temperado por uma sensibilidade pré-ecológica. É o que mostra aqui A. Meddeb com o romance filosófico de Ibn Tofayl. No cristianismo, encontramos uma situação comparável. Lynn White reconhece na espiritualidade franciscana um possível contrapeso relativamente ao antropocentrismo dominante.

10 Cf. a introdução de *Compagnons du Soleil. Anthologie de grands textes de l'humanité sur les rapports entre l'homme et la nature*, Paris, co-edição La Découverte/Unesco/Fondation pour le progrès de l'homme, Paris, 1992, pág. 12.

11 Cf. nomeadamente a *Lettre sur l'humanisme*, Aubier, Paris, 1964, págs. 80-109. Acrescentemos que os animais não têm qualquer lugar entre aquilo a que Heidegger chama o *Geviert*, este jogo entre os deuses e os mortais, o céu e a terra.

defensores da dialéctica marxista¹²». Para Monod, pouco importa o lugar que os homens pretendiam ocupar na natureza, o essencial é que tenham querido marcar um lugar na natureza; o que este autor designa por «ilusão antropocentrista¹³». Assim compreendido, o antropocentrismo reduz-se à crença animista segundo a qual a própria natureza possui a capacidade de determinar os fins, inerente ao nosso sistema nervoso¹⁴. Em vez disso, convém que nos convençamos da «total solidão», do «isolamento radical» do homem no universo¹⁵. Ora esta solidão conduz-nos exactamente à posição do humanismo moderno para o qual o homem é a fonte dos valores: «Os valores não lhe pertenciam, impuseram-se-lhe e ele é que lhes pertencia. O homem sabe agora que os valores só dele são...»¹⁶, escreve Monod. O próprio isolamento do homem no universo obriga-o a referir-se só a si, a estabelecer-se centro e fundamento das suas decisões. Que, a partir daí, se interrogue também o conhecimento de uma autotranscendência, é outra questão.

Sempre em nome da ciência, James Lovelock recorre a uma argumentação diferente na crítica que intenta ao humanismo e ao antropocentrismo. O problema agora já não é o lugar do homem no interior do universo, mas, mais modestamente, o lugar do homem na terra. E é precisamente a concepção da terra, agraciada para a ocasião com o nome de Gaia, um gigantesco sistema vivo e auto-regulado, que muda os dados do problema. Do ponto de vista próprio de Gaia, a espécie humana não goza de nenhum privilégio; não é mais do que uma espécie entre outras. E, evidentemente, é aí que está de novo o problema. Por um lado, Lovelock adverte-nos secamente sobre a ameaça que pesa sobre a humanidade: o «fim inconsciente» de Gaia «é um planeta próprio para a vida» (não necessariamente

12 Cf. *Le Hasard et la nécessité. Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne*, Points-Seuil, Paris, 1970, pág. 216.

13 *Ibid.*, págs. 59-63.

14 *Ibid.*, pág. 49.

15 *Ibid.*, pág. 216.

16 *Ibid.*, pág. 216.

a nossa). «Se os seres humanos lhe levantarem obstáculos, seremos eliminados com a mesma ausência de piedade que o microcérebro de um míssil nuclear intercontinental, em pleno voo, demonstra para com o seu objectivo.»¹⁷ Por outro lado, Lovelock imagina que um dia, após termos danificado Gaia, seremos obrigados «nós mesmos, a tomar em mão a responsabilidade permanente de guardar a Terra num estado propício à vida, serviço que actualmente é fornecido gratuitamente»¹⁸. Melhor será nunca sermos obrigados a chegar lá, é também, aliás, a opinião de Lovelock, que fala das «terríveis consequências» que se seguiriam a um tal estado de coisas¹⁹. Deixemos esta perspectiva inquietante para observar apenas a relação entre as duas asserções de Lovelock. O lugar concedido à humanidade parece mudar completamente: de vítima anónima de Gaia, a humanidade aparece, de seguida, como aprendiz de feiticeira e candidata potencial e temerária à sua sucessão. Na verdade, do ponto de vista de Sirius ou de Gaia, a espécie humana conta tanto como qualquer outra. Neste aspecto, a crítica feita por Monod à «ilusão antropocentrista» é incontornável²⁰. E continua a ser verdade que entre todas as espécies, a humana é a única a poder exercer o papel, aliás positivo, de «médica planetária», segundo a expressão do próprio Lovelock²¹. E tendo em conta a dimensão do agir humano, é possível, para já, falar de uma copilotagem homem/natureza, relativamente à Terra. O que corresponde, de resto, a reconhecer o princípio de uma certa centralidade da nossa espécie,

17 Cf. *Les Ages de Gaia*, Robert Laffont, Paris, 1990, pág. 250.

18 *Ibid.*, págs. 238-239.

19 Prudência elementar que vem confirmar, por exemplo, a advertência feita por J.-C. DUPLESSY e P. MOREL no seu *Gros temps sur la planète*, O. Jacob, Paris, 1990: «Seria verdadeiramente triste que a saída final para os nossos longínquos descendentes fosse viver em recintos fechados, artificiais e isolados, dependendo de um sistema ecológico definitivamente empobrecido, no meio de um deserto global» (pág. 290).

20 Ainda que os defensores do «princípio antrópico» se esforcem por nos persuadir do contrário.

21 Ver igualmente o último livro de LOVELOCK, *Gaia. The Practical Science of Planetary Medicine*, Gaia Books Limited, Londres, 1991.

quaisquer que possam ser as tentativas efectuadas para a reinscrever na natureza. Desta forma, voltamos a encontrar a oposição entre um ponto de vista especulativo e um ponto de vista prático. Assinale-se ainda que esta mesma centralidade nos torna responsáveis de e para com a natureza.

O estudo da própria noção de antropocentrismo leva-nos a avançar a seguinte constatação: o antropocentrismo é inconfundível. Em primeiro lugar, o antropocentrismo é, no plano da acção, incontornável. Nomeadamente, no que foi estabelecido a propósito das obrigações inerentes aos sistemas jurídicos. Em segundo lugar, parece ser impossível discorrer sobre o lugar do homem na natureza sem considerar, numa ou noutra ocasião e sob determinadas condições, a posição central que é a sua.

Antropocentrismo e destruição do ambiente

É tempo de falar na segunda das questões inicialmente colocadas: será o antropocentrismo enquanto tal responsável pela destruição do ambiente? Para poder responder de forma positiva a esta questão, convirá satisfazer as seguintes condições: seria necessário separar as culturas uniformemente antropocêntricas das outras; e, ainda, estabelecer que só as culturas reconhecida e essencialmente antropocêntricas são responsáveis pelas importantes destruições infligidas ao ambiente. Acabámos de ver que era impossível satisfazer a primeira das condições requeridas. Uma rápida passagem pela História bastará para mostrar que, da mesma forma, é impossível satisfazer a segunda.

A desflorestação em massa que se praticou na China ancestral, por pressão da agricultura, é um dos exemplos de destruição mencionado muitas vezes. Mas existem muitos outros. Platão em *Critias*, refere o tempo em que a Grécia, antes de ter sido transformada numa terra árida, estava coberta por culturas e por florestas luxuriantes. Na Antiguidade, a construção naval e a edificação de palácios exigiam um elevado consumo de árvores pelo que terão, de resto, originado o desaparecimento quase completo dos cedros do Líbano e dos ciprestes de Creta. Basta pensar, por exemplo, nos 4200 navios que Xerxes

enviou contra os Gregos. O caso da Mesopotâmia é também muito conhecido. Esta região, antes, de uma fertilidade lendária, foi transformada em deserto pela salinização dos solos provocada por um sistema de irrigação sem drenagem. O sistema de irrigação desenvolvido no reinado dos Khmer não trouxe mais vantagens. A desarborização das colinas levada a cabo pelos Maias, com fins agrícolas, revelou-se igualmente catastrófica. Finalmente, o caso mais espectacular é, provavelmente, o da ilha de Páscoa. Na realidade, a civilização daquela ilha desmoronou-se brutalmente. A pressão demográfica (pelo menos dez mil habitantes para um espaço de 165 quilómetros quadrados) parece ter triunfado sobre o ecossistema e os recursos naturais da ilha. Nenhuma destas catástrofes, propriamente falando, foi consequência de uma deriva antropocêntrica. Tais catástrofes resultaram muito mais da pressão vital de diversos acontecimentos, bem como da ignorância das consequências longínquas das acções empreendidas para lhes fazer frente. Portanto, a acusação contra o antropocentrismo em geral não é sustentável²². Em compensação, nada nos impede de rejeitar as versões antiquadas e perigosas do antropocentrismo.

«O mundo, escreve Lévy-Strauss, começou sem o homem e acabará sem ele.»²³ Não poderemos sequer pretender que a forma humana da vida tenha sido o inevitável culminar de uma evolução terrestre no sentido de uma crescente complexidade²⁴. Pelo contrário, o «aparecimento da espécie humana» parece assentar numa «fantástica improbabilidade»²⁵. Por outras palavras, a inevitabilidade da vida humana não se inscreve em parte alguma, no cosmos. A própria terra não pode ser concebida como o receptáculo destinado a acolher-nos. Nenhuma

22 Como Jean-Claude Galey mostra com o hinduísmo, uma cultura onde a oposição entre natureza e sociedade esteja ausente não constitui, porém, uma garantia de amor sem limites para com o ambiente. Tal é igualmente o caso do Japão. O seu vivo amor pela natureza, diz-nos Philippe Pons, não impediu os Japoneses de lhe infligir graves depredações.

23 *Tristes Tropiques*, Plon, Paris, 1955, pág. 447.

24 Cf. J. MONOD, *Le Hasard et la nécessité*, ob. cit., págs. 61-63.

25 Stephen Jay GOULD, *La vie est belle. Les surprises de l'évolution*, Seuil, Paris, 1991, pág. 19.

harmonia preestabelecida existe entre o homem e a biosfera. O que não chega para nos tornar estranhos em relação ao mundo, no sentido de que a contingência que presidiu ao nosso aparecimento vale para os outros seres vivos. Em compensação, associada à contingência da nossa existência, a nossa capacidade individual para agir sobre a natureza isola-nos imediatamente²⁶. Só podemos remeter-nos a nós próprios no caso da escolha das normas e dos valores que desejamos dar às nossas acções. Todavia, a nossa própria consistência só nos pode incitar a uma maior prudência nos procedimentos relativamente à natureza. Na verdade, lembra-nos a fragilidade da nossa existência e a obrigação que temos, se quisermos sobreviver, de ter em conta as limitações objectivas da natureza e, muito especialmente, os grandes equilíbrios da biosfera. É aqui que a hipótese de Gaia merece ser levada em consideração²⁷.

Voltamos assim ao próprio fundamento do humanismo moderno, a saber, o princípio segundo o qual a humanidade é ao mesmo tempo, a origem dos valores e o seu fim supremo. O contexto em que, hoje, é possível assumir um tal princípio é no entanto muito diferente daquele que existia em 1789, aquando da redacção da Declaração dos Direitos do Homem, em França.

Direitos do homem e antropocentrismo.

Nem a afirmação do humanismo moderno, nem a Declaração dos Direitos do Homem, que constituiu uma das suas principais expressões, são perigosos. Em compensação, as consequências que deles decorrem, são-no.

26 Não obstante o que diz Jean Monod, a solidão e o isolamento do homem não estão necessariamente privados de toda a significação religiosa. O abismo que separa o Criador das suas criaturas e a proximidade do homem relativamente ao seu Criador podem conferir um sentido à singular situação do homem no universo.

27 A posição efectiva da humanidade na terra é incompatível com o princípio de uma igualdade entre todas as espécies, defendida pela «deep ecology». Como J. Ki-Zerbo fez notar judiciosamente: «Se o estatuto do homem é idêntico ao dos outros seres vivos, porquê então fazer pesar toda a responsabilidade dos desastres actuais unicamente sobre o género humano?» *Compagnons du soleil, ob. cit.*, pág. 30.

Ao afirmar-se como referência suprema e, mais ainda, como fonte de normas e de valores em nome do cosmos, o homem moderno privou indirectamente os seres naturais de toda a protecção. Com efeito, o conjunto dos seres animados e das coisas baixou ao nível de simples material destinado a ser apropriado pelo homem. Tudo se passou um pouco como se, ao situar-se no centro da natureza, o homem tivesse submetido toda a sua periferia ao direito de propriedade na sua acepção mais absoluta: o «poder de usar e abusar». Pode-se ver a confirmação disto na evolução do direito francês do século XIX: o triunfo do direito subjectivo e da concepção absoluta e exclusiva do direito de propriedade. Desde então, desapareceram todas as disposições do anterior direito que, ao multiplicarem e sobrepor os direitos de propriedade, exerciam uma função protectora relativamente ao ambiente²⁸. Mas trata-se, aqui, de uma consequência accidental, e não essencial, do humanismo, consequência que está ligada à ideia de natureza que então prevalecia e que surgia como o enquadramento perene e intangível da acção humana. De resto, a infinidade do universo vinha reforçar a ideia, cara ao pensamento económico clássico, da ilimitada prodigalidade da natureza. Hoje, já não é de modo nenhum assim. O universo da ciência clássica cedeu o lugar a um universo em evolução, que se rege pela lei da entropia e que apenas oferece à acção humana um universo finito, frágil e, no que nos diz respeito, transitório. Ora esta fragilidade obriga-nos a alargar a protecção da lei ao domínio dos seres naturais.

Domínio este, aliás, a que não se opõe de maneira nenhuma o edifício dos direitos do homem. Antes pelo contrário. Considerando o nosso contexto actual, os direitos fundamentais à liberdade e à segurança, na sua universalidade, incluem, não só o direito de cada um de nós, mas também, para além deste, o direito das gerações actuais e futuras ao ambiente: ou seja, o direito a dispor de uma terra plenamente habitável. Na verdade, a degradação da habitabilidade do planeta, provoca

28 Cf. Gilles J. MARTIN «Environment: nouveau droit ou non-droit?» em D. BOURG (sob a dir. de) *La Nature en politique*, co-edição L'Harmattan / Association Descartes, Paris, 1993.

atentados à segurança de todos os seres humanos, actuais e futuros, logo, à liberdade e à segurança de cada um de nós.

O problema é, evidentemente, conseguir dar a suficiente consistência jurídica a um direito deste tipo. O primeiro passo será inscrever na constituição, como um dos seus princípios fundamentais, o dever do Estado de salvaguardar o ambiente. Mas isto não seria suficiente. Talvez seja conveniente erigir a humanidade em pessoa moral, para dela fazer o «proprietário» de todos os seres naturais e, deste modo, o sujeito de um novo tipo de direitos: não os direitos da natureza, mas os direitos para com a natureza, concebida como condição necessária a toda a existência humana. Assim, seria possível proteger os seres naturais, e isto, em nome e pela humanidade. Seria então possível reforçar e sistematizar as sanções civis, administrativas e penais relativamente aos danos infligidos aos seres naturais, como por exemplo a determinados ecossistemas. De resto, parece essencial, no que se refere a este assunto, poder desenvolver acções preventivas. A instituição da humanidade como pessoa moral seria também uma maneira de reintroduzir a estratificação do direito de propriedade característico do direito anterior²⁹. Acrescento, ainda, que se trata apenas do aspecto

29 Aqui, tomo a liberdade de me apoiar no relatório de que fui co-signatário com Alexandre Kiss, no fim do Forum Franco-Alemão do Planeta, organizado pelos Ministérios do Ambiente dos dois países, em 27 e 28 de Janeiro de 1993. De uma forma mais geral, relativamente ao aspecto jurídico, remeto o leitor para as seguintes referências: Ch. HUGLO, «La véritable nature du droit de l'environnement», artigo a publicar na revista *Esprit*, e A. Kiss (sob a dir. de), *L'Écologie et la loi. Le statut juridique de l'environnement*, L'Harmattan, Paris, 1989. Para as dificuldades da compreensão jurídica do ambiente, ver M. REMOND-GOUILLOU, «A la recherche du futur. La prise en compte du long terme par le droit de l'environnement», *R.J.E.*, 1-1992, págs. 5-17. Para um estado internacional do direito do ambiente, ver M. DÉJEANT-PONS, «L'insertion du droit de l'homme à l'environnement dans les systèmes régionaux de protection des droits de l'homme», *RUDH*, 1991, III vol., n.º 11, págs. 461-470; a tendência é para uma afirmação de um direito do homem ao ambiente. Para uma visão mais sintética da questão e uma defesa de um direito da pessoa humana ao ambiente, ver Ch. HUGLO e C. LEPAGE JESSUA, «Les droits de l'homme à l'environnement doivent être proclamés d'urgence», *Pour les droits de l'homme: histoire(s), image(s) et parole(s)*, Artis, 1989, págs. 336-340.

jurídico das alterações que seríamos levados a introduzir nos nossos comportamentos, no que respeita à natureza.

Modernidade e natureza

Constatar que não poderíamos simplesmente opor as sociedades ocidentais, antropocentristas, às outras, não deve levar-nos a subestimar a novidade das nossas relações com a natureza. O desenvolvimento das ciências e das técnicas modernas acarretou um recuo da natureza em todas as frentes, de que resulta uma situação paradoxal relativamente às promessas dos promotores do saber moderno.

A nova física foi saudada por Descartes como o advento de um conhecimento, enfim, «útil à vida» e, muito particularmente, à saúde. Íamos tornar-nos senhores e possuidores da natureza³⁰. Quanto ao chanceler Bacon, pressentiu a importância que as ciências e as técnicas teriam em todo o corpo social. Organizar a Cidade em torno delas viria atenuar todos os males e todas as nossas insatisfações. O conhecimento das «Causas» teria como resultado, não só melhorar a saúde de todos e prolongar a vida de cada um, mas também permitir ampliar todas as faculdades e todas as fontes de prazer humano. Elevar o nosso nível intelectual, tornar os espíritos alegres, assim como inventar espécies e plantas novas, cedo entraria na ordem do possível³¹.

Em certo sentido, estas promessas cumpriram-se. Tal como Bacon desejava, fizemos «recuar as limitações do império do homem», a ponto de provocarmos um recuo generalizado da natureza. Com efeito, esta tende a esbater-se em nós, em torno de nós e, ainda, entre nós. Isto, evidentemente, se entendermos por natureza, não o conjunto das leis físicas, mas aquilo que advém espontaneamente à existência, aquilo que não depende de nós. A humanidade tornou-se, de acordo com a expressão do geoquímico Vernadsky, uma «força geofisiológica». Melhor

30 Cf. o *Discours de la méthode*, VI parte.

31 Sir Francis BACON, *La Nouvelle Atlantide*, Payot, Paris, 1983.

ainda, a biosfera cedeu parcialmente o lugar a uma tecnosfera. Os grandes equilíbrios da ecosfera, sem os quais as formas de vida que conhecemos, a começar pela nossa, estariam condenadas, dependem doravante do procedimento de seis mil milhões de seres humanos. Portanto, em torno de nós, a natureza retrocedeu muito. Em nós, não é diferente. A procriação medicamente assistida e, de uma forma mais geral, a engenharia genética tornaram parcialmente acessíveis e, por conseguinte, manipuláveis, os mecanismos que regem a formação e a gestação dos seres humanos. Finalmente, a natureza deixou de ser o fundamento da ordem social. Para os homens antigos os ofícios surgiam como a consequência directa das nossas necessidades, cujo conteúdo e limitações lhes parecia terem sido determinados pela natureza. A organização social girava em torno da dupla servidão/liberdade, ou seja, em torno da divisão entre a preparação e a fruição dos bens prodigalizados pela natureza. Para os homens da época moderna, e penso tanto nos liberais como em Marx, todo o edifício social estava ordenado em torno das necessidades e dos benefícios da produção de bens diversos, concebidos como um confronto directo com a matéria. Actualmente, já não é assim. A produção, propriamente falando, além de já não responder às necessidades e de tender a intelectualizar-se, deixou de ocupar as multidões. Em matéria de empregos, a produção apaga-se perante o desemprego e os serviços, estes também sujeitos, nalguns casos, a substanciais ganhos de produtividade. O recuo da natureza vale igualmente no caso da formação do laço social.

Ora as consequências deste triplo recuo da natureza vão levar-nos a ultrapassar aquilo que tinha sido, *grosso modo*, o projecto de Bacon para a modernidade. Em primeiro lugar, teremos conseguido libertar-nos das dependências impostas pela natureza? Seria dizer muito. Pode-se mesmo afirmar que a promessa moderna de emancipação, nesse sentido, desemboçou no seu contrário: não numa maior autonomia em relação à natureza, mas num encargo crescente. Cada alargamento do «império do homem» traduziu-se na necessidade de assumirmos nós próprios regulações dantes naturais e, portanto, automáticas. De futuro, teremos de velar por todas as espécies de

coisas de que os nossos antepassados não faziam sequer ideia nenhuma. Teremos de contabilizar os gases lançados na atmosfera, proteger a pureza dos lençóis freáticos, salvaguardar as espécies que vivem nos trópicos, não deixar que o genoma das crianças se torne um brinquedo nas mãos dos pais, etc. Este é, de certa forma, o custo de todos os benefícios que a mestria da natureza outrora prodigalizava.

Em segundo lugar, podemos falar da ultrapassagem do projecto baconiano a respeito da obsolescência cada vez mais manifesta daquilo que parece ter sido o motor da modernidade científica e industrial: o desejo de ver recuar as limitações do poder humano relativamente a todas as coisas. O aprofundamento dos nossos conhecimentos quanto à biosfera leva-nos mais a aumentar o nosso poder sobre ela do que a consciencializarmo-nos das próprias limitações deste poder. A artificialização da biosfera e o estabelecimento de uma tecnosfera não poderão ser indefinidamente alargados sem que a nossa própria sobrevivência seja posta em perigo. Em matéria económica e industrial a situação pouco difere. O credo dos fundadores da ciência económica segundo o qual os bens e riquezas naturais são muito abundantes, está actualmente caduco³². A exploração dos recursos naturais e o crescimento, entendido como um processo quantitativo e uniforme, não são ilimitados.

O terceiro aspecto do recuo da natureza, relativo ao papel desta entre nós, não é menos significativo. Mais uma vez, a questão é ultrapassar uma das características da modernidade. Com efeito, esta caracteriza-se por um aproveitamento sem precedentes de todas as forças vivas, em benefício da produção. E não é tanto a profusão de bens que daí resultou que é altamente característica, mas sim o lugar e a função que o acto de produzir ocupam na sociedade. Tal como Polanyi demonstrou em *A Grande Transformação*³³, só nas sociedades modernas é que o mercado se libertou de todas as formas de controlo social.

32 Ver, por exemplo, o florilégio de citações recolhidas por J.-P. MARÉCHAL, *Le Prix du risque*, Presses du CNRS, Paris, 1992, pág. 220 e segs.

33 Karl POLANYI, *La Grande Transformation. Aux origines politiques et économiques de notre temps* Gallimard, Paris, 1983.

O mercado alargou-se a todas as coisas, incluindo o trabalho, a terra e o dinheiro; e a produção, necessária à alimentação do mercado, acabou por se tornar o motor e o fim de toda a actividade social.

De resto, nada disto se verificou sem males. A mentalidade tradicional opunha-se à autonomia crescente da produção em todos os seus aspectos. Quando o montante das remunerações se elevava, os operários preferiam, por exemplo, a redução do tempo de trabalho à elevação dos seus salários³⁴. Em consequência, os empresários recorreram durante muito tempo ao abaixamento dos salários a fim de que a produção aumentasse. Outro exemplo: os Índios viram no machado metálico trazido pelos Europeus um meio para fazerem uma quantidade de trabalho igual àquela que realizavam com o machado de pedra, mas num período dez vezes menor. Facilmente se percebe que os colonos não entenderam a questão da mesma maneira e impuseram a sua concepção do trabalho e da produção, com uma violência ainda maior do que a dos pioneiros do capitalismo, no velho continente³⁵.

Seja como for, o florescimento de todas as forças de trabalho não podia ter sido melhor. Mas aqui também, o resultado mostrou-se paradoxal. A sociedade aprendeu a produzir tão bem, que acabou por fazê-lo com o mínimo de pessoas possível. A uma mobilização geral em torno da produção sucede, actualmente, uma desmobilização parcial e crescente. Os números, a este respeito, são eloquentes³⁶. Deparamos-nos já com uma tendência de fundo, onde nada anuncia uma próxima inflexão.

34 Cf. Max WEBER, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Plon, Paris, 1964, págs. 60-61.

35 Ver P. CLASTRES, *La Société contre l'État*, Minuit, Paris, 1974, pág. 167.

36 Nos países da OCDE contam-se 33 milhões de desempregados. Em França, há 5 milhões de pessoas que todos os anos recorrem aos serviços do ANPE, num total de 14 milhões de assalariados, fora a função pública (a minha fonte é uma exposição de Bernard Perret, economista e administrador do INSEE; de uma forma mais geral, ver B. PERRET e G. ROUSTANG, *L'Économie contre la société. Affronter la crise de l'intégration sociale et culturelle*, Seuil, Paris, 1993). Desde 1990, o crescimento não só deixou de ser criador de empregos, mas ainda é acompanhado por uma redução regular do seu valor (cf. Paul ROBERT, «Économie et entreprises solidaires»,

E esta não é a menos espectacular das consequências do recuo da natureza, pois vai obrigar-nos a uma reorganização profunda das nossas sociedades.

Curiosamente, estamos a um passo de voltar, *mutatis mutandis*, a alguns dos aspectos das sociedades pré-modernas e, mais ainda, das sociedades primitivas, no que se refere ao sentimento de uma certa solidariedade entre a nossa sociedade e a biosfera. Na verdade, já não receamos que o céu nos caia em cima da cabeça, nem confiamos o nosso futuro ao obscurantismo dos templos. Doravante, precavemo-nos das consequências da incidência das nossas acções diárias e profanas sobre a natureza. Preparamo-nos para fazer reviver um outro aspecto das sociedades primitivas: a saber, a relativa marginalidade da socialização pelo trabalho, no sentido do esforço necessário para a satisfação das nossas necessidades fundamentais. E isto num contexto diferente, caracterizado, não só pela fragilidade de todos os outros modos de socialização, mas também por um individualismo estrutural³⁷. Todavia, estas aparentes ressurgências do arcaico no meio do moderno não devem afastar-nos da novidade própria das dificuldades com que nos confrontamos³⁸.

Transversales, Janeiro-Fevereiro 1993, n.º 19, pág. 17). Que o desemprego apresente um perfil diferente em cada um dos países industrializados, a começar pelo pleno emprego japonês que assenta em 15 milhões de postos não produtivos, não muda nada à questão (cf. «Le pays où travaillent quinze millions de chômeurs», estudo publicado em *Libération*, com data de 21 de Dezembro de 1992). De resto, não é apenas a produção de bens que é afectada. Os serviços também são e sê-lo-ão mais ainda: há inúmeras tarefas que são passíveis de ser automatizadas, a começar por tarefas de tipo intelectual que agora ocupam numerosos quadros.

37 Cf. D. BOURG, «Technique contemporaine et lien social», *Revue européenne des sciences sociales*, tomo XXIX, 1991, n.º 91, págs. 81-95.

38 Talvez seja possível revelar aqui a origem de certos erros contemporâneos. Penso na *deep ecology*, e mais precisamente ainda, no livro de Edward GOLDSMITH, *The way. An Ecological World View*, Rider, Londres, 1992, que propõe nada menos do que a destruição da ciência e da indústria, para que pudéssemos enfim reencontrar a sabedoria das sociedades primitivas..No que respeita à *deep ecology*, cf. Dominique BOURG, «Droits de l'homme et écologie», *La Nature en politique*, ob. cit., e «Les dérives de l'écologie profonde» *Géopolitique*, n.º 40, Inverno, 1992-1993.