

# DIREITOS HUMANOS

## LIBERDADE, IGUALDADE E ECOLOGIA: OS DIREITOS HUMANOS E OS IMPASSES DECORRENTES DO PROBLEMA ECOLÓGICO

LIBERTY, EQUALITY AND ECOLOGY: HUMAN RIGHTS AND THE IMPASSE RESULTING ECOLOGICAL PROBLEM

**Marcos Antônio Pimentel Pequeno**

Doutorando em Filosofia (UFPB/UFPE/UFRN).  
Professor de Filosofia da Universidade Federal da  
Paraíba,  
E-mail: marcospqueno@yahoo.com.br

**Resumo:** Este artigo resulta de uma reflexão acerca das duas principais categorias que constituem os Direitos Humanos: liberdade e igualdade. O nosso objetivo consiste em mostrar que uma abordagem filosófica sobre o problema ecológico revela obstáculos e impasses à universalização efetiva das duas referidas categorias.

**Palavras-chave:** Direitos Humanos. Liberdade. Igualdade. Ecologia.

**Abstract:** This article results from a reflection on the two main categories that constitute human rights: liberty and equality. Our goal is to show that a philosophical approach to the ecological problem reveals the impasses and obstacles of effective universality to these two categories.

**Keywords:** Human Rights. Liberty. Equality. Ecology.

O uso abusivo e desenfreado dos recursos naturais da Terra, decorrente de práticas econômicas, científicas e culturais que acentuam em vários níveis as agressões ao meio ambiente, impõe um alerta de dimensão global, cujas consequências imprevisíveis podem comprometer o futuro da humanidade. Não é sem razão que um dos principais lemas ecológicos sugere: “pense globalmente e aja localmente”. Assim, fica evidenciada a necessidade de reflexão sobre a adoção de limites a algumas atividades humanas nocivas ao equilíbrio ecológico. Ao mesmo tempo, parece-nos claro que o problema ecológico já impõe limites à própria efetivação dos Direitos Humanos, como veremos a seguir.

A tese central que iremos desenvolver neste artigo é que a referida universalidade e os limites ambientais expressos pelo problema ecológico impõem impasses à difusão, positivação e concretização dos Direitos Humanos sintetizados em duas de suas principais categorias: liberdade e igualdade. O objetivo deste artigo é discutir os referidos impasses.

A consciência da necessidade de enfrentamento teórico e a necessidade de buscar soluções para o problema ecológico alimentam o nosso afã de tratar, neste artigo, dos limites que devem ser impostos a determinadas práticas oriundas de liberdades econômicas e científicas, bem como analisar as limitações que o próprio problema ecológico impõe aos Direitos Humanos na dimensão de suas categorias de liberdade e de igualdade. Assim, o nosso tema central, que aponta para um possível conflito entre Direitos Humanos e interesses ecológicos, será desenvolvido em quatro etapas. Inicialmente, mostraremos como a categoria de liberdade assumiu o *status* de um dos pilares da Modernidade. Em seguida, trataremos da categoria de igualdade e de sua inserção no contexto contemporâneo ocidental. A terceira parte trata dos desafios teóricos que o problema ecológico traz ao nosso modelo de civilização. Por fim, abordaremos os limites que este problema impõe à efetivação dos Direitos Humanos. Eis, em breves linhas, o itinerário que adotaremos neste artigo.

Assim como o problema ecológico atual, os Direitos Humanos fazem parte da história do mundo ocidental, a qual é marcada por filosofias, tradições religiosas, sistemas políticos e lutas sociais.

O surgimento da doutrina dos Direitos Humanos está intimamente unido à guinada antropocêntrica característica da Modernidade que, segundo Karl Löwith (1977), pode ser vista como um processo de secularização do cristianismo, cujos principais valores e conceitos básicos foram reinterpretados e integrados tendo como paradigma fundador não mais Deus, nem a natureza, mas o próprio homem. É nessa perspectiva que liberdade e igualdade assumirão, historicamente, os postos de conceitos motores da doutrina dos Direitos Humanos.

## 1 A liberdade e a sua maioridade na História

Podemos também entender a Modernidade como a afirmação crescente do conceito de liberdade no âmbito do Direito, da Política e da Economia, entre outros. Enquanto na Antiguidade e na Idade Média o Direito Natural era compreendido como algo transcendente à autonomia humana, uma vez que seus fundamentos remetiam a uma ordem natural ou divina a que os indivíduos deveriam ajustar-se e obedecer, a partir dos séculos XVI e XVII, o Direito Natural passa a ser fundado na vontade individual, ampliando-se, também, os conceitos de cidadania e de direitos subjetivos. Foi a partir da concepção subjetiva dos direitos naturais que a liberdade começou a adquirir o *status* de um dos motores da Modernidade, afastando o homem da sujeição a uma ordem transcendente de cunho natural ou divino.

O jusnaturalismo, por exemplo, representa uma teoria da Modernidade que enfatizou os Direitos Humanos na perspectiva do indivíduo e de sua liberdade. O ponto de partida foi a hipótese elaborada pelo filósofo Thomas Hobbes (1588-1679), com a qual se imaginou a humanidade vivendo em um estágio anterior à existência do Estado, naquilo que é denominado Estado de Natureza, em que todos os homens usufruíam dos Direitos Naturais à propriedade, à vida e à liberdade. A ausência de leis que garantissem os Direitos Naturais, bem como o clima de animosidade, conflito, lutas, existente no estado de natureza, no qual os indivíduos manifestavam os seus impulsos egoístas, colocando em risco a vida social, impulsionariam os homens a celebrar (livre e consensualmente, sem a interferência de uma ordem natural ou divina) o pacto social e a criar a instituição do Estado, cuja função maior seria a própria garantia dos referidos Direitos Naturais, conforme podemos atestar em o *Leviatã*, de Thomas Hobbes:

As criaturas irracionais são incapazes de distinguir entre injúria e dano, e consequentemente basta que estejam satisfeitas para nunca se ofenderem com seus semelhantes. Ao passo que o homem é tanto mais explicativo quanto mais satisfeito se sente, pois é neste caso que tende mais para exibir sua sabedoria e para controlar as ações dos que governam o Estado. Por último, o acordo vigente entre essas criaturas é natural, Ao passo que o dos homens surge apenas através de um pacto, isto é, artificialmente. Portanto, não é de admirar que seja necessária alguma coisa mais, além de um pacto, para tornar constante e duradouro seu acordo: ou seja, um **poder comum** (grifo nosso, para acentuar que este poder comum é o Estado) que os mantenha em respeito, e que dirija suas ações no sentido do benefício comum. [...] Feito isto, à multidão assim unida numa só pessoa se chama Estado, em latim civitas. É esta a geração daquele grande Leviatã, ou antes (para falar em termos mais reverentes) daquele Deus mortal, ao qual devemos, abaixo do Deus imortal, nossa paz e defesa. [...] É nele que consiste a essência do Estado, a qual pode ser assim definida: uma pessoa de cujos atos uma grande multidão, mediante pactos recíprocos uns com os outros, foi instituída por cada como autora, de modo a ela poder usar força e os recursos de todos, da maneira que considerar conveniente, para assegurar a paz e a defesa comum (HOBBS, 1974, p. 109-110).

Independentemente da veracidade histórica da hipótese imaginada por Hobbes, e dos desdobramentos de sua concepção de Estado, importa destacar a postura política e filosófica assumida por ele e que influenciou a Modernidade, fonte e matriz da autonomia antropocêntrica de compreensão da história humana, a qual se cristalizou na categoria de liberdade.

Na Modernidade, a defesa dos Direitos Humanos, na perspectiva da liberdade, encontrou em John Locke (1632-1704), Jean Jacques Rousseau (1712-1778) e Immanuel Kant (1724-1804) os seus maiores expoentes. A ruptura moderna com os modelos metafísicos do passado impôs novos desafios à razão que, rejeitando se deixar guiar por uma ordem natural ou divina, assumiu a tarefa de formular leis que não apenas pudessem dar conta dos enigmas do universo, mas também servissem para constituir as bases das diversas formas de organização social, moral e política dos seres humanos. Tal mudança de rumo epistemológico e ontológico acarretou consequências no plano das diversas atividades humanas, as quais passaram a ser baseadas numa dimensão antropocêntrica remetendo à questão fundamental da própria definição da essência do ser humano. Ademais, convém indagar: se o homem passa a ser parâmetro e fundamento, o que há de característico em sua essência que nos permite capacitá-lo a tornar-se fundamento do pensamento e da ação?

Rousseau apresentou, em *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* (1755), uma concepção de homem que influenciou todo o pensamento ocidental posterior. Indo além das visões clássicas que definiam o homem em termos de racionalidade, sensibilidade, sociabilidade, afetividade, Rousseau introduziu uma nova categoria que diferenciou essencialmente o homem dos demais seres: a liberdade, ou seja, a capacidade exclusivamente humana de se autodeterminar, de se aperfeiçoar ao longo da vida. O homem seria o único ser capaz de transcender os limites impostos pelo meio, construindo a sua própria história. Um breve trecho ilustra a importância da liberdade como elemento integrante da construção da essencialidade humana:

Em cada animal vejo somente uma máquina engenhosa a que a natureza conferiu sentidos para recompor-se por si mesma e para defender-se, até certo ponto, de tudo quanto tende a destruí-la ou estragá-la. Percebo as mesmas coisas na máquina humana, com a diferença de tudo fazer sozinha a natureza nas operações do animal. Enquanto o homem executa as suas como agente livre. Um escolhe ou rejeita por instinto, e o outro, por um ato de liberdade, razão por que o animal não pode desviar-se da regra que lhe é prescrita, mesmo quando lhe fora vantajoso fazê-lo, e o homem, em seu prejuízo, frequentemente se afasta dela [...] a natureza manda em todos os animais, e a besta obedece. O homem sofre a mesma influência, mas considera-se livre para concordar ou resistir, e é sobretudo na consciência dessa liberdade que se mostra a espiritualidade de sua alma (ROUSSEAU, 1978, p. 242-3).

A passagem acima expressa o aspecto antinatural da liberdade humana, uma vez que a capacidade de se autodeterminar possibilita ao

homem não sucumbir aos ditames impostos pela natureza e, ao mesmo tempo, elaborar as leis, as regras que nortearão a sua existência. Uma consequência dessa autonomia, que será levada ao extremo pela filosofia contemporânea, a partir de Marx, e que terá amplitude radical em Sartre, ao ponto de este dispensar a ideia de natureza humana que é fundamental em Rousseau e em Kant, é que a definição de homem na perspectiva da liberdade dificulta a utilização de termos metafísicos, como por exemplo, natureza humana, essência humana, pois aquilo a que humanidade poderá vir a ser depende da atividade histórica movida pela liberdade, o que reforça a tese sartreana de a existência preceder a essência, ou seja, não existe uma essência pré-determinada, mas construída no exercício da autodeterminação humana. Daí decorre outra consequência dessa virada antropocêntrica (que possibilitou inclusive o desenvolvimento da Doutrina dos Direitos Humanos): o desafio de fundamentar a moral em bases que levassem em conta, antes de tudo, a liberdade.

Immanuel Kant (1724-1804) enfrentou tal desafio. Em *Fundamentação da metafísica dos costumes* (KANT, 1978), o filósofo fundamentou a moral nos princípios da autonomia da vontade, ação desinteressada e universalização dos valores. Tendo por base o conceito de vontade, Kant elabora, numa perspectiva apriorística, uma metafísica dos costumes que tem como alicerce a ideia de um sujeito racional como ser autogovernado, vinculada à concepção que defende a igual dignidade de todos os seres racionais como fins em si mesmos e de uma comunidade ideal na qual todo indivíduo se autodetermina como sujeito legislador.

Kant concebeu a vontade como uma espécie de causalidade da razão que independe de causas exteriores para se determinar. A liberdade é vista como propriedade dessa causalidade, possibilitando-lhe autonomia. Kant tentou elaborar um conceito de dever válido para todos os seres racionais, buscando as leis de determinação da vontade no âmbito a priori da razão pura. Procurou ainda retirar da natureza humana e de sua tessitura racional o princípio formal de toda a moralidade, o qual foi denominado Imperativo Categórico, uma forma válida para todo ato moral, que foi expressa em uma de suas três formulações da seguinte maneira: “age em conformidade apenas com a máxima que possas querer que se torne universal”. Desse modo, o acordo entre a vontade e a lei universal constitui o fundamento do ato moral.

Além de afirmar a autonomia da vontade como princípio supremo da moralidade, Kant conciliou liberdade e vontade, tornando a primeira uma propriedade da segunda. Ao declarar que todo ser age sob a ideia de liberdade, ele torna os dois conceitos inseparáveis, haja vista que o móvel de toda ação é a vontade. A liberdade passa a ser uma capacidade de o sujeito não se deixar determinar por interesses naturais e particulares. A associação da vontade com a liberdade possibilita que o indivíduo aceite se restringir a si mesmo. Sem o estabelecimento de tais limites, ficaria impossibilitada a própria liberdade, uma vez que esta termina quando co-

meça a do outro. O exercício da liberdade exige o respeito à lei, o dever pelo dever. A liberdade impulsionada por uma Boa Vontade deve visar à construção do “reino dos fins”, em que os homens são considerados fins dotados de dignidade absoluta, cuja consequência é a concepção de virtude como uma luta da liberdade contra os determinismos naturais que existem em nós.

Assim, no âmbito de uma filosofia moral, a liberdade compreendida como autonomia do sujeito, ganhou de Rousseau e de Kant o *status* de único e verdadeiro Direito Natural que incluí todos os outros, tornando-se o fundamento marcante da Modernidade, a qual seria caracterizada também pelo Humanismo Antropocêntrico e pelo Racionalismo que iriam nortear o modo de ser da civilização ocidental. Na dimensão política, a Revolução Francesa brindou os ideais liberais burgueses na famosa Declaração Universal dos Direitos do homem e do Cidadão, de 1789, cujo primeiro artigo, além de exaltar a liberdade natural de todos os homens, estabeleceu a igualdade de direitos de toda a humanidade, o que não deixou de ser o reconhecimento laico de um dos fundamentos do cristianismo: a igual dignidade de todos os seres humanos. Desse modo, liberdade e igualdade (reconhecida inicialmente em seu aspecto formal, jurídico) tornam-se os fundamentos da moral e dos Direitos Humanos.

A Revolução Francesa de 1789 selou a vitória política e ideológica de uma classe revolucionária: a burguesia, marcando a consolidação do liberalismo, ou seja, o triunfo das ideias de direito natural e de sociedade civil composta por indivíduos naturalmente livres e iguais. Vida, liberdade e propriedade privada são patrimônios a que os indivíduos, enquanto cidadãos, têm direito. Nesse contexto, surgiram duas esferas básicas da vida republicana: de um lado, a sociedade civil na qual os indivíduos se organizam com autonomia política e civil e de outro, o Estado, enquanto poder público que deve garantir a ordem pública e a referida autonomia da sociedade civil. Assim, o Jusnaturalismo e o Iluminismo constituíram a sua base teórica expressa no lema revolucionário de liberdade, igualdade e fraternidade. O problema é que tais ideais não se concretizaram, historicamente, de modo material e universal. Já no início do século XIX, desconfiou-se da redução da liberdade em favor dos interesses burgueses assegurados pela propriedade privada e pelo individualismo da então nascente sociedade capitalista, enquanto o poder político ficava restrito ao cidadão burguês, o proprietário. Ao mesmo tempo, a exclusão da maioria da população e o aumento das desigualdades sociais na Europa, bem como a possibilidade de enfraquecimento da noção de Estado decorrente dos objetivos liberais, também ensejaram críticas aos fundamentos que conduziram à Revolução Francesa. Os primeiros grandes expoentes dessa crítica foram Hegel (1770-1831) e Karl Marx (1818-1883) que influenciaram, também de modo marcante, o pensamento contemporâneo ocidental, como atesta Giuseppe Tosi, em seu artigo “Da doutrina hegeliana do estado como totalidade ética ao estado ético e ao estado totalitário”:

Com a Filosofia do Direito de Hegel, o jusnaturalismo entra definitivamente em crise, pelo menos como doutrina jurídica e política, e inicia-se uma nova corrente, o historicismo, que influenciará, entre outros, o pensamento de K. Marx, o qual compartilha com Hegel muitas das críticas dirigidas à tradição jusnaturalista e aos direitos da tradição burguesa liberal (TOSI, 2010, p.1).

Em Hegel, o tema da liberdade está diretamente relacionado à sua concepção de Estado, exposta na obra *Princípios da Filosofia do Direito* (1820). O seu objetivo foi sintetizar o pensamento político antigo e moderno. O ponto de partida, de inspiração aristotélica, consiste em pensar o indivíduo inserido no todo, sendo a pólis grega o seu referencial. Dos modernos, Hegel acata as noções de subjetividade e de vontade.

A preocupação com o tema da liberdade foi o nutriente de seu pensamento político, culminando com a noção de Estado que realiza o momento máximo de concretização da liberdade. Através do desenvolvimento progressivo da vontade, que migra do particular ao universal, a liberdade realiza-se plenamente nas instituições políticas, servindo ao bem comum, o que ocorre, progressivamente, nas três partes que compõem a supracitada obra hegeliana: o Direito Abstrato, a Moralidade Subjetiva e a Moralidade Objetiva (Eticidade).<sup>1</sup>

O primeiro momento de realização da liberdade dá-se no nível do Direito Abstrato através da posse da propriedade, o que exige a existência de um contrato que possa regular tal posse. Todavia, esta noção difere do sentido que lhe foi conferido pelo jusnaturalismo moderno, pois, para Hegel, o Estado é condição essencial à realização dos indivíduos que devem ser pensados, antes de tudo, na dimensão do todo. O Estado jamais poderia ser entendido como decorrência de um acordo entre partes singulares.

No plano da moralidade, a vontade, considerada sujeito autodeterminante, amplia a sua dimensão ao conduzir a liberdade à realização da sua amplitude ética. Hegel reformula o âmbito subjetivo da moralidade, de inspiração kantiana, afirmando a necessidade de sua transição subjetiva para o plano concreto, da Eticidade, em que vontade e a liberdade atingem a esfera universal nas instituições sociais do Estado e lá se realizam. O processo de concretização da Eticidade, no qual a vontade atinge a sua dimensão plena, deve ser construído através da educação para o universal, iniciando-se na família, passando pela sociedade civil e culminando no Estado que se concretiza no espírito objetivo o qual se manifesta na cultura, tradições, língua, instituições, religião de um determinado povo. A história é o desenvolvimento do homem enquanto ser social e cultural realizando-se plenamente sob a égide do Estado. O surgimento do Estado marca o início da história humana. Nesse sentido, os direitos de liberdade e de igualdade não são naturais, mas históricos, ou seja, foram inventados, construídos e devem ser perseguidos, desenvolvidos e assegurados. Com isso, os Direitos Humanos

<sup>1</sup> A divisão da obra *Princípios da Filosofia do Direito*, de Hegel, em três partes, é fundamentada em sua introdução (páginas 1 a 34) e sintetizada e explicitada no item Plano da Obra (páginas 35 a 37) do referido livro (HEGEL, 1997).

devem adquirir existência efetiva no âmbito da sociedade.

O pensamento político de Hegel, centralizado nas críticas ao individualismo liberal, na defesa da concepção de Estado como referencial absoluto da sociedade civil e na visão da História como processo de desenvolvimento da sociedade foi o prenúncio de ideias e movimentos que influenciaram de modo marcante o mundo atual: marxismos e totalitarismos são os mais expressivos exemplos.

## **2 A Igualdade e a sua História**

A redução dos ideais da Revolução Francesa aos interesses do cidadão burguês, proprietário, gerou na Europa lutas por cidadania (liberdade e igualdade) que se intensificaram em todo o século XIX, o que culminou no surgimento de inúmeras teorias socialistas. Estas tiveram em comum a postura antiestatal, por considerarem o Estado uma instituição controladora da sociedade civil, a serviço dos interesses da classe dominante, a burguesia, e, com isto, teriam acentuado as desigualdades sociais e exclusões, principalmente da classe trabalhadora que passaria a ser considerada como o sujeito político e histórico. Foi nesse contexto que as categorias do trabalho e ser social passaram ao patamar de alicerce da noção de igualdade enquanto justiça social que deveria ser garantida pelo próprio Estado, agora não mais concebido como instrumento dos interesses burgueses, mas como representante da maioria da população, devendo efetuar a diminuição das desigualdades sociais e econômicas de todos. Esta nova atribuição social do Estado reforça a ideia de que a luta por igualdade foi e é o maior lema do socialismo, conforme assevera Giuseppe Tosi, em seu artigo “O socialismo: entre reforma e revolução” (2010, p. 1).

A defesa de inspiração socialista do tema da igualdade envolve vários significados. Partindo do princípio de que os homens são naturalmente diferentes, e não desiguais, e da evidência de que a diversidade é um fato, é possível considerar a igualdade como um valor de dimensão moral que pode vir a ser formulado numa norma jurídica. Podemos também conceber que, no âmbito da diversidade, o oposto da igualdade é a desigualdade, a qual tem origem histórica, ou seja, não natural. Historicamente, a igualdade foi concebida, de início, de modo formal ou jurídico, pois na tradição liberal a igualdade existe, sobretudo, subsumida na lei. A partir de Karl Marx, a igualdade passou a ser concebida na dimensão dos direitos econômicos e sociais que deveriam ser obrigatoriamente efetivados, pelo Estado, por intermédio de políticas de alimentação, saúde, educação, moradia, trabalho etc., para toda a população. Uma maneira moderada de defesa do lema da igualdade foi apresentada pela social-democracia que, além da difusão dos direitos políticos e civis, atribuiu ao Estado a tarefa de garantir, no nível social e econômico, as condições materiais mínimas de existência a toda a população para que tenha oportunidade de competição, conforme está expresso no artigo, mencionado acima, de Giuseppe Tosi:



Diferentemente do liberalismo clássico, a social-democracia entende a igualdade de oportunidade não somente como garantia dos direitos fundamentais à vida, à propriedade, à liberdade, e à igualdade perante a lei, mas como distribuição de privilégios jurídicos a benefícios materiais para os não privilegiados, para colocá-los no mesmo nível de partida. Diferentemente do comunismo, a social-democracia renuncia à ideia da abolição do mercado capitalista, mas atribui ao Estado um forte poder de intervenção nos mecanismos econômicos para garantir ao maior número de cidadãos possível algumas condições mínimas que lhes permitam competir em condições de igualdade, ou seja, de ter as mesmas oportunidades nas relações mercantis (TOSI, 2010, p.7-8).

Um fenômeno contemporâneo que trouxe consequências negativas à efetivação dos Direitos Humanos foi o surgimento do Totalitarismo, expresso, principalmente, através do Nazismo, do Fascismo e do Comunismo Soviético (em sua fase stalinista) que tinham em comum a aversão ao Estado de direito liberal. Giuseppe Tosi afirma que, no contexto do totalitarismo, “cabia ao estado e às suas instituições defender um conjunto de valores coletivos em nome dos quais se legitimava o total desrespeito aos direitos civis e políticos do cidadão” (2010, p. 11). Outras características acentuadas por Tosi, em relação ao totalitarismo, são as seguintes: absorção progressiva de toda a sociedade civil no Estado, o que acarretaria numa estatização das relações sociais e econômicas; submissão dos indivíduos a um controle total e integral das suas vidas pelo Estado, submissão e sacrifício do indivíduo à ideologia oficial do Estado etc. (2010, p. 11-3).

Com a queda do muro de Berlim e do comunismo soviético, e com o fortalecimento da globalização, que amplia as desigualdades mundiais e o enfraquecimento dos Estados Nacionais não é leviano afirmar que o ideal socialista de igualdade pode encontrar refúgio e alívio na luta pela consolidação da Doutrina dos Direitos Humanos por meio da efetivação da inclusão e justiça sociais. Hoje, o lema da igualdade encontra defesa naqueles que exigem equidade por meio de medidas políticas que garantam a todos um igualitarismo das oportunidades.

Um aspecto peculiar, característico do século XXI, que o defensor do ideal de igualdade enquanto justiça social não deve ignorar, é que a instituição do Estado é o principal instrumento capaz de concretizar tal objetivo através de políticas sociais, principalmente nos países pobres. Com isso, não estamos menosprezando a importância da luta política do cidadão consciente e dos movimentos sociais pela causa da igualdade, mas é no Estado que tais lutas se concretizam na forma da lei e de sua execução através da consolidação de políticas públicas de âmbito igualitário. Nessa perspectiva, a luta por trabalho, alimentação, saúde, habitação, educação, saneamento básico, para todos, passa a ser meta concreta da defesa da igualdade, o que exige, além da competência do Estado, a existência efetiva de recursos naturais necessários e disponíveis para atender a tais demandas sociais. O tema da igualdade nos remete ao problema ecoló-

gico, juntamente às questões que envolvem a liberdade e seus excessos, principalmente econômicos e científicos. Paralelamente, a reflexão sobre a possibilidade de efetivação dos Direitos Humanos deve levar em conta os obstáculos e os problemas que o nosso modelo de civilização impõe à concretização dos referidos Direitos. Assim, iremos expor, a seguir, os conflitos teóricos que envolvem a questão ecológica, os quais dizem respeito ao próprio futuro da humanidade.

### 3 O problema ecológico alertando a História

O problema ecológico é um dos resultados mais recentes e complexos do projeto da Modernidade. Surgiu na segunda metade do século XX e, por isso, não poderia integrar, por exemplo, o conteúdo da Declaração Universal dos Direitos Humanos, de 1948, cujos mentores estavam preocupados com os problemas imediatos do Pós-guerra. A partir dos anos setenta, do século XX, as reivindicações ecológicas de preservação ambiental buscam o seu espaço concreto naquilo que hoje denominamos de Direitos Universais de terceira geração.

Será que merece crédito e questionamento a imagem sugerida, por Michel Serres, de nosso modelo de civilização, comparado a um navio, indo em direção inalterável a um rochedo com sérios riscos de consequências ambientais imprevisíveis? Alarmista ou não, a preocupação de Serres está inserida entre os grandes debates que envolvem a humanidade a partir da segunda metade do século XX. Em 1962, a bióloga americana Rachel Carson publicou o livro, cujo título (de dimensão também poética) *Primavera Silenciosa*, por si só, independentemente da cientificidade de seu teor, emergiu como um alerta ecológico: por que os pássaros, que sempre brindavam com seus cantos a Primavera e a sua terra natal, desapareceram e não cantavam mais? A resposta estava na existência da monocultura e na utilização de agrotóxicos (CARSON, 1964).

A partir dos anos 60, do século XX, tornaram-se crescentes as preocupações ambientais que assumiram a dimensão de problema ecológico em duplo sentido. No primeiro nível, a questão ambiental é física e diz respeito ao próprio significado etimológico da palavra ecologia (*oikos* mais *logos*, que significa estudo ou reflexão sobre nossa morada maior), pois a totalidade de nosso planeta, o seu equilíbrio sistêmico está ameaçado pelo efeito agressivo e devastador de algumas práticas humanas, gerando tensão, conflitos, incertezas, dúvidas, controvérsias no próprio seio daqueles que refletem sobre o meio ambiente. Num segundo momento, a questão ambiental envolve a complexa totalidade de nosso modelo de civilização, gerando também as mesmas supracitadas características de crise que nos remetem à palavra ecologia e que abarca, hoje, significados múltiplos no campo do conhecimento, da militância ecológica, das políticas de preservação ambiental, da crítica ao mundo contemporâneo etc., o que é bem assinalado por Enrique Leff:

A crise ambiental é a crise de nosso tempo. O risco ecológico questiona o conhecimento do mundo. Esta crise apresenta-se a nós como um limite no real, que ressignifica e reorienta o curso da história: limite do crescimento econômico e populacional; limite dos desequilíbrios ecológicos e das capacidades de sustentação da vida; limite da pobreza e da desigualdade social. Mas também crise do pensamento ocidental: da “determinação metafísica” que, ao pensar o ser como ente, abriu o caminho para a racionalidade científica e instrumental que produziu a modernidade como uma ordem coisificada e fragmentada, como forma de domínio e controle sobre o mundo. Por isso, a crise ambiental é acima de tudo um problema de conhecimento, o que nos leva a repensar o ser do mundo complexo, a entender suas vias de complexificação (a diferença e o enlaçamento entre a complexificação do ser e o pensamento) para, a partir daí, abrir novas pistas para o saber no sentido da reconstrução e da reapropriação do mundo (2006, p. 191).

O problema ecológico coloca em discussão o nosso atual modelo de civilização, caracterizado, entre outras coisas, por uma razão instrumental devastadora, baseada em práticas científico-tecnológicas que agredem o meio ambiente, colocando em risco a vida no (do) planeta. A razão instrumental encontra-se na base da economia mundial constituindo aquilo que denominamos de “aliança de dominação da natureza”, pois, em grande parte, as atividades econômicas contemporâneas são guiadas por uma lógica instrumental de manipulação dos recursos naturais, obtida, na maioria das vezes, pela utilização de tecnologias nefastas aos ecossistemas e à biosfera.

O problema ecológico tem também uma dimensão filosófica ao constatarmos, entre outras urgências, a necessidade de uma ética de responsabilidade ambiental<sup>2</sup> que possa nortear as atividades humanas, principalmente no campo da economia e da tecnociência. Se existem indivíduos conscientes (com algum grau de racionalidade) e livres (capazes de agir por conta própria), então estes também podem assumir a responsabilidade pela sustentabilidade do meio ambiente.

Dos problemas passíveis de reflexão filosófica, o ecológico tem se constituído como um dos mais complexos, pois nele se entrelaçam simultaneamente questões de alcance ontológico, epistemológico, estético, ético, moral, jurídico, econômico, cultural, social, histórico etc., ou seja, envolve, em seu conjunto, a complexidade do homem, do mundo e da relação entre ambos. Por isso, o problema ecológico, além de exigir soluções para as questões referentes à devastação ambiental, defronta-se com

---

<sup>2</sup> Ideia defendida por Hans Jonas, em seu livro *O princípio responsabilidade*, em que propõe, entre outras ideias, uma ampliação do Imperativo Categórico kantiano numa dimensão de responsabilidade ecológica, a qual se apresenta nos seguintes termos: “um imperativo adequado ao novo tipo de agir humano e voltado para o novo tipo de sujeito atuante deveria ser mais ou menos assim: “Aja de modo que a que os efeitos da tua ação sejam compatíveis com a permanência de uma autêntica vida sobre a terra”; ou, expresso negativamente: “Aja de modo a que os efeitos da tua ação não sejam destrutivos para a possibilidade futura de uma tal vida”; ou simplesmente: “Não ponha em perigo as condições necessárias para a conservação indefinida da humanidade sobre a Terra”; ou, em um uso novamente positivo: “Inclua na tua escolha presente a futura integridade do homem como um dos objetos do teu querer” (JONAS, 2006, p. 47-8).

o desafio de refletir sobre a complexidade que caracteriza o homem e o mundo natural de que depende, criando-se, assim, uma espécie de “paradigma ecológico” que pretende oferecer um referencial teórico de leitura e efetuar uma releitura crítica da complexidade que envolve as múltiplas atividades e fenômenos humanos

As reflexões filosóficas acerca da questão ambiental são recentes (surgiram nos anos 70 do século XX), escassas e apresentam também a dimensão de complexidade que caracteriza o problema ecológico. Entre os maiores expoentes da referida reflexão estão os filósofos Michel Serres e Luc Ferry, que defendem posições polêmicas, conflitantes e antagônicas no que concerne às suas propostas teóricas de enfrentamento da questão ambiental, bem como às suas posturas críticas face ao atual modelo de civilização, o que repercute sobremaneira na dificuldade de efetivação dos ideais de liberdade e igualdade contidos na Doutrina dos Direitos Humanos que exporemos mais adiante.

Michel Serres é considerado um dos integrantes da corrente ecológica denominada Ecologia Profunda e defende, em sua obra *O contrato natural*, a necessidade de celebração de um contrato natural, com o objetivo de estabelecer o equilíbrio entre a espécie humana e a natureza através do princípio de reciprocidade, ou seja, trata-se de

acrescentar ao contrato exclusivamente social a celebração de um contato natural de simbiose e de reciprocidade em que a nossa relação com as coisas permitiria o domínio e a posse pela escuta admirativa, a reciprocidade, a contemplação e o respeito, em que o conhecimento não suporia já a propriedade, nem a ação o domínio, nem estes os seus resultados ou condições estercorárias. Um contrato de armistício na guerra objetiva, um contrato de simbiose: o simbiota admite o direito do hospedeiro, enquanto o parasita – o nosso atual estatuto – condena à morte aquele que pilha e o habita sem ter consciência de que, a prazo, se condena a si mesmo ao desaparecimento (SERRES, 1991, p. 65-6).

A sua proposta de contrato natural supõe, de imediato, uma crítica aos conteúdos da concepção de contrato social enquanto fundamento da Modernidade e de nosso modelo de civilização, pois

Os filósofos do direito natural moderno fazem, por vezes, remontar as nossas origens a um contrato social que teríamos, pelo menos virtualmente, estabelecido entre nós para entrar no coletivo que nos transformou nos homens que somos. Estranhamente lacônico acerca do mundo, esse contrato dizem eles, fez-nos abandonar o estado natural para formar a sociedade. A partir do pacto, tudo se passa como se o grupo que o assinara, ao construir o mundo, apenas passasse a enraizar-se na sua história. [...] Exclusivamente social, o nosso contrato torna mortífero, para a perpetuação da espécie, a sua imortalidade objetiva e global. [...] Portanto, é preciso proceder a uma revisão dilacerante do direito natural moderno que supõe uma proposição não formulada, em virtude da qual o homem, individualmente ou em grupo, se pode tornar por si sujeito do direito. [...] A modernidade negligencia, absolutamente falando. Não sabe, nem pode nem quer pensar ou agir no sentido do global, temporal ou espacial. Pelos contratos exclusivamente sociais, abandonamos o elo que nos prende ao mundo (SERRES, 1991, p. 60-79).

Crítico severo dos fundamentos da Modernidade, principalmente da categoria de liberdade expressa nas atividades econômicas e tecnocientíficas, Serres preconiza a ideia de natureza como valor intrínseco, reconhecida como sujeito de valor jurídico, o que acarretaria uma drástica mudança nos fundamentos do direito democrático ocidental (uma vez que o único sujeito de valor jurídico é o homem) com repercussões metafísicas e políticas, uma vez que os conteúdos que alicerçam a sua proposta de contrato natural sugerem alterações de dimensão radical, pois

Tudo acaba de mudar. De futuro, consideraremos inexistente a palavra política, porque apenas se refere à cidade, aos espaços publicitários, à organização administrativa dos grupos. Ora, não conhece nada do mundo aquele que permanece na cidade, outrora designado burguês. A partir de agora, o governante deve sair das ciências humanas, das ruas e dos muros da cidade, tornar-se físico, emergir do contrato social, inventar um novo contrato natural. [...] Passarei a entender por contrato natural em primeiro lugar, o reconhecimento, exatamente metafísico, por parte de cada coletividade de que vive e trabalha no mesmo mundo global de todas as outras; não só cada coletividade política associada por contrato social, mas também qualquer um dos coletivos, militar, comercial, religioso, industrial..., associado por um contrato de direito e ainda o coletivo técnico associado pelo contrato científico. Chamo metafísico e natural a este contrato, porque vai além das limitações vulgares das diversas especialidades locais e, em particular, da física. Revela-se tão global como o contrato social, introduzindo-o, de alguma forma, no mundo e é tão mundial como o contrato científico que, de certo modo, faz entrar este na história (SERRES, 1991, p. 73, p. 76).

O desdobramento metafísico da proposta de Serres implicaria numa rejeição e, quiçá, uma superação dos alicerces da Modernidade (que se caracteriza, entre outras coisas, pelo Antropocentrismo), culminando ontologicamente no respeito à natureza como parâmetro e limite das atividades humanas, ou seja, a preservação incondicional do mundo natural seria o fim último a que toda ação humana, considerada meio, estaria subordinada. Assim, fica evidenciado que o maior alvo atingido pela proposta de Serres é a própria liberdade humana com vistas à sua maior eficácia, pois, diz ele, “estamos embarcados numa aventura de economia, ciência e técnica, que é irreversível; podemos lamentá-lo, mesmo com talento e profundidade, mas é mesmo assim e depende menos de nós do que de nossa herança histórica” (1991, p. 17). Por isso, a nossa herança histórica geradora de economia, ciência e técnica seria uma das causas que precisam ser enfrentadas de modo extremo e urgente.

No nível político, por causa das posturas de rejeição à modernidade, à democracia e às éticas humanistas, a proposta de Serres sugere um enfrentamento radical e uma mobilização geral, visando uma celebração futura de um contrato natural, o que implica numa crítica radical do atual modelo de civilização. Assim, diz ele:

é preciso decidir acerca do grande objeto das ciências e das práticas: o Planeta-Terra, a nova natureza [...]. [...] Podemos, decerto, atrasar os processos já lançados,

legislar para se consumirem menos combustíveis fósseis, replantar em massa as florestas devastadas – tudo excelentes iniciativas, mas que, no fundo, remetem para a imagem do navio que avança a vinte e cinco nós na direção de uma rocha na qual sem dúvida embaterá, enquanto na ponte de comando o oficial do dia recomenda ao maquinista que reduza a velocidade em um décimo, sem mudar de direção [...]. [...] Como prosseguir uma tarefa de longo prazo com meios de curto prazo? Precisamos pagar tal projeto através de uma revisão dilacerante da cultura hoje induzida pelos três poderes que dominam as nossas brevidades (SERRES, 1991, p.54-5).

A primeira dificuldade política suscitada pela proposta de um contrato natural, consiste na necessidade concreta de agentes individuais, coletivos, institucionais com consciência, capacidade e poderes suficientes para uma mobilização geral e a conseqüente celebração do contato natural, o que talvez fosse viável, somente a longo prazo, como preconiza o próprio Serres, através da educação:

a criação de uma criança baseia-se em dois princípios: um, positivo, diz respeito à sua instrução e o outro, negativo, relaciona-se com a educação. O segundo forma o juízo prudente e o primeiro a razão enérgica. Devemos aprender a nossa finitude: tocar nos limites de um ser não infinito. Teremos necessidade de sofrer, quer sejam doenças, acidentes imprevisíveis ou carências. Devemos fixar um limite para os nossos desejos, ambições, vontades e liberdades. Devemos preparar a nossa solidão perante as grandes decisões, as responsabilidades, os outros que crescem em número, o mundo, a fragilidade das coisas e dos próximos a proteger, a felicidade, a desgraça e a morte. Esconder essa finitude desde a infância alimenta os infelizes, sustenta o seu ressentimento perante a inevitável adversidade. Devemos aprender, ao mesmo tempo, a nossa verdadeira infinidade. Nada ou quase nada resiste à sua preparação. O corpo pode fazer mais do que julga, a inteligência adapta-se a tudo. Despertar a sede inesgotável da aprendizagem, para viver o mais possível da experiência humana integral e das belezas do mundo, e prosseguir por vezes através da invenção, eis o sentido da aprendizagem. Estes dois princípios riem-se dos caminhos que orientam a criação inversa de hoje: finitude estreita de uma instrução que produz especialistas obedientes ou ignorantes cheios de arrogância; infinidade do desejo, drogando até à morte pequenas larvas moles. A educação forma e reforça um ser prudente que se julga finito: a instrução de verdadeira razão lança-o num infinito devir. A terra fundamental é limitada; a aprendizagem que dela emana não conhece fim (SERRES, 1991, p. 148-9).

Nesse sentido, as noções de instrução e de educação, defendidas por Serres, seriam o caminho, na direção inversa da especialização tecnocientífica atual e dos valores individualistas e hostis ao meio ambiente difundidos pelo nosso atual modelo de civilização, de uma possível aproximação e reconciliação do homem com o planeta Terra. Apesar de tentadora e provocativa, a proposta ecológica de Serres apresenta um caráter utópico, haja vista o antropocentrismo instrumental belicista dominante e a complexidade que caracteriza o mundo atual, nutrido principalmente por liberdades econômicas e científicas.

Quanto aos Direitos Humanos, a visão de Serres apresenta um questionamento dos fundamentos antropocêntricos que norteiam a concepção de Direito e a sua omissão ecológica, acentuada a partir da Moder-

nidade. Serres alega que o primeiro direito surgido foi o de propriedade, e que a primeira figura jurídica de decisão esteve personificada no legislador ou em alguém que impôs o direito e o fez aplicar. O Direito teria nascido da noção de limite, tendo como pressuposto a existência de um contrato social ou de alguma forma de sociabilidade. Defensor de uma concepção de Direito que não seja apenas uma forma reguladora dos interesses humanos, mas ampliada ao conjunto da natureza, Serres tece severas críticas à cultura hebraico-cristã que, por intermédio de sua ideia de um Deus, todo-poderoso, enquanto aquele que revela e impõe a Lei, teria acarretado uma visão desqualificada do mundo natural e a própria morte do Direito (SERRES, 1991, p. 86-96). Serres defende uma concepção de Direito que deveria ser norteadada por aquilo que ele denomina de o juízo prudente que impulsionaria uma postura de respeito incondicional ao mundo natural. Assim, o Direito jamais poderia ser movido por interesses individualistas e antropocêntricos, ou seja, ele propõe uma visão que implica em uma radical revisão da noção de Direito, com repercussões diretas também sobre a doutrina dos Direitos Humanos, uma vez que esta se nutre da herança da Modernidade e dos pilares antropocêntricos e científicos que sustentam o nosso modelo de civilização, na medida em que

Todas as batalhas localmente perdidas pela tática científica tornam-se um triunfo global na guerra travada pela sua estratégia. Sim, a ciência domina o direito e isso quer dizer que as leis do mundo das coisas se impõem às leis do mundo dos homens. [...] A ciência possui, só por si, todos os direitos. Na origem, o direito precedeu-a; durante a história, estas duas instâncias opõem-se, uma arrogando as prerrogativas da outra; no fim, a ciência, a única competente, dispõe do terreno ou da terra. [...] Pelo seu retumbante triunfo, a ciência ocupa o espaço do direito natural. [...] A natureza permanece fora do coletivo e é por isso que o estado de natureza permanece incompreensível na linguagem inventada na e pela sociedade ou que inventou o homem social. A ciência promulga certas leis sem sujeito neste mundo sem homens: as suas leis diferem das leis do direito. [...] O direito natural extingue-se porque a ciência conquistou o seu espaço. [...] Este direito natural, inspirado pelas ciências naturais e cujas grandes linhas são hoje retomadas pelas tecnologias globais, não difere dos direitos humanos, mas permanece paralela a eles (SERRES, 1991, pp. 128-138).

Em direção contrária a Michel Serres, Luc Ferry defende a ideia de uma ecologia democrática e denuncia um primeiro obstáculo para a sua realização: a ecologia profunda (corrente ecológica que acata, entre outras coisas, a proposta de um contrato natural, e na qual Michel Serres se insere), pelos motivos expostos anteriormente, ou seja, pelas severas críticas que atingem os fundamentos da Modernidade, pois, diz ele:

convém destacar o que nela poderia ser comprovadamente pertinente, então se impõe a questão: para assegurar a proteção do nosso meio ambiente, será necessário que lhe concedamos direitos iguais e até superiores aos dos seres humanos? Até que ponto e em que sentido se pode falar de “direitos da natureza”? O fato de se lhe reconhecer uma certa dignidade implica a desconstrução radical do

humanismo sob todas as suas formas? Uma crítica interna dessa tradição antropocêntrica não permitiria fazer justiça à preocupação ecologista, sem renunciar aos princípios democráticos? E, reciprocamente: em que sentido e de que modo concreto o liberalismo político, o dos direitos do homem, poderia integrar as preocupações de uma ética do meio ambiente? (FERRY, 1994, p. 169-170).

Luc Ferry critica a ideia de um contrato natural por causa da impossibilidade lógica de se considerar a natureza sujeito de direito e da constatação de que toda valorização do mundo natural continua sendo uma atitude humanista e antropocêntrica. A proposta de um contrato natural com a intenção de constituir a natureza como uma pessoa jurídica entraria em confronto com aspectos significativos da Modernidade, isso porque

ao fazer do universo material, da biosfera ou do cosmo, um modelo ético a ser imitado pelos homens. Como se a ordem do mundo fosse boa em si mesma, emanando toda a corrupção do mundo, portanto, da vaidosa e poluente espécie humana. Já sugeri que um tal romantismo levava à negação do melhor da cultura moderna, quer se trata-se do direito, conquistado contra o reino natural da força, ou da herança do Iluminismo e da Revolução Francesa, ganha contra o império das tradições e das evidências “naturais” (FERRY, 1994, p.173).

Luc Ferry propõe que devemos ter compromissos com a natureza, modificando-a e protegendo-a, o que resultaria em deveres indiretos para com ela. Defende, também, uma redefinição do papel dos políticos e dos intelectuais que devem contribuir para organizar o debate e oferecer soluções aos grandes problemas da atualidade. Em suma, sua proposta admite imposições à ciência e à tecnologia, porém sem abdicar das liberdades democráticas. Trata-se, pois, de postular uma ecologia fundada no individualismo autenticitário em que a sensibilidade democrática seja impulsionada pela imanência ética do indivíduo consciente e livre, que deverá assumir para si a responsabilidade pela preservação ambiental.

As propostas filosóficas de Michel Serres e Luc Ferry, para o enfrentamento do problema ecológico, sintetizam política e, eticamente, as posturas críticas face aos fundamentos do atual modelo de civilização e têm repercussões sobre a Doutrina dos Direitos Humanos, pois gravitam também em torno da questão da aceitação ou não das heranças da Modernidade e da própria democracia.

Tipicamente antidemocrática, como bem assevera Luc Ferry, as ideias ecológicas de Michel Serres (considerando-se a urgência e necessidade de celebração de um contrato natural e uma possível e remota eficácia, a longo prazo, de suas concepções de educação e instrução) apenas alcançariam a sua concretização, a curto prazo, através da consolidação de poderes políticos centralizadores que impusessem rígidos limites às atividades econômicas e científicas, o que atingiria um dos fundamentos maiores da Doutrina dos Direitos Humanos: a liberdade. A sua crítica ao contrato social, como foi vista em passagem anterior, tem implicações que recaem sobre as diretrizes básicas que norteiam os Direitos Humanos, os



quais têm sustentação histórica na própria concepção de contrato social enquanto alicerce do liberalismo e da Modernidade e que levaram a categoria de liberdade (principalmente no âmbito de sua autonomia econômica e científica) ao patamar de um dos pilares do atual modelo de civilização Ocidental.

Apesar do extremismo da proposta de Michel Serres, a urgência de frear os impactos ambientais decorrentes dos efeitos oriundos das atividades econômicas e científicas deve ser considerada, pois é uma imposição de caráter ecológico, haja vista as limitações de utilização dos recursos naturais do planeta. É nesta perspectiva que se situa Luc Ferry ao defender a necessidade de uma consciência democrática de preservação ambiental que leve os indivíduos a exercerem as suas liberdades com responsabilidade ecológica.

#### **4 O problema ecológico impondo limites à liberdade e à igualdade**

Defensor fervoroso da herança da Modernidade materializada pela Revolução Francesa e expressa na Doutrina dos Direitos Humanos, Luc Ferry encara o problema ecológico numa dimensão democrática exaltando a importância do indivíduo ético cuja maior garantia é a sua liberdade. Convém, pois, indagar: ante a necessidade de soluções concretas para o enfrentamento efetivo das questões ambientais (que podem inviabilizar o futuro das próximas gerações) não seria conveniente repensarmos, sem abdicar do referencial democrático, o papel político que poderia caber ao Estado (caso Karl Marx tenha sido exagerado e o Estado não se limite exclusivamente a instrumento de interesses e de dominação a serviço da classe dominante) como um dos agentes responsáveis pela preservação ambiental, criando leis, executando e fiscalizando o seu cumprimento, além de coibir os excessos das atividades econômicas e tecnológicas danosas ao meio ambiente? Não é chegado o momento de o Estado, enquanto instituição política e pública, limitar alguns aspectos da liberdade, que sejam nocivos ao meio ambiente?

Noberto Bobbio (1997) denomina liberdade negativa “a situação na qual um sujeito tem a possibilidade de agir sem ser impedido, ou de não agir sem ser obrigado por outros sujeitos. [...] Liberdade com ausência de impedimento ou de constrangimento” (1997, p.48-9). O Liberalismo defende que o Estado não pode intervir na esfera dos direitos individuais à vida, à propriedade, à segurança e à liberdade, ou seja, é dever do Estado a não intervenção na esfera dos referidos direitos individuais. Ora, não deveria também ser dever de Estado garantir os direitos do indivíduo na dimensão do social e do meio ambiente (sem os quais não sobrevivem indivíduos, nem sociedade)? Por que não limitar algumas liberdades expressas em práticas econômicas que geram desigualdades sociais e desequilíbrios ambientais? A democracia é tão frágil que depende *in extremis* de desenfreada liberdade econômica?

A luta por liberdade caracterizou a Modernidade e é um dos pilares de nosso atual modelo de civilização. O problema que destacamos é que as práticas econômicas e científicas (nutridas pela liberdade) provocam uma situação ambiental que gera incertezas sobre o futuro da humanidade e traduzem as dificuldades relativas à universalização da Doutrina dos Direitos Humanos no que concerne a sua segunda fundamental categoria: a igualdade.

Os meios de comunicação, cotidianamente, nos bombardeiam com a divulgação de dados científicos que mostram a dimensão concreta e empírica da disponibilidade e limitação dos recursos naturais. A reflexão sobre tais dados revela a inviabilidade da expansão da categoria de igualdade para toda a humanidade, nos termos mínimos de dignidade assegurada por alimentação, saúde, educação, habitação, trabalho, saneamento básico etc. (demandas que exigem a disponibilidade de mais recursos naturais). Apenas a questão da alimentação ilustra tal inviabilidade.

Estima-se que o planeta Terra, ao atingir a marca de nove bilhões de habitantes (levando-se em consideração os possíveis e os mais elevados aparatos tecnológicos destinados a aumentar a oferta de alimentos), só poderá alimentar, num nível igualitário, a referida quantidade de pessoas se fosse instituído o reduzido padrão de consumo africano. A supracitada informação permite as seguintes indagações:

- a) os países ricos, que consomem a maior parte dos recursos naturais, estariam dispostos ao “sacrifício” de alimentar suas populações segundo os padrões africanos?
- b) considerando-se que não há recursos naturais suficientes para se universalizar materialmente o nível de consumo dos países ricos para todos os povos, estariam os referidos países ricos dispostos a abdicar de seus privilégios de consumo em nome da paz e da universalização material da igualdade?

Essas duas indagações remetem a outra questão: quem estaria disposto a fazer sacrifícios, abrir mão de privilégios e diminuir o seu nível de consumo, em nome de uma causa ecológica que não ameaça a sua sobrevivência imediata?

Defensor da democracia e do ideal kantiano de paz perpétua entre as nações, Habermas sugere, em *O ocidente dividido*, que os Estados Unidos são, enquanto potência política e econômica nutrida de liberalismo e de democracia, o país mais bem capacitado para ampliar o direito internacional e difundir mundialmente os ideais de democracia e de paz. Ora, considerando-se que os Estados Unidos consomem trinta por cento dos recursos naturais do planeta (dados científicos revelam que, se a humanidade possuísse o mesmo nível de consumo dos americanos, seriam necessários três planetas Terra para suprir tal demanda de recursos naturais), que se recusam a defender os direitos humanos de segunda e de terceira geração (aqueles que tratam de igualdade econômica e social, e da preservação ambiental), que tentam impor ao mundo a sua política imperialista

e hegemônica (principalmente, a partir da invasão do Iraque), nos resta o temor de que tal país, com a política de expansão de seus interesses ideológicos e culturais e de suas posturas e atividades econômicas, acentue a devastação ambiental e a desigualdade social mundial, o que compromete diretamente a efetiva materialização universal do ideal de igualdade enquanto justiça social.

Outro fator preocupante de repercussões ambientais que poderá comprometer também uma crescente efetivação da igualdade é a onda desenvolvimentista, de caráter capitalista, que os países continuam a adotar, uma vez que a competição econômica mundial, nos moldes da globalização, como bem mostra Ulrich Beck (1999), apesar da produção crescente de riquezas, tem gerado concentração de capital e aumento das desigualdades sociais em âmbito mundial. Também é fator preocupante que as principais potências econômicas mundiais (Estados Unidos, China, Inglaterra, França, Rússia) possuem arsenal nuclear com capacidade suficiente de destruir a Terra várias vezes e, em defesa de suas políticas econômicas, não estão dispostas, espontaneamente, a abdicar de seus objetivos e assumir uma mudança radical de postura que acate a causa da preservação ambiental e defenda a utilização racional dos recursos naturais do planeta como parâmetro maior para as suas atividades tecnocientíficas e econômicas.

## 5 Conclusão

À guisa de conclusão é possível considerar que, se somos seres históricos influenciados pelos fundamentos da Modernidade que nos imprimiram uma aura de características individualistas, pragmáticas e antropocêntricas, e se também ainda somos pessoas que não perderam o instinto natural de preservação da espécie, então talvez devamos começar a ter a consciência e assumir a responsabilidade (movidos por uma postura de sobrevivência antropocêntrica e pragmática, e não romanticamente “por amor à natureza”) de preservação ecológica (sem a qual é incerto o futuro do homem), a partir da qual os conceitos de liberdade e de igualdade terão de se reajustar, agora numa perspectiva não mais particular, mas universal, visando toda a humanidade. A luta por igualdade também revela a fraqueza humana de não conseguir resolver, no nível histórico, algo que é evidente na dimensão ontológica: a igualdade da condição humana que depende, antes de tudo, dos recursos do mundo natural para sobreviver e sem os quais não há cultura nem história.

Consideramos que o aspecto mais paradoxal que caracteriza o mundo atual reside no antagonismo de suas faces positivas e negativas. De um lado, o extraordinário aumento de expectativa de vida da população humana decorrente do acúmulo de riquezas, de conhecimentos tecnológicos e científicos que descobriram e difundiram antibióticos, antiinflamatórios, anestésicos, vacinas, descoberta dos microrganismos que permitiram a consciência de que uma simples lavagem de mãos pode salvar vidas, uti-

lização urbana de água tratada e saneamento básico etc. Por outro lado, por questões políticas e econômicas, não foi possível estender ainda tais conquistas da civilização para toda a humanidade, nem materializar universalmente as condições mínimas e dignas de sobrevivência em termos de alimentação, saúde, educação, habitação, trabalho, saneamento etc. O fato concreto é que todo o progresso acumulado da civilização contemporânea teve um preço e o problema que se evidencia é que não há recursos naturais suficientes para suprir, a médio prazo, as necessidades, sejam elas vitais ou artificiais, geradas pelo nosso atual modelo de civilização (constituído de ricos e pobres, opulência, consumo exacerbado e miséria), muito menos ampliar em níveis dignos tais conquistas para todos os excluídos, o que implicaria em mais demanda de uso dos já comprometidos recursos naturais.

Por fim, enfatizamos que a luta pelos Direitos Humanos foi um dos motores da Modernidade que se materializou na Revolução Francesa e ajudou a traçar o perfil do nosso atual modelo de civilização, o qual, paradoxalmente, através do problema ecológico, impõe limites à universalização dos próprios Direitos Humanos em suas duas principais categorias: liberdade e igualdade.

## Referências

- ALVES, José Eustáquio Diniz. A terra no limite. São Paulo: *Revista Veja*. Especial Sustentabilidade – 12/2010.
- ARISTÓTELES. *A política*. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- BECK, Ulrich. *O que é globalização?* São Paulo: Paz e Terra, 1999.
- BOBBIO, Norberto. *Liberdade e igualdade*. 3. ed. RJ: Ediouro, 1997.
- CARSON, Rachel. *Primavera silenciosa*. SP: Edições Melhoramentos, 1964.
- FERRY, L. *A nova ordem ecológica: a árvore, o animal e o homem*. SP: Ensaio, 1994.
- HABERMAS, Jurgen. *O ocidente dividido*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2006.
- HEGEL, G.W.F. *Princípios da filosofia do direito*. SP: Martins Fontes, 1997.
- HOBBS, Thomas. *Leviatã*. Coleção os Pensadores. SP: Abril Cultural, 1974.
- JONAS, Hans. *O princípio responsabilidade*. RJ: Contraponto, 2006.
- LEFF, Enrique. *Epistemologia ambiental*. 4. ed. São Paulo: Cortez, 2006.
- KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Coleção os Pensadores, v. II. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- LOWITH, Karl. *O sentido da história*. Lisboa: Edições 70, 1977.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Ensaio sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. 2. ed. SP: Abril Cultural, 1978. Coleção os Pensadores.
- SERRES, Michel. *O contrato natural*. Lisboa: Instituto Piaget, 1991.
- TOSI, Giuseppe. *O socialismo: entre revolução e reforma* (texto ainda não publicado pelo referido autor, 2010).
- \_\_\_\_\_. *Da doutrina hegeliana do estado como totalidade ética ao estado ético e ao estado totalitário* (texto ainda não publicado) 2010.