

CULTURA, EDUCACIÓN E INNOVACIÓN

ACTAS DE LOS XI ENCUENTROS
INTERNACIONALES DE FILOSOFÍA
EN EL CAMINO DE SANTIAGO

Santiago de Compostela, 13, 14, 15 de septiembre de 2012

Edita:

Ediciones Correo, S.A.U. (*Grupo Correo Gallego*)

Diseño y maquetación:

ECG

Depósito Legal: C 1644-2014

ISBN: 978-84-8064-205-7

© Derechos Reservados:

Queda prohibida la reproducción parcial o total de esta obra por cualquier medio o procedimiento, salvo autorización previa y escrita del autor. Su incumplimiento acarreará las sanciones establecidas en la legislación vigente.

CONTRIBUTOS DA ÉTICA AMBIENTAL PARA UM MUNDO EM CRISE: DE UMA TEORIA INTEGRADA À PERSPECTIVA BIOCULTURAL

Magda Costa Carvalho¹

Universidade dos Açores/Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa

Desde que se institucionalizou como área filosófica autónoma, no final da década de 80 do século passadoⁱ, a Ética Ambiental tem-se consolidado em torno de noções como “antropocentrismo”, “biocentrismo” ou “ecocentrismo”. Com estes conceitos, tem-se tornado possível balizar os debates entre os autores e, simultaneamente, situar as interpretações num horizonte teórico que se estende desde a sobrevalorização da vida humana, fundada numa singularidade ontológica, até à sua redução a simples parte de um todo biótico mais vasto, autorregulado e com valor inerente.

Após a formalização de um léxico próprio, decorrente de um esforço de conceptualização que permitiu reunir eticistas e ambientalistas em torno de vocabulário consensualmente aceite (o que foi acontecendo sobretudo durante as décadas de 80 e 90), seguiram-se anos de controvérsias e debates de cariz académico. Foram décadas fundamentais para se testarem os neologismos, ensaiando-se os limites da sua aplicação, e sobretudo para se abrirem novos horizontes às teorias emergentes.

Contudo, a matriz da Ética Ambiental, os objectivos que estiveram na sua origem e a urgência dos dilemas concretos com que se depara não se mostram compatíveis com uma configuração meramente polemista ou académica desta disciplina. É neste contexto que quer a teoria integrada de Bryan G. Norton, quer a perspectiva biocultural de Luisa Maffi ou a filosofia ambiental de campo de Ricardo Rozzi se têm afirmado como vias interdisciplinares que integram o ser humano na natureza, sublinhando a especificidade dessa inserção num jogo dialéctico entre a *biologia* e a *cultura*.

Tendo em conta o carácter conciliador e integral destas propostas, iremos defender que é apenas num horizonte teórico-prático de contextos concretos que se poderá conferir uma solução viável e eficaz à contínua depleção global de recursos ambientais. Desta forma, a Ética Ambiental escapará ao vazio de uma cacofonia de conceitos e perspectivas teóricas desligadas e inoperacionais, abraçando o deside-

rato que lhe deve insuflar vida: a proteção de um ambiente saudável que garanta a *permanência de uma vida autenticamente humana sobre a terra*, utilizando uma expressão do filósofo alemão Hans Jonas (2005, p. 40).

1. Ética Ambiental: o que tem estado em causa?

Começemos por delimitar o que tem estado em causa na reflexão ética aplicada ao ambiente, a partir do conceito que nos parece atravessar e estruturar todo o debate: a noção de “comunidade moral”.

Também referida como *relevância, considerabilidade, respeito, atenção* ou até mesmo *peso moral*, a comunidade moral tem sido alvo de diferentes abordagens e definições. Optamos pela que nos parece menos comprometida em termos axiológicos e mais adequada à nossa análise: a comunidade moral refere-se a um conjunto de seres que partilham determinadas características e que, em consequência dessas características, impõem restrições normativas à conduta dos agentes moraisⁱⁱ. Ou seja, a comunidade moral delimita a esfera dentro da qual se aplica o raciocínio e a análise éticas: fora dela, as ações não podem ser avaliadas relativamente à sua eticidade (não têm dimensão ética, portanto).

De acordo com as éticas clássicas que fundam a cultura dos países ocidentais (sobretudo de inspiração aristotélica e kantiana), o conceito de comunidade moral tem sido aplicado num sentido restrito ao conjunto de *pessoas*ⁱⁱⁱ – leia-se “seres humanos” – cuja posse de uma faculdade racional autónoma e consciente (teórica e prática, portanto) confere um estatuto distinto dos restantes seres^{iv}. Esse estatuto é entendido como uma proteção extraordinária que acresce à sua constituição ontológica, uma vez que o dever agora imposto à ação soma ao ser das entidades em causa uma espécie de asilo contra o dano. É o que acontece quando reconhecemos a atribuição de dignidade a um ser humano: em termos kantianos, obrigamos a que lhe seja concedido o estatuto de fim-em-si-mesmo e nunca de simples meio ao dispor.

Contudo, esta definição restrita da comunidade moral pode revelar-se incapaz de resolver alguns problemas éticos, não apenas referentes a um contexto não-antropocêntrico, como também no interior da própria abordagem antropocêntrica^v. Expliquemo-nos.

Entender que a considerabilidade moral apenas pode ser atribuída a seres humanos reais e autónomos acarreta dilemas éticos terríveis em relação a alguns dos nossos semelhantes: os denominados *casos marginais* que envolvem fetos, recém-nascidos, deficientes profundos, doentes em estado vegetativo persistente, idosos senis e até seres humanos que ainda nem foram concebidos, as designadas “gerações futuras”. Como garantir-lhes o acesso à comunidade moral se não cumprem o requisito da racionalidade consciente e autónoma pressuposta na teoria kantiana?

Bom – alegam os defensores da definição restrita e antropocêntrica de comunidade moral –, é necessário sublinhar que o critério de racionalidade aceite pela perspectiva antropocêntrica pode estar presente em exercício ou simplesmente em

potência: um feto e um recém-nascido *ainda* não possuem uma razão autónoma, mas numa questão de anos tê-la-ão em pleno exercício; um doente em estado vegetativo e um idoso senil *já* não a possuem, mas em tempos foram seres humanos perfeitamente autónomos e racionais; um deficiente profundo pode nunca tê-lo sido, mas por uma questão accidental e não substancial; e as gerações futuras serão certamente um conjunto colectivo de seres humanos racionais e autónomos (ainda que individualmente alguns dos seus membros possam deter essas características apenas de forma potencial).

Contudo, o debate persiste e defensores da libertação animal, como o conhecido Peter Singer, retomaram as teses já lançadas no século XIX por Jeremy Bentham para adjectivar de *especista* (logo, eticamente condenável) uma posição que privilegia determinadas entidades só porque pertencem a uma dada espécie. Torna-se óbvio que “um cavalo ou um cão adulto é sem comparação um animal mais racional, bem como mais sociável, do que uma criança de um dia, de uma semana ou mesmo de um mês de idade” (1823, p. 236).

Acresce que, no que respeita à questão ambiental, ao longo da segunda metade do século XX a gravidade da crise ecológica revelou-se um argumento por si só favorável à necessidade de proteger os ecossistemas, começando por conceder-lhes um asilo moral idêntico, ou pelo menos semelhante, ao que se atribuía aos seres humanos.

Assim, quando Richard Routley apresentou no 15º Congresso Mundial de Filosofia, na Bulgária, uma comunicação intitulada “*Is there a need for a new, an environmental, ethic?*”, depois publicada no volume de atas do evento (1973), tornou-se claro que as éticas tradicionais – ou a interpretação das mesmas aceite pela tradição do pensamento filosófico ocidental – não encontravam no seu seio lugar aos novos desafios entretanto colocados à ação humana. O modelo intersubjectivo do raciocínio ético, que se aplicava apenas à esfera dos comportamentos propriamente humanos (porque apenas os seres humanos se encontravam em condições de fazerem parte da comunidade moral), não permitia a concessão de estatuto moral aos seres não humanos (animais, plantas, ecossistemas). Desta feita, a proteção conferida pelo âmbito da comunidade moral não se estendia para além das relações que temos com os nossos semelhantes e, conseqüentemente, animais, plantas ou ecossistemas não poderiam entender-se como fins-em-si-mesmos. Esta lacuna deixava-os obviamente vulneráveis face ao imenso poder implícito e explícito na ação humana.

Perante a inação e os excessos ambientais permitidos pelas éticas clássicas (centradas nas relações humanas), Richard Routley dava então voz à consciência generalizada que reclamava um novo entendimento ético para as relações do ser humano com o ambiente. A crescente vulnerabilidade ao dano de alguns animais desprotegidos, de espécies em vias de extinção, de recursos energéticos não renováveis, revelava a insuficiência de uma comunidade moral onde apenas figurassem seres humanos (atuais ou potenciais).

Quer a posição mais radicalmente antropocêntrica do homem como tirano da

natureza^{vi}, quer a posição moderada de inspiração judaico-cristã do ser humano enquanto administrador ou cuidador da natureza (*stewardship*)^{vii} já não satisfiziam o enquadramento ético deste novo tipo de ação humana. Hans Jonas di-lo de forma exímia quando em *Le principe responsabilité*, original de 1979, se refere à modificação sofrida pela natureza do agir humano quando um objecto inteiramente novo se colocou sob a nossa responsabilidade: nada menos do que toda a biosfera do planeta (2005, pp. 31-32).

Era essa vulnerabilidade crítica da natureza que exigia um novo paradigma ético. Parafraseando Routley, se a ética ambiental não é compatível com alguns dos princípios nucleares do antropocentrismo implícito nas éticas tradicionais no Ocidente, então é necessário responder positivamente à sua pergunta (*Is there a need for a new, an environmental, ethic?*). O mesmo será dizer: se os tempos clamam por uma ética ambiental, então o que é mesmo necessário é um novo paradigma ético.

Sem nos querermos alongar nesta introdução, interessa-nos sobretudo ressaltar que foi a partir destas diferentes molduras conceptuais (aqui muito breve e sinopticamente abordadas) que o domínio da ética ambiental se construiu e consolidou ao longo das décadas seguintes.

2. Ambientalismo: ensaio para uma teoria integrada

Face à profusão e dispersão de propostas entretanto surgidas, na década de 90 o filósofo americano Bryan G. Norton, compreendendo a necessidade de conferir uma utilidade real ao edifício teórico da Ética Ambiental, ensaia uma teoria unitária e integrada. O seu objectivo prendia-se com a procura por um horizonte unificador do debate ambiental no plano ético.

Na sua obra *Toward unity among environmentalists*, Norton (1991) compreende que uma clivagem entre as várias posições que povoavam o horizonte do ambientalismo contemporâneo^{viii} poderia ser evitada, ou pelo menos contornada, se a tónica fosse colocada nos objectivos e nas orientações das práticas e opções ambientais e não no discurso meramente teórico em torno do valor intrínseco ou instrumental da natureza, desligado de uma praxis real e contextualizada. Os filósofos (bem como qualquer ator da cena ambiental) deveriam, então, partir da análise das diretivas de ação concretas para casos reais, traçando o melhor rumo para cada situação e tendo em mente o denominador comum que funda toda e qualquer posição sobre o futuro da natureza: *a manutenção responsável de contextos ecológicos saudáveis*. A enunciação deste denominador comum, que unificava em torno de um mesmo objectivo até as mais distantes teorias da ética ambiental (antropocentrismo e ecocentrismo, por exemplo) ainda hoje nos parece a grande conquista da obra de Bryan Norton, à qual tem faltado o devido reconhecimento.

A abordagem de Norton orienta-se pelo abandono do modo como se vinha a desenvolver o debate ambiental no plano ético. No seu entender, perspectivas exclusivistas como o antropocentrismo ou o não-antropocentrismo (ecocentrismo^{ix}, biocentrismo^x, ecofeminismo^{xi}, ...) comprometiam-se com um monismo ético-moral

cifrado num conjunto de teorias eticamente inconciliáveis. Para além disso, conduziam a posições teóricas inoperacionais. Senão, vejamos.

O monismo ético-moral implicado na escolha de um único sistema de valores, para além de incompleto e facilmente manipulável por interesses menos legítimos, impõe a atribuição de real valor a uma única interpretação da realidade. Ou atestamos a superioridade espiritual humana como garantia para que valores económicos balizem confortavelmente a exploração ambiental; ou nos colocamos nos antípodas dessa consideração e todo e qualquer imperativo social, cultural e económico será tido como hierarquicamente inferior ao valor intrínseco atribuído a animais, plantas e/ou ecossistemas. Inevitavelmente, este monismo ético-moral conduzirá a visões parcelares e limitadas.

Acresce que o exclusivismo pressuposto nesse tipo de monismo tende sobretudo para um confronto abstrato entre conceitos e teorias, não promovendo perspectivas pragmáticas e aplicadas. Os reais problemas ambientais, desenraizados e descomprometidos face a um tempo e a um espaço que impõem configurações e restrições específicas, perdem-se, assim, nas infundáveis hipóteses abstractas e casos ficcionados testados pelos raciocínios e análises dos eticistas. Corre-se o risco de um esvaziamento do debate ético, com o perigo inerente da inatividade que isso necessariamente acarreta.

Bryan Norton (1991, p. 240) propõe uma outra abordagem, a que chama “hipótese de convergência” (*convergence hypothesis*), fundada no horizonte mais alargado dentro do qual as culturas humanas afectam o funcionamento dos ecossistemas, ou seja, na interação real entre o ser humano e a natureza. Porque o que está em causa são sempre ações humanas e as ações situam-se em contextos determinados e de diversa ordem, não devem ser ajuizadas fora dos mesmos. Torna-se imperioso convocar para a análise os diferentes interesses e perspectivas que possam estar em jogo, numa dinâmica de convergência entre vários níveis constitutivos e explicativos de uma dada situação de risco ambiental (social, político, cultural, económico, mas também ecológico, físico ou até geológico).

A proposta de Norton permite aos atores e ao público envolvidos em difíceis dilemas ambientais uma experiência que sublinha as variadas faces e implicações de um mesmo problema; que possibilita o intercâmbio entre as diversas posições teóricas em causa; bem como projeta a análise em escalas espaciais e temporais que ultrapassam o momento e o local em que se situa o particular problema em causa.

O pescador que desrespeita os limites legais impostos para o pescado, o cidadão que opta por não reciclar os lixos, a menina que apanha estrelas-do-mar na praia para as transformar em artesanato^{xii}, são atores de cenários em que se cruzam inúmeras variáveis e nos quais se encontram implicados diversos factores (necessidades económicas, índices de exploração, recursos não renováveis, escalas biológicas de largas décadas). Negligenciar a convergência de todos os elementos em causa significará uma abordagem parcelar e limitada do problema e, para além disso, uma maior dificuldade em decidir qual a melhor solução a adotar naquele

caso concreto. Soluções exclusivistas ou tomadas em abstracto poderão não ter em conta a unicidade e a especificidade de cada situação.

O autor funda a sua proposta em três pressupostos, que designamos como “ecológico”, “gnoseológico” e “ético”:

pressuposto ecológico: *Todos os seres da natureza se interligam em relações íntimas e complexas*

pressuposto gnoseológico: *Não há valores fora de uma experiência mental consciente (humana)*

pressuposto ético: *Há limites para a ação humana sobre a natureza*

Se entendidos enquanto premissas, a conclusão decorrente da conjugação dos três pressupostos enunciados consiste numa perspectiva que integra o ser humano nas dinâmicas cósmicas que o envolvem, sem lhe retirar a marca específica que o distingue ou a responsabilidade que lhe é, por isso, imputada.

Norton assume uma posição antropocêntrica, de acordo com o que considera o núcleo semântico original do antropocentrismo: a atribuição de valor à natureza é apanágio exclusivo de seres conscientes (humanos, portanto) (1991, p. 252). Já anteriormente, o autor havia apelidado a sua posição de “antropocentrismo fraco” (1984, pp. 131-148)^{xiii}, posição que lhe valera críticas acérrimas por parte de várias facções ambientalistas.

De regresso à “hipótese de convergência”, sendo certo que apenas o ser humano atribui valor à natureza, esta só pode ser corretamente valorizada se perspectivada nos seus vários contextos e dinâmicas e evitando abordagens *atomistas* (que concedem valor ou preço aos indivíduos naturais de forma autónoma) e *isolacionistas* (que encaram o ser humano de forma totalmente desligada do plano natural que o envolve).

A unidade entre os ambientalistas anunciada no título da obra de Bryan Norton cimenta-se, então, sobre a própria unidade entre a sociedade humana e o ambiente natural: “We must value nature from our point of view in a total context, which includes our cultural history and our natural history. Nature must be valued, from the ecological-evolutionary viewpoint of environmentalists, in its full contemporary complexity and in its largest temporal dynamic.” (1991, p. 250).

Em última instância, trata-se de cruzar dois grandes sistemas: o sistema natural pautado por transformações ecológicas e evolutivas numa escala temporal lenta e arrastada e o sistema humano composto por mudanças sociais, culturais, políticas, económicas e tecnológicas em ritmos e acelerações de cadências variadas. Não estamos, obviamente, perante esferas separadas, já que o bem-estar do ser humano está intimamente dependente do bem-estar da natureza (e vice-versa). A arrogante interpretação do antropocentrismo que o entende como legitimação da superioridade de qualquer interesse humano face à natureza cai no mesmo erro do ecocentrismo ingénuo: ambos pressupõem que existe humanidade fora da natureza (como se as leis químicas, físicas e biológicas não orientassem e restringissem tão imperiosamente uma grande parte dos nossos comportamentos, à semelhança dos restantes

seres naturais) e natureza fora da humanidade (como se o mundo natural conceptualizado num todo não fosse resultado da análise racional humana, situada em contextos culturais e filosóficos próprios, e como se o perfil da biodiversidade, sobretudo à escala local, não fosse também um produto das culturas humanas).

O facto de o ser humano ter uma história recente quando comparada com a do planeta não legitima a tese de que existe um mundo natural distinto do mundo humano. Defendê-lo seria uma ingenuidade científica e filosófica. Contudo, também é certo que natureza e ser humano constituem sistemas com dinâmicas e até – por que não dizê-lo? – *interesses* distintos. E nesse âmbito, torna-se necessário hierarquizar prioridades e decidir, em cada caso concreto, que valores e interesses regionais devem ser favorecidos. O objectivo é promover a compreensão integradora dos diversos factores envolvidos, sem abandonar o ponto de vista mais largo e integrador e, tal como propunha Aldo Leopold a meados do século XX, *pensar como uma montanha*. Ou como uma baía, uma praia, um recife.

Já em 1991, Norton afirmava a necessidade de promover este modo de pensamento contextual (*contextual thinking*) (1991, p. 255) mediante uma educação alargada do grande público, para além dos limites estr(e)itos dos meios académicos. Esta era uma proposta pensada para o terreno de debates regionais entre os envolvidos numa determinada situação ambiental, respeitando e sobrevalorizando acima de qualquer perspectiva os *topos* ecológico e cultural específicos do contexto em causa.

Talvez a falha de Bryan Norton, que tenha impedido um maior sucesso da sua proposta, tenha sido a dificuldade de transpor o domínio académico em que ele próprio se encontrava, de modo a chegar às pessoas reais envolvidas em situações concretas. Tratou-se, portanto, de uma lacuna ao nível da comunicação das suas teses sobretudo em contextos educativos, onde este tipo de alterações de paradigma se constrói e consolida. Ora, consideramos que esse tem sido o passo conseguido pela perspectiva da diversidade biocultural, que deu os primeiros passos também na década de 90 do século XX. Como veremos, a dimensão pedagógica e educativa deste projeto mantém-se na linha da frente das suas iniciativas, facilitando e promovendo a exequibilidade dos projetos que apadrinha.

3. A perspectiva biocultural: um novo fundamento para a ação

Em 1996, a antropóloga canadiana Luisa Maffi fundou uma organização internacional não governamental e sem fins lucrativos designada *Terralingua* e assente no conceito de diversidade biocultural (*biocultural diversity*)^{xv}.

Em 2001, Maffi editou o volume *On biocultural diversity: linking language, knowledge and the environment*, reunindo um vasto conjunto de estudos interdisciplinares (antropologia, linguística, psicologia, agronomia, ecologia). Este volume consolidou a diversidade biocultural como um novo domínio de investigação e de ação orientado pelo desafio de proteger, manter e restabelecer a diversidade da vida na terra. De acordo com estes autores, a par com a rápida depleção da biodiversidade mun-

dial, assistimos à extinção do património cultural da humanidade (fenómeno também designado como “extinção de experiência”) (2001, p. 7). E a salvação da primeira será uma utopia a menos que se coadune com a preservação do segundo: quer na biosfera, quer na etnosfera^{xv}, a diversidade e a pluralidade são factores de enriquecimento e de fortalecimento contra potenciais predadores e colonizadores^{xvi}. É necessário reconhecer que a perda de *biodiversidade natural* não constitui o núcleo da crise ambiental contemporânea, mas antes a perda da *diversidade biocultural*.

Em termos conceptuais, a noção de “diversidade biocultural” refere-se à multiplicidade e à profunda interrelação das manifestações da vida na Terra, entendendo a vida nas suas dimensões biológica e cultural, no quadro de um sistema sócio-ecológico complexo em constante co-adaptação (2001, p. 5). A tónica é colocada na perspectiva das diferentes línguas e linguagens humanas enquanto padrões orientadores da ação dos indivíduos e das comunidades sobre o ambiente, defendendo a recuperação de modos de *viver* e de *dizer* antigos e endémicos, que tendem a perder-se nos atuais processos de globalização.

Ao propor um novo fundamento para a ação humana, a perspectiva biocultural (assente num tripé conceptual que entrosa *língua, conhecimento e ambiente*) parte do pressuposto de uma interrelação constitutiva e irrecusável entre o ser humano e o ambiente, concretizada numa leitura dinâmica e integradora do binómio natureza-cultura. Recusa à partida os pontos de vista exclusivistas, já denunciados por Bryan Norton no início da década de 90, e funda-se numa proposta dinâmica e integradora.

Significa que ser humano e natureza não constituem domínios separados e paralelos, mas apresentam-se como constituintes de um mesmo todo complexo, o que implica aceitarmos não apenas uma (longa) história comum, mas também uma evolução conjunta^{xvii}.

A opção dos monismos exclusivistas éticos desnaturaliza o ser humano e escamoteava uma dimensão inevitável do nosso planeta: a presença insinuante e incontornável de populações humanas nos 5 continentes. Nenhum outro animal se encontra tão disseminado e, ao mesmo tempo, tão profundamente enraizado, pelas várias regiões do globo. Mesmo em zonas terrestres mais inhóspitas, temos conseguido moldar as condições ambientais ao ponto de sobrevivermos. E a história da nossa cultura é, sobretudo, a história das respostas que temos sabido dar aos desafios que a natureza nos tem colocado.

Face à crise ambiental que tanto nos tem preocupado desde meados do século XX, torna-se, então, necessário repensar o lugar do ser humano na natureza: a relação entre ambos não se pode já sustentar numa ontologia ou sequer numa antropologia, devendo o modelo a adotar ser de cariz ético. Mas de que ética falamos?

Longe nos encontramos de um tempo em que a clássica definição aristotélica do homem enquanto animal racional servia os nossos propósitos enquanto espécie. Hoje talvez façam mais sentido definições como a do famoso paleontólogo americano Niles Eldredge: “We humans are indeed a unique species – though how culture

and biology have fashioned so completely unusual a species as *Homo Sapiens* has not yet been fully recognized.” (1997, p. xiv).

Em termos bioculturais, a análise centrar-se-á, então, na realidade da adaptação das populações ao ambiente e, face à crise ambiental contemporânea, colocará em foco a necessidade de promover histórias de sucesso nessa adaptação, quer de um ponto de vista humano, quer de um ponto de vista ambiental (que, na prática, não se podem distinguir).

Não se advoga um regresso em absoluto a práticas antigas e pré-científicas ou um enclausuramento solipsístico das culturas endémicas face ao modelo ocidental do Norte. O que se pretende é uma incorporação de *conhecimentos ambientais tradicionais* (TEK: *traditional environmental knowledge*) nas novas formas de conservação ambiental, desse modo adequadas aos contextos locais, num processo de intercâmbio que reforce a identidade biológica e cultural das diversas comunidades. A dimensão local da perspectiva biocultural transforma-se, assim, numa das garantias de que, em termos ambientais, as respostas são adequadas à manutenção das dimensões biológica e cultural dos ecossistemas, de acordo com a sabedoria implícita no património de *know how* acumulado durante gerações. Recusam-se, desta feita, abordagens exteriores e descaracterizadoras, em prol de uma perspectiva contextualizada que envolve directamente as populações. Ganha, assim, novo sentido o conceito de “custódia” (*stewardship*) comum na literatura da ética ambiental, sobretudo referente ao paradigma judaico-cristão decorrente da narrativa dos Génesis. Uma gestão cuidada e cuidadora da natureza, protegendo os recursos e provendo pela sua sustentabilidade, não poderá ser concretizada fora do âmbito regional e à revelia das populações que, *in loco*, conhecem, interagem e cuidam do ambiente.

A diversidade biocultural não se apresenta como mais uma teoria ambiental, concorrente direta do antropocentrismo, do biocentrismo ou do ecocentrismo. Mais do que investir num conjunto teórico de pressupostos que apenas se confrontem em meios académicos, visa investir na dimensão prática e exequível de abordagens ambientais eficazes. É, então, um horizonte de confluência e diálogo entre vários projetos e iniciativas regionais e locais, estabelecendo as suas linhas matrizes e orientadoras. Um desses projetos designa-se por “filosofia ambiental de campo” (*field environmental philosophy*) e tem sido promovido pelo filósofo e biólogo chileno Ricardo Rozzi, professor na Universidade do North Texas e um dos responsáveis pelo Parque Etnobotânico de Omora (no sul do Chile).

O primeiro objetivo de Rozzi centra-se na ligação entre as tradicionalmente designadas *ciências* e as *humanidades*. Rozzi parte de uma dissociação comumente reproduzida entre a ecologia científica e a ética ambiental: ao perspectivarem a natureza, a primeira preocupa-se como o que *é* (factos) e a segunda com o que *deveria ser* (princípios, valores) (1999, p. 911). O objectivo de Rozzi pauta-se, então, pela interrelação entre uma abordagem cognitivo-científica e uma abordagem prático-ética numa metodologia de ação, investigação, educação e conservação ambientais que designa como filosofia ambiental de campo.

A filosofia ambiental de campo assume-se, em primeira linha, como uma abordagem ética alternativa aos modelos clássicos (precisamente os que dissociavam a ecologia da ética^{xviii}). Procurando evitar a imposição de modelos globais de desenvolvimento a realidades singulares concretas, este projeto promove a divulgação de diversas formas tradicionais de vida(s) e de conhecimento ecológico em comunidades locais e regionais. Neste contexto, promove-se um encontro direto com a diversidade biocultural enquanto experiência de co-habitação com seres vivos reais em interacção ecossistemática, dimensão normalmente deixada de fora dos modelos formais de educação e dos processos de tomada de decisão na esfera pública (Rozzi, 2010).

Uma das causas identificadas para a perda de diversidade biocultural são precisamente os modelos educativos e formativos baseados na mundividência do ocidente europeu, já apelidados como “epistemologias do norte” pelo sociólogo português Boaventura Sousa Santos (2009)^{xix}. Estes modelos foram levados a todo o mundo com o projeto colonialista de dominação política, religiosa e cultural, replicando-se perspectivas linguístico-culturais únicas e homogenizadoras. O colonialismo provocou um *epistemicídio*, afirma Sousa Santos, apagando as diferenças culturais entre o Norte e o Sul e implicando não apenas uma perda gnoseológica, mas sobretudo uma perda ontológica.

No modelo educativo da filosofia ambiental de campo, a ética ambiental é entendida enquanto horizonte de encontros diretos (2009, pp. 100-104)^{xx} com os habitats e os hábitos dos vários organismos num determinado ecossistema regional, promovendo nos seres humanos um sentido forte de cidadania responsável. O desenvolvimento desta consciência ética não é possível fora do contacto direto com contextos ecológicos específicos, pelo que, de acordo com a perspectiva de Rozzi e dos seus colaboradores no Parque Etnobotânico de Omora, esta aprendizagem faz-se fora dos circuitos formais dos modelos clássicos de educação^{xxi}.

A partir de uma experiência direta do indivíduo em face dos ambientes naturais em que se sente envolvido, este modelo de aprendizagem direta permite a construção de um conhecimento simultaneamente alicerçado na conceptualização de aprendizagens sobre a diversidade biocultural e no envolvimento afectivo decorrente do encontro “cara-a-cara” com a natureza. Esta junção de racionalidade e de afectividade reúne as condições necessárias a uma efectiva alteração de comportamentos e a reflexão ética acontece, então, num espaço natural de proximidade, propiciador de mudança.

Desta forma, quebra-se o ciclo académico e institucional da produção de documentos e relatórios sobre índices de crise ambiental sem repercussões práticas e consegue-se atingir o domínio público que promove uma conservação ambiental efetiva e auto-consciente por parte dos cidadãos e dos decisores políticos.

É a promoção das designadas *outdoor educational experiences* (2006), como o ecoturismo e workshops locais dirigidos a alunos, que permite questionar e desconstruir os pressupostos universais implícitos nos saberes científicos da educação

tradicional e a redescoberta das singularidades de cada ecossistema e de cada ser vivo, numa diversidade inapreensível pela universalidade das abstrações racionais das ciências aprendidas no modelo clássico de escola. Para lá da representação matemática e das designações científicas latinas, cada organismo contém uma unicidade e uma integralidade próprias, apenas captáveis através de um encontro no terreno, mediado pelo conhecimento ecológico tradicional ou indígena^{xxii}.

O capital de conhecimento acumulado e perpetuado pelas comunidades locais que, através de gerações consecutivas, reuniram experiências e histórias de uma co-habitação saudável com o meio ambiente constitui uma componente fundamental das aprendizagens da filosofia ambiental de campo. Estes conhecimentos encontram-se implícita ou explicitamente nas línguas nativas, muitas delas sobreviventes apenas ao nível da oralidade e sem qualquer documentação de apoio escrita ou gravada.

Sendo os mais diretos conhecedores dos ecossistemas, as populações locais têm um contributo inestimável a dar a qualquer abordagem que vise conhecer e preservar os ambientes regionais em que se encontram, uma vez que são veículos de formas endémicas de conhecimento e ação ecológicos. Tal como evidenciado por Luisa Maffi e Ellen Woodley (2010), este capital gnosiológico contém mundividências únicas imprescindíveis na resolução de problemas ambientais, cuja perda se revela irreversível.

As diversas línguas nativas, faladas sobretudo em pequenas comunidades, incorporam diferentes conceitos ecológicos que contam histórias do modo como os seus falantes percebem a natureza e de como nela atuam. Entende-se, assim, que as línguas (bem como tudo o que à cultura humana diga respeito) são parte integrante dos ecossistemas, entendidos agora também na sua dimensão social e cultural (a diversidade biocultural). Não há aqui lugar ao paradigma monista substancialista que destaca o ser humano da natureza, uma vez que se entende que a realidade física e biológica e a descrição e interpretação dessa realidade fazem parte de um mesmo todo.

A questão tem, assim, que ser tratada a um nível local e regional, e não ficar refém de discussões generalizadas e generalistas impostas por uma perspectiva cultural exterior e hegemónica. Consequentemente, a ética ambiental assume um horizonte distinto, adequando-se à diversidade biocultural, respeitadora dos contextos e profundamente empenhada na promoção da pertença do ser humano ao mundo natural – seja em pequenas comunidades indígenas do hemisfério sul, como nas aldeias e povoações mais afastadas dos grandes centros político-culturais nos países do norte.

Haverá outra forma de darmos uma resposta completa aos complexos e urgentes problemas ambientais do mundo contemporâneo? Defendemos que não: a ética ambiental deve ser, em primeira instância, o espaço natural para a reflexão, propiciadora de encontros que despertem a natureza que há no homem e a humanidade que há na natureza. Não existe outra via reparadora das feridas ecológicas e cultu-

rais que a nossa espécie tem aberto no ambiente. Se não optarmos pela via da inclusão e, enquanto espécie, teimarmos em trilhar uma estrada solitária, perder-nos-emos nos labirintos das nossas próprias construções (físicas e mentais), esquecidos do que nos funda e une à natureza.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Allen Fox, M. (2007) *The moral community. Ethics In Practice. An anthology*, ed. Hugh LaFollette, Malden: Blackwell Publishing.
- Bentham, J. (1823) *An introduction to the Principles of Moral and Legislation*. vol. II. London: W. Pickering.
- Eldredge, N. (1997) *Dominion*. London: University of California Press.
- Goodpaster, K. (1978) "On being morally considerable". *The Journal of Philosophy*. 6: 308-325.
- Jonas, H. (2005). *Le principe responsabilité*. Paris: Flammarion.
- Jonas, H. (2001). *The phenomenon of life. Toward a philosophical biology*. Illinois: Northwestern University Press.
- Maffi, L., ed. (2001) *On biocultural diversity. Linking language, knowledge, and the environment*, Washington/London: Smithsonian Institution Press.
- Maffi, L.; Woodley, E., orgs. (2010) *Biocultural Diversity Conservation: A Global Sourcebook*, London: Routledge.
- Norton, B. G. (1982a) Environmental Ethics and Nonhuman Rights. *Environmental Ethics*, 4: 17-36.
- Norton, B. G. (1982b) Environmental Ethics and the Rights of Future Generations. *Environmental Ethics*, 4: 319-37.
- Norton, B. G. (1984) Environmental Ethics and Weak Anthropocentrism. *Environmental Ethics*, 6: 131-48.
- Norton, B. G. (1991) *Toward Unity Among Environmentalists*, Oxford: Oxford University Press.
- Routley, R. (1973) Is there a need for a new, an environmental, ethic? *Proceedings of the XV World Congress of Philosophy*, Bulgaria: Varna, pp. 205-210.
- Rozzi, R. (1999) The reciprocal links between evolutionary-ecological sciences and environmental ethics. *BioScience*. 49, 11.
- Rozzi, R. et al. (2006). "Ten principles for biocultural conservations at the Southern tip of the Americas: the approach of the Omora Ethnobotanical Park", *Ecology and Society*. 11, 1, disponível em <http://www.ecologyandsociety.org/vol11/iss1/art43/>
- Ricardo, R.; Poole, A. (2009) Biocultural and linguistic diversity, *Encyclopedia of Environmental Ethics and Philosophy*, ed. J. Baird Callicott; R. Frodeman, vol. 1. Detroit: Gale Cengage Learning, pp. 100-104.
- Rozzi, R. et al. (2010a) Field environmental philosophy and biocultural conservation at the Omora Ethnobotanical Park: Methodological approaches to broaden the ways of integrations the social component ("S") in Long-Term Socio-Ecological Research (LTSER) Sites, *Revista Chilena de Historia Natural*, 83: pp. 27-68.
- Rozzi, R. et al. (2010b). Ecoturismo con lupa: integración de la ciencias ecológicas y la ética ambiental. *Revista Ambiente y Desarrollo de CIPMA (Centro de Investigación y Planificación del Medio Ambiente)*, 24: pp. 30-37.
- Sousa Santos, B.; Meneses, M. P., João A. Nunes, orgs., (2004). *Semear outras soluções: os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais*. Porto: Edições Afrontamento.
- Sousa Santos, B.; Meneses, M. P., org. (2009). *Epistemologias do Sul*, Almedina, Coimbra.

NOTAS

¹ Professora Auxiliar. magdac@uac.pt

¹ É difícil balizar temporalmente o surgimento da Ética Ambiental enquanto domínio academicamente reconhecido. A formalização da disciplina como área autónoma foi, naturalmente, precedida por uma série de eventos. Apesar de, já desde a década de 50 incidentes como o envenenamento por mercúrio na baía de Minamata, no Japão, indicarem a necessidade de uma consciência ecológica que repensasse as relações do ser humano com a natureza, apenas nas décadas de 60 e 70 se cimentou uma ambiência intelectual generalizada que permitiu despertar para a aplicação da disciplina filosófica da Ética ao domínio ambiental. O artigo de Lynn White's "The Historical Roots of our Ecologic Crisis" (1967) e a grande divulgação do clássico *A Sand County Almanac*, de Aldo Leopold's (originalmente publicado em 1949, mas que adquiriu maior notoriedade nos anos 70), certificaram a necessidade de investigar as raízes filosóficas da crise ambiental que já então se anunciava. A 22 de Abril de 1970 celebra-se o primeiro "Earth Day" e são os próprios ambientalistas que, a partir de então, desafiam os filósofos a tomarem posições sobre o ambiente. Em 1972, William Blackstone, na University of Georgia, organiza a primeira conferência filosófica sobre o tema, permitindo que a publicação dos *proceedings* despoletasse nos anos seguintes uma série de estudos sobre Ética Ambiental. Nesse seguimento, a necessidade de nomear e caracterizar esta nova ética aplicada explicita-se em 1973, quando Richard Routley dá voz à questão que se apresentava incontornável: "Is There a Need for a New, an Environmental, Ethic?" (comunicação apresentada no 15º Congresso Mundial de Filosofia) e dois anos mais tarde, quando Holmes Rolston III publica "Is There an Ecological Ethic?". O último ano da década de 70 fica marcado pela fundação da revista *Environmental Ethics*, por Eugene C. Hargrove, que permitiu aumentar radicalmente o número de publicações nesta área, certificadas agora academicamente. A década de 80 afirmou-se essencialmente pela institucionalização da Ética Ambiental enquanto disciplina (também por via da autonomização da ética animal através dos esforços empreendidos pelos defensores dos direitos dos animais e da libertação animal). Em 1989, Eugene C. Hargrove publica *Foundations of Environmental Ethics*, estudo dedicado aos fundamentos filosóficos e, sobretudo, éticos dos movimentos ambientalistas, formalizando os alicerces da Ética Ambiental enquanto ética aplicada. Na década seguinte, a disciplina consolida-se com a disseminação de projetos académicos, organismos, centros de investigação, periódicos e departamentos universitários dedicados à Ética Ambiental. A entrada no novo milénio trouxe algumas novidades, de que a perspectiva biocultural aqui ensaiada é um exemplo paradigmático, e podemos afirmar que, sem ter jamais abandonado a sua feição polemicista de matriz académica, atualmente a Ética Ambiental investe num esforço de renovação das suas perspectivas, que passa pelo surgimento de propostas que operacionalizem a gestão ambiental de um modo imediato, eficaz e fundamentado.

ⁱⁱ Michael Allen Fox, por exemplo, apresenta uma definição de inspiração tendencialmente antropocêntrica ao atribuir aos seres pertencentes à comunidade moral a capacidade de reconhecer nos seus semelhantes as características que os unem (2007, pp. 181-191). Já Kenneth Goodpaster (1978), recuando na definição de considerabilidade moral apenas ao que apelida como "as formas mais básicas de respeito prático", aproxima o conceito da perspectiva biocêntrica.

ⁱⁱⁱ Dado o âmbito desta reflexão, não nos deteremos em pormenor nas implicações trazidas pelo conceito de pessoa ao debate sobre a noção de comunidade moral.

^{iv} Este tem sido o princípio orientador da cultura ocidental desde há largos séculos, formalizado sobretudo a partir do surgimento da ética cristã. Contudo, convém realçar que os seres humanos implicados pela proteção moral só muito recentemente foram, de facto, entendidos sem restrições. Escravos, mulheres, crianças, entre outros grupos, demoraram a adquirir este estatuto.

^v O antropocentrismo defende que a natureza não humana deve ser avaliada em termos dos interesses e valores humanos, possuindo um valor instrumental e não intrínseco.

^{vi} É possível entender a obra de Descartes como uma das responsáveis pela leitura restrita do antropocentrismo, em especial o entendimento do ser humano como "dono e possuidor da natureza", no final do *Discurso do Método*. Todavia, não identificamos o cartesianismo com a tirania humana sobre a natureza, sendo necessário ressaltar o contexto histórico da Modernidade (longe da crise ambiental contemporânea e entendendo a natureza como um reservatório infindável e onnipotente de recursos, obra impressionante de Deus) e o próprio sentido íntimo do pensamento de Descartes, inserido no contexto epistemológico e metafísico de exaltação pela descoberta das potencialidades dos saberes científicos emergentes, como a física de inspiração matemática.

^{vii} A noção de *stewardship* é de difícil tradução para língua portuguesa, sendo que o conceito que mais se aproxima do seu sentido original talvez seja o de "custódia", enquanto gestão cuidadora ou zelo pela Terra, que a valoriza como património a entregar às gerações futuras. O ser humano será então o cuidador ou o depositário desse fundo. Nas palavras de Hans Jonas (2001, p. 283) "He [man] would then be the executor of a trust which only he can see, but did not create."

^{viii} Uma tese de Norton que não nos parece ser consensual, mas que não iremos aqui debater, prende-se com a consideração do ambientalismo como um movimento único e não um conjunto diversificado de posições e interesses distintos.

^{ix} Consideração de que a natureza deve ser entendida e valorizada de modo independente do ser humano (possuindo um valor intrínseco e não meramente instrumental), ou seja, de acordo com a sua capacidade auto-reguladora.

^x Consideração da vida em si mesma e dos seres individuais que a manifestam enquanto bem supremo, dotados de um valor intrínseco.

^{xi} Conjunto de perspectivas que, partindo de uma série de conexões entre interesses feministas e interesses ambientais, acusam os discursos clássicos sobre a natureza e o ambiente de assumirem uma postura predominantemente masculina, reclamando uma analogia entre a libertação da natureza desse paradigma e a libertação feminina de modelos de dominação masculinos.

^{xii} Exemplo inspirado na história que atravessa todo o livro de Norton de uma menina que apanhava "bolachas-da-praia" (*sand dollars*) no baixo de uma praia da Flórida.

^{xiii} Numa série de artigos publicados na revista *Environmental Ethics*, anteriores a *Toward Unity Among Environmentalists*, Norton defendera que uma ética ambiental fundamentada e eficaz não se poderia fundar no não-antropocentrismo da defesa de direitos para seres não-humanos, nem tão pouco no antropocentrismo da defesa dos direitos para futuras gerações de seres humanos (1982a; 1982b).

^{xiv} www.terralingua.org

^{xv} O conceito de *etnosfera* (*ethnosphere*) foi introduzido pelo antropólogo e etnobotânico canadiano Wade Davis para se referir ao legado de conhecimento e de cultura acumulados desde o surgimento da consciência humana pelos mais diversos povos e populações em todo o mundo. Tal como a biosfera, a etnosfera é uma rede complexa de interações ameaçada pela globalização ocidental.

^{xvi} É paradigmático que das cerca de 6000 línguas existentes atualmente em todo o mundo, metade seja falada por comunidades com menos de 10000 habitantes e que metade dessa metade seja falada por comunidades de 1000 habitantes ou menos. Ou seja, a maior parte da diversidade linguística mundial pertence a pequenas comunidades de povos minoritários ou indígenas.

^{xvii} Este pressuposto é exemplificado através de alguns estudos ecológicos e etnológicos de larga escala que cruzam a distribuição de grandes vertebrados endémicos (como sejam mamíferos, pássaros, répteis e anfíbios) e de línguas endémicas no mundo: países como o Brasil, o Perú, o Equador, os Camarões, o Quênia, a Indonésia ou a Índia (apenas para citar alguns exemplos) apresentam índices elevadíssimos de ambos. É muito interessante que estes países se situam tendencialmente na região sul do globo e não na região norte, onde prevalece um paradigma cultural homogêneo e hegemónico.

^{xviii} É necessário ressaltar que as propostas ecocêntricas, por exemplo, baseiam-se tendencialmente nos conhecimentos que a ecologia científica produz em termos de conhecimento da interrelação e da fra-

gibilidade dos ecossistemas. Contudo, nem mesmo estas abordagens se situam ainda no plano em que Ricardo Rozzi sugere o entrosamento entre ecologia e ética.

^{xix} A obra aborda também o problema da preservação da biodiversidade, ameaçada pela sobrevalorização da intervenção da ciência e da técnica face a formas de vida indígenas (2009, p. 49). Estes autores desenvolvem a temática do impacto do colonialismo na biodiversidade na obra que organizam com João A. Nunes (2004).

^{xx} Em termos teóricos, R. Rozzi parte da noção levinasiana de rosto para fundar a relação entre o ser humano e a natureza no plano ético da responsabilidade pelo outro (2010a, p. 26).

^{xxi} O ecoturismo de lupa é uma das modalidades praticadas no Parque Etnobotânico de Omora (2010b, pp. 30-37).

^{xxii} Uma das principais dimensões pedagógicas em que insiste o trabalho educativo da filosofia ambiental de campo são as designações indígenas dadas às plantas e aos animais pela riqueza semântica que carregam.