

Discurso Biocêntrico: O sagrado na Pós-modernidade

Biocentric Speech: The sacred in Post Modernity

Leonel A. de Aguiar

PUC-Rio

Correio eletrônico: laaguiar@uol.com.br

Resumo: Este artigo analisa duas ordens do discurso ecológico: a moderna e antropocêntrica em comparação com a biocêntrica e pós-moderna. Se a Modernidade produziu um discurso antropocêntrico centrado no homem como valor supremo, a Pós-modernidade dá ênfase ao discurso biocêntrico como valorização da vida em suas múltiplas manifestações de existência. A conclusão aponta que o discurso biocêntrico formulado por vertentes radicais do movimento ecológico propõe uma ética de “retorno ao sagrado” como dispositivo de produção de sentido na Pós-modernidade.

Palavras-chave: discurso biocêntrico – ética antropocêntrica – Modernidade – Pós-modernidade – movimento ecológico.

Abstract: This paper analyses two orders of the ecological speech: the modern one and the anthropocentric one in comparison with the biocentric and postmodern ones. As the Modernity produces an anthropocentric speech centered in the man as supreme value, the Post Modernity emphasizes the biocentric speech as valorization of their multiple manifestations of the existence. The conclusion is that the biocentric speech formulated by radical trends of the ecological movement proposes an ethics of the return of the sacred as a meaning production device in the Post Modernity.

Key-words: biocentric speech – anthropocentric ethics – Modernity – Post Modernity – ecological movement.

Introdução

Diversas vertentes radicais do movimento ecológico – dentre as quais, a da Ecologia Profunda e do Ecofeminismo – tentam articular a atual crise global do meio ambiente com a questão da espiritualidade e das tradições religiosas. A revisão bibliográfica que empreendemos aponta, em linhas gerais, uma ampla discussão sobre a doutrina judaico-cristã como a origem da atual crise ecológica, além de apresentar propostas visando à superação desta crise a partir da valorização do campo da espiritualidade e da religião, entendida como re-ligação do humano com o cosmos.

Consideramos importante precisar a crítica dos ecologistas à religião, em especial à tradição judaico-cristã e aos embates do monoteísmo com o politeísmo, que resultaram no processo moderno de desencantamento da natureza. Afinal, a religião monoteísta, inaugurada com o judaísmo e expandida com o cristianismo, tornou-se um fator de contribuição para a devastação ambiental?

Não nos propomos a realizar aqui uma análise detalhada de como as principais tradições religiosas articulam suas idéias sobre a natureza, mas nos deteremos em certos traços específicos da tradição judaico-cristã, já que é neste espaço simbólico que se elabora e expande a civilização ocidental, atualmente globalizada. Na discussão sobre a responsabilidade da tradição judaico-cristã pela crise ecológica apresentam-se duas interpretações.

A primeira demonstra que o livro em comum do judaísmo e do cristianismo é a expressão da revelação de Deus: a fé garante que as Escrituras Sagradas, por pertencerem à eternidade – o tempo de Deus –, não podem conter erros históricos. Como resultado desta fé, a tradição judaico-cristã não pode ser marcada por atitudes antiecológicas e destruidoras da vida: a palavra de Deus não teria revelado aquilo que destruísse a vida e suas diversas manifestações. Para esta visão, uma leitura da Bíblia apontando a responsabilidade da tradição judaico-cristã como causa principal do atual quadro de desordem

ecológica é enganosa e insuficientemente explicada. “Deus é ‘verde’” (Bradley, 1993) e, portanto, sua revelação só pode ser benéfica para com a natureza.

A segunda interpretação, além de considerar o primeiro ponto de vista marcadamente dogmático, entende que os textos bíblicos serviram para produzir e manter um sistema de pensamento que favoreceu um modelo antiecológico da civilização. A teologia judaico-cristã configurou um sistema de pensamento a partir do qual foi possível, na Modernidade, a associação entre ciência e tecnologia. Esta vinculação gera o projeto da tecno-ciência da Pós-modernidade, que aparece como resultante do sistema de pensamento teológico, no qual se afirma a existência da natureza com a única finalidade de servir ao homem, podendo ser explorada e dominada conforme os interesses exclusivamente humanos (White, 1967). Este sistema teológico criou condições de possibilidade não só para a emergência da tecno-ciência, como também para o avanço do processo de secularização, com o fim da atitude de veneração e cuidado para com a natureza, típica da tradição.

Uma revisão da literatura sobre o sentido antiecológico da tradição judaico-cristã, conforme realizada por Boff (1993), já foi apresentada a partir de seis perspectivas: o patriarcalismo; o monoteísmo; o antropocentrismo; a ideologia tribalista da eleição; a crença na queda da natureza; a ruptura da religião com o cosmos. Cabe retomar essa discussão para entendermos qual o sentido do sagrado na Pós-modernidade.

O patriarcalismo é o quadro cultural da Antiguidade Clássica que marca a produção dos textos do Antigo e Novo Testamento. Em seu ponto de encontro com o monoteísmo, produz a imagem masculina de um único deus masculino. A dimensão feminina tornar-se secundária e deslegitimada, acarretando um desequilíbrio de poder na relação entre os gêneros, além de produzir a representação do “paraíso verde perdido” (Gray, 1981) enquanto a ruptura de uma ecologia social do masculino e feminino.

Quais são as questões que sustentam o monoteísmo e interessam à ao movimento ecológico? O eixo do embate do monoteísmo judaico-cristão se deu

contra o politeísmo em seus diversos matizes. É exatamente por causa dessa polêmica com o paganismo e seu politeísmo que o cristianismo aboliu a presença das energias divinas no cosmos e, principalmente, no ser humano (Hervieu-Léger, 1993). As religiões pagãs entendem o cosmos, em sua multiplicidade de manifestações, como portador de sacralidade e mistério. No paganismo, o homem é o lugar da habitação de múltiplos centros de energias cósmicas, vinculados com uma forma primordial de energia universal presente no cosmos.

É fácil perceber o tipo de leitura ideológica que o antropocentrismo moderno tem feito das citações bíblicas para justificar a noção de progresso ilimitado como base da civilização industrial e o domínio destruidor do homem sobre a natureza. Mas não é possível evitar o sentido destes textos. Até mesmo uma nova tradução no contexto cultural da Antiguidade do Oriente Médio vem sendo tentada para tentar minimizar o teor antiecológico do monoteísmo judaico-cristão. Moltmann (1993), ao discutir a doutrina ecológica da criação, entende que “submetei a terra” possui o sentido de “tomai posse da terra”, ordenando cada tribo a instalar-se em um território próprio. Assim, “submeter a terra” não significaria o domínio sobre a natureza mas trataria apenas de um mandato referente à alimentação. “Os homens, como os animais, devem viver daquilo que a terra produz, isto é, dos frutos das plantas e das árvores” (Moltmann, 1993: 44). Do mesmo modo, o domínio dos animais deve ser entendido apenas como o processo de domesticação para colocá-los a serviço do homem, que deve ter em relação a eles a função de um pastor, numa relação marcada pelo cuidado. Apesar de todo o empenho teórico para justificar uma leitura conforme o contexto antropológico original, o sentido dos textos bíblicos assimilado pela Modernidade foi o da legitimação divina para a conquista e a exploração ilimitada da natureza pelo homem.

O projeto de humanização presente na teologia da criação, conforme o Antigo Testamento, inclui a relação harmoniosa do homem com a natureza. O

ponto de tensão entre as duas tradições hermenêuticas possibilita que o homem encontre seu lugar no conjunto da criação. Assim, o homem,

deve-se reconhecer criatura, vivendo uma experiência de comunhão profunda com os outros seres criados e, ao mesmo tempo, deve assumir que, como imagem de Deus, é diferente das outras criaturas, sendo chamado a assumir o cuidado responsável por elas. Em certo sentido, é tão criatura quanto qualquer outra. Em outro sentido, é diferente de todas elas. Nem antropocentrismo arrogante nem cosmocentrismo negador do especificamente humano (Rubio, 1992: 13).

Esta é uma perspectiva que considera possível, no campo do antropocentrismo, a comunhão com a natureza a partir do caráter sacramental do mundo criado. Nesta visão, a crise ambiental tem fortes implicações para a ética e para a espiritualidade: se todas as criaturas do mundo, pelo seu simples existir, respondem ao amor criador de Deus, cabe ao homem compreender seu lugar na criação e desenvolver uma ética que leve a uma atitude de contemplação e reverência (Burggraeve, 1991: 532).

Se a ética hegemônica na sociedade contemporânea é antropocêntrica e utilitarista, a nova ética ecológica formulada pelo movimento ecológico radical possui uma perspectiva ecocêntrica, pois visa à equidade da comunidade terrestre. Esta ética resgata certas tradições espirituais do Oriente, como o budismo e o hinduísmo, e prosseguir no desenvolvimento de uma ética da compaixão universal, conforme já formulada por São Francisco de Assis, Duns Scotus, Guilherme de Ockham, Shopenhauer, Albert Schweitzer. A construção dessa ética também contribui para superar o processo de co-responsabilidade do cristianismo pela crise ecológica contemporânea. “Tudo o que existe merece existir e coexistir pacificamente; logo, o princípio norteador desta ética aponta para a ilimitada responsabilidade humana por tudo o que existe e vive” (Boff, 1993: 35).

Vamos prosseguir apontando as demais perspectivas que levaram aos desvios de uma religião que, historicamente, deixou de cumprir sua função de “re-ligação” de todas as coisas entre si e com sua fonte divina, contribuindo,

assim, para a crise ambiental da Pós-modernidade. Garaudy (1995) identifica mais um ponto de ruptura – seguindo nossa enumeração, a quarta perspectiva do sentido antiecológico presentes no texto comum judaico-cristão – para uma concepção de equilíbrio ambiental, presente na tradição da fé abraâmica existente no judaísmo, no cristianismo e no islamismo: a ideologia tribalista do “povo eleito de Deus”. Esta arrogância da “eleição divina” produz, conseqüentemente, uma lógica da exclusão, instaurando a negação da diversidade e a submissão do diferente. A ideologia tribalista da eleição funcionou como um dispositivo de produção de subjetividade modelador da figura do “fiel dogmático”, impondo ao Outro, no plano histórico, o seu desígnio divino. Portanto, um modo de subjetivação que rompe com a ética ecológica de solidariedade universal e aliança espiritual.

A quinta perspectiva a acarretar rupturas ecológicas surge da crença na queda da natureza: por causa do pecado original produzido pelo homem, o mundo perde o seu caráter sagrado e deixa de ser o lugar de habitação do Espírito para tornar-se a terra dos demônios. O mundo passa a ser visto como matéria decadente, pecaminosa e corrupta (Bradley, 1993: 87). Esta noção do pecado humano como a causa dos “castigos” que sofre a Terra e tudo nela existente remete, mais uma vez, ao antropocentrismo, produzindo o “esquecimento” de que, antes mesmo de o homem aparecer na Terra, os terremotos, as dizimações das espécies e a morte já existiam. A “demonização da natureza” por causa da queda trouxe, entre outros resultados, uma falta de apreço pelo mundo material e por todo sentimento de plenitude e harmonia advindo da fruição da natureza. A centralidade do pecado e da queda da natureza é uma característica fundamental no cristianismo e está presente nas doutrinas de São Paulo, Santo Agostinho e Lutero.

Por fim, a sexta perspectiva aponta para a fundamentação do impasse ecológico atual: “a ruptura permanente da re-ligação que o homem introduziu, alimentou e perpetuou com o conjunto do universo e com o seu Criador” (Boff, 1995: 128). Para a tradição judaico-cristã, a ruptura desta re-ligação é a

dimensão trágica da História, marcada pelo “pecado do mundo” ou “pecado original” como a interpretação de uma experiência ontológica. Mas que experiência fundamental é essa? Conforme esse sistema de pensamento tradicional, a contemplação do mundo produz uma dupla sensação: de encantamento e de assombro; e, simultaneamente, de estranheza e de perplexidade. A experiência de que algo não funciona perfeitamente bem no homem e na natureza está traduzida na expressão “pecado original”, entendida como dimensão ontológica do humano e não enquanto julgamento moral ou fundamento religioso. Mas, a “queda do paraíso” pode ser interpretada como um processo evolucionário: ou seja, viver no “pecado do mundo” traduz o processo da natureza em devir, como um sistema aberto que passa de níveis menos complexos para níveis mais complexos. Invertendo a noção do senso comum sobre a “perda do paraíso”, esta interpretação demonstra que o mundo não foi criado por Deus como um lugar da perfeição, mas que a criação divina projetou um processo em aberto, que seguirá em direção a formas cada vez mais organizadas, sutis e perfeitas de vida. “O paraíso terrestre, então, não significaria saudade de uma idade de ouro perdida mas a promessa de um futuro que ainda virá” (Boff, 1995: 130).

Dessacralização e antropocentrismo

Os estudos históricos das idéias religiosas apontam que a dessacralização do mundo é uma característica fundamental da Modernidade, já que impulsiona o processo de secularização. Entretanto, isto não significou a eliminação da religiosidade no Ocidente, mas a substituição – completada na Idade Média – de uma tradição espiritual herdada das sociedades antigas por um modo de experiência religiosa centrada no antropocentrismo. Eliade (1984) demonstra que, a partir das primeiras sociedades urbanas, duas formas opostas de espiritualidade vêm sendo adotadas: uma, está fortemente vinculada à “vida natural”, construindo um processo de adaptação harmônica com a natureza; a

outra, destaca apenas a “vida social”, sem preocupação com as conseqüências para o meio ambiente. As religiões derivadas do monoteísmo de origem semítica – judaísmo, cristianismo e islamismo – são aquelas que realizaram a separação entre o plano da natureza e o da sociedade, evidenciando a perspectiva antagônica entre ambos. Por outro lado, as religiões politeístas originadas na Índia – hinduísmo e budismo – possuem uma orientação mística que aponta para a unidade entre natureza e sociedade.

As tradições monoteístas, que operam a separação homem e natureza, constituem a civilização ocidental, concentrando a dimensão do sagrado exclusivamente na espécie humana. Com a redução da divindade à imagem do homem, as doutrinas monoteístas produzem as justificativas para o domínio e a exploração irrestrita da natureza pelo homem. Dorst (1982) entende que a narrativa mítica da expulsão de Adão e Eva do paraíso expressa a relação de exclusão dualística entre o homem e a natureza presente na tradição monoteísta. Neste sentido, a crise ambiental global aponta para a transgressão de regras milenares da dimensão do sagrado – definido como uma produção de sentido que expressa um valor de reverência e cuidado para o radicalmente Outro –, que coloca em risco a própria existência do homem. O retorno ao sagrado aparece como o modo de superação da desordem da biosfera causado pela Modernidade e a condição de possibilidade para se realizar a superação da racionalidade utilitarista: “a natureza só será preservada se o homem lhe manifestar um pouco de amor” (Dorst, 1982: 514).

A crítica aos dogmas do cristianismo – principal tradição espiritual do Ocidente – teve início pela perspectiva de White, na década de 60, quando o segmento tecno-científico dominava a agenda de debates do movimento ecológico. Se o dualismo entre homem e natureza – ponto central da dimensão cultural da crise ambiental – encontra seus fundamentos no cristianismo, a superação da desordem da biosfera implica não só mudanças nos paradigmas da ciência, como uma revisão na matriz dominante da teologia cristã. Foram as noções de progresso contínuo e de tempo histórico linear inventadas pelo

cristianismo na Idade Média que serviram ao projeto da Modernidade, pois possibilitaram a junção moderna entre a ciência e a tecnologia – produzindo a tecno-ciência – e resultando nos riscos globais da crise ambiental presente na Pós-modernidade. A superação do paganismo – no qual a natureza era simultaneamente expressão de entidades divinas e habitação de deuses – pelo cristianismo forja o homem como senhor da natureza. White (1967) encontra esta marca de superação em duas mudanças ocorridas na Idade Média: a nova maneira dos camponeses de arar a terra – com sulcos mais profundos no solo, resultando em um maior desgaste de sua fertilidade – e as ilustrações de calendários do século IX com imagens de dominação da natureza. Esses dois exemplos históricos demonstram uma mudança da relação do homem com a natureza e o tempo.

Osborn (1990) concorda que, se os valores do cristianismo foram usados não só como justificativa, mas, principalmente, para fazer avançar o processo moderno de exploração da natureza que acarretou a atual crise ambiental, não se pode concluir que a principal causa da crise ambiental esteja no campo religioso. Por outro lado, não é possível minimizar o papel do cristianismo na conseqüente desordem da biosfera produzida na Pós-modernidade a partir da constatação de que a humanidade, em suas diversas culturas ao longo da História, sempre alterou o meio ambiente. Dubos (1973) argumenta que o cristianismo também possui narrativas bíblicas que apontam para uma relação de harmonia entre o homem e a natureza, mas não menciona que esta não é a matriz teológica hegemônica nesta religião.

Para as vertentes ecológicas radicais, a construção de uma ética da compaixão ilimitada e da co-responsabilidade é radicalmente contrária à moral antropocêntrica, hegemônica na Modernidade. A instauração da utopia de uma nova ética ecológica mundial implica em considerar todos os seres da natureza não só como sujeitos de direitos e portadores de cidadania, mas também como formas de existência que merecem respeito e veneração. Esta ética ecológica critica o antropocentrismo, um sistema de pensamento que coloca o homem

acima e fora da natureza, de acordo com o qual, nada possui sentido sem a presença humana. Portanto, na visão antropocêntrica, os seres da natureza não têm valor intrínseco e são propriedade e domínio do homem.

Uma primeira formulação do antropocentrismo, segundo Jaeger (1979: 311-357) já pode ser encontrada na Antiguidade, no século V a.C., a partir do fragmento do sofista Protágoras de Abdera – o homem é a medida de todas as coisas. Esta visão antropocêntrica rompe com a noção de comunidade cósmica presente no pensamento mitológico da Grécia, que apontava para uma vida de harmonia e solidariedade entre o homem e todos os demais seres existentes, em função das relações de interdependência presentes na totalidade: todos os seres possuem a mesma origem e a mesma destinação. A Filosofia grega, como a marca originária do Ocidente, já postulava a arrogância antropocêntrica, que vai sendo aprofundada no decorrer do processo histórico com o cristianismo, o racionalismo cartesiano e o projeto do Iluminismo centrado na técnica e na ciência.

A cultura ocidental se construiu a partir do paradigma de poder e de dominação do homem – ou melhor, do homem dotado da razão filosófica – sobre a natureza e sobre todos os demais homens considerados como pertencentes à natureza, como é o caso das sociedades indígenas tradicionais. O Ocidente sempre funcionou como uma máquina de guerra devastadora, que produziu a morte da alteridade, com a dominação seja de outras culturas não-ocidentais, seja da natureza, essa alteridade radical do homem. A lógica da racionalidade antropocêntrica leva o homem ocidental a assumir uma posição de poder e de exploração em relação à natureza que sempre ocorrerá em seu exclusivo benefício. Como resultado desse dispositivo de poder da cultura ocidental contra a natureza, produziu-se a Modernidade e seu modelo de sociedade. O eixo de articulação da sociedade moderna será o próprio poder e sua vontade de mais poder, com a ilimitada produção de mecanismos de dominação.

Se até mesmo uma determinada visão teológica entende que o cristianismo é co-responsável pela crise ecológica atual – resultante da interpretação que a Modernidade faz do texto bíblico da criação –, o que está em jogo é o “futuro das relações homem-natureza-Deus, ou seja, o próprio conceito de Deus” (Bingemer, 1992: 79). Outra análise aponta que o problema da interpretação do Gênesis não apareceu com a Modernidade, mas muito antes, com Santo Agostinho, entre os séculos IV e V, que mudou profundamente a leitura tradicional do texto bíblico. Esta mudança, entretanto, ocorreu mais na teologia da redenção, pois Santo Agostinho passa a enfatizar a escravidão dos homens ao pecado, construindo uma teologia da subordinação política ao poder. Pode-se tentar resgatar a teologia da criação como uma resposta à crise ambiental, mas este resgate deve almejar uma revisão total da doutrina cristã, já que o problema da tradição judaico-cristã está na sua matriz dualista. Este dualismo, presente no Gênesis, é o próprio fundamento desta tradição espiritual.

Moltmann propõe, como saída da leitura antropocêntrica do Gênesis, uma substituição pelo teocentrismo, no qual a criação é assumida como revelação divina para ser amada e não para estar dominada. O homem, que foi antecedido por outros seres vivos no processo de criação, “toma emprestado o mundo e deve se esforçar em administrá-lo com fidelidade” (Moltmann, 1993: 33). Mesmo a proposta de panenteísmo como a ubiqüidade cósmica do Espírito, de onde emergiria uma nova espiritualidade integradora, baseada no amor pela natureza, ainda supõe um dualismo entre o Criador e sua criação. Além disso, estas releituras teológicas não eliminam a posição privilegiada do humano em relação às outras criaturas, já que – mesmo não mantendo mais a relação de domínio e exploração da natureza – o homem deve assumir o cuidado pelos demais seres vivos. Assim, para perceber as limitações da teologia cristã no campo ambientalista, basta fazer a comparação com as perspectivas ecológicas contidas no budismo e no xamanismo. Nestas tradições espirituais, a ausência de um Deus único criador impede o dualismo

antropocêntrico, característico do cristianismo, produz uma perspectiva biocêntrica e modula um modo de subjetivação voltado para um modelo de vida contemplativa.

Roszak, ao discutir as relações entre as dimensões da transcendência e da política na sociedade pós-industrial, descreve como a Modernidade realizou a emancipação da política e da economia em relação à ética. Foi a objetivação da ética dentro dos campos da política – resultando no realismo político – e da economia – com o utilitarismo – que conseguiu realizar este processo de emancipação. Entretanto, a objetivação da ética só foi possível porque se superou a dimensão da espiritualidade; ou seja, há um vínculo inseparável entre o processo de secularização da sociedade moderna e a dinâmica produtivista da Modernidade. Assim, a repressão das sensibilidades religiosas foi uma necessidade social e econômica, “tão necessária ao desenvolvimento urbano-industrial quanto a acumulação de capital ou a imposição de disciplina da fábrica a milhares de trabalhadores” (Roszak, 1973: 57). Para o movimento ecológico, portanto, a tarefa que se coloca para a Pós-modernidade é trazer de volta a experiência do sagrado para a centralidade da vida social.

Mas, é possível que os ideais do passado ainda sirvam como modelo para a construção de uma sociedade que seja radicalmente democrática no futuro? Será que as tradições religiosas de cunho universalista convergem em um núcleo de intuições morais que pode ser interpretado como o igual respeito pela integridade vulnerável de qualquer forma de existência? Existirá por trás das interpretações metafísicas e religiosas, um consenso sobre o qual se possam apoiar os compromissos de uma ética ecológica? Habermas (1993) está de acordo com Rawls quando este afirma que, tanto nas interpretações religiosas quanto nas interpretações seculares dos deveres morais e das experiências elementares da vida social, existe “um consenso que se sobrepõe” (Rawls, 1993: 169). Ou seja, o conteúdo central dos princípios morais incorporados ao direito dos mais diversos povos concorda com “a substância normativa das grandes doutrinas proféticas que tiveram eco na

História mundial e das interpretações metafísicas do mundo” (Habermas, 1993: 31). Entretanto, mesmo em um autor liberal como Rawls, esta perspectiva do consenso pela via da espiritualidade não anula o direito ao dissenso, desde que seja em função de se preservar uma concepção de justiça sobre o bem comum.

Para discutir a pertinência das propostas da Ecologia Profunda, convém destacar o que se impõe como questão: afinal, até onde é possível, e em que sentido, assegurar os direitos da natureza? Para garantir a proteção ambiental, é imprescindível a concessão de direitos à natureza iguais – ou mesmo superiores – aos direitos humanos? Reconhecer os direitos da natureza implica no fim do humanismo? Pode ser feita uma crítica do antropocentrismo a partir de uma perspectiva da tradição humanística? O liberalismo político, conforme inscrito nos direitos do homem, pode produzir uma ética ecológica? O retorno de uma divinização da natureza implica em uma rejeição da Modernidade? Esta visão antimoderna implicaria, necessariamente, em uma aproximação de modelos políticos antidemocráticos? O elogio da diferença e da diversidade implica em uma hostilidade para com o espaço público democrático? Cabe, então, levantar questionamentos ao discurso da Ecologia Profunda, de modo a perceber as contradições e os impasses inerentes a este pensamento contemporâneo.

De acordo com Elder (1984), um teórico que se auto-intitula vinculado ao Ambientalismo Superficial, a primeira crítica à Ecologia Profunda aponta para um paradoxo: a rejeição do antropocentrismo e sua substituição pelo biocentrismo levam a um retorno ao antropomorfismo. Ao analisar as propostas de Stone (1972) sobre os direitos das árvores, frisa que ele parte da suposição de que “os interesses dos objetos (montanhas, lagos e outras coisas naturais) são contrários ao desenvolvimento” e pergunta se os ecologistas profundos “não são antropocentristas quando pretendem saber o que é o melhor para o meio ambiente natural” (Elder, 1984: 325). Tal crítica entende que afirmar direitos ou interesses em relação à biosfera – árvores, montanhas ou rochas –

é produzir o retorno ao animismo da época pré-moderna. Além disso, a criação de uma ética anti-humanista é uma contradição em si, já que atribuir valor à natureza é uma atitude própria e exclusiva do homem, o único ser capaz de conceder respeito aos não-humanos.

Ricoeur (1991) enfatiza que a construção de uma nova ética não pode estar domiciliada na natureza e que a busca de fundamentos biológicos, “se é necessária, deixa de ser suficiente” (Ricoeur, 1991: 217), quando a questão é determinar as condições do que seja uma vida boa para o homem na Terra e não apenas de sua sobrevivência. Ou seja, a fundamentação da ética na biologia é insuficiente, pois o fato de a natureza “dizer sim à vida” – tal como frisa Jonas (1992: 119) – não estabelece a necessidade de formulação de uma ética que direcione uma ação favorável à preservação ambiental. Para Ricoeur, é preciso que Jonas abandone a idéia – inspirada em uma Filosofia da natureza vinculada ao idealismo romântico típico de Schelling – de que seja possível integrar a liberdade e a vontade na própria natureza, aceitando uma ética humanista.

Quando a Ecologia Profunda institui a natureza como um sujeito de direito, consegue fazer da biosfera um modelo ético que deve ser seguido pelos homens. A questão é que o processo de sacralização da natureza retém apenas as figuras de harmonia e beleza, apagando as imagens das catástrofes naturais. Esta visão de fundo teológico apresenta a natureza como uma entidade perfeita que não necessita ser modificada ou melhorada, pois é o ser supremo. Entretanto, de um ponto de vista que se distancia tanto do otimismo metafísico quanto das filosofias da não-intervenção que supõem a sacralização da harmonia natural do mundo, a natureza não é intrinsecamente harmônica, podendo conter tanto o melhor quanto o pior para o homem. Aliás, julgamento que só o homem – único ser capaz de enunciar juízos de valor – pode realizar.

Uma nova ética ecológica, na qual o homem pode modificar e proteger a natureza, reúne a questão filosófica dos direitos inerentes aos seres da natureza com a dimensão política dos regimes democráticos na Pós-

modernidade. Nestas duas dimensões, filosófica e política, torna-se possível produzir um humanismo não–metafísico e um antropocentrismo anticartesiano que entrem em atrito com a Ecologia Profunda. Apesar das críticas dirigidas à Modernidade pelos ecologistas profundos – em especial, à secularização que ocasionou o desencantamento do mundo –, vale lembrar que a laicidade e o fim da vinculação dos valores coletivos aos princípios teológicos é uma característica específica das sociedades democráticas. Assim, a Declaração dos Direitos do Homem simboliza que os valores e as normas passam a se apoiar exclusivamente na vontade dos homens, deixando de extrair sua legitimidade do plano teológico.

Considerações finais

A questão que se coloca é para que a Pós-modernidade apresenta o tema do retorno ao sagrado e, sobretudo, por que é no movimento ecológico – especialmente nas vertentes radicais do movimento ecológico, como a Ecologia Profunda e o Ecofeminismo – que este tema é tão constante. Tentando discutir essa questão, Rosnay aponta para “um sentimento religioso – uma religião emergente e não somente revelada – que irriga todas as atividades da ecossociedade” (Rosnay, 1979: 283). Esta espiritualidade não só motivaria como valorizaria a ação ética, conferindo “a esperança de que alguma coisa pode ser salva” (idem: 284).

Se a perspectiva humanista e materialista do Iluminismo – presente tanto no marxismo e quanto na psicanálise freudiana – vê, na religião, um discurso de alienação política e social, a Ecologia Profunda a define em termos de uma tradição comum que se impõe aos homens como re-ligação entre si a partir da exterioridade de uma divindade, garantindo os laços de coesão social. Foi exatamente contra essa tradição comum que se operou a primeira ruptura entre política e religião, através da laicidade proposta pela Revolução Francesa. Entretanto, o fim do teológico-político acaba resultando em uma

segunda ruptura: a que se dá na noção de religião como a instância última da produção de sentido para a existência: ou seja, religião como o sentido supramundano e final de todos os demais sentidos intramundanos e setorizados. Na Modernidade, este dispositivo de produção de sentido é ocupado pelas utopias políticas em suas diversas formulações. Se uma das características da Pós-modernidade é exatamente o fato de não ser mais possível formular coletivamente, no campo da laicidade, um dispositivo de produção do sentido último e supramundano, a proposta da Ecologia Profunda é produzir uma nova ética que problematize a questão do sentido da existência.

A ética iluminista, defendida por Foucault (1984) nas suas últimas obras, traz entre seus princípios a noção da democracia como um espaço infinito de crítica interna da sociedade que se estende ao infinito para a reflexão e para a ação. Através desse entendimento da infinidade como tarefa irreduzível ao alcance de um último instante, torna-se possível, na Pós-modernidade, a reapropriação da produção do sentido final pela dimensão da laicidade. Nos domínios da vida social onde o Iluminismo se impôs – na ciência, na educação, na ética, na cultura, na política – a idéia de infinidade superou a idéia teológica de um objetivo último para a existência. Pela infinidade, o homem se define como algo suscetível de aperfeiçoamento e esta possibilidade humana é que vai reorganizar a questão do sentido na Pós-modernidade. Com o Iluminismo, a lógica da secularização domina todas as esferas do social: o fim do político-teológico é também o advento de uma era da gestão, onde a política se reduz a ser uma técnica, entre outras existentes na Modernidade.

Afinal, o projeto de Ecologia Profunda de instituir a natureza como sujeito de direito e novo sujeito histórico, capaz de formar uma parceria com o homem em um “contrato natural” (Serres, 1991), é viável politicamente? A natureza pode tornar-se um sujeito com capacidade de ação em reciprocidade jurídica ou será apenas objeto de uma forma de respeito vinculada à lei? Como se pode precisar o que seja possuir um valor intrínseco na natureza? O embate que aqui se coloca é entre dois extremos: de um lado, o cartesianismo

moderno, que nega valor intrínseco aos seres da natureza; do outro, a Ecologia Profunda considerando a biosfera como um sujeito de direito.

Para além da abordagem emocional dos direitos da natureza, que resulta no sentimento de compaixão e de reverência com os entes naturais, a relação se inverte e passa a ser a de garantir deveres do homem para com a natureza. A Ecologia Profunda se apóia, como vimos, neste sentimento de que a natureza possui, de fato, um valor intrínseco e, assim, legitima suas propostas contrárias ao humanismo.

As finalidades éticas e políticas não podem tomar como modelo a natureza, pois são os homens que formulam os juízos de valor e delimitam o que, na própria natureza, deve ser respeitado e o que pode sofrer um processo de intervenção deliberada. Desse modo, a proposta ético-política a ser formulada na Pós-modernidade precisa partir do eixo dos direitos dos não-humanos para os deveres dos humanos, ultrapassando tanto a visão teológica quanto o antropocentrismo cartesiano.

Referências bibliográficas

BINGEMER, M. C. Ecologia e salvação. In: RUBIO, A. G. *et al. Reflexão cristã sobre o meio ambiente*. 1992. São Paulo, Loyola, pp. 74-85.

BOFF, L. *Ecologia, grito da Terra, grito dos pobres*. 1995. São Paulo, Ática.

_____. *Ecologia, mundialização, espiritualidade: a emergência de um novo paradigma*. 1993. São Paulo, Ática.

BRADLEY, I. *Dios es 'verde': cristianismo y medio ambiente*. 1993. Santander, Sal Térrea.

BURGGRAEVE, R. 1991. Responsável por um novo céu e uma nova terra. *Concilium*, Petrópolis, 236 (04): 529-540.

DORST, J. *Antes que a natureza morra*. 1982. Trad. Mário Guimarães Ferri. Petrópolis, Vozes.

- DUBOS, R. A theology of the Earth. In: BARBOUR, I. G. (org.). *Western man and environmental ethics*. 1973. Reading-MA, Addison-Wesley Publishing Company, pp. 43-54.
- ELDER, P. S. 1984. Legal rights for nature. The wrong answer to the right(s) question. *Osgoode Hall Law Journal*, Toronto, 22 (02): 323-348.
- ELIADE, M. *História das crenças e das idéias religiosas*. 1984. Trad. Roberto Cortes de Lacerda. São Paulo, Jorge Zahar Editores.
- FOUCAULT, M. *História da sexualidade II: o uso dos prazeres*. 1984. 5 ed., Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro, Graal.
- GRAY, E. D. *Green paradise lost*. 1981. Wellesley, Massachusetts Roundtable Press.
- HABERMAS, J. *Passado como futuro*. 1993. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.
- HERVIEU-LÉGER, D. *Religion et écologie*. 1993. Paris, Les Editions du Cerf.
- JAEGER, W. *Paidéia: a formação do homem grego*. 1979. Trad. Artur Parreira. São Paulo, Martins Fontes.
- JONAS, H. *Le principe responsabilité: une éthique pour la civilisation technologique*. 1992. Trad. Jean Greisch. Paris, Les Editions du Cerf.
- MOLTMANN, J. Na crise ecológica. In: *Doutrina ecológica da criação: Deus na criação*. 1993. Trad. Haroldo Reimer. Petrópolis, Vozes, pp. 32-65.
- OSBORN, L. *Stewards of creation*. 1990. Oxford, Latimer House.
- RAWLS, J. The law of peoples. In: SHUTE, S.; HURLEY, S. (orgs.). *On human rights. The Amnesty Lectures 1992*. 1993. New York, Basic Books, pp. 161-176.
- RICOEUR, P. 1991. La responsabilité et la fragilité de la vie. *Le Messager Européen*, Paris, 10 (05), pp. 204-218.
- ROSNAY, J. *Le microscope*. 1979. Paris, Seuil.
- ROSZAK, T. *Where the wasteland ends: politics and transcendence in post-industrial society*. 1973. New York, Doubleday.

RUBIO, A. G. Crise ambiental e projeto bíblico de humanização integral. In: ____
et al. Reflexão cristã sobre o meio ambiente. 1992. São Paulo, Loyola. pp. 10-
24.

SERRES, M. *O contrato natural.* 1991. Trad. Beatriz Sidoux. Rio de Janeiro,
Nova Fronteira.

STONE, C. D. 1972. Should trees have standing? Toward legal rights for
natural objects. *Southern California Law Review*, Los Angeles, 45 (450): 450-
457.

WHITE, L. 1967. The historical roots of our ecological crisis. *Science*,
Washington-DC, 155 (3767): 1203-1207.

Recebido em abril/2007.

Aprovado em junho/2007.