

**UNIVERSIDADE DO EXTREMO SUL CATARINENSE –
UNESC
UNIDADE ACADÊMICA DE HUMANIDADE, CIÊNCIAS E
EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS
AMBIENTAIS
MESTRADO EM CIÊNCIAS AMBIENTAIS**

MIRELLE KOWALSKI SCHMITZ

**NOVAS PERSPECTIVAS SOBRE DIREITOS E PAZ NA
RELAÇÃO HOMEM E NATUREZA**

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Ambientais da Universidade do Extremo Sul Catarinense (UNESC) para a obtenção do título de Mestre em Ciências Ambientais.

Orientador: Prof. Dr. Geraldo Milioli

**CRICIÚMA
2017**

Dedico este trabalho ao professor Padre Raulino Reitz, patrono da ecologia catarinense, por seu amor à ciência e a natureza e, também, à Dulce Magalhães pelo seu belo trabalho em prol do amor à educação, à vida e à paz.

*Eu sou como a borboleta
Tudo o que eu penso é liberdade
Não quero ser maltratado,
nem exportado desse meu chão*

*Minhas asas, minhas armas,
não servem para me defender
As cores da natureza pedem
ajuda pra eu sobreviver*

*Você que me vê voando
Como a paz de uma criança
Você sabe a minha idade
Eu sou sua esperança*

*A ordem da humanidade
não deve ser destruída
quando eu voar me proteja
sou parte da sua vida*

*Eu sou como a borboleta...
(Proteção Às Borboletas de Benito Di Paula)*

Um ser humano é parte do todo chamado por nós do Universo, uma parte limitada no tempo e no espaço. Ele experimenta em si mesmo, seus pensamentos e sentimentos, como algo separado do resto, uma espécie de ilusão de ótica de sua consciência. Esta ilusão é uma espécie de prisão para nós, restringindo-nos aos nossos desejos pessoais e ao afeto por pessoas mais próximas a nós. Nossa tarefa deve ser de nos livrarmos dessa prisão, ampliando nosso círculo de compaixão para abraçar todas as criaturas vivas e toda a natureza e sua beleza. (EINSTEIN apud SHIVA, 2013)

*Paz é reverência pela vida.
Paz é o mais precioso bem da humanidade.
Paz é mais que o fim dos conflitos armados.
Paz é um tipo de comportamento.
Paz é um arraigado compromisso com os
princípios da liberdade, justiça, igualdade e
solidariedade entre todos os seres humanos.
Paz é também uma harmoniosa parceria entre a
humanidade e o meio-ambiente.
(DECLARAÇÃO DA PAZ NA MENTE DOS
HOMENS, 1989).*

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação

S355n Schmitz, Mirelle Kowalski.
Novas perspectivas sobre direitos e paz na relação
homem e natureza / Mirelle Kowalski Schmitz. - 2017.
313 p. : il.; 21 cm.

Dissertação (Mestrado) - Universidade do Extremo Sul
Catarinense, Programa de Pós-Graduação em Ciências
Ambientais, Criciúma, 2017.

Orientação: Geraldo Milioli.

1. Direitos da natureza. 2. Relação homem e natureza
3. Ética ambiental. 4. Proteção ambiental. 5. Natureza –
Direitos fundamentais. 6. Paz mundial. I. Título.

Bibliotecária Eliziane de Lucca Alosilla – CRB 14/1101
Biblioteca Central Prof. Eurico Back - UNESC

AGRADECIMENTOS

Agradeço, de modo especial, aos meus pais, Russel José Schmitz e Maria Elisabete Kowalski Schmitz, a quem amo e respeito muito. À minha avó Maria Girardi, às minhas irmãs, Monique Kowalski Schmitz e Simone Kowalski Schmitz, bem como, à minha tia Mara Eda Kowalski por seu carinho, compreensão e infinita amizade.

À magistrada Janaina Cassol Machado por seu apoio, compreensão e estímulo para que pudesse cursar o mestrado em Ciências Ambientais; Ao Prof. Dr. Carlyle Torres Bezerra de Menezes pelas orientações quanto à organização do trabalho a partir do projeto de pesquisa;

Aos meus colegas do mestrado e em especial, à amiga Amanda Bellettini Munari pela companhia, parceria de trabalho e bons momentos que tivemos juntas durante o mestrado;

Ao meu amigo Marcelo N. da Silva pela importante ajuda dispensada na realização desse trabalho e

Aos professores do Programa de Pós-Graduação em Ciências Ambientais, pelas contribuições e ensinamentos durante o mestrado.

RESUMO

O presente trabalho se propõe a discutir as novas perspectivas sobre direitos e paz na relação homem e natureza. Para isso, abordará aspectos relevantes sobre o vínculo entre a não violência, a paz e natureza que envolvem, principalmente, os ramos da ética ambiental e do direito. Os efeitos da injustiça social e destruição da natureza não dependem de uma simples solução técnica, mas sim, de uma resposta ética, requerendo uma mudança de paradigma na vida pessoal, social e no relacionamento com a natureza. Além da fundamentação de um novo paradigma, a consagração jurídica de que a natureza é um ser dotado de subjetividade e possui, pois, dignidade e direitos contribui para grandes alterações na relação estudada, o que já foi reconhecido com o novo constitucionalismo latino-americano. O tema é novo, pois dignidade e direitos eram reservados somente aos seres humanos, de acordo com a evolução dos direitos fundamentais, predominando, assim, uma visão antropocêntrica da realidade. O que deve ser modificado, portanto, não é a natureza, mas a relação que o homem estabelece com ela. E para que a paz entre homem e o mundo natural seja vivenciada, é necessário quebrar a relação de dominação e de separatividade existente entre ambos, seja através de uma nova concepção ética correspondente ao enfoque ecológico, seja através do reconhecimento de direitos e de dignidade da natureza.

PALAVRAS-CHAVE: Direitos. Paz. Relação homem e natureza. Ética ambiental. Paradigma. Dignidade. Novo constitucionalismo latino-americano. Evolução dos direitos fundamentais. Visão antropocêntrica. Dominação e separatividade. Enfoque ecológico.

ABSTRACT

The present work proposes to discuss the new perspectives on rights and peace in the relationship between man and nature. In order to do so, it will address relevant aspects of the link between non-violence, peace and nature, which mainly involve the branches of environmental ethics and law. The effects of social injustice and the destruction of nature do not depend on a simple technical solution, but on an ethical response, requiring a paradigm shift in personal, social life and in the relationship with nature.

In addition to the foundation of a new paradigm, the legal consecration that nature is a being endowed with subjectivity and therefore has dignity and rights contributes to major changes in the relationship studied, which has already been recognized with the new Latin American constitutionalism. The theme is new, since dignity and rights were reserved only to human beings, according to the evolution of fundamental rights, thus prevailing an anthropocentric view of reality. What must be changed, therefore, is not nature, but the relationship that man establishes with it. And for peace between man and the natural world to be experienced, it is necessary to break the relationship of domination and separateness between the two, either through a new ethical conception corresponding to the ecological focus, or through the recognition of rights and dignity of the nature.

KEY WORDS: Rights. Peace. Relationship between man and nature. Environmental ethics. Paradigm. Dignity. New Latin American constitutionalism. Evolution of fundamental rights. Anthropocentric vision. Domination and separateness. Ecological approach.

SUMÁRIO

CONSIDERAÇÕES INICIAIS.....	13
1 INTRODUÇÃO	17
1.1 QUESTÕES NORTEADORAS.....	20
1.2 HIPÓTES.....	20
1.3 OBJETIVOS.....	20
1.3.1 Objetivo Geral	20
1.3.2 Objetivos Específicos.....	20
1.4 JUSTIFICATIVA	21
1.4.1 Perspectiva Teórica	21
1.4.2 Perspectiva Prática.....	21
1.5 ESTRUTURA DA DISSERTAÇÃO	22
2 PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS.....	24
2.1 NATUREZA DA PESQUISA	24
2.2 COLETA DE DADOS	25
2.3 QUADRO TEÓRICO DE PESQUISA.....	26
2.4 SISTEMATIZAÇÃO E ANÁLISE DE DADOS	26
3 REVISÃO TEÓRICO-CONCEITUAL	27
3.1 PERSPECTIVAS SOBRE A CULTURA DE PAZ	27
3.1.1 Conceito de paz: equilíbrio do movimento	27
3.1.2 Da paz negativa à paz positiva	30
3.1.3 Terminologia: conflito, violência, cultura de paz e não violência.....	35
3.1.4 A emergência da temática da paz e instrumentos fundamentais para sua vivência: justiça, educação, ética e religião.....	44
3.2 REFERÊNCIAS MUNDIAIS E A MANUTENÇÃO DA PAZ NO MUNDO.....	72
3.2.1 Homens e Mulheres da paz: Mahatma Gandhi, Martin Luther King Jr., Dalai Lama, Papa Francisco, Wangari Maathai, Malala Yousafzai	72
3.2.2 Exemplos históricos e movimentos extremistas contrários à paz: Joseph Stalin, Adolf Hitler, Mao Tsé-tung e Facções terroristas pautadas em fundamentalismo político e religioso	86
3.2.3 Manifestações teóricas e históricas de não violência: À paz perpétua de Emmanuel Kant, a paz de Hans Kelsen, a arte de viver em paz de Pierre Weil e o poder não violento de Mahatma Gandhi	95
3.2.4 Manutenção da paz mundial	107
3.2.4.1 A importância das principais instituições mundiais para manutenção da paz	107

3.2.4.2 Documentos normativos internacionais.....	116
3.2.4.3 Fórum mundial da paz.....	120
3.3 PERSPECTIVAS SOBRE A RELAÇÃO HOMEM-NATUREZA E A ÉTICA AMBIENTAL.....	122
3.3.1 Aspectos históricos da relação homem-natureza.....	122
3.3.2 Paradigma dominante na visão de Boaventura de Sousa Santos.....	131
3.3.3 A Ciência diante da natureza e o paradigma cartesiano.....	137
3.3.4 Caminhando em direção ao paradigma ecológico.....	143
3.3.5 Olhares a partir de um enfoque ecológico: Alexander Von Humboldt, Chico Mendes, Padre Raulino Reitz e José Lutzenberger.....	147
3.3.6 Tendências da ética ambiental: antropocentrismo, biocentrismo, ecocentrismo e ecologia profunda.....	159
3.3.7 Povos indígenas: cultura em harmonia com a natureza.....	166
3.4. NOVAS PERSPECTIVAS SOBRE DIREITOS E PAZ COM A NATUREZA.....	168
3.4.1 Dos direitos fundamentais do homem: à paz e ao meio ambiente.....	169
3.4.1.1 Evolução Histórica, conceito e conteúdo dos direitos fundamentais.....	169
3.4.1.2 As gerações de direitos segundo Karel Vasak: primeira geração, segunda geração e terceira geração dos direitos fundamentais.....	176
3.4.1.3 Direito fundamental de terceira geração: direito ao meio ambiente.....	180
3.4.1.4 Novas gerações de direitos: quarta geração e quinta geração de direitos fundamentais.....	184
3.4.1.5 Direito fundamental de quinta geração: direito à paz.....	186
3.4.2. Direitos da natureza pela própria natureza.....	191
3.4.2.1 O contrato natural de Michel Serres.....	191
3.4.2.2 Direito subjetivo: a natureza como titular de direitos.....	195
3.4.2.3 Novo Constitucionalismo e legislação ecológica latino-americana.....	199
3.4.2.4 A Relação entre a ética e o direito: ambos inseridos na natureza em evolução.....	208
3.4.2.5 Direitos sagrados da Mãe Terra segundo Leonardo Boff.....	217
3.4.3 Cultura de paz e ética planetária.....	219
3.4.4 Paz e Transdisciplinaridade.....	227
4. CONSIDERAÇÕES FINAIS E RECOMENDAÇÕES.....	230
4.1 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	230
4.2 RECOMENDAÇÕES.....	232

REFERÊNCIAS	234
--------------------------	------------

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

A dúvida sintetiza os dois primeiros passos da experiência filosófica: estranhamento seguido de questionamento. “Ninguém libertou sua criatividade, rompeu paradigmas e produziu importantíssimas ideias se não aprendeu, ainda que intuitivamente, a manipular a arte da dúvida” (Cury, 2013, p.136). Pois bem. **O estabelecimento de uma relação pacífica entre os homens e a natureza é possível?**

Iniciamos a compreensão deste precioso tema que envolve direitos e paz, através de um belo exemplo, repleto de esperança e poesia, demonstrado no conto do romancista francês, Jean Giono, de 1953, conhecido como “*L’homme qui plantait des arbres*” e traduzido para o português como “O homem que plantava árvores”. Escrito há mais de seis décadas, a referida obra guarda extrema atualidade com os dias atuais em que testemunhamos uma grave crise ambiental com sérios riscos à paz em todo o mundo.

Ao assumir contornos de desenho animado e ser vencedor do Oscar de Melhor Animação de 1988, a história dirigida por Frédéric Back ganhou o mundo através do ensinamento de como a simplicidade de um único gesto, repetido dia após dia, pôde transformar milhares de vidas e o sentimento de pertença com o seu meio. Não há nenhum discurso ambientalista no desenho, mas, apenas a narrativa de um jovem viajante que acompanhou o nobre trabalho de um pastor, atravessando duas grandes guerras mundiais. (GIONO, 1953)

O desenho mostra, com riqueza de detalhes, o cotidiano solitário do francês Elzéard Bouffier, um pobre pastor de ovelhas que, por mais de três décadas, dedicou inteiramente sua vida ao plantio de milhares de árvores, conseguindo reflorestar sozinho uma extensa área dos Alpes franceses, na região de Provença.

O trabalho silencioso de Bouffier não só possibilitou o surgimento de matas e florestas como modificou toda a região com o retorno da paz e alegria. Feito com absoluto amor e em parceria com a natureza, sua ação presente e obstinada, agraciou toda a região com o reaparecimento de inúmeras espécies da fauna e flora.

A paz, como reverência da vida, foi presenciada a cada momento, durante o longo trajeto do introspectivo pastor que, na solidão de seu trabalho, plantou incansavelmente cada semente com o sonho de um dia devolver a vida àquela triste região árida.

Alheio aos conflitos em seu entorno e sem saber a quem pertenciam as terras, Bouffier plantou as sementes com todo o cuidado, ciente de que a terra desvanecia por falta de árvores.

O vento foi seu fiel companheiro em várias jornadas, dispersando certas sementes pela terra que adotara e à medida que a água reaparecia nas nascentes e antigos riachos, foram nascendo os carvalhos, salgueiros, campos, jardins, flores e a razão de viver. Pelo fato de a transformação ser lenta, as pessoas se acostumaram a ela e concluíram ser a nova paisagem uma ação natural da terra, desconhecendo o verdadeiro parceiro da majestosa floresta que se propagava lentamente por colinas e planícies no lugar da rara vegetação lenhosa.

Sem reclamar das adversidades e obstáculos que a própria natureza lhe impunha, a caminho do fim de sua vida, o pastor perdeu o hábito de falar, mas, manteve o trabalho calmo e regular de plantar sementes de todo tipo. Anos mais tarde, uma comitiva de políticos foi à área reflorestada e com discursos solenes e palavras inúteis, decretaram a proteção estatal da região, sem nunca ter conhecimento sobre a história de um velho e inculto pastor que usando seus próprios meios, influenciou o mundo a sua volta e permitiu que a vida com paz desabrochasse completamente.

Esta curiosa narrativa nos faz esquecer as futilidades e efemeridades do dia a dia, nos remetendo a uma profunda reflexão sobre o que significa estar vivo e como podemos viver a paz: consigo, com o outro e com a natureza. Assim, podemos nos perguntar: para frear a marcha da decadência e da destruição, não seria fundamental retornarmos a uma vida mais natural, simples e em contínua parceria com a natureza?

É possível observar que os animais vivem em harmonia com as leis naturais e quando o ser humano se coloca acima ou separado dessa ordem natural, no sentido de dominá-la, ele acaba colidindo com ela. Nesse momento, o ser humano passa a ser um estranho sobre a terra, que

não entende a si mesmo, não compreende a natureza, não respeita nada mais na sua originalidade e essência, atribuindo importância apenas à ciência que é material, unilateral e que se preocupa com novas tecnologias. Não se trata aqui, de desmerecer o importante papel conferido à ciência, mas, de torná-la, apenas, mais uma ferramenta que deva ser utilizada em conjunto com outros saberes e que permitam, sobretudo, a autoreflexão, pois, afinal, “ciência sem consciência é a ruína do ser”. (NICOLESCU, 2001, p.82)

Desse modo, ao buscar tão somente o conhecimento material e terreno como fonte principal para sua existência, a humanidade não estará em paz. Todo esse conhecimento não confere as chaves para acessar o âmago do ser, do espírito, onde a paz de fato floresce.

Existe na verdade, algo para além do conhecimento que é o verdadeiro saber, a sabedoria espiritual que confere requisitos para que possamos viver de forma harmoniosa consigo próprio e com nossos semelhantes. Logo, a sabedoria não vem dos livros, mas sim, da própria vida, da percepção, da sensibilidade e se expressa pelo silêncio, bons sentimentos e a vida interior. O ser humano desenvolve lentamente sua sabedoria quando se torna consciente de todos os aspectos da vida.

Nesse compasso, o belo exemplo de Elzéard Bouffier demonstrou que com sabedoria, que está no seu íntimo e transcende o próprio conhecimento, é possível sim, viver em harmonia com as leis naturais e o universo e, portanto, estar em paz consigo e com seu entorno.

É interessante destacar que nesta representativa história de vida, sem nunca esperar por recompensas, honrarias ou qualquer tipo de reconhecimento, o velho pastor de ovelhas expressou toda sua generosidade a partir de ações de integração e permanente parceria, reconhecendo os direitos da natureza e quebrando a “fantasia da separatividade” com o meio natural, condição em que os seres humanos se percebem sem relação de interdependência e complementariedade com membros de outras espécies e com tudo o que existe. (WEIL, 1993)

Assim, imbuído de um forte propósito em favor da vida, o pastor inclinou-se a cuidar de toda a natureza viva e a proteção que foi por ele conferida, foi sentida e concebida como proteção de nós mesmos, recuperando o encantamento, a espiritualização e harmonia ecológica

perdas em razão da objetificação e instrumentalização tecnicista do mundo. Bouffier, portanto, lançou sua última semente na esperança de fazer brotar a natureza que nós somos.

1 INTRODUÇÃO

Num mundo em constante transformação, “caracterizado pela globalização da indiferença, que lentamente nos faz habituar ao sofrimento alheio, fechando-nos em nós mesmos” (papa, 2014a), somos levados a nos questionar a que ponto o homem está interferindo na complexa rede de ligações que envolvem o nosso planeta e quais as consequências desta ingerência para a cultura da paz em todas as dimensões, principalmente, em relação à natureza.

A paz sempre foi, em toda a história da humanidade, tema de profunda reflexão e de permanente busca pelo homem.

Utilizada pela primeira vez, em 1995, na Conferência de Yamoussoukro, Costa do Marfim, África, a expressão “Cultura da Paz” foi cunhada para definir um processo de transformação da cultura da guerra, violência e discriminação, em outra cultura comprometida com a não-violência, o diálogo, o respeito e a solidariedade. (CALLADO, 2004)

A aliança entre o movimento mundial pela Cultura de Paz desenvolvido pela UNESCO e as pesquisas sobre a paz, iniciadas na segunda metade do século XX, apontam para a necessidade de encontrar um paradigma pautado em nova base de convivência democrática e com repertório de conhecimentos capaz de minimizar as constantes injustiças sociais, a exclusão geradora de violência e ação predatória da natureza. (DISKIN, 2010)

De outro giro, para enfrentar as manifestações destrutivas que ameaçam o planeta, o homem conta com o auxílio de importantes instrumentos para a construção e manutenção da paz como: a justiça, educação, ética e a própria religião.

Nesse sentido, é importante ressaltar que a cultura da paz, também, começa quando se cultivam a memória e o exemplo de homens e mulheres que representam o cuidado e a vivência da generosidade que nos habita, como os que aqui serão citados neste trabalho: Mahatma Gandhi, Martin Luther King Jr., Dalai Lama, Papa Francisco, Wangari Maathai e Malala Yousafzai. Com a mesma intensidade, a cultura de não violência é fortalecida quando estudamos os efeitos negativos promovidos por personagens e movimentos extremistas contrários à paz, uma vez que conscientes da própria história, temos sempre a possibilidade de mudar seus rumos, a fim de evitar a perpetuação dos mesmos eventos destrutivos.

Considerado sob a ótica do equilíbrio, todavia, o atual estilo de

vida moderno é profundamente destruidor da paz em seu sentido pleno. E assim o é, pois, vivemos nossos dias atuais, dilacerados por radicalismos, fundamentalismos, consumismo desenfreado, concorrência na economia e no mercado, imposição de uma única forma de produção, maximização dos lucros, devastação dos ecossistemas, conflitos e guerras.

Os contornos assumidos pela sociedade são reflexos da ideia de que o homem faz de si mesmo e da posição que ocupa no universo, cuja origem provém das Teorias científicas criadas a partir do século XVI e que estabeleceram um mundo mecânico, reducionista, racionalista, lógico, em que houve perda da consciência e da conexão com o funcionamento sistêmico da vida, incluindo a harmonia com a natureza. Essas características configuraram o paradigma cartesiano-newtoniano que guiou as ciências naturais e as ciências humanas até os dias atuais.

Estabelecendo um estilo de vida racional e utilitarista a partir do paradigma vigente, o homem se distanciou da natureza e passou a tratá-la com superioridade, desembocando numa razão antropocêntrica dominadora. Assim, o desenvolvimento científico-tecnológico-econômico ocorre, olvidando-se de que o ser humano é uma espécie que possui uma relação de interdependência com todas as espécies e com o nosso planeta.

A respeito dos conflitos entre homem e natureza, a consciência de que devemos estabelecer uma nova relação com o mundo natural, foi recentemente exaltada, agora pelo Secretário-geral da Nações Unidas, Ban Ki-moon, que por ocasião do Dia Internacional da Não Violência, destacou o vínculo entre esta, a paz e a natureza: “Todos os anos, no Dia Internacional da Não Violência, nos comprometemos novamente com a causa da paz, como exemplificado pela vida de Mahatma Gandhi, que nasceu no dia dois de outubro há 147 anos”. E acrescentou: “Nós sabemos que a cultura da não violência começa com o respeito aos outros, mas não acaba por aí. Para cultivarmos a paz, precisamos respeitar a natureza”. (NAÇÕES UNIDAS NO BRASIL, 2016)

Desse modo, pouco a pouco tomamos consciência de que somos parte da natureza, contudo, se por um lado expandimos o diálogo global sobre o assunto, por outro, estamos vivendo um período de transição paradigmática, conforme define Boaventura de Souza Santos. Neste momento de grande instabilidade planetária, a promoção da paz exsurge não só como uma questão de paradigma, mas também, como principal tema da agenda ética mundial do século XXI.

Ao buscar uma nova relação com a natureza que configure equilíbrio, harmonia, insere-se a necessidade de se transpor o paradigma

que propagou uma visão reducionista de ser humano, de mundo e da realidade. Na passagem do século XIX para o século XX, começam a cristalizar teorias e ideias que visam superar o paradigma dominante e promover uma nova percepção ecológica que valoriza cada aspecto extremamente complexo da teia da vida. Novos estudos são, portanto, direcionados ao enfoque ecológico, contribuindo de maneira significativa para a compreensão sobre as inter-relações entre seres humanos, demais espécies e o mundo natural.

Surge, ainda, a necessidade premente de uma ética capaz de romper o paradigma antropocêntrico clássico e, por seu turno, incluir a Natureza na mesma comunidade moral integrada pelo ser humano. Assim, foram criadas tendências ou concepções com diferentes sensibilidades éticas: antropocentrismo débil ou mitigado, biocentrismo e ecologia crítica.

Mais, recentemente, neste novo século, mediante um novo constitucionalismo e legislação latino-americana, presenciamos o surgimento de novos direitos que nos permitem reconhecer uma nova titular a ser respeitada pelos homens: a natureza.

A partir dos recentes acontecimentos que contribuem para gerar uma paz em todas as dimensões, resta-nos verificar a atual relação entre homem e natureza e como o direito encontra-se inserido nessa perspectiva.

A sociedade contemporânea que se caracteriza pelo multiculturalismo e grande avanço tecnológico, sofre com a destruição ambiental por ela própria provocada que coloca em risco a vida em geral, tal como a conhecemos, e vislumbra a necessidade de respostas urgentes para os problemas ecológicos.

Desse modo, para dar soluções a tais problemas, José Roque Junges (2010) nos lembra que estas não poderão ser técnicas, uma vez que insuficientes, mas precisarão estar necessariamente embasadas em uma resposta ética, requerendo uma mudança de paradigma na vida pessoal, social e no relacionamento com a natureza.

1.1 QUESTÕES NORTEADORAS

O que é uma cultura de paz? O estabelecimento de uma cultura de paz entre homem e natureza é possível? Considerando homem e natureza entidades complexas, a relação de harmonia entre ambos implica o reconhecimento de direitos?

1.2 HIPÓTES

Os efeitos da injustiça social e destruição da natureza que ameaçam a paz, não dependem de uma simples solução técnica, mas sim, de uma concepção ética e do reconhecimento dos direitos da natureza por seu valor *per si*, requerendo uma mudança de paradigma com enfoque ecológico (a partir de uma visão sistêmico, complexa, holística e transdisciplinar).

1.3 OBJETIVOS

1.3.1 Objetivo Geral

Estabelecer novas perspectivas sobre direitos e paz na relação homem e natureza.

1.3.2 Objetivos Específicos

Abordar a temática da cultura de paz, instrumentos fundamentais para sua vivência, as principais referências mundiais e o papel de manutenção da paz mundial.

Evidenciar a emergência de uma ética ambiental correspondente ao paradigma ecológico.

Discorrer sobre a evolução dos direitos fundamentais do homem para compreensão da defesa da paz e do meio ambiente natural e os avanços no reconhecimento dos direitos da natureza por seu valor intrínseco.

Ampliar o conceito de cultura de paz relacionando-a com uma nova ética ambiental e os direitos de dignidade da natureza.

1.4 JUSTIFICATIVA

1.4.1 Perspectiva Teórica

A leitura do artigo “A Quinta Geração de Direitos Fundamentais” do ilustre e consagrado jurista Paulo Bonavides, nos despertou para o aprofundamento deste belíssimo tema – a defesa à paz - que tem em seu cerne grande repercussão, em nosso mundo contemporâneo, no que se refere às relações de convivência, fundamentais para o futuro da humanidade e do planeta.

É notório, todavia, que o encadeamento de sérios problemas ambientais, associados não somente ao estilo de vida utilitarista da espécie humana, mas, principalmente, à disseminação de diversos conflitos e à uma profunda crise planetária, nos permite constatar a necessidade de estudar em que medida a dominação e separatividade da natureza influencia na ausência de uma cultura de paz consigo, com o outro e com a própria natureza.

Considerando que muitos segmentos da sociedade não percebem com clareza essa associação e insistem desvincular os aspectos políticos, econômicos, sociais, de conflitos e de segurança, da base ecológica que os sustenta, busca-se melhor compreender tais conflitos.

Nesse sentido, o presente trabalho é um estudo eminentemente teórico que tem por objeto a compreensão da cultura de paz aliada a um novo paradigma ecológico e relacioná-la com a ética ambiental e direitos de dignidade da natureza.

Através desse novo olhar, soluções alternativas poderão ser utilizadas para o enfrentamento destas questões que se revelam, a cada dia, mais complexas, e colocam em cheque a necessidade de mudança para um paradigma ecológico e de fundamentos éticos relacionados à postura do ser humano como parte da natureza.

1.4.2 Perspectiva Prática

Acreditando ser um tema de relevante interesse social e ambiental para toda a sociedade, apresentar-se-á, assim, um importante

referencial bibliográfico, com o intuito de promover reflexões sobre o direito e a paz na relação homem e natureza, bem como, contribuir para o aprimoramento de uma tutela jurídica mais consciente e efetiva do meio ambiente natural. No mesmo sentido, por meio desta compreensão e do arcabouço teórico que vai se insurgindo, podemos também estar colaborando para a pesquisa realizada por organizações não-governamentais e criando subsídios para elaboração de políticas públicas de desenvolvimento relacionados à paz e a proteção ambiental, através do resgate integral da harmonia, respeito entre as culturas e entre as diversas espécies que habitam o planeta.

Sua compreensão ou apreensão, no sentido de captarmos ou percebermos suas reais dimensões, dependerá não somente do estudo da evolução dos direitos fundamentais que se desenvolve numa realidade antropocêntrica e avança em direção a um novo horizonte que amplia a dignidade para além da espécie humana, mas principalmente, a partir de conceitos desenvolvidos por diversos pensadores, cunhados sob novas correntes dentro da ética ambiental. Tais concepções ético-filosóficas são importantes à medida que estabelecem o tipo de relação que o homem mantém com a natureza e que irão influenciar na construção de uma cultura de paz consigo, com o outro e com a próprio meio ambiente natural.

Em pleno século XXI, não é possível desconhecer que os impactos negativos sobre o meio ambiente natural, com vistas a exploração de recursos para a sobrevivência humana, estão interferindo cada vez mais, nas relações sociais, econômicas, políticas e culturais de muitos povos, propiciando o acirramento de crises, instauração de conflitos e o comprometimento de recuperação do próprio sistema natural.

1.5 ESTRUTURA DA DISSERTAÇÃO

A estrutura deste trabalho está organizada em quatro capítulos. O terceiro capítulo está dividido em quatro subcapítulos.

O capítulo 2, chamado “Procedimentos metodológicos”, expõe a natureza da pesquisa, coleta de dados, quadro teórico de pesquisa e sistematização e análise de dados.

O capítulo 3, intitulado “Revisão Teórico-Conceitual” foi dividido em quatro subcapítulos:

O subcapítulo 3.1 nomeado “A Perspectiva sobre a Cultura de

Paz” trata sobre o conceito de paz como equilíbrio do movimento; a transição da paz negativa à paz positiva com o intuito de desenvolver uma compreensão mais completa sobre o termo paz; o estudo e conceituação de expressões distintas como: conflito, violência, cultura de paz e não violência, bem como, a emergência da temática da paz no mundo contemporâneo e a imprescindibilidade dos principais instrumentos necessários para a sua vivência que são: a justiça, educação, ética e religião.

O subcapítulo 3.2, nomeado “Referências Mundiais e Manutenção da Paz no Mundo” destaca: exemplos de homens e mulheres que contribuíram de forma relevante para a cultura da paz em vários países; exemplos históricos e movimentos extremistas contrários à paz; manifestações teóricas e histórica de não violência no mundo e a estrutura da manutenção da paz mundial que abordará a importância das principais instituições mundiais para a manutenção da paz (ONU e UNESCO), documentos normativos internacionais que tratam de forma direta ou reflexa sobre o tema paz e o X Fórum mundial da Paz, cujo relatório encontra-se anexado à presente dissertação.

O subcapítulo 3.3, nomeado “Perspectivas sobre a Relação Homem-Natureza e a Ética ambiental” trabalha os seguintes itens: Aspectos históricos da relação homem-natureza; o paradigma dominante na visão do professor Boaventura de Souza Santos; a ciência diante da natureza e o paradigma cartesiano; o caminhar em direção a um paradigma ecológico; exemplos de ambientalistas brasileiros, nas áreas do ativismo e pesquisa, cujos trabalhos contribuíram de maneira significativa para a compreensão sobre as inter-relações entre seres humanos, espécies e o mundo natural; tendências do ambientalismo na ética ambiental e os povos indígenas que retratam a cultura em harmonia com a natureza.

O subcapítulo 3.4, intitulado “Novas perspectivas sobre Direitos e Paz com a Natureza”, estuda a evolução dos direitos fundamentais que retrata uma visão fortemente antropocêntrica em direção a uma nova perspectiva no campo dos direitos que procura ampliar a dignidade para além da espécie humana. Logo, serão analisados os direitos fundamentais do homem: à paz e ao meio ambiente, bem como, os direitos da natureza pela própria natureza, ou seja, por seu valor intrínseco. Também será abordado a cultura de paz e a ética planetária, bem como, a paz e a transdisciplinaridade.

Com o capítulo 4, “Considerações Finais e Recomendações”, encerra-se o trabalho fazendo-se uma última discussão acerca do tema proposto pela pesquisa, embora sem esgotá-lo, e aponta possíveis

caminhos para novas pesquisas e discussões.

Após as Referências, encontra-se como anexos, o Termo de consentimento livre e esclarecido do participante e o Relatório do X Fórum Mundial da Paz, respectivamente.

2 PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS

2.1 NATUREZA DA PESQUISA

O presente estudo teórico está inserido na linha de pesquisa de Sociedade, Ambiente e Desenvolvimento do Programa de Pós-Graduação de Ciências Ambientais da UNESC.

O trabalho realizado se insere no contexto da pesquisa teórica, exploratória e qualitativa, visto que neste ponto, não busca alcançar resultados quantitativos, mas sim, a qualidade de uma situação, suscitando a interpretação e compreensão de um fenômeno, qual seja, novas perspectivas sobre direitos e paz na relação homem e natureza.

A pesquisa qualitativa, portanto, compreende que o conhecimento não se reduz à dados isolados, mas considera que há uma relação indissociável entre o mundo objetivo e a subjetividade do sujeito (CHIZZOTTI, 1991).

Inserida na esfera da abordagem qualitativa, esta pesquisa é, também, de natureza exploratória, uma vez que se configura na formulação de questões ou de problemas com intuito de desenvolver hipóteses (MARCONI; LAKATOS, 2010), o que possibilita ao pesquisador o aprofundamento do conhecimento sobre uma realidade específica (TRIVIÑOS, 1987).

Como trabalho eminentemente teórico “que servirá de embasamento teórico à interpretação do significado dos dados ou fatos colhidos ou levantados” (MARCONI; LAKATOS, 2010, p.207), a presente pesquisa qualitativa procurou ser fundamentada, principalmente, num relevante conjunto bibliográfico e documental para sustentar a abordagem de seu objeto.

É importante ressaltar que a pesquisa bibliográfica propicia a análise de um tema sob novo enfoque ou abordagem, dando abertura a novas conclusões (MARCONI; LAKATOS, 2010), bem como, “oferece meios para definir, resolver não somente problemas já conhecidos, mas também explorar novas áreas em que os problemas não se cristalizaram suficientemente” (MANZO apud MARCONI, p.56, 2001).

Por seu turno, na pesquisa documental foram utilizados documentos em geral, sendo que no caso específico, as publicações parlamentares, documentos oficiais e jurídicos constituíram importante fonte de documentos, tendo em vista que mostram como é regulado o comportamento da sociedade e a forma que se apresentam os problemas (GIL, 1999).

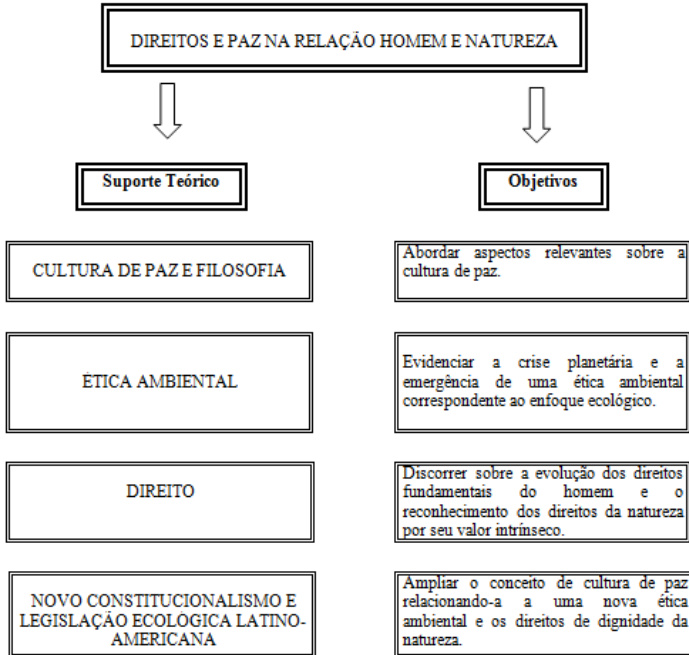
2.2 COLETA DE DADOS

O método de procedimento aplicado foi a pesquisa, onde foi utilizado publicações de livros referentes a diversas áreas do conhecimento, doutrinas, compilações, artigos em revistas especializadas, legislação, monografias, teses, dissertações, material produzido pela ONU, UNESCO e demais entidades, material bibliográfico encontrado nos meios eletrônicos como a internet, CD-ROM e outros que se fizeram necessários para o efetivo desenvolvimento do estudo.

Foi realizado, portanto, uma pesquisa bibliográfica e documental, abrangendo um conjunto de bibliografia e documentos já tornados públicos em relação ao tema de estudo, colocando o pesquisador em contato direto com tudo que foi escrito, dito ou filmado sobre o assunto (MARCONI; LACATOS, 2010). A principal vantagem da pesquisa bibliográfica reside no fato de permitir ao investigador a cobertura de uma gama de fenômenos muito mais ampla do que aquela que poderia pesquisar diretamente (GIL, 1994, p. 71).

2.3 QUADRO TEÓRICO DE PESQUISA

ROTEIRO METODOLÓGICO



2.4 SISTEMATIZAÇÃO E ANÁLISE DE DADOS

Em razão dos dados teóricos coletados, estes serão apresentados através das narrativas dos autores trabalhados no referencial teórico. Esse procedimento é fundamental para se percorrer e atingir os objetivos propostos da pesquisa.

3 REVISÃO TEÓRICO-CONCEITUAL

3.1 PERSPECTIVAS SOBRE A CULTURA DE PAZ

3.1.1 Conceito de paz: equilíbrio do movimento

A história da civilização, a partir de suas diversas tradições culturais, nos apresenta inúmeras definições para o termo “paz”. Todas elas possuem suas boas razões, e também, seus limites, porém, ganha relevante destaque uma definição por ser extremamente sugestiva: “a paz é o equilíbrio do movimento”. (BOFF, 2002, p.27)

Esta definição como o próprio autor afirma (2002), se ajusta perfeitamente à lógica do universo e a todos os processos biológicos, pois, tudo que conhecemos está em constante movimento; logo, nada é estático e feito de maneira estanque, definitiva. Tanto é assim, que vivemos num universo em constante expansão, cujas galáxias estão se afastando velozmente uma das outras, restos de uma imensa explosão conhecida como o *Bing Bang*. Somado a este fato, há cientistas que consideram a possibilidade de que o nosso universo possa ser “um dentre um imenso número – talvez um número infinito – de outros universos fechados” (SAGAN, 2008, p. 59).

Os astrônomos haviam descoberto que, analisando a luz de outras galáxias, era possível medir se elas se aproximam ou se afastam de nós. Para sua grande surpresa, eles haviam verificado que quase todas as galáxias estão se afastando. Além disso, quanto mais longe estão de nós, mais rapidamente se afastam. Foi Hubble quem reconheceu as implicações impressionantes dessa descoberta: em larga escala, cada galáxia está se afastando de todas as outras galáxias. O universo está se expandindo. (HAWKING, 2011, p.11 apud GOMES, 2013, p. 2013).

Segundo Sagan (2008, p.59-60), nosso universo tem, aproximadamente, “cerca de 15 bilhões de anos desde a sua origem ou, pelo menos, desde a sua presente encarnação, o *Bing Bang*”, contudo, revela que sua extraordinária vastidão e antiguidade estão muito além da compreensão humana, limitando-se a descrevê-lo a partir de uma

pequena fração de informações conhecidas pela atual ciência:

O nosso universo é composto de algumas centenas de bilhões de galáxias, uma das quais é a Via Láctea. “*A nossa galáxia*”, como gostamos de chamá-la, embora ela certamente não nos pertença. É composta de gás, poeira e aproximadamente 400 bilhões de sóis. Um deles, num braço obscuro da espiral é o Sol, a estrela local – e, pelo que sabemos, insípida, trivial, comum. Acompanhando o Sol em sua viagem de 250 milhões de anos ao redor do centro da Via Láctea, existe um séquito de pequenos mundos. Alguns são planetas, outros são luas, uns asteroides, outros cometas. Nós, humanos, somos uma das 50 bilhões de espécies que cresceram e evoluíram num pequeno planeta, o terceiro a partir do Sol, que chamamos Terra. Temos enviado naves espaciais para examinar setenta dos outros mundos em nosso sistema, e para entrar nas atmosferas ou pousar na superfície de quatro deles – a Lua, Vênus, Marte e Júpiter. Estamos empenhados em realizar uma tarefa mítica. (SAGAN, 2008, p. 60).

Identificado como a primeira grande instabilidade geradora do caos, foi a partir do *Big Bang* que começou o movimento que ainda não terminou, sendo possível observar que ao expandir-se, o universo vai pondo ordem no caos (BOFF, 2002). Nesse sentido, considerada tese básica da cosmologia contemporânea, física quântica e da biologia genética e molecular, a “ordem está ligada ao jogo de relações que todas as coisas entretêm entre si, já que tudo tem a ver com tudo, em todos os momentos e em todas circunstâncias”. (BOFF, 2002, p.27)

De outro giro, o caos no processo evolutivo nunca é só caótico, podendo ser altamente generativo, já que dele se originou o bem mais precioso e que ultrapassa a capacidade de compreensão da análise científica: a vida. (BOFF, 2002)

Assim, a vida em toda sua esplêndida diversidade emerge do caos e irrompe da matéria quando longe do equilíbrio. E aos complexos e integrativos sistemas de vida que surgem, a ciência atribui diferentes denominações: teoria dos sistemas dinâmicos, teoria da complexidade, dinâmica não-linear, dinâmica de rede e assim, por diante. (CAPRA,

2006a).

De acordo com Araújo (1999, p.169), o princípio do movimento compreende que: “tudo está em permanente movimento na ordem/desordem do universo através de seus constantes ciclos, no entendimento de que tudo muda, e o que permanece é o próprio movimento”.

Por mais surpreendente que seja, podemos constatar que a própria vida, as sociedades e os seres humanos estão inseridos nesse imenso movimento. “Mas o caos jamais teria chegado a cosmos, e a desordem primordial jamais teria se transformado em ordem aberta, se não houvesse o equilíbrio”. (BOFF, 2002, p.28).

Nesse sentido, o escritor Leonardo Boff (2002) faz as seguintes ponderações: o movimento linear ou desordenado, em todas as direções, sem equilíbrio, é destrutivo, caótico e produtor de entropia. Representa a perda da paz. O equilíbrio sem movimento, através da ausência de novas relações, é inerte, estagnado, onde nada evolui. Simboliza uma paz estática. E o movimento com equilíbrio produz sintropia e faz emergir o universo como cosmos, vale dizer, como harmonia, ordem e beleza.

Assim, nas palavras do ilustre filósofo, a manutenção sábia dos dois polos, equilíbrio e movimento, faz emergir a paz dinâmica, aberta a novas incorporações e a síntese criativa. (BOFF, 2002)

Para apreciar a paz como equilíbrio do movimento, todavia, é necessário compreender o que é equilíbrio. De acordo com Leonardo Boff (2002):

Equilíbrio é a justa medida entre o mais e o menos. É o ótimo relativo. A paz como equilíbrio do movimento somente surge quando há essa justa medida do movimento, nem excessivo nem deficiente, seja nas pessoas, nas comunidades e nas sociedades. Importa, então, sabermos o que é a justa medida. A justa medida consiste na capacidade de usar potencialidades naturais, sociais e pessoais de tal forma que elas durem o mais possível e possam, sem perda, reproduzir-se. Isto só é possível quando se estabelecem moderação e equilíbrio entre o mais e o menos. A justa medida pressupõe realismo, aceitação humilde dos limites e aproveitamento inteligente das possibilidades. É este equilíbrio que garante a sustentabilidade a todos os fenômenos e processos, à Terra, às sociedades e à vida das

peessoas (p. 28-29).

Ao definir o equilíbrio e, por consequência, a justa medida, o autor (2002) lança-nos uma questão complexa: como poderemos alcançá-los?

Outra não é sua resposta senão no sentido de que a própria natureza do equilíbrio demanda uma arte combinatória de diversos fatores e dimensões. Pretender derivar o equilíbrio a partir de uma única instância é situar-se numa posição sem equilíbrio. Logo, religião, espiritualidade, emoção, tradição e bom-senso são importantes, mas nenhuma delas é suficiente, por si só, para garanti-lo.

Ao exigir a articulação de todas as dimensões e de todas as forças, Boff (2002, p.29-30) complementa: “Numa palavra, o equilíbrio evoca a sabedoria, que é exatamente o saber que tem sabor: o saber justo sobre cada coisa e situação, a atitude que se mantém equidistante da carência e da abundância, do mais e do menos”.

Ciente de que é o equilíbrio que garante a sustentabilidade da vida, a Carta da Terra, documento assumido oficialmente pela UNESCO, em 2003, e que reúne princípios éticos para a edificação de uma sociedade justa, sustentável e pacífica, também, apresenta um rico conceito de paz que se ajusta a ideia de equilíbrio e movimento exposto até aqui: “A paz é a plenitude criada por relações corretas consigo mesmo, com outras pessoas, com outras culturas, com outras vidas, com a Terra e com a totalidade maior da qual somos parte”. (CARTA DA TERRA apud VON, 2013, p. 128).

3.1.2 Da paz negativa à paz positiva

Para além das definições conceituais, Marcelo R. Guimarães (2011) afirma que é desejo de todos os povos a sua vivência plena e nesse sentido se faz emergir a simbólica da paz como o conjunto de discursos, mitos, criações artísticas, ritos cotidianos, através dos quais, a humanidade expressa sua valoração.

Por ser a paz um campo onde se opera um certo consenso universal – a humanidade toda deseja viver em paz -, a simbólica da paz constitui-se num campo abrangente que intervém e interage em outros campos – político, religioso,

econômico, etc.-, incorporando significados e sentidos novos. (GUIMARÃES, M., 2011, p.92).

Consciente da multiplicidade de sentidos dentro de cada tradição e do entrelaçamento entre tradições diferentes, Marcelo R. Guimarães (2011) explicita de maneira clara e eloquente, as concepções de paz de acordo com cada uma das tradições conhecidas: grega, romana, judaico-cristã, estoica, platônica-agostiniana, humanista-renascentista cristã, do iluminismo e da modernidade, romântica, socialista, liberal-burguesa, dos movimentos pacifistas do século XX, a desenvolvida pelo movimento contracultural e da *New Age*.

É certo afirmar que o conceito tradicional de paz na cultura ocidental foi influenciado, primordialmente, pelos conceitos de paz grega (eirene) e de paz romana (pax), diferenciando-se, ambas, quanto à sua abrangência e coincidindo, apenas, com a dimensão negativa de paz, no sentido de corresponder à ausência de conflitos e de guerras. (CALLADO, 2004)

Moradora do Olimpo, Eirene é perseguida por Pólemos, a personificação da guerra, dando à paz grega uma dimensão de relatividade e negatividade da guerra, interrupção e intervalo, providenciado pelos deuses, do estado bélico normal. Atena, pacífica e guerreira, com ramo de oliveira e capacete, é a imagem dessa alternância, substrato simbólico para o desenvolvimento da próxima tradição de paz a ser descrita, a romana. (GUIMARÃES, M., 2011, p.96).

Considerada como Deusa dos Frutos e da Paz Grega, Eirene, segundo os versos de Hesíodo, é uma das três Horas, filhas de Têmis e de Zeus:

Após (Zeus) desposou Têmis luzente que gerou as Horas
-Equidade, Justiça e a Paz viçosa –
Que cuidam dos campos dos perecíveis mortais.
(HESÍODO, 1995 *apud* GUIMARÃES, M., 2011, p.94)

É curioso ressaltar que as Horas, irmãs conhecidas como Equidade, Justiça e Paz são consideradas pelos gregos como divindades

de ordem e natureza que, além de expressar uma relação familiar bastante coesa, asseguram o equilíbrio da vida em sociedade e do meio natural. Nesse sentido, fica demonstrado que “(...) a simbólica grega da paz se associa à noção de harmonia e beleza. Há uma ordem na natureza que garante a abundância e a fecundidade da vida, cabendo aos humanos não atentar contra ou quebrar esse sentido (...)”. (GUIMARÃES, M., 2011, p.95)

As *Horas* – *Eunomia* (Ordem, Disciplina, Equidade), *Diqué* (Justiça) e *Eirene* – são figuras das estações, divindades da natureza, zeladoras do ciclo da vegetação, chamadas, por essa razão, pelos atenienses, respectivamente, de Talo (a que faz brotar), Auxo (a que faz crescer) e Carpo (a que faz frutificar), sendo representadas, iconograficamente, como três jovens graciosas, com plantas e frutos nas mãos. No Olimpo, Eirene e suas irmãs possuem como função específica guardar as portas de entrada da mansão dos deuses, além de servir Hera e Apolo. (BRANDÃO, 1997, p.33 apud GUIMARÃES, M., 2011, p.94).

Ao contrário da paz cultivada pela tradição grega que a identifica como um estado de harmonia mental e tranquilidade interior, a paz romana (*pax*) que, também, influenciou sobremaneira, as concepções hodiernas da paz, deixa de ser associada à justiça e à equidade como visto, anteriormente, para se vincular de modo preemptório à guerra e à vitória.

Na realidade, o termo (*pax*) relaciona-se à ideia de respeitar a lei e a ordem estabelecida como consequência da organização e ação imperial, passando a associar-se a novos sentidos como vencer, pacificar ou vingar. “A tradição romana de paz liga-se, assim, indissolúvelmente ao poder de Roma: paz é a paz estabelecida pelo centro do poder, desejada politicamente pelo imperador e estabelecida e garantida militarmente pelo exército romano” (GUIMARÃES, M., 2011, p.96).

Desse modo, concebida como uma paz armada, a (*pax*) romana repercutiu consideravelmente no Ocidente e foi eternizada através do célebre ditado latino: “Se queres a paz, prepara-te para a guerra (*si vis pacem para bellum*)”, ainda hoje, muito presente no senso comum e nas diversas instituições e organizações de nossa sociedade. (GUIMARÃES,

M., 2011, p.98)

Como é oportuno destacar, muito embora, diferenciem-se em relação a abrangência pessoal (eirene) e abrangência social (pax), a dimensão negativa da paz está presente em ambas tradições, grega e romana, que a caracterizam como a simples cessão da guerra e como consequência o desaparecimento das hostilidades militares.

Observamos, contudo, que o conceito negativo de paz, nos dias atuais, é insuficiente, não só porque a guerra é apenas uma dentre inúmeras formas de violência, mas, sobretudo, porque seu surgimento deve-se a inúmeras causas que não se limitam apenas a questões políticas e econômicas, podendo também derivar do acirramento de questões sociais e ambientais.

Somado a este fato, também é importante lembrar que elementos indissociáveis à noção de paz são cada vez mais aclamados e reverenciados na vida em sociedade, demonstrando estar estreitamente vinculados entre si: justiça, direitos humanos, democracia e não violência. Dessa forma, para pensar a paz com profundidade, não basta estudá-la sob uma perspectiva negativa, é necessário atribuí-la primazia. (GUIMARÃES, M., 2011)

O sociólogo Johan Galtung (1995) ao estudar a paz, contribuiu para a melhor compreensão do termo ao superar o conceito de paz negativa, como já exposto, e apontar em seus estudos, o conceito de paz positiva. Para o autor, a paz negativa é a ausência de todos os tipos de violência, não se limitando unicamente à guerra, já que meios menos visíveis, mas igualmente perversos podem ameaçá-la. Por paz positiva, o autor ensina que pode ser desenvolvida através da ajuda mútua e cooperação, educação e interdependência dos povos.

Para Callado (2004), por sua vez, a paz positiva significa não só a ausência de todo o tipo de violência, como também, é compreendida pela presença de justiça social e das condições necessárias. Segundo o autor, a dimensão positiva da paz é um processo contínuo e permanente, acessível a todos por meio de ações de cooperação, mútuo entendimento, entre outras posturas que assentem as bases das relações interpessoais e intergrupais.

É importante destacar, ainda, que o “*Manifesto 2000 por uma cultura de paz*”, elaborado por personalidades laureadas com o Prêmio Nobel da Paz, conjuntamente com a Organização das Nações Unidas e Unesco, também incorporou à noção de paz, elementos positivos e não menos importantes que ensejam a prática cotidiana de ações como: o respeito à vida; a não violência ativa; partilha do tempo e recursos materiais; defesa da liberdade de expressão e diversidade cultural;

promoção de um consumo responsável e um modelo de desenvolvimento que tenha em conta a importância de todas as formas de vida e o equilíbrio dos recursos naturais do planeta; solidariedade, participação e respeito aos princípios democráticos. (MANIFESTO 2000)

Nesse sentido, com o intuito de superar o conceito ocidental de paz como ausência de guerra, eivado de estaticidade e unicidade, Guimarães (2011) ensina que devemos desenvolver uma nova forma de pensar a paz, conferindo-lhe, justamente, mais positividade do que negatividade; mais dinamicidade e movimento, através do exercício generoso do diálogo entre as pessoas; um maior pensamento plural e multicultural no tocante a diversas culturas de paz; estimulando a passagem de uma paz ancorada na subjetividade para uma compreensão de paz estruturada intersubjetivamente (compreensão mais coletiva e comunitária, como evento do ser-no-mundo) e, sobretudo, pensá-la como uma agenda e ação a ser realizada (processo ativo que busca modos não violentos e criativos de relacionar-se).

Há que se ter em mente, contudo, que para estudiosos como Pierre Weil (1993), renomado representante da visão holística, cujo pensamento será trabalhado em momento oportuno, a subjetividade sempre fala mais alto, sendo a paz um estado de consciência e harmonia que se manifesta em três direções ou dimensões, a saber: consigo mesmo (paz individual), com os outros (paz social) e com a própria natureza (paz planetária).

A visão holística de paz inclui uma teoria unitária do universo e uma perspectiva que leve em conta o homem, a sociedade e a natureza, fazendo com que a paz se constitua “ao mesmo tempo em felicidade interior, harmonia social e relação equilibrada com o meio ambiente” (WEIL, 1993, p.30 apud GUIMARÃES, M., 2011, p.90).

Como é nítido perceber, a paz caminha para além de uma perspectiva negativa ou positiva e sua vivência alarga progressivamente as fronteiras humanas para novas dimensões que estão estreitamente ligadas e em constante interação. “Assim, não pode haver verdadeira paz no plano pessoal quando se sabe que reinam a miséria e a violência no plano social ou que a natureza nos ameaça com a destruição porque nós a devastamos”. (WEIL, 1993, p.37).

Curiosamente, ao defender que a natureza também merece

respeito e proteção, Weil se aproxima de outras tradições culturais, como a dos povos indígenas e africanos, para quem “a paz com as forças da natureza, com outros animais e com os espíritos dos antepassados nessas culturas é tão relevante como a paz com outros povos”. (FELL, 1993, p.94 apud GUIMARÃES, M., 2011, p.195)

Desse modo, sendo reconhecido não somente como a ausência de conflitos, mas principalmente, como um processo positivo, dinâmico e participativo em que se promove o diálogo e a solução de conflitos, o termo paz, sobretudo, agrega com o passar do tempo e de acordo com os estudos e tradições culturais presentes e passadas, uma gama cada vez maior e rica de conceitos, saberes e sujeitos que com ele se comungam a partir de uma perspectiva dialógica e multicultural.

3.1.3 Terminologia: conflito, violência, cultura de paz e não violência

Inicialmente, cumpre destacar que o conflito não é, em absoluto, obstáculo à vivência de paz, sendo, muitas vezes, associado de maneira equívoca à violência.

“O conflito deixa de ser encarado como o oposto a paz, para ser visto como um dos modos de existência em sociedade, seja pela divergência de interesses e pela diferença de situação que isso supõe, seja pela posição ocupada na sociedade, pela disposição de recursos (...)”. (GUIMARÃES, M., 2011, p.198).

Considerado como parte integrante das relações interpessoais, o conflito não deve ser evitado, pois, é justamente, sua não aceitação e a não aplicação dos mecanismos necessários para o seu enfrentamento, que se configura o resultado violência. (FALEIROS, 1998)

Nesse sentido, Guimarães (2011) aponta que os conflitos não são necessariamente positivos ou negativos, mas sim, a resposta ou a forma como são enfrentados e resolvidos: violenta ou não violentamente. Logo, numa perspectiva positiva de paz, a forma de regular o conflito torna a situação positiva (mediação/regulação) ou negativa (violência).

Segundo Ambrósio (2010, p.48), “conflito é o estado provocado por reações distintas, pois os indivíduos são diferentes, e reagem diferentemente a estímulos da realidade”. Para o autor, maneiras divergentes de ver e sentir podem resultar em ações conflitantes que jamais devem ser transformadas em confronto, aqui entendido como choque, enfrentamento e guerra. E ensina-nos que, definitivamente,

“podemos conviver com conflitos conceituais e de ideias, de interesses, de julgamento, de opiniões, mas o confronto destrói”. (AMBROSIO, 2010, p.48)

Através de um raciocínio simples e coerente, Ambrósio (2010) lembra que não é mediante a eliminação de uma das partes conflitantes que evitaremos o confronto e sim, a partir da resolução pacífica de conflitos, mesmo porque, negar o conflito é, sem dúvida, negar o conceito de ser humano, com vontade própria e criatividade, bem como, promover a homogeneização da civilização. Para tanto, exemplifica:

(...) não haver mais conflito no futebol porque só há um time; não haver mais conflito religioso, porque todos adotam a mesma religião; não haver mais conflito na ciência, porque todos seguem o mesmo tipo de conhecimento científico; não haver mais conflito filosófico, porque todos estão seguindo a mesma filosofia. Tudo isso significa a negação do conceito de ser humano (...). (AMBRÓSIO, 2010, p.49).

Desse modo, ao reverter a visão de conflito como “algo ruim” para algo inerente à condição humana, Ambrósio (2010) acredita que a luta pela paz e pela sobrevivência só faz sentido se preservarmos a dignidade com base na convivência entre os diferentes, “com aquele que é do outro time, que é do outro sexo, que é da outra cor, que fala outra língua, que segue outra religião”. (p.49).

É importante ressaltar, ainda, que da mesma forma que o conflito não significa violência, também, podemos afirmar que o “não” da não violência, não se opõe ao conflito e tampouco se opõe a agressividade.

Muller (2010, p.81) defende que ante uma situação de injustiça (desequilíbrio de força) é necessário criar o conflito e “para viver o conflito, devo colocar em jogo minha agressividade – ou seja, o poder, a autoafirmação, a força de combatividade que me permite confrontar o outro”.

Se tomarmos a imagem clássica do senhor e do escravo, à medida que o escravo se submete ao senhor, não há conflito – o que é chamado de paz social, a ordem estabelecida. Há conflito a partir do momento em que o escravo tem coragem de se levantar e ir em direção ao senhor reivindicar seu direito à liberdade. (MULLER, 2010, p.82).

O autor esclarece, portanto, que o “não” da não violência não recusa a luta. E a resistência, por si só, é uma luta pela vida, sendo necessário reabilitá-la como um momento necessário e imprescindível à construção do futuro. Ao afirmar que toda luta é uma prova de força, Muller (2010) reconhece a necessidade de distinguir os termos força e violência, que segundo ele, em nada se confundem:

No sentido moral, **força** é a qualidade de alguém que tem a coragem de recusar submissão à lei da violência. Nesse sentido, a pessoa forte não é aquela que possui poder e violência, mas aquela que consegue exercer autocontrole, que resiste e não é varrida por paixões pessoais nem coletiva e que se responsabiliza por seu próprio destino. Desse modo, o oposto da força é aquela fraqueza que consiste na inabilidade de resistir à embriaguez da violência. (MULLER, 2006, p.33 apud MULLER, 2010, p.82)

Não se iluda, o objetivo da **violência** – o objetivo que tem em vista, implícita ou explicitamente, direta ou indiretamente – é no mínimo, a morte do outro: ou talvez, algo pior. (RICOUER, 1995, p.227 apud MULLER, 2010, p.82).

Aliado a esta concepção que luta não é guerra, Guimarães (2011, p.199) afirma que “Gandhi e os movimentos pacifistas do último século demonstraram a possibilidade e a eficácia de uma luta não violenta”. E acrescenta: “Diante da injustiça e da violência, a paz assume uma atitude de enfrentamento, de combate mesmo, por meios não violentos, de ir em busca daquilo em que se acredita” (p. 199), incluindo aí, a noção de desobediência civil, já que em nome da obediência, dominação, submissão e comando, muitas mortes foram perpetradas na história humana. “É por disciplina que o homem se torna carrasco, é por ordem de alguém que se torna assassino”. (MULLER, 1995, p.48 apud GUIMARÃES, M., 2011, p.200)

Para Muller (2010, p.82), portanto, não há violência boa ou má, preferindo defini-la da seguinte forma: “toda violência é uma violação. Na raiz da violência não há vida, mas a violação da vida significa morte”.

De acordo com o autor é essencial dizer que a violência invalida a dignidade, ao mesmo tempo daquele que sofre e daquele que pratica. E

nesse sentido, conclui: “Olhamos a nós mesmos através do olhar do outro. Essa relação de respeito por si próprio que devemos construir com o outro, deve estar isenta de qualquer violência – da violência que afeta radicalmente minha relação com o outro”. (MULLER, 2010, p.82)

Em torno de reflexões sobre esse tema, em 1969, o sociólogo Johan Galtung distingue pela primeira vez, dois tipos de violência: a violência pessoal ou direta que é cometida por uma pessoa contra outras pessoas e a violência estrutural ou indireta, na qual não é possível identificar o sujeito ou sujeitos que a cometem, estando associada à injustiça social (CALLADO, 2004). Em relação a violência estrutural, derivada de conflitos resultantes de disparidade e tensões socioeconômicas, Galtung esclarece que:

Está edificada dentro da estrutura e se manifesta como um poder desigual e, conseqüentemente, como oportunidades de vidas distintas. Os recursos são distribuídos de forma desigual, como ocorre quando a distribuição de renda é muito distorcida, ou quando a alfabetização/educação é distribuída de forma desigual, ou quando serviços médicos existentes em determinadas zonas são apenas para certos grupos, etc. (GALTUNG, 1985, p. 38-39 apud JARES, 2002, p.124).

Lima (2009) ensina, também, que há um outro tipo de violência: a violência ambiental. Ressalta o autor que, nas últimas décadas do século XX, com a intensificação do desenvolvimento tecnológico e industrial, a reação organizada da sociedade civil através de movimentos ambientalistas, bem como, a politização dos conflitos, a questão ambiental ganhou grande visibilidade na sociedade e tornou-se um relevante problema de interesse social.

Essas mudanças na cultura política ocidental em geral, e brasileira em particular se refletem sobre o significado da violência exigindo sua ampliação no sentido de incluir as violências contra os direitos humanos – neste caso, contra o direito e a cidadania ambiental – e a as violências contra a natureza em si, tanto por afetarem indiretamente os humanos quanto pelo surgimento de novas éticas não-antropocêntricas que passam a defender o “valor intrínseco” e a

“relevância moral” dos seres não-humanos. (STÖHR, 2002 apud LIMA, 2009, p. 234).

O termo “violências ambientais”, segundo Lima (2009, p.234), pode ser entendido como “intervenções decorrentes da relação entre a sociedade e o meio ambiente, consciente ou inconscientemente motivadas, que incorram em danos materiais, culturais ou simbólicos à vida em sentido amplo – natural e social – e/ou aos seres que compõem a biosfera”.

Desse modo, seja direta, estrutural ou ambiental, a violência em todas suas formas é, decisivamente, contrária à paz e a partir de uma perspectiva mais ampla, à cultura de paz.

Interessante mencionar que a expressão “Cultura de Paz” foi utilizada pela primeira vez, em 1995, por Federico Mayor Zaragoza, na conferência de Yamoussoukro, Costa do Marfim, África, para conceituá-la como um processo de transformação da cultura da guerra, violência, imposição e discriminação, em outra cultura comprometida com a não-violência, o diálogo, o respeito e a solidariedade. (CALLADO, 2004).

A cultura de paz está, portanto, intrinsecamente relacionada à prevenção e a resolução não violenta de conflitos, procurando resolver os problemas por meio do diálogo, da negociação e mediação, de forma a tornar a guerra e a violência inviáveis. (NOLETO, 2010).

A cultura de paz é uma iniciativa de longo prazo que leva em conta os contextos histórico, político, econômico, social e cultural de cada ser humano e sociedade. É necessário aprendê-la, desenvolvê-la e colocá-la em prática no dia a dia familiar, regional ou nacional. É um processo que, sem dúvida, tem um começo, mas nunca pode ter um fim. A paz é um processo constante, cotidiano, mas não passivo. A humanidade deve esforçar-se para promovê-la e administrá-la. (NOLETO, 2010, p. 13).

Para Callado (2004, p.30) é possível, ainda, “falar de cultura de paz em três níveis: como uma filosofia de vida, como forma de regular os conflitos e como estratégia política para a transformação da realidade”.

Noletto (2010), lembra que essa cultura tem como objetivo central

os valores essenciais à vida democrática como igualdade, respeito aos direitos, à diversidade cultural, liberdade, tolerância, diálogo, reconciliação, solidariedade, desenvolvimento e justiça. E acrescenta que a cultura de paz, ao empenhar-se a resolver os conflitos em suas fontes, deve englobar também “novas ameaças não militares para a paz e para a segurança como a exclusão, a pobreza extrema e a degradação ambiental” (NOLETO, 2010, p.11). Nesse sentido, em relação ao campo do desenvolvimento econômico, adverte que “é preciso passar da economia competitiva de mercado para um modelo de desenvolvimento mútuo e sustentável, sem o qual é impossível alcançar uma paz duradoura”. (p.12)

Seguindo uma das diretrizes do próprio Manifesto 2000, “a cultura de paz torna possível o desenvolvimento sustentável, a proteção do meio ambiente e o crescimento pessoal de cada ser humano”. (MANIFESTO 2000)

Por sua vez, Boulding (2000, p.1, apud MILANI, 2003) define a cultura de paz como:

uma cultura que promove a diversidade pacífica. Tal cultura inclui modos de vida, padrões de crença, valores e comportamento, bem como os correspondentes arranjos institucionais que promovem o cuidado mútuo e bem-estar, bem como uma igualdade que inclui o reconhecimento das diferenças, a guarda responsável e partilha justa dos recursos da Terra entre seus membros e com todos seres vivos (p. 35).

De outro giro, grande inovação nos é trazida, ao tomarmos conhecimento da expressão “culturas de paz”. Conscientes da pluralidade que tangencia a noção de paz e das inúmeras formas históricas e culturais de resoluções não violentas de conflitos, já existem pensadores que defendem a necessidade de transpor um único modo de entender a paz e a cultura de paz para um pensamento multicultural onde existem diversas “vocações culturais para a paz” expressas no “processo de feixes infinitos e imprevisíveis de relações entre os homens”. (BRANDÃO, 1995, p. 54-55 apud GUIMARÃES, M., 2011, p. 194).

(...) Daí a conveniência de romper com o pensamento de identidade do conceito unificador de paz – com a concepção de que existe uma

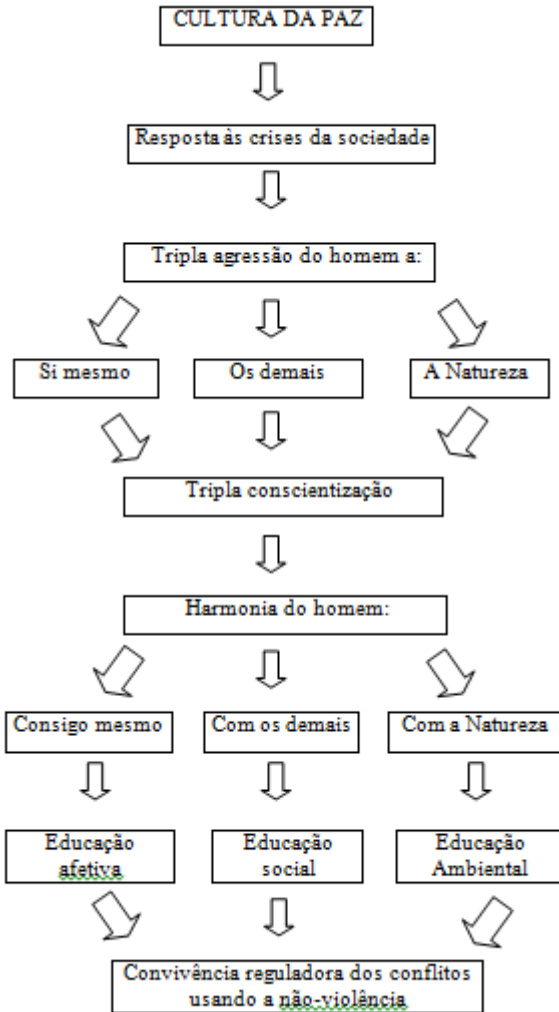
única paz, uma ideia universal de paz, uma proposta única de pensar um cultura de paz -, e pensar a paz como “uma relação entre diferenças e diferentes: culturas e sujeitos. Como um processo, portanto, e não com um produto (...). (BRANDÃO, 1995, p. 54-55 apud GUIMARÃES, M., 2011, p. 194)

Sob uma perspectiva multicultural e pluralista, “as culturas de paz” passam a reconhecer a criatividade inerente à diversidade cultural, transcendendo a visão de uma única força ou de um único sujeito a qual se deva identificar, para uma dimensão de processo permeado por diversas tradições culturais e sujeitos.

Ao tratar a paz como um conceito pluridimensional, Ambrósio (2010), por seu turno, assim como Weil, citado anteriormente, defende que a cultura de paz deve, também, contemplar a paz total, isto é, em todas suas dimensões: paz individual, paz social, paz ambiental, incluindo a paz militar.

Paz individual, ou paz interior, significa o indivíduo em paz consigo mesmo: o indivíduo pode deitar-se, pôr a cabeça em um travesseiro e dormir tranquilo, não precisando recorrer a drogas como caminho para escapar da realidade de suas ações, da frustração de desejos e ambições não realizadas, e da realidade exterior de brutalidade. **A paz social** resulta do reconhecimento de que o outro indivíduo tem necessidades, ambições, vontades, e que deve ser respeitado; e da solidariedade com este indivíduo na satisfação de suas necessidades e vontades possíveis. A paz social é fundamental, mas é óbvio que sem o ambiente, sem a natureza, sem ar, sem água, sem alimentação não há sobrevivência. Necessitamos também de uma **paz com o ambiente**, não podemos viver em conflito com o ambiente. Não é necessário elaborar muito para concluir que sem um ambiente sadio não pode haver continuidade da espécie. Por fim, consideramos a **paz no sentido militar**, que vem sendo violada desde a antiguidade e que provoca a ruptura da paz individual, da paz social e da paz ambiental. (AMBROSIO, 2010, p.48).

Martin Rodriguez Rojo (1995, p.55 apud CALLADO, 2004, p.29) demonstra de maneira didática, através do esquema abaixo, como o processo de interrelação harmônica do ser humano consigo mesmo, com a sociedade e com a natureza compõe a base de uma cultura de paz:



Como podemos observar do quadro exposto por Martin Rodriguez Rojo, diante das crises geradas por nosso modelo de

organização social que repercutem na tríplice agressão do homem a si mesmo, aos demais de sua espécie e à própria natureza, a cultura de paz apresenta-se como resposta a tais conflitos e é efetivada, justamente, mediante ações contrárias, caracterizadas pela tríplice conscientização da harmonia do homem consigo, com o outro e com o meio natural. Em lugar de agressão destaca-se, portanto, a harmonia em suas três dimensões. Para alcançar esse objetivo, segundo o autor (ROJO, 1995, p.55 apud CALLADO, 2004, p.29), a cultura de paz conta com o apoio da educação afetiva, social e ambiental, que atuam como importantes instrumentos para viabilizar a convivência reguladora dos conflitos através do uso da não-violência. E é por meio desta não-violência que vivenciamos de forma plena a cultura de paz.

Para a maioria dos autores, a cultura de paz é sinônimo de cultura da não-violência ou simplesmente não-violência, em virtude de ser a única resposta possível à concepção de paz positiva. Todavia, há quem defenda que estes termos são distintos, como o pensador Giovanni Salio (1993), citado por Callado (2004, p.30), para quem a paz positiva se orienta na máxima justiça social e a mínima violência, podendo legitimar o uso da força para alcançar tal situação, enquanto a não-violência inviabilizaria o uso de qualquer tipo de violência por princípio.

A partir de uma perspectiva contrária, como defendido por Callado (2004), não há como legitimar a violência, pois, quando se busca a paz positiva como um processo contínuo tendente a um fim, aquilo que se persegue deve ser fiel e coerente com os meios empregados.

Além disso, é importante destacar que a não-violência também é considerada como um dos princípios fundamentais da cultura de paz, dentre outros cinco importantes princípios já apresentados no “Manifesto Unesco 2000 – Por uma cultura de paz e da não-violência” como: o respeito à vida, a generosidade, a audição para compreensão, a preservação do planeta e a redescoberta da solidariedade. (MANIFESTO 2000)

Nesses termos, para fins dessa dissertação, consideraremos a cultura de paz ou cultura da não-violência como uma filosofia e prática de vida que contempla todas as dimensões da paz, bem como, as ações pacíficas pautadas nos direitos, deveres, justiça, educação, diálogo, cooperação, religião, democracia, desenvolvimento, ética, cidadania, diversidade, sustentabilidade e ecologia, com destaque à promoção de paz na relação homem e natureza.

3.1.4 A emergência da temática da paz e instrumentos fundamentais para sua vivência: justiça, educação, ética e religião

O momento atual tem sido portador de profundas mudanças de concepções que requerem uma nova compreensão da realidade e a emergência de uma consciência de paz frente aos novos tempos. A aliança entre o movimento mundial pela Cultura de Paz desenvolvido pela UNESCO e as pesquisas sobre a paz, iniciadas na segunda metade do século XX, apontam para a necessidade de encontrar um paradigma pautado em nova base de convivência democrática e com repertório de conhecimentos capaz de minimizar as constantes injustiças sociais, a exclusão geradora de violência e, principalmente, a ação predatória da natureza. (DISKIN, 2010).

Nesse sentido, há quem defenda que vivemos uma verdadeira *transição paradigmática*. Esta expressão foi cunhada pelo sociólogo português Boaventura de Sousa Santos para definir que o paradigma da modernidade está em crise final e não havendo possibilidade de renovação, exige a emergência de um novo paradigma. (SANTOS, 2000 apud GUIMARÃES, M., 2011).

Santos defende que a configuração desse novo paradigma seja:

O paradigma de um conhecimento prudente para uma vida decente. Com esta designação, quero significar que a natureza da revolução científica que atravessamos é estruturalmente diferente da que ocorreu no século XVI. Sendo uma revolução científica que ocorre numa sociedade ela própria revolucionada pela ciência, o paradigma a emergir dela não pode ser apenas um paradigma científico (o paradigma de um conhecimento prudente), tem de ser também um paradigma social (o paradigma de uma vida decente). (SANTOS, 2011, p.74).

Segundo o autor, o atual paradigma de modernidade, em breve, desaparecerá e em seu lugar emergirá um novo paradigma não apenas científico, mas, também, social. Esse desaparecimento, contudo, é visto como um fenômeno complexo, já que é, simultaneamente, um processo de superação, na medida que a modernidade cumpriu algumas de suas promessas em excesso, e um processo de obsolescência, na medida que outras ficaram muito aquém do estabelecido. (SANTOS, 2011)

Além disso, longe de eliminar os excessos e os défices, a ciência moderna também contribuiu para reconstruí-los, em moldes sempre renovados, no sentido de agravar seriamente muitos deles. Para exemplificar, Santos (2011) cita a promessa de dominação da natureza, dentro de uma cosmovisão antropocêntrica; a promessa de paz perpétua e a de uma sociedade mais justa e livre, que ganharam contornos preocupantes com a aplicação do paradigma vigente.

A promessa da dominação da natureza, e do seu uso para o benefício comum da humanidade, conduziu a uma exploração excessiva e despreocupada dos recursos naturais, à catástrofe ecológica, à ameaça nuclear, à destruição da camada de ozono, e à emergência da biotecnologia, da engenharia genética e da consequente conversão do corpo humano em mercadoria última. **A promessa de uma paz perpétua**, baseada no comércio, na racionalização científica dos processos de decisão e das instituições, levou ao desenvolvimento tecnológico da guerra e ao aumento sem precedentes do seu poder destrutivo. **A promessa de uma sociedade mais justa e livre**, assente na criação da riqueza tornada possível pela conversão da ciência em força produtiva, conduziu à espoliação do chamado Terceiro Mundo e a um abismo cada vez maior entre o Norte e o Sul. Neste século morreu mais gente de fome do que em qualquer dos séculos anteriores, e mesmo nos países mais desenvolvidos continua a subir a percentagem dos socialmente excluídos, aqueles que vivem abaixo do nível de pobreza (o chamado “Terceiro Mundo Interior”). (SANTOS, 2011, p.56). (grifo nosso).

Desse modo, a medida que o tempo passou, ficou claro para Boaventura de Souza Santos (2011) que convertida em força produtiva, a ciência moderna contribuiu para aumentar a exploração sem limites dos recursos naturais; espoliar os países mais pobres, implicando no aumento da população socialmente excluída e, principalmente, para elevar o número de confrontos bélicos em todo o mundo.

De outro giro, a promessa de uma paz perpétua, também, não foi cumprida, já que a base oferecida pelo paradigma dominante, através do

comércio e da racionalização científica dos processos de decisão, conduziu a humanidade, justamente, em direção oposta, ao desenvolvimento tecnológico da guerra e ao recrudescimento de seu poder destrutivo.

Igualmente ciente de que o atual modelo está retrocedendo e a par da revolução científica observada em todo o mundo, o físico Fritjof Capra (2006a, p.24) reconhece que “o que estamos vendo é uma mudança de paradigmas que está ocorrendo não apenas no âmbito da ciência, mas também na arena social, em proporções ainda mais amplas”.

Segundo Capra (2006a), o paradigma que dominou nossa cultura por centenas de anos, modelou nossa moderna sociedade ocidental e inseriu valores entrincheirados, entre os quais, a visão de universo como um sistema mecânico composto de blocos, a visão do corpo humano como uma máquina e a vida em sociedade como uma luta competitiva pela existência, alicerçada na crença do progresso material ilimitado.

Em termos de organização social, o autor (2006a) defende que o mais apropriado para um novo modelo seria a substituição do poder estruturado em hierarquias por um novo modelo concebido em redes, o que configura a metáfora central da ecologia. E salienta que o novo paradigma poderia ser chamado de holístico, à medida que concebe o mundo como um todo integrado e não como uma coleção de partes dissociadas, como também, de ecológico se for empregado num sentido mais amplo.

Pelizzoli (2013), ao seguir os mesmos passos, descreve o paradigma acima, a partir da ruptura cultural da matriz de pensamento vigente, em relação ao qual tudo está sendo construído de baixo para cima, em cada pequeno nível local, com a edificação da ecologia como ética, num contexto em que despontam inúmeros eventos como os movimentos pela paz e pela sustentabilidade.

Assim, não obstante, surjam diversos caminhos, apontados por diversos autores como paradigmas emergentes, há que se ter em mente que todos concordam em um ponto: a ciência passa por uma revolução sem precedentes e a ela não lhe cabe mais o papel de único instrumento para solução dos problemas enfrentados pela sociedade.

Colocada, muitas vezes, a serviço da indústria militar, a ciência concentrou suas atividades para fins eminentemente destrutivos, contudo, a partir de um novo paradigma a ser implantado, seus resultados poderão ser conduzidos para fins benéficos que priorizem a vida.

Dessa forma, Ribeiro (2009, v.3, p.170) argumenta que “o

complexo acadêmico-industrial-militar-informático forma uma engrenagem que direciona os resultados da inteligência humana para a agressão e a construção de armamentos sofisticados”, cada vez mais letais. E na sequência complementa: “entretanto, se a ciência e a tecnologia foram usadas para fins bélicos, elas também podem ser usadas para construir a paz. (p.170)

Diante do exposto, “situada num ponto de inflexão de um processo longo do século XX, tendo assistido tanto à Hiroshima e ao Holocausto como à Declaração Universal dos Direitos Humanos, a humanidade vive um processo de autoenfrentamento” (GUIMARÃES, M., 2011, p. 22). E é a par desse processo de autoenfrentamento que podemos verificar que “mais do que uma questão de ordem política ou econômica, a temática da paz tem se apresentado como uma questão de paradigma”. (p. 22)

A partir dessa nova perspectiva, a paz poderá não estar apenas inserida em um novo paradigma a ser eleito pela humanidade, mas, ser ela mesma, o próprio paradigma, o que configura ser a paz mais que uma meta, ou seja, passa a ser identificada, também, como um processo em ação, plenamente observado quando buscamos promover a mudança da cultura de litígio para uma cultura de paz no âmbito de uma comunidade.

Entendida duplamente como estrutura e interação, a cultura de paz é vista como um processo em ação, muito mais do que uma meta a ser alcançada. Tudo isso configura aquilo que o sociólogo português Boaventura de Souza Santos descreve como “transição paradigmática”. (...) Boaventura recorre a uma metáfora cartográfica, apontando para a importância de “mapas sociais”, isto é, de representações e espaços que criem e possibilitem a transição paradigmática. (...) Nesse contexto, a educação para a paz apresenta-se, hoje, como um desses mapas sociais que nos permitem afirmar o paradigma emergente da não violência e da paz, ao mesmo tempo que estrutura viajantes para utilizá-los. (GUIMARÃES, I., 2011, p.251-252).

Nesse sentido, em face à explosão da violência, em proporções homéricas, em todos os continentes do planeta, a promoção da paz exsurge como um paradigma emergente e, também, como tema da

agenda ética mundial que envolve inúmeras outras questões, dentre elas a salvaguarda ambiental:

O contexto da degradação do meio ambiente, da economia e da cultura faz a humanidade experimentar o problema do debilitamento do ser e levantar uma agenda ética comum. A promoção da paz e dos direitos humanos, a resolução dos conflitos armados internos e externos aos Estados, a tutela das minorias éticas e dos migrantes, a salvaguarda do ambiente, o combate às epidemias, a luta contra os traficantes de droga e de armas e contra a corrupção político-econômica são problemas que dizem respeito à comunidade humana como um todo, independentemente de suas tradições culturais específicas, exigindo uma ação conjunta e clamando por uma responsabilidade solidária universal (...). (GUIMARÃES, M., 2011, p.18).

A promoção da paz, direitos humanos, resolução dos conflitos armados, tutela das minorias éticas e dos migrantes, salvaguarda do ambiente, combate às epidemias, drogas e, principalmente, à corrupção são, na verdade, medidas sociais que contam com o apoio de conhecimentos vitais para a perpetuação de uma vida digna. Os problemas a eles associados, portanto, requerem ações contundentes de toda comunidade e que, diante da extensão planetária, clamam também, pela responsabilidade solidária universal.

(...) hoje, não podemos deixar de reconhecer que uma verdadeira abordagem ecológica sempre se torna uma abordagem social, que deve integrar a justiça nos debates sobre o meio ambiente, para ouvir tanto o clamor da terra como o clamor dos pobres. (CARTA ENCÍCLICA '*Laudato Si'*', 2015).

Assim, além da presença de conflitos armados e lutas civis em vários países do mundo, é correto afirmar que o crescimento de ameaças não militares que caminham sem qualquer solução, põem em risco contínuo e, não menos preocupante, a vida e a paz da civilização e do próprio planeta.

(...) Outras fontes de tensão têm sua origem na deterioração do meio ambiente, no excesso de população, na competição por recursos de água doce, cada vez mais escassos, na desnutrição e na flagrante desigualdade econômica e social não só entre os países, como também internamente a estes, devido a modelos de desenvolvimento concentradores de renda e excludentes. (NOLETO, 2010, p.12).

Ribeiro (2009, v.3) chama a atenção para a crescente pressão das ações humanas sobre os elementos da natureza e a importância para a construção de uma cultura de paz a fim de possibilitar a convivência harmônica do homem com a natureza e entre seus semelhantes.

A água hoje, em várias regiões do mundo, já é motivo de disputas que por vezes degeneram em violência ou então em apropriação pelo uso da força. Cada um dos elementos da natureza está sendo pressionado por essa voracidade do consumo, com disputas de interesses, conflitos e eventualmente violência de alta intensidade – guerras – ou de baixa intensidade – pressões psicológicas, opressão, fustigação dos oponentes para que se enfraqueçam. A construção de uma cultura de paz pode ajudar as pessoas, organizações, empresas e sociedades a se relacionarem de forma harmoniosa com a natureza e entre si. (RIBEIRO, 2009, v.3, p.170-171).

Em face desse cenário desalentador, submerso por diferentes variáveis que degeneram em violência, Noletto (2010, p.12) lança-nos duas perguntas: “Mas como fazer da cultura de paz uma realidade concreta e duradoura? Como fortalecer a consciência sobre a urgência de se promover a transição de uma cultura de guerra para uma cultura de paz”?

De fato, as respostas a tais questões representam um grande desafio para toda a humanidade, pois, consistem, essencialmente, em encontrar meios eficazes para realizar uma mudança de cultura na resolução de conflitos, que além de serem, muitas vezes, complexos, ainda, são tratados de modo fortemente hostil e violento.

Assim, para construir uma cultura de paz é preciso mudar atitudes, crenças e comportamentos, até se tornar natural resolver os conflitos de modo não violento (por meio de acordos) e não de modo hostil. (MALDONALDO, 1997, p. 96 apud GUIMARÃES, M., 2011, p. 198).

Ambrósio (2010, p.47) adverte, contudo, que existe entre nós, de maneira pungente e aterradora, “uma cultura de aceitação e de justificação do extermínio corporal e emocional de indivíduos (alguém que “mereceu” ser executado, “mereceu” ser eliminado), de conflitos grupais, de destruição devoradora da natureza e de guerras”.

O autor (2010) defende, com grande acerto, que a cultura do extermínio deva ser urgentemente combatida e que, jamais houve, como agora, uma ameaça à sobrevivência da humanidade e à sustentabilidade da vida no planeta, seja pelos instrumentos intelectuais (ideologias, filosofias, ideias, partidarismo), seja pelos instrumentos materiais (armas, bombas e equipamentos) que são fornecidos pela mesma ciência que apresenta maravilhas tecnológicas.

A civilização moderna é paradoxal. (...) A ciência moderna julga-se infalível: tudo pode ser feito, há uma capacidade inimaginável de agir sobre o planeta e a vida, interferindo e criando. Vamos até a Lua, estamos a caminho de Marte e de outros planetas. Mas ao mesmo tempo, há uma total incapacidade de manter os elementos básicos de sustentabilidade da vida em nosso planeta, há incapacidade de convívio entre membros da espécie. É paradoxal que façamos coisas tão maravilhosas, surpreendentes, e sejamos incapazes de uma convivência mínima em nossa família, em nossos bairros, em nossa cidade, em nossa comunidade, isto é, parece ser impossível viver em paz – e sem paz, não há possibilidade de continuarmos vivos. É uma questão de sustentabilidade. (AMBRÓSIO, 2010, p.47).

Desse modo, percebemos visivelmente que a vida, paz e sustentabilidade devem caminhar juntas. Sem paz, não há sustentabilidade e sem sustentabilidade, não há paz, o que ameaça,

seriamente, a vida de todos os seres e reforça a emergência de uma consciência de paz frente a uma nova era.

Considerando o atual panorama de modernidade no qual, ainda, estamos inseridos, marcado por angústias, paradoxos e inquietudes, passaremos a destacar quatro importantes instrumentos que possuem laços de imbricamento com a paz e são fundamentais para a sua promoção e manutenção: justiça, educação, ética e religião.

Em primeiro lugar, faremos uma breve incursão sobre o entrelaçamento entre justiça e a paz. Como já estudado, anteriormente, no âmbito da tradição grega, a paz (*Eirene*) é irmã da justiça (*Diqué*) e da equidade (*Eunomia*), conhecidas como as *Horas*, filhas de *Têmis* e de *Zeus*.

De acordo com os versos de Píndaro: Três vezes majestosa é a casa que eu louvo: conciliadora com os concidadãos, serviçal com os estrangeiros [...]. Pois lá reside *Eunomia*, com sua irmã, fundamento da cidade, a Justiça inquebrantável, e sua outra irmã, *Eirene*, dispensadora das riquezas, preciosas filhas de *Têmis*. (PÍNDARO, 1949, p. 148, Ode Olímpica, XIII, versos 1-8 apud GUIMARÃES, M., 2011, p.95).

Na mitologia romana, por sua vez, a companhia das três divindades sugere a integração da justiça (simbolizada pela balança e pela espada) com outros dois valores: a paz (simbolizada pelo ramo de oliveira) e a verdade (simbolizada pela tábua das leis). (HRYNIEWICZ, 2008).

Segundo Marcelo Guimarães (2011), é interessante observar que na mitologia grega, essa associação da paz com justiça e a equidade, expressa uma relação familiar que está sempre ligada ao equilíbrio da natureza e da *polis*.

Para Aristóteles, grande pensador da filosofia ocidental e oriental, a justiça está associada com a harmonia do cosmos e, também, em pleno movimento no seio da *polis*, “que exerce a função de permitir a prática da justiça em benefício dos cidadãos que nela habitam, sendo certo que eles próprios serão os seus destinatários”. (SILVA, 2012, p. 48)

Muito embora, há séculos pensadores tentem desvendar o conceito de justiça, destacamos aqui, a definição atribuída por Aristóteles que enseja considerável reflexão: “Justiça é a disposição da alma graças a qual as pessoas se dispõem a fazer o que é justo, a agir justamente e a desejar o que é justo”. (SILVA, 2012, p. 45)

Silva (2012) esclarece que, quando Aristóteles define a Justiça como manifestação da alma, devemos compreender que o homem justo tem a virtude da justiça impregnada no centro de sua existência, na parte que lhe é mais íntima, que lhe impulsiona à vida, estando, portanto, apto para a prática da justiça como manifestação de seu interior.

Para esse pensador, em consonância com a tradição grega de seu tempo, temos que “a alma constitui e explica a vida em todos os seres animados: homens, animais e plantas. Ela significa o sentido e o fim de um corpo vivente e, por isso, é o ato primeiro de um corpo vivente. Nessa união entre o corpo e a alma, a alma age e o corpo padece, a alma move e o corpo é movido. [...] Analisando as funções essenciais dos seres vivos, Aristóteles percebe algumas operações que são constantes, porém diferenciadas: todos os seres vivos precisam nutrir-se para sobreviver; já alguns se movem e possuem sensações; e outros podem também conhecer, escolher e deliberar. A alma, então, sendo princípio da vida, também deve ter funções que comandem essas operações, ou seja, a alma deverá ter as funções vegetativa, sensitiva e intelectual. A alma é uma só, porém, realiza múltiplas funções”. (BRUGNERA, 1998 apud SILVA, 2012, p. 46).

Nesse sentido, o célebre filósofo ensina que a justiça é a disposição da alma que constitui e explica a vida em todos os seres animados: homens, animais e plantas, sendo utilizada nesse caso, para a prática de atos justos que promovam o equilíbrio e bem-estar de seus concidadãos na comunidade política em que está inserido. E para distinguir os termos “justo” e “injusto”, é necessário compreender que:

o termo ‘injusto’ se aplica tanto às pessoas que infringem a lei quanto às pessoas ambiciosas (no sentido de quererem mais do que aquilo a que tem direito) e iníquas, de tal forma que obviamente as pessoas cumpridoras da lei e as pessoas corretas serão justas. O justo, então, é aquilo que é conforme a lei e correto, e o injusto é o ilegal e iníquo. (ARISTÓTELES, 2001, p. 92 apud SILVA, 2012, p. 46).

Silva (2012) adverte, contudo, que a justiça aristotélica está

inserida em um contexto moral e não propriamente legal. Desse modo, a expressão “conforme a lei”, como mencionada acima, não deve ser lida “conforme a lei escrita”, mas sim, lida “conforme uma ordem universal e social que equilibra a existência de todas as coisas”. (p. 47)

Relacionadas, portanto, com a ordem do universo, as ações justas são também definidas por Aristóteles como: coisas justas “que proporcionam ou salvaguardam a felicidade ou partes dela à comunidade civilizada”.(SILVA, 2012, p.48)

Não obstante, o termo justiça apresenta inúmeras concepções e aplicações práticas que variam de acordo com a época, contexto social e sua perspectiva interpretativa, tendo sido abordado neste trabalho, apenas a justiça aristotélica, podemos perceber que, nos dias atuais, a associação entre justiça e paz, permanece inalterada. Tal assertiva está alicerçada de acordo com o sistema de valores adotado pela grande maioria das sociedades modernas e evidenciada em toda a bibliografia pesquisada sobre o tema, onde sobressai uma constante: não há possibilidade de paz sem justiça.

O conceito de paz é inseparável do conceito de justiça em todos os níveis, internacional, social e interpessoal. A paz situa-se não apenas com relação à guerra armada, porque há muitas formas de guerra: cultural, econômica, política, social, etc. Em última instância, a injustiça social produz uma situação que é a semente da guerra. (Díaz, 1979 apud JARES, 2002, p. 126).

A partir desta constatação, o estado de paz não é possível em uma sociedade atormentada por injustiças, sendo correto afirmar que a paz depende da efetivação da justiça e esta, por sua vez, depende das relações sociais e políticas estabelecidas em uma sociedade.

Dentre os diversos autores que defendem a estreita vinculação entre paz e justiça, o jurista Paulo Bonavides (2008) lembra que:

Estuário de aspirações coletivas de muitos séculos, a paz é o corolário de todas as justificações em que a razão humana, sob o pálio da lei e da justiça, fundamenta o ato de reger a sociedade, de modo a punir o terrorista, julgar o criminoso de guerra, encarcerar o torturador, manter invioláveis as bases do pacto social, estabelecer e conservar por inatingíveis as regras,

princípios e cláusulas da comunhão política (p 91).

“Outros autores pensam que o termo justiça é ainda por demais amplo, necessitando da determinação da noção de direitos humanos. Entre eles, Jerome Shestach insiste que a paz, sem os direitos humanos, não é nada” (GUIMARÃES, M., 2011, p. 189). Logo, para determinados estudiosos, muitos países já reconheceram que os direitos humanos são requisitos de paz e de que estes direitos dependem da justiça.

A busca da paz pressupõe a busca da justiça, que se concretiza na busca de instituições universalistas a serviço da efetivação de direitos a fim de promover uma nova configuração política e econômica internacional e, com isso, implementar uma cultura de paz e solidariedade. (OLIVEIRA, 2011, p.314).

Para Jares (2002, p. 126), também, é notório que “a concepção positiva de paz leva-nos a relacioná-la com o conceito de justiça social e de desenvolvimento, mas também com os conceitos de direitos humanos e democracia”.

É oportuno ressaltar que a partir do direito supremo à vida que é um direito inerente, inalienável e insubstituível, surgem diversos outros direitos que asseguram a qualidade de vida das pessoas em sociedade. A privação destes direitos, por corolário, coloca em perigo o estado de paz, principalmente, porque a paz provém da justiça plena e a ela está associada, como visto até aqui.

Desta feita, seguindo esse raciocínio, anotamos que será desenvolvido em capítulo próprio, a importância dos direitos fundamentais humanos, especificamente, aqueles relacionados à própria paz e ao meio ambiente e, também, a importância dos direitos da natureza pelo seu valor intrínseco, em comunhão com o desejo do filósofo francês, Michel Serres, que é traduzido na promoção da paz entre os seres humanos e destes com a natureza.

Outro instrumento de grande contribuição para a paz é a educação.

A partir do fim da Primeira Guerra Mundial, com milhares de vidas dizimadas em toda a Europa, educadores como Maria Montessori (1870-1952) e Jean Piaget (1896-1980) questionaram-se de que forma a

educação poderia contribuir para evitar que tragédias como essa se repetissem. Passados os anos, diante da experiência da Segunda Guerra Mundial, evento de proporções ainda mais destruidoras, especialmente, após a bomba atômica e o Holocausto, a proposta inicial ganhou força e novos adeptos surgiram em países e contextos diferentes. (GUIMARÃES, I., 2011). Assim, na década de 50, surgiram os estudos da paz, promovidos pelas universidades dos países nórdicos e, na década de 60, sob a influência de movimentos de não violência, várias propostas de educação para a paz foram ensaiadas por estudiosos como os italianos Lorenzo Milani (1923-1967), Aldo Capitini (1899-1968), Danilo Dolci (1924-1997) e pelo brasileiro Paulo Freire (1921-1997) que desenvolveu na América Latina, sua educação libertadora. (GUIMARÃES, I., 2011)

Em tempos atuais, a educação para a paz emerge num momento em que a humanidade se vê ameaçada de sua própria extinção, seja pelas guerras, seja pelos efeitos da técnica industrial; ao mesmo tempo, em que há uma ampliação do conceito de cidadania a partir de uma cultura global e emerge uma verdadeira eclosão de diversas experiências e estruturas associativas: redes, teias e interconexões. (GUIMARÃES, I., 2011).

A educação para a paz, portanto, passa a ser concebida como um processo educativo, ativo e de sociabilização, ocupando “um lugar central na formação dos cidadãos de uma comunidade democrática”. (WHITE, 1993, p. 70, apud GUIMARÃES, M., 2011, p. 23).

Entendemos por educação para a paz um processo educativo, dinâmico, contínuo e permanente, fundamentado nos conceitos de paz positiva e no conflito, como elementos significativos e definidores, e que, por meio da aplicação de enfoques sócio-afetivos e problematizantes, pretende desenvolver um novo tipo de cultura, a cultura da paz, que ajude as pessoas a desvendar criticamente a realidade, para poderem situar-se diante dela e, em consequência, nela tomar parte. (JARES, 1991, p.121 apud CALLADO, 2004, p.32).

Nesse sentido, “a educação voltada para a cultura de paz inclui a promoção da compreensão, da tolerância, da solidariedade e do respeito às identidades nacionais, raciais, religiosas, por gênero e geração, entre outras (...)” (NOLETO, 2010, p. 13), o que por intermédio de sua

prática, são formadas mentalidades mais democráticas.

De acordo com Carvalho (2011, p.216), ao estudar as propostas que contribuam para o processo educativo, “o conceito de paz vem ganhando espaços e considerações entre teóricos e educadores, pois todos sentem que o atual momento é propício para quebrar os paradigmas de uma sociedade voltada para o consumismo e para o individualismo”.

Assim, partindo do pressuposto que a educação para a paz pode dar respostas à inquietação existente, em cada um de nós, pela universalização e democratização do conhecimento, é fundamental destacar a obra elaborada por Edgar Morin (2011), “Os Sete Saberes Necessários à Educação do Futuro”, que estabelecem tópicos essenciais à reflexão crítica do processo educacional como:

1. As cegueiras do conhecimento: O conhecimento do conhecimento é fundamental para enfrentar os riscos permanentes de erro e ilusão.

2. Os princípios do conhecimento pertinente: é preciso ensinar métodos que permitam estabelecer as relações mútuas e as influências recíprocas entre as partes e o todo em um mundo complexo. A supremacia do conhecimento fragmentado impede que opere o vínculo entre as partes e a totalidade.

3. Ensinar a condição humana: O ser humano é, a um só tempo, físico, biológico, psíquico, cultural, social e histórico. É preciso tomar conhecimento e consciência da identidade complexa da natureza humana e de sua identidade comum a todos os seres humanos. Destaca o elo indissolúvel entre a unidade e a diversidade de tudo que é humano.

4. Ensinar a identidade terrena: um dos principais objetos da educação deve ser o conhecimento dos desenvolvimentos da era planetária e o reconhecimento da identidade terrena. Deve ser ensinado a história e o complexo da crise planetária, mostrando que todos os seres humanos partilham um destino comum.

5. Enfrentar as incertezas: A educação deve incluir o sentido das incertezas que surgiram nas ciências físicas, nas ciências da evolução biológica e nas ciências históricas.

6. Ensinar a compreensão: A educação para a compreensão está ausente do ensino. O planeta necessita, em todos os sentidos, de compreensão mútua. O estudo da incompreensão é necessário porque enfoca não os sintomas, mas as causas do racismo, xenofobia e do desprezo. Esta deve ser a obra para a educação do futuro e uma das bases mais seguras da educação para a paz.

7. A ética do gênero humano: A educação deve conduzir à

“antropoética”. A ética deve ser formada nas mentes, com base na consciência de que o ser humano é, ao mesmo tempo, indivíduo, parte da sociedade e parte da espécie. Esboçam-se duas grandes finalidades ético-políticas do novo milênio: controle mútuo entre sociedade e indivíduos pela democracia e conceber a humanidade como comunidade planetária. A educação deve contribuir para a consciência de nossa Terra-pátria e permitir que essa consciência se traduza em vontade de realizar a cidadania terrena.

Ambrósio (2010, p.49), por sua vez, destaca que a educação é fundamental para a resolução de diversos tipos de conflitos, já que “há confronto não somente entre nações/estados em guerra, mas também entre classes sociais, entre os homens e a natureza, e no próprio indivíduo, que não consegue resolver seus conflitos internos, psicoemocionais”.

O autor (2010), também, argumenta que a educação para a paz e sobrevivência é baseada na convivência dos diferentes, sendo de vital importância o ensino da história que, muitas vezes, nos mostra que os acordos e tratados de paz não são suficientes para resolver os conflitos.

O processo de reconciliação e os armistícios e tratados, após os quais as partes envolvidas tentam funcionar normalmente, muitas vezes não conduzem a uma paz duradoura. O papel da educação é evitar a recorrência do confronto e da violência gerados muitas vezes por tensões, antagonismos, desconfiança e medo, resultado de memórias de sofrimento, de destruição e morte. São exemplos notáveis de armistícios nos quais se logrou o cessar-fogo o chamado Tratado de Versalhes (1919) e os diversos acordos entre israelenses e palestinos, entre o ETA e o governo da Espanha, e entre as nacionalidades que compunham a antiga Iugoslávia. Mas os conflitos latentes não foram resolvidos. (AMBRÓSIO, 2010, p. 49).

Ao tratar sobre a convivência dos diferentes, a partir de critérios democráticos, Jares (2010, p.50) lembra que “conviver significa viver uns com os outros com base em certas relações sociais e certos diálogos valorativos, forçosamente subjetivos, no marco de um determinado contexto social”. O autor considera, também, que as

relações de conflitos que, por ventura existam, de modo algum ameaçam à convivência, já que “conflito e convivência são duas realidades sociais inerentes a toda forma de vida em sociedade”. (p.50).

Jares (2010) ensina que respeito, direitos humanos, ternura, diálogo, solidariedade, não violência, felicidade e esperança são alguns dos marcos e dos conteúdos de uma Pedagogia de convivência que viabilizam um convívio edificante entre educandos, professores, indivíduos, grupos e comunidades.

De maneira a demonstrar verdadeira sensibilidade e clara visão sistêmica, o autor (2010) discorre, não somente sobre a imprescindibilidade do respeito no trato entre os seres humanos, mas também, em relação a todos os seres vivos e, por corolário, ao próprio planeta Terra.

O respeito é uma realidade básica e imprescindível que fundamenta a convivência democrática em um plano de igualdade, e contém implícita a ideia de dignidade humana. Ademais, supõe a reciprocidade no trato e no reconhecimento de cada pessoa. E ligado a este reconhecimento, é preciso também que o respeito seja efetivo em relação aos demais seres vivos e, por extensão, ao planeta Terra. Daí a necessidade de estimular o respeito ao maior ambiente. (JARES, 2010, p. 52).

Outro conteúdo essencial da Pedagogia da convivência é o diálogo que constitui fator fundamental para melhorar a qualidade de vida nas relações humanas. Neste sentido, ao abordar as tecnologias de cultura de paz, Faria (2010) destaca uma pedagogia da ação direta que propõe:

Retomar o espaço do cotidiano, os diálogos – não só nos templos da cultura, mas diálogos de rua e uma pedagogia da simplicidade que implica o contato direto entre as pessoas, a busca de estilos de vida mais simples, tanto nos modos de vida como nos diálogos pessoais. (...) Podemos destacar também as ações na escola e os cursos de formação de agentes de paz. A paz na cultura e a cultura na paz podem aprofundar este binômio, e trazer à cultura de paz a simbiose entre a sua vocação universalista e a diversidade local, fazendo uma paz ancorada no pertencimento, com seus valores, suas ancestralidades e as escolhas

das comunidades. (FARIA, 2010, p.74).

Segundo Marcelo R. Guimarães (2011), a racionalidade hermenêutica da compreensão, do diálogo e da amizade abrem múltiplas possibilidades para uma educação de paz que pode ser amplificada com resultados positivos para a afirmação da alteridade.

O diálogo, como modo de existência, é a superação do solipsismo do sujeito e a afirmação da alteridade, uma vez que supõe sempre, ao menos, dois parceiros que interagem. O esquema que estrutura o diálogo não é um-depois-do-outro, mas um-com-o-outro. Ouvir constitui-se, não apenas exigência e condição central da hermenêutica filosófica, mas sua mais originária experiência. (GUIMARÃES, M., 2011, p. 234).

O diálogo, portanto, abre caminhos para uma convivência pacífica. E a partir dos pressupostos de uma cidadania democrática, respeitosa e solidária que reforçam uma cultura de paz e não violência, “é preciso educar para o direito à vida como um direito prioritário, hierarquicamente superior a outros. É um direito de direitos, e como tal, inegociável e não sujeito a conchavos ou táticas conjunturais de estratégia política”. (JARES, 2010, p. 53).

Diante deste direito supremo, há que se destacar, também, que a ternura, felicidade e esperança são necessidades vitais dos seres humanos durante a vida e, conseqüentemente, devem sê-lo em todo o processo educativo.

De acordo com Jares (2010, p.54) “a afetividade tem uma relação inequívoca com a convivência, sendo um dos traços de identidade, em sua acepção tanto de conteúdo quanto de expressão” e é retratada através de palavras doces e respeitosas, bem como, abraços que transmitem energia e amor, necessários ao desenvolvimento harmônico e equilibrado das pessoas.

A felicidade, por seu turno, “está impregnada de cultura e de relações sociais, que devem ser justas”, e, “especialmente por outras duas circunstâncias: a capacidade de encantar-se, de ter entusiasmo pela vida e a capacidade de amar e ser amado” (JARES, 2010, p.55). Já a esperança, “está ligada ao otimismo e, nesse sentido, facilita a convivência positiva, com o efeito benéfico para a autoestima, individual e coletiva, e como um antídoto frente à passividade e ao conformismo – circunstâncias claramente danosas”. (JARES, 2010, p.

55).

Neste cenário, permeado por elementos que são imprescindíveis ao processo educacional, ganha relevante destaque a pedagogia do reencantamento do mundo, que proposta por Faria (2010), objetiva entendê-lo como uma realidade poética, orientada por uma cultura do ser e por uma cultura de paz, sob pena de nunca vir a existir um mundo poeticamente habitável.

Para finalizar, quero arriscar propor intuições para a criação de uma pedagogia do reencantamento do mundo: amar o outro, sensibilizar-se com as criações do espírito humano; tocar o outro; experimentar a consciência do corpo, o poder da palavra, as poéticas do silêncio, as possibilidades do mistério, o sonho, a utopia, a emoção dos vários significados e passagens da vida, o sentir-se pertencente à fonte criadora, a criação artística, a intuição e o entusiasmo, a vibração do tempo e das idades, a imaginação e a fabulação, a compaixão, a alegria de estar vivo, o solidarizar-se; servir, aprender a imaginar como crianças, criar vários mundos de várias cores, através da diversidade; paz com ritmos, cores, sons, movimentos, luzes; fazer as coisas ainda mais belas do que são. Estender o braço da fraternidade, curar-se pelo perdão e pela palavra emancipadora; cultivar os jardins da alma e o pertencimento ao universo; ser um elo na teia dos elementos, salvar-se pela beleza, como queria Dostoiévski; inebriar-se de sol e liberdade. Entender o mundo como realidade poética pode trazer luzes a uma educação para o reencantamento do mundo e uma pedagogia do reencantamento. Estas podem ser faíscas de uma proposta de reencantamento orientada por uma cultura do ser e por uma cultura de paz. O essencial do reencantamento é a paz: sem ela não haverá nenhum mundo poeticamente habitável, nem uma nação de poetas, como queria Walt Whitman, nem Era poética. (FARIA, 2010, p. 74)

Outro não é o entendimento de Pierre Weil (1993, p.45), que propõe uma “educação holística para paz” nesses moldes, definindo-a “como um processo que se inspira em métodos ativos, dirigindo-se à pessoa como um todo, mantendo ou restabelecendo a harmonia entre

sentimento, a razão e a intuição”, mas, que vai além, inspirando-se em métodos que, também, estabeleçam a harmonia com a natureza.

Para Callado (2004), a partir de uma regulação criativa e não violenta dos conflitos e das bases que definem o conceito de paz positiva, a educação para a paz, também, é construída a partir de uma perspectiva integradora do conjunto de relações que o ser humano pode estabelecer com outros entes. Tais relações, segundo ele, são “orientadas a favorecer processos de desenvolvimento igualitário que sejam compatíveis com o desenvolvimento pessoal, com o desenvolvimento social e com o respeito ao meio ambiente”. (p.32) E para cada uma das relações citadas, é aplicada uma educação específica: afetiva, social e ambiental.

No caso das inter-relações estabelecidas nos grupos sociais e das relações entre coletividade e o meio natural, Callado (2004) esclarece que no primeiro caso, constituem a base de uma educação conhecida como conscientização social universal e no segundo caso, compõem a base da conscientização social ecológica. Por fim, no eixo central de todos esses processos, defende a presença da educação para a paz que tem como função principal promover a tríplice harmonia do ser humano consigo; com diferentes grupos culturais e com o meio natural.

Da relação do ser humano consigo mesmo, parte a educação afetiva, orientada para favorecer auto-estima, a superação dos conflitos intrapessoais, a confiança nas próprias capacidades, etc. A relação entre o ser humano e os demais é a base da educação social e das múltiplas variantes desta, em função dos aspectos que queremos destacar: a educação inter-cultural, a co-educação, etc. A relação que se estabelece entre o ser humano e a natureza trabalha junto com a necessidade da educação ambiental orientada principalmente ao desenvolvimento de valores relacionados com o respeito e conservação do meio ambiente. A partir de um âmbito mais coletivo, as inter-relações que se estabelecem nos grupos sociais, direcionadas à globalização em nosso planeta, são a base de uma educação a que denominamos de conscientização social universal. Além disso, as relações entre a coletividade e o meio natural, orientadas, sobretudo, para conseguir um desenvolvimento sustentado das sociedades, que sejam compatíveis com a inovação tecnológica, com a conservação

do meio ambiente, são o ponto de partida da conscientização social ecológica. Por último, como eixo central de todos esses processos, encontra-se a Educação para a paz (...). (CALLADO, 2004, p.33-34).

Pierre Weil (1993), contudo, critica o atual modelo de aprendizado que nos conduz a uma visão limitada de paz e a um conceito estreito de educação, confundindo-a com o mero repassar de conhecimentos e opiniões. Na relação homem e natureza, defende que à educação holística cumpre não somente transmitir informações, mas, desenvolver fora de sala de aula, a arte de viver em paz no âmbito da ecologia interior, social e planetária.

Por sua vez, igualmente, considerado um valioso instrumento de paz e justiça, o campo da ética comporta um aspecto tríplice de grande relevância a ser estudado ao longo dos novos tempos: ciência, código de conduta e sentimento. (AGUIAR, 2003)

Inicialmente, cumpre distinguirmos os termos ética e moral, comumente tratados por sinônimos de acordo com o senso comum, mas que definem conceitos autônomos.

De acordo com Hryniewicz (2008), um breve aceno sobre a etimologia pode contribuir para a compreensão dos termos ética e moral:

O termo ética provém do lexema grego *éthos*. Quando escrito com ‘e’ breve, significa “hábito”, enquanto que com ‘e’ longa significa “propriedade de caráter”. Nas suas investigações sobre as questões do bem e do mal, da virtude e do vício, Aristóteles empregou *ethiké* com o sentido de reflexão sobre as “propriedades de caráter”. O jurista e filósofo romano Cícero (106-43 a.C), ao criar o termo latino moral, fê-lo derivar de *mos, moris*, que significa “costume”, conforme *éthos* em grego (p 123).

A palavra moral designa um conjunto de crenças e regras de conduta sujeitas a uma série de contingências culturais e históricas, tendo um caráter exterior e anterior ao indivíduo, no sentido de orientar o seu comportamento dentro de determinada sociedade. (AGUIAR, 2003).

Hryniewicz (2008, p.121) lembra que “a consciência moral

humana ao longo de sua história é responsável pelo desenvolvimento daquilo que normalmente designamos moralidade”, não sendo possível imaginar uma sociedade que não tenha um mínimo de indicadores morais. Contudo, é necessário reconhecer que há duas dimensões da vida moral: a moral social e a moral individual.

Enquanto, por um lado, temos a moral social como um conjunto de regras de conduta que indica o comportamento do indivíduo, por outro, não podemos esquecer que cada indivíduo, na medida em que desenvolve sua consciência crítica e se torna capaz do exercício de sua autonomia, pode assumir posições diferentes ou contrárias à moral social. Desenvolve-se, assim, aquilo que chamamos de moral individual. A decorrência disso faz com que se estabeleça uma dicotomia entre a moral social e a moral individual. (HRYNIEWICZ, 2008, p.122).

De acordo com o autor (2008), não é raro que ocorram divergências entre as duas faces da moral, a ponto de ser extremamente difícil ao homem aceitar comportamentos de semelhantes que não condizem com a sua própria percepção dos valores.

De outro lado, Hryniewicz (2008) sinaliza, também, que a moral social vigente em determinada época, nem sempre é a expressão dos valores supremos, já que “os interesses presentes nas ideologias constituídas, muitas vezes, obscurecem a consciência moral da maioria dos indivíduos e permitem o acobertamento da prática de injustiças” (p.123). E adverte: “a experiência da moralidade é comum a todos os homens, em todas as sociedades, contudo, nem todos são capazes de desenvolver a crítica do conteúdo da moral: esta tarefa cabe à ética”. (p.123).

A partir da crítica, portanto, a ética pode ser compreendida como uma ciência filosófica que investiga os princípios que orientam o agir humano dirigido pela razão. Assim, a ética definida como ciência:

procura princípios universalmente válidos que possam fundamentar um agir construtivamente orientado, que favoreça o indivíduo, a coletividade na qual ele se insere, a humanidade em geral e, até, todos os seres vivos. Ela pretende determinar os valores e preceitos que devem

nortear a conduta humana em qualquer tempo ou lugar. Na qualidade de ciência filosófica, a Ética não se vincula a qualquer princípio previamente determinado na investigação que promove, isto é, ela não parte de dogmas ou axiomas, mas utiliza o método filosófico para mergulhar até a gênese de todos os valores que podem nortear a conduta humana. Ela deseja desvelar os princípios dos princípios, as raízes das raízes e as causas das causas da felicidade humana para determinar que linha de ação pode garantir ao homem uma vida bem-aventurada e proveitosa. (AGUIAR, 2003, p.61).

Por sua vez, como resultado da investigação realizada pela Ética ciência, temos a ética entendida como código de postura. Neste sentido, Aguiar (2003) afirma que nessa dimensão de ética se inserem todas as condutas sugeridas por textos sagrados ou doutrinas moralistas das mais diferentes origens tradicionais que, em sua maioria esmagadora, propõem, em síntese, a dedicação à felicidade alheia, como a forma mais segura de alcançar a felicidade individual. O autor, contudo, esclarece que sem uma referência interna ou consciência humana verdadeira do que seja ética, os receituários éticos tendem a degenerar-se em mera papelada burocrática.

O fato é que, quando a ética nasce na alma, como sentimento, o indivíduo apenas se identifica com os manuais ou códigos de civilidade que expressam a mesma verdade que ele sente intimamente. A instituição de uma ética planetária depende da instituição de uma ética individual. Assim, as leis que pretendem ser a expressão formal dos valores que orientam a coletividade, só podem ser plenamente justas e eficazes se existir um aporte espiritual em cada indivíduo. Afinal, como disse Tolstoi, “os homens riem facilmente de si mesmos quando têm interesse”. Assinam pactos, promulgam constituições e defendem princípios sem que, contudo, pretendam cumprilos. (AGUIAR, 2003, p.69).

Aguiar (2003) continua sua explanação afirmando que mais do que palavras, ética é uma afirmação de ações, é a possibilidade de reconhecer o outro como alguém importante e de, ao mesmo tempo,

reconhecer-se nele. Em outras palavras, define que, em última instância, “ética é amar” e acrescenta: “ninguém se tornará ético por seguir um código, um manual ou uma receita. Pois estes até podem ser reflexos da ética, mas nunca a causa, pois a causa é o amor. O amor desinteressado, puro, penitente, generoso, leal, bondoso”. (p.76).

Como afirmou Hegel: “O amor é o regresso tranquilo a si mesmo, a partir daquilo que é outrem”. Para ele, no amor o indivíduo se esquece de si mesmo num outro eu, com o objetivo de se reencontrar e de se reapossar de si mesmo. De acordo com a máxima latina “*agere sequitur esse*”, nossos atos só serão amorosos se manifestarmos neles a essência do que somos. E essa essência é o amor. Sem ele, é impossível agir corretamente. Sem ação correta não há boa ação. E sem boas ações não existe Ética. (AGUIAR, 2003, p.77).

Já para Hryniewicz (2008), a ética é uma disciplina filosófica que, a partir de uma determinada ideia de bem, tem por objeto a elaboração de uma teoria crítica sobre a conduta humana e a análise do conjunto das condições necessárias para que um determinado ato possa ser inserido no âmbito da moral ou da ética e, com isso, avaliado como bom ou mau, justo ou injusto, moral ou imoral.

De acordo com o autor (2008), essas condições são chamadas de pressupostos ou condições transcendentais porque antecedem e acompanham a prática de determinado ato e são elas: liberdade, conhecimento ou consciência e norma. Assim, para Hryniewicz (2008), sem liberdade (a liberdade é *conditio sine qua non* da ética), sem conhecimento do que se faz e sem normas que orientem a ação praticada, não há eticidade. E esclarece que o ato humano pode ser: moral (está de acordo com uma norma ética ou indicação de conduta social), imoral (ato que fere uma norma ética ou uma conduta estabelecida pela moral social ou individual), amoral (ato que não pode ser avaliado do ponto de vista da ética ou da moral, pois nele não se dão as condições transcendentais) e não-moral (ato que não estão envolvidos diretamente os valores morais). (HRYNIEWICZ, 2008).

Olinto Pegoraro (2005), por sua vez, ensina que, na verdade, há muitas portas de entrada para se discutir a ética. Argumenta que “na época contemporânea, pós metafísica, insiste-se numa concepção existencial da ética: a ética como uma concepção de vida, um estilo de

vida (Erich Weil) ou um modo de existir (Heidegger, 1988: §4)”. (PEGORARO, 2005, p.23).

A partir desta construção, o autor (2005) lembra que podemos entender a ética como um imenso horizonte que está sempre lá, adiante, e cuja função é apontar-nos a direção a seguir. Logo, o horizonte não se modifica; mas modificam-se os caminhos que o homem deve seguir para realizar o sentido de sua existência, apontando “para a ideia da plasticidade da ética e da variedade de modos de entendê-la, conforme o rumo e o horizonte que nós traçamos. Enfim, a ética é a busca permanente do sentido para a vida e para a história”. (PEGORARO, 2005, p.24)

Todavia, em sentido oposto, Pegoraro preocupa-se em definir o que não é ética. Ao contrário de outros pensadores, para o autor (2005), ética: 1º não é norma moral ditada por um jurista ou religioso, a partir do “pode” ou “não pode”; a norma é, na verdade, parte da ética, já que sua função é somente regular o exercício das liberdades e a convivência social; logo, ao caducar uma norma por surgirem novos costumes e comportamentos, esta não deve ser destruída, mas renovada à luz da reciprocidade; 2º não é um código de múltiplas profissões; 3º não é um conjunto de princípios metafísicos, absolutos e válidos para todos os tempos, pois, como defendido por Aristóteles, no início da “Ética a Nicômaco”, ética é a filosofia das coisas humanas, como por exemplo, o que o povo entende por felicidade e 4º não se confunde com religião, tendo a ética surgido antes mesmo do cristianismo.

Diante dos inúmeros caminhos para alcançar o horizonte, Pegoraro (2005) escolhe um: a ética como exercício de liberdade. E afirma que é pela liberdade que o homem transcende as leis naturais, seja pelo desenvolvimento de técnicas, ciência, sociedade, artes, poesia, música e filosofia.

O autor (2005, p.26), contudo, adverte aos admiradores da liberdade um ponto crucial: “ser livre é perigoso. Pelo exercício da liberdade podemos criar a desolação: matar milhões de pessoas, destruir o mundo com os instrumentos bélicos que nossa liberdade criadora fez. Finalmente podemos destruir nossa vida pelo suicídio e genocídio”. Logo, conclui que a liberdade não é absoluta, e por esse motivo, cabe à ética a autolimitação e orientação desta liberdade.

Pegoraro (2005) esclarece, por fim, sobre o nascedouro da ética, lembrando que a ética surge do convívio das pessoas, ou seja, somos éticos em relação a alguém e não porque obedecemos a normas. Para isso, cita o filósofo francês, E. Levinas, numa bela expressão que diz “o rosto do outro me interpela e pede reconhecimento e respeito”.

(LEVINAS apud PEGORARO, 2005, p.26)

A partir da segunda metade do século XX, contudo, Pegoraro (2005) afirma que a ética alcançou uma dimensão mais ampla, devido ao grande avanço da ciência. Segundo o autor (2005, p.26), “a dilapidação da natureza, a poluição do meio ambiente e sobretudo os fantásticos avanços da biotecnologia motivaram a inclusão, no campo da ética, de todos os seres: a vida humana, animal e vegetal, bem como o ambiente onde ela se desenvolve”.

Nesse sentido, as éticas particulares centradas exclusivamente no homem foram atropeladas pela biogenética e pela globalização. Éticas restritas a uma só espécie (especismo humano) recuaram e abriram espaço para novas orientações, reconhecendo a eticidade de outras formas de vida e do meio ambiente. Desde de então, a literatura reúne três grandes vertentes éticas: bioética, ética do meio ambiente e ética dos animais, sob a denominação de “solidariedade antropocósmica” que prega a solidariedade entre todos os seres deste precioso barquinho chamado Terra. (PEGORARO, 2005)

Como último instrumento para a promoção e manutenção da paz, apresentamos a religião que, em sentido amplo, significa “postura humana de conexão e vínculo com a sacralidade manifesta no tempo e no espaço”. (MAÇANEIRO, 2011, p. 206).

A expressão religião vem “do latim *religio* com dois significados complementares: religar (*religare*) o divino e o humano, o físico e o metafísico; e reler (*relegere*) a natureza e a vida com a ótica do sagrado”. (MAÇANEIRO, 2011, p. 206)

Esta postura de conexão do indivíduo, divino, natureza e a vida permite reconhecer que as religiões poderão participar ativamente da construção da paz quando seus adeptos verdadeiramente se tornarem agentes da paz, ou seja, quando despertarem para a paz no quadro de suas referências a esta importante comunhão de saberes.

Muito embora, a teologia esteja em alta, paradoxalmente, as religiões estão presentes em muitos conflitos atuais, sem olvidar os conflitos do passado, cuja história já nos mostrava tempos de absoluta intolerância.

Entre os benefícios que as religiões se propõem facultar aos seus adeptos, dos mais universais é a paz. Basta, no entanto, olhar de relance a História para nos apercebermos de quantas vezes a religião andou de mãos dadas com a guerra. E hoje, como sempre, ela encontra-se conotada com inúmeras situações de conflito. Rara é a semana em que não

se ouve falar de violências ou ameaças à tranquilidade pública providas deste ou daquele grupo fundamentalista - hindu, judeu, cristão ou islâmico. (STILWELL, 1995, p.59).

Peter Stilwell (1995) esclarece, contudo, que mesmo revelando-se um fator de conflitos ao estar na raiz de vários grupos fundamentalistas, a religião é concebida como um potencial poderoso para a construção da cultura de paz, não só pelas conexões que pode proporcionar ao indivíduo, mas pelas importantes contribuições que têm sido prestadas pelas tradições religiosas ao longo da história. Senão, vejamos:

Nos últimos cinquenta anos, por exemplo, tivemos o privilégio de presenciar a actuação decisiva em favor da paz de figuras oriundas dos mais variados quadrantes religiosos: desde o hindu, Mahatma Gandhi, ao pastor baptista, Martin Luther King; do bispo anglicano, Desmond Tutu, ao sindicalista católico, Lech Walesa; do budista tibetano, Dalai Lama, ao muçulmano, Agha Khan; etc... Seria impossível nomear os milhares de crentes de todas as confissões que, em regime de voluntariado ou de dedicação exclusiva, dão vida a um sem número de organismos de solidariedade social. E quantos intervenientes em instâncias internacionais não despertaram para a construção da paz no quadro das suas referências ao divino? Não faltam provas, portanto, dos benefícios do factor religioso para a concórdia no interior dos povos e no convívio entre as nações. (STILWELL, 1995, p.60).

Neste sentido, é correto afirmar que as religiões apresentam um grande leque de ações e influências no campo da ética, educação, saúde e demais campos de interesse social, bem como, são herdeiras de uma cosmologia rica e variada, com narrativas que valorizam o universo, a natureza e refletem a relação com o homem. “É clara, inclusive, a alusão às religiões, sobretudo, ante as urgências mundiais como a justiça, a paz e a ecologia”. (MAÇANEIRO, 2011, p. 185).

Com efeito, as religiões afirmam a sacralidade da vida e da natureza; remetem o princípio da existência humana e planetária à transcendência;

esboçam “desenhos do mundo” de perspectiva holística; celebram a fecundidade do solo; reconhecem a dimensão estética do universo; propõem virtudes morais de impacto direto na convivência dos humanos entre si e destes com o meio vital. (MAÇANEIRO, 2011, p.12).

E como exemplo de uma bela narrativa religiosa que celebra o encantamento em relação à natureza, bem como, à paz com o próprio meio natural, destacamos uma das mais importantes obras de São Francisco de Assis, conhecida como o Cântico das Criaturas.

Antes, porém, cumpre discorrer um pouco sobre o universo deste grande patrono dos ecologistas que tanto fascínio exerceu sobre o seu tempo e que atingiu todos os tempos posteriores até os dias atuais:

São Francisco é um nome que o cristianismo sempre pronunciará com doçura e um dos homens de quem o Ocidente se mostrará permanentemente orgulhoso. Um de seus melhores biógrafos modernos observou: “Suas qualidades movem à simpatia, seus defeitos, se os tem, encantam o espírito, sua santidade nada tem de esotérico, de efeminado, de temível, seu ensinamento derrama tal frescor, tanta poesia e serenidade que até os ânimos mais saturados podem encontrar nele razões para amar a vida e crer na bondade divina” (cf. ENGLEBERT, O. *Vida de San Francisco de Assis*. Santiago de Chile 1974, p.15). Viveu uma relação nova para com a natureza de uma forma tão comovedora, que se transformou num arquétipo da questão ecológica para a consciência coletiva da humanidade. Embora tenha vivido há mais de 800 anos, parece novo. Nós, em confronto com ele, nos descobrimos velhos. (BOFF, 2015, p. 408).

O universo de São Francisco é, portanto, mágico e perpassado de cortesia, carinho e ternura por todas as coisas e seres vivos, desde os insetos e criaturas de aspecto repulsivo, até os raios emitidos pelo irmão Sol e o brilho da irmã Lua.

Verdadeiro profeta da paz e da natureza, ao caminhar ele removia os vermes do chão com medo de que fossem esmagados pelos passantes e, durante o frio invernal, alimentava as abelhas com uma cota extra de

mel e vinho para que não morressem de fome (BOFF, 2015). Também é sua, a ordem que proibia os irmãos de cortarem árvores pela raiz, na esperança de que brotassem de novo, bem como a ordem para deixar um espaço livre no jardim, para que aí pudessem crescer as ervas todas (até as daninhas), uma vez que todos irmãos e irmãs deveriam ser respeitados. (BOFF, 2012)

Inspirada nesta postura de convivência com toda diversidade, em 1225, Francisco de Assis compôs o *Cantico di frate sole*, considerada “joia da poesia ocidental e da mística da natureza” (BOFF, 2015, p. 431), em que o religioso deixa transparecer um outro modo de ser no mundo e toda a riqueza interior de sua plena comunhão com todos os seres do universo:

Altíssimo, onipotente, bom Senhor,
Teus são o louvor, a glória, a honra
E toda a benção,
Só a ti, Altíssimo, são devidos;
E o homem algum é digno
De te mencionar.
Louvado sejas, meu Senhor,
Com todas as tuas criaturas
Especialmente o Senhor Irmão Sol,
Que clareia o dia
E com sua luz nos alumia.

E ele é belo e radiante
Com grande esplendor:
De ti, Altíssimo é a imagem.

Louvado sejas, meu Senhor
Pela irmã Lua e as Estrelas,
Que no céu formaste claras
E preciosa e belas.

Louvado sejas, meu Senhor,
Pelo irmão Vento,
Pelo ar, ou nublado
Ou sereno, e todo o tempo
Pela qual às tuas criaturas dás sustento.

Louvado sejas, meu Senhor,
Pela irmã Água,
Que é mui útil e humilde
E preciosa e casta

Louvado sejas, meu Senhor,
Pelo irmão Fogo
Pelo qual iluminas a noite
E ele é belo e jucundo
E vigoroso e forte.

Louvado sejas, meu Senhor,
Por nossa irmã a mãe Terra
Que nos sustenta e governa,
E produz frutos diversos
E coloridas flores e ervas.
(CÂNTICO DAS CRIATURAS)

De acordo com Leonardo Boff (2015), a partir da leitura do Cântico das Criaturas, encontramos uma síntese feliz entre ecologia exterior e interior que enseja uma profunda reflexão ecológica no sentido de compreender o porquê da violência nas relações ser humano-natureza:

A ecologia exterior é aquela sintonia que elaboramos em consonância com a natureza e seus ritmos, com o processo cósmico que se realiza em cada ser de ordem-desordem-interação-nova ordem, tendo como consequência a preservação do legado natural e nossa própria felicidade. Este somente se realiza se houver também, uma contrapartida, feita pela ecologia interior. O mundo e seus seres também estão dentro de ser humano na forma de arquétipos, símbolos, imagens que habitam nossa interioridade e com as quais devemos dialogar e nos integrar. Se continua a violência nas relações ser humano-natureza é porque os impulsos de agressão partem da interioridade humana. Eles denunciam um vazio de ecologia interior e de integração das três vertentes principais da ecologia formuladas por F. Guatari: a ecologia ambiental, a ecologia social e a ecologia mental. (BOFF, 2015, p.431-432).

3.2 REFERÊNCIAS MUNDIAIS E A MANUTENÇÃO DA PAZ NO MUNDO

3.2.1 Homens e Mulheres da paz: Mahatma Gandhi, Martin Luther King Jr., Dalai Lama, Papa Francisco, Wangari Maathai, Malala Yousafzai

Destacamos, neste tópico, importantes exemplos de homens e mulheres que contribuíram para a cultura da paz seguindo diferentes trajetórias de vida e que já demonstraram ao mundo, com muito maior força, seus relevantes feitos motivados por esse espírito. Senão, vejamos:

Mohandas Karamchand Gandhi (1869 – 1948) nasceu no dia 02 de outubro de 1869, em Porbandar, Estado de Gujarat. Mais conhecido como Mahatma Gandhi (do sânscrito "Mahatma", "A Grande Alma"), tornou-se mundialmente respeitado por sua ética da não violência, derivada da atitude moral de não ferir outro ser, bem como pela força da verdade. (BILIMORIA, 2006).

Gandhi reconheceu a influência do preceito ético jainista do não ferir (a que aderem tanto o budismo quanto o hinduísmo e que tem paralelo na Regra de Ouro do “dar a outra face”, ou da “não resistência”, como Tolstoi batizou essa prática. (BILIMORIA, 2006, p. 167).

Ilustre filho da Índia, liderou, também, importante campanha política como a “Marcha do Sal”, um ato de desafio nacionalista contra o monopólio britânico de acesso ao sal marinho (BILIMORIA, 2006), o qual será visto, mais adiante, ao abordarmos o poder não violento de Gandhi. Por ora, discutiremos um pouco sobre a vida deste grande líder e seu espírito pacifista.

Gandhi formou-se em Direito em Londres e trabalhou por mais de vinte anos na África do Sul, no período de 1893 a 1915, defendendo os imigrantes indianos, vítimas da segregação racial (BOFF, 2014). “Quando criança, aprendeu a apreciar a beleza da região costeira banhada pelos mares arábicos e rodeada de templos, igrejas e mesquitas. Embora pertencesse à casta dos mercadores, a família Gandhi ocupava postos na corte da província (...)”. (BILIMORIA, 2006, p. 166)

Hindu devoto, “chegou à conclusão de que a moral era uma parte

inseparável da realidade objetiva que ele preferia chamar de Verdade em vez de Deus e de que a natureza era uma substância no interior dessa realidade”. (BILIMORIA, 2006, p. 166).

Daí, tal como na sabedoria tradicional, a natureza não existia apenas para proveito do homem nem como apêndice da civilização, mas como uma presença, como a ama de leite a ser respeitada. O ambiente hindu lhe ensinou os elementos básicos que constituíam o mundo físico e material, a saber, terra, água, fogo, éter e espaço, que ele via ritualmente invocados no culto hindu (*puja*) e nas práticas da meditação. (BILIMORIA, 2006, p. 166).

Na obra “50 Grandes Ambientalistas”, Bilimoria (2006) descreve com linguagem simples e acessível, outras ideias do líder político e espiritual que contribuíram para o desenvolvimento do pensamento ecológico e, por corolário, para a paz.

De acordo com o relato do autor (2006), no período em que esteve na Inglaterra, Gandhi procurou os teosofistas, que o iniciaram nos estudos do *Bhagavad Gita*, o que lhe conferiu os ideais humanitários que iriam conduzi-lo ao rompimento completo com a civilização ocidental. Foi apresentado, também, aos ensinamentos jainistas e sermões cristãos, de Ruskin e Tolstoi, que tiveram profundo impacto no desenvolvimento de seu pensamento holístico sobre a humanidade, natureza e sua inter-relação ecológica.

A partir dessa perspectiva, a filosofia social e ambiental de Gandhi se baseou no que os seres humanos “necessitam” e não no que eles “desejam”. Era constante sua preocupação com os desvalidos, pobres e população local e tinha uma profunda consciência de que as demandas geradas pela necessidade de sustentar a vida humana, composta pela crescente industrialização da Índia, superava em muito os recursos limitados da natureza. (BILIMORIA, 2006)

O líder pacifista, também, defendeu o fortalecimento radical da cultura localizada ou microcultura e se preocupou com a destruição promovida por interesses coloniais e modernistas que apresentavam alternativas ocidentais aos padrões ecologicamente sensíveis de subsistência das comunidades, como o uso de tecnologias cegas à natureza e a escravização das energias e dos espíritos humanos. (BILIMORIA, 2006).

Gandhi também era rígido quanto à necessidade de uma ética rigorosa do não-ferir no tratamento que damos aos animais. Sobre os projetos ativos de renovação ambiental, Gandhi escreveu, em 1926, que, para a Índia, o passo seguinte seria não a agricultura destrutiva, mas o plantio de árvores frutíferas e de outras vegetações, pois elas oferecem alimento, estabilidade do solo e atraem a chuva além de serem ração para os insetos e o mundo animal. (BILIMORIA, 2006, p. 169).

Desse modo, podemos observar que o pensamento de Gandhi sempre foi o de priorizar a defesa por uma vida simples e natural, baseada nos princípios da não violência e da fidelidade à verdade, o que no conjunto de sua obra, em muito contribuiu para o desenvolvimento de uma cultura de paz, bem como para levar maior bem-estar a todos os seres do planeta.

Martin Luther King Jr. (1929 -1968), por sua vez, foi um pastor religioso e líder do movimento não violento pelos direitos civis dos negros e pela integração racial nos Estados Unidos. O sonho de liberdade por ele defendido foi dirigido a todos aqueles que acreditavam em um mundo melhor, mais justo e pacífico.

Os acontecimentos em Montgomery projetaram a liderança de Martin Luther King Jr. e suas ideias de não violência, mostrando ao mundo que uma situação de injustiça pode ser resolvida sem o uso de meios violentos. E mostrou, principalmente, que a verdadeira força está na solidariedade e na união por um ideal. O sonho de liberdade de Martin Luther King Jr. não dizia respeito apenas ao povo negro – mesmo que eles fossem as maiores vítimas –, mas a todo homem que acreditava que o mundo deveria ser melhor e mais justo. (WHITMAN, 2015, p.153).

Sua trajetória, inspirada em Gandhi, foi marcada pelo princípio da não violência através do emprego de meios pacíficos de manifestação como passeatas, marchas e desobediência civil. Seus esforços, inclusive,

levaram à Marcha sobre Washington de 1963, onde fez seu célebre discurso: Eu tenho um sonho. (WHITMAN, 2015).

“No dia 14 de outubro de 1964, no mesmo ano no qual os Estados Unidos passaram a bombardear o Vietnã, Martin Luther King Jr. ganhou, aos 35 anos, o Prêmio Nobel da Paz”. (WHITMAN, 2015, p.154).

O presidente do Comitê Nobel a época afirmou que: “Ele é a primeira pessoa no mundo ocidental a nos mostrar que a luta pode ser levada adiante sem violência. Ele é o primeiro a tornar a mensagem de amor fraterno uma realidade” (apud ABRAMS, 2011, p. 125). Em seu discurso para recebimento do prêmio Nobel da Paz, dirigido a todos homens, raças e nações, Martin Luther King declarou:

(...)Tudo o que eu disse resume-se à afirmação de que a sobrevivência da humanidade depende da habilidade do homem de resolver os problemas da injustiça racial, da pobreza e da guerra; a solução desses problemas, por sua vez, depende da capacidade de igualar o progresso moral ao progresso científico e de aprender a arte prática de viver em harmonia. (...). (KING JR. apud ABRAMS, 2011, p. 18).

De acordo com Whitman (2015), a partir do sucesso de suas campanhas, foi possível a aprovação da Lei de Direitos Civis e do Direito de Voto, ambas de 1965, que reinseriram o negro na sociedade norte-americana. Todavia, não viveu o suficiente para ver suas conquistas. Foi covardemente assassinado em 04 de abril de 1968. “Martin Luther King Jr. tornou-se um ícone no dia em que as balas entraram em seu corpo e o espírito finalmente viu-se livre. Quem morreu? A intolerância. Quem venceu? Todos venceram (...)”. (WHITMAN, 2015, p.156).

Dalai Lama (1935) é o atual líder do povo tibetano e seu nome significa “oceano de sabedoria”. No livro “Felicidade em um mundo material”, Lafitte e Ribush (2009) narram a história de vida e trabalho do 14º *Dalai Lama* que, em 1989, recebeu o Prêmio Nobel da Paz pelo seu decisivo papel de oposição ao uso de violência na luta pela libertação do Tibete.

Personalidade muito respeitada e reconhecida mundo afora, *Dalai Lama* defendeu com vigor soluções pacíficas baseadas na tolerância e respeito mútuo com o propósito de preservar o patrimônio histórico e

cultural de seu povo.

“O 14º *Dalai Lama* deixou o Tibete em 1959, forçado ao exílio pelos invasores de seu país. Muitos tibetanos fugiram com ele e começaram uma nova vida na Ásia e no Ocidente. Isso permitiu que a sabedoria do Tibete se espalhasse e florescesse pelo mundo”. (LAFITTE; RIBUSH, 2009, p.24)

Ao aceitar o Prêmio Nobel da Paz em Oslo, Noruega, *Dalai Lama* o fez em nome de todos os oprimidos do mundo, daqueles que lutam pela liberdade e trabalham pela paz mundial e pelo povo do Tibete. Nesse sentido, declarou em parte:

Meu sonho é o de que todo o planalto tibetano se torne um refúgio livre onde a humanidade e a natureza possam viver em paz e em um equilíbrio harmonioso. Seria um local onde as pessoas de todas as partes do mundo poderiam buscar o verdadeiro significado da paz dentro de si mesmas, longe das tensões e pressões do mundo. O Tibete poderia verdadeiramente tornar-se um centro criativo para a promoção e o desenvolvimento da paz. (DALAI LAMA apud LAFITTE; RIBUSH, 2009, p. 28).

“*Tenzin Gyatso*, Sua Santidade, o *Dalai Lama*, nasceu em 1935 em um pequeno vilarejo chamado Taktser, “o tigre que ruger”, no distante nordeste do Tibete. Como muitos *Dalai Lamas* antes dele, veio de uma família comum de pequenos camponeses” (LAFITTE; RIBUSH, 2009, p. 25). Com dois anos de idade, foi identificado como o novo líder do povo tibetano por uma delegação de *Lhasa* que seguiu os sinais revelados por seu predecessor, o 13º *Dalai Lama*. Para o povo tibetano, todos os *Dalai Lamas* são considerados a “personificação e manifestação do *Buda* da compaixão, *Chenrezig*, que simboliza a máxima compaixão altruística, uma qualidade evidente no homem que se refere a si mesmo como um simples monge” (LAFITTE; RIBUSH, 2009, p. 25-26). Em outras palavras, cada um dos *Dalai Lamas* é considerado a reencarnação do mesmo ser.

“Entronado em 1940 como autoridade máxima espiritual e secular do Tibete, exilou-se na Índia em 1959, após chegada das tropas enviadas pelo governo chinês que enxergava o Tibete como parte de seu território” (ABRAMS, 2011, p.122). Desde então, mesmo vivendo no exílio, dedicou sua vida à libertação de seu povo.

Além do Prêmio Nobel da Paz, *Dalai Lama* também foi agraciado com diversos prêmios por sua defesa dos direitos humanos através de meios não violentos, por sua mensagem budista de amor e compaixão, e pelo esforço para aumentar a conscientização da necessidade de preservação do meio ambiente, declarando o seguinte pensamento:

A sobrevivência deste planeta depende de que o máximo de pessoas desenvolva uma atitude de amor pelo meio ambiente. Esse espírito deve ser desenvolvido de forma voluntária. Não podemos forçá-lo a ninguém. Mas se a humanidade não conseguir desenvolver essa perspectiva abrangente de amor, então não sei que tipo de futuro podemos esperar. (DALAI LAMA, 2009, p.82).

Considerado mestre supremo do budismo tibetano, *Dalai Lama* continua a disseminar seus ensinamentos por todo o mundo, comparecendo a fóruns, palestras, simpósios científicos e intelectuais. Também continua a promover os ideais ambientais do povo tibetano que abrangem os princípios de interdependência e de não violência.

Os princípios de interdependência e o desejo de não prejudicar nenhum ser vivo constituem a base do budismo tibetano. Todos os tibetanos compreendem e respeitam o meio ambiente e, no decorrer dos séculos, concentraram-se em não explorar o mundo natural. Esse é um resultado direto dos ideais religiosos que sugerem que as pessoas vivam em harmonia com tudo em sua volta. (LAFITTE; RIBUSH, 2009, p. 28).

Por toda sua obra e experiência de vida, *Dalai Lama* compreende que a pobreza, fome, superpopulação, problemas ambientais e doenças são questões globais, que transcendem as fronteiras nacionais. Ele acredita fielmente que só conseguiremos solucionar esses problemas com mentes pacíficas e felizes, pois, se nossa mente estiver em paz e tivermos compaixão, teremos um mundo pacífico e compassivo.

Jorge Mario Bergoglio nasceu, em 17 de dezembro de 1936, no bairro portenho de Flores, em Buenos Aires, Argentina. (ESCOBAR, 2013)

Em 11 de março de 1958, ingressou como noviço na Companhia de Jesus e, durante esse período, estudou ciências humanas no Chile. Foi ordenado sacerdote, em 13 de dezembro de 1969. No período de 1973 a 1979, ficou responsável pelos jesuítas na Argentina. Tornou-se Arcebispo de Buenos Aires, em 28 de fevereiro de 1998, e foi nomeado cardeal de San Roberto Berlamino, em 21 de fevereiro de 2001, pelo Santo Padre São João Paulo II. (ESCOBAR, 2013).

No dia 13 de março de 2013, Jorge Mario Bergoglio foi eleito sucessor de Bento XVI que abdicou ao Papado, tornando-se mundialmente conhecido como Papa Francisco. (ESCOBAR, 2013).

A escolha do nome “Francisco” foi atribuída em homenagem ao fundador dos franciscanos e à sua defesa dos pobres. Indagado por que um jesuíta escolheria o nome de um franciscano, explicou em uma de suas entrevistas que, quando estava prestes a ser nomeado Papa, o cardeal brasileiro Cláudio Hummes sentou-se ao seu lado e o aconselhou a não esquecer dos pobres. (ESCOBAR, 2013).

Quando a coisa estava se tornando um pouco perigosa, ele me reconfortou, e, quando os votos chegaram a dois terços e veio o aplauso, ele me abraçou, me beijou e disse: “Não se esqueça dos pobres”. E essas palavras entraram em minha cabeça: os pobres, os pobres. A partir dos pobres, pensei em São Francisco de Assis. Em seguida, enquanto o escrutínio continuava, pensei nas guerras. Francisco é o homem da pobreza, o homem da paz, o homem que ama e protege a Criação. Como eu gostaria de uma Igreja pobre e para os pobres! (PAPA FRANCISCO apud ESCOBAR, 2013, p. 106-107).

A adoção do nome “Francisco”, quando da eleição para Bispo de Roma foi, também, descrita na Carta Encíclica ‘*Laudato si*’, em 2015, nos seguintes termos:

(...) Não quero prosseguir esta encíclica sem invocar um modelo belo e motivador. Tomei o seu nome por guia e inspiração, no momento da minha eleição para Bispo de Roma. Acho que Francisco é o exemplo por excelência do cuidado pelo que é frágil e por uma ecologia integral, vivida com alegria e autenticidade. É o santo padroeiro de todos os que estudam e trabalham no

campo da ecologia, amado também por muitos que não são cristãos. Manifestou uma atenção particular pela criação de Deus e pelos mais pobres e abandonados. Amava e era amado pela sua alegria, a sua dedicação generosa, o seu coração universal. Era um místico e um peregrino que vivia com simplicidade e numa maravilhosa harmonia com Deus, com os outros, com a natureza e consigo mesmo. Nele se nota até que ponto são inseparáveis a preocupação pela natureza, a justiça para com os pobres, o empenhamento na sociedade e a paz interior. (CARTA ENCÍCLICA '*Laudato si'*', 2015).

Francisco é o 266.º Papa da Igreja Católica e atual Chefe de Estado do Vaticano. É também o primeiro papa latino-americano, o primeiro pontífice do hemisfério sul, o primeiro Papa a utilizar o nome de Francisco e também o primeiro Papa jesuíta da história. (ESCOBAR, 2013).

Na homilia da missa inaugural de seu pontificado, em 19 de março de 2013, o Papa Francisco reiterou o exemplo de São Francisco de Assis que era de respeitar todas as criaturas de Deus e o ambiente em que vivem.

A vocação de proteger, porém, não cabe só a nós, cristãos, mas tem uma dimensão que antecede e que é simplesmente humana, corresponde a todos. É proteger toda a criação, a beleza da criação, como nos diz o livro de Gênesis e como nos mostra São Francisco de Assis: é ter respeito por todas as criaturas de Deus e pelos que nos rodeiam. (PAPA FRANCISCO apud ESCOBAR, 2013, p.109).

Na mesma ocasião, fez um forte apelo aos governantes e a todas as pessoas para que cuidassem do meio ambiente e que se desenvolvessem sem destruir o que é de Deus. (ESCOBAR, 2013).

Eu queria pedir, por favor, a todos os que ocupam cargos de responsabilidade no âmbito econômico, político ou social, a todos os homens e a todas as mulheres de boa vontade: sejamos “protetores” da

criação, do desígnio de Deus inscrito na natureza, guardiões do outro, do meio ambiente. Não deixemos que os símbolos de destruição e de morte acompanhem o caminho deste mundo nosso. (PAPA FRANCISCO apud ESCOBAR, 2013, p.109).

No dia 18 de junho de 2015, lançou a Encíclica '*Laudato si'* sobre o cuidado com a casa comum, de forma a contribuir para a promoção da cultura de paz e o respeito à natureza. Nesse sentido, fez severas críticas à devastação ambiental, ao modelo de desenvolvimento vigente e à falta de responsabilidade com os mais pobres. Propôs, ainda, uma Ecologia Integral e uma educação ecológica efetiva. Sobre a paz interior, lembrou que há uma forte ligação desta com o cuidado da ecologia e com o bem comum.

(...) 225. Por outro lado, ninguém pode amadurecer numa sobriedade feliz, se não estiver em paz consigo mesmo. E parte duma adequada compreensão da espiritualidade consiste em alargar a nossa compreensão da paz, que é muito mais do que a ausência de guerra. A paz interior das pessoas tem muito a ver com o cuidado da ecologia e com o bem comum, porque, autenticamente vivida, reflete-se num equilibrado estilo de vida aliado com a capacidade de admiração que leva à profundidade da vida. A natureza está cheia de palavras de amor; mas, como poderemos ouvi-las no meio do ruído constante, da distração permanente e ansiosa, ou do culto da notoriedade? Muitas pessoas experimentam um desequilíbrio profundo, que as impele a fazer as coisas a toda a velocidade para se sentirem ocupadas, numa pressa constante que, por sua vez, as leva a atropelar tudo o que têm ao seu redor. Isto tem incidência no modo como se trata o ambiente. Uma ecologia integral exige que se dedique algum tempo para recuperar a harmonia serena com a criação, refletir sobre o nosso estilo de vida e os nossos ideais, contemplar o Criador, que vive entre nós e naquilo que nos rodeia e cuja presença «não precisa ser criada, mas descoberta, desvendada».[155] (...). (CARTA ENCÍCLICA '*Laudato si'*', 2015).

Por fim, “uma das características do novo Papa que mais sobressaem é seu grande interesse pelo diálogo inter-religioso” (ESCOBAR, 2013, p. 129), porquanto, defende que a verdadeira união entre as religiões é uma maneira eficiente de enfraquecer as inúmeras divisões e rivalidades existentes no mundo.

Wangari Maathai (1940 - 2011) foi bióloga, ambientalista e ativista política cujo trabalho e luta pessoal chamaram a atenção do mundo. Nasceu no vilarejo de Ihithe, no planalto central do Quênia, então colônia britânica, em 1940. Em seu livro, “Inabalável: Memórias”, Maathai escreveu sua autobiografia em que revela a história de seu povo, cultura, família e de sua vida afetiva. Fala, também, sobre sua luta por justiça, liberdade, democracia, diante de um governo ditatorial e opressor, e, principalmente, seu ativismo para a conservação das florestas e do meio ambiente, demonstrando sua persistência e comprometimento por tudo aquilo que verdadeiramente acreditava. (MAATHAI, 2007).

As árvores foram parte essencial da minha vida e me ensinaram muitas lições. Elas são símbolos vivos da paz e esperança. Uma árvore tem suas raízes no chão e, mesmo assim, se ergue para o céu. Ela nos diz que, para ter qualquer aspiração, precisamos estar bem assentados e que, por mais alto que possamos chegar, é de nossas raízes que tiramos nossa base de sustentação. (MAATHAI, 2007, p. 347).

Wangari Maathai foi, também, fundadora do Movimento Cinturão Verde (*Green Belt Movement*), uma organização de base não governamental e ambiental que reúne diversos grupos femininos, desde 1977, e que, nos primeiros anos do século XXI, já havia plantado mais de trinta milhões de árvores só em seu país natal. “Com o tempo o movimento chegou a auxiliar na implantação de mais de seis mil viveiros mantidos por seiscentas redes de comunidades, a envolver centenas de mulheres e muitos homens em suas atividades (...)” (MAATHAI, 2007, p. 216). Posteriormente, o movimento que era apenas adstrito ao seu país, se difundiu por vários países africanos.

É interessante destacar que seu diagnóstico sobre a degradação ambiental foi extremamente relevante para o surgimento do Movimento Cinturão Verde.

(...) A relação entre os sintomas de degradação ambiental e suas causas – desmatamento, agricultura não sustentável, e deterioração do solo - era auto evidente. Algo tinha que ser feito. Não podíamos simplesmente lidar com as manifestações dos problemas. Tínhamos de enfrentar as suas raízes. (...) Não fiquei sentada me perguntando: “Vejam, o que eu poderia fazer?” O que me ocorreu foi: “Por que não plantar árvores?” As árvores dariam a madeira necessária para as mulheres prepararem alimentos nutritivos. Também forneceriam o material para a construção de cercas e forragem para os rebanhos. Dariam sombra para homens e animais, protegeriam os lençóis freáticos e firmariam o solo, e, se fossem frutíferas, produziriam alimento. E também curariam a terra trazendo de volta os pássaros e os pequenos animais, e regenerariam a vitalidade da região. Foi assim que começou o Movimento Cinturão Verde. (MAATHAI, 2007, p. 160).

Além de se preocupar com o meio ambiente, Maathai foi extremamente combativa em relação aos governos autoritários do Quênia, tendo sido, inclusive, presa inúmeras vezes. Como a crescente degradação ambiental do país estava intimamente ligada às políticas públicas de um governo absolutamente corrupto, fez do Movimento Cinturão Verde, parte de uma ampla campanha de democracia em seu país. (MAATHAI, 2007).

Em 2002, Wangari Maathai foi eleita para o Parlamento do Quênia, nas primeiras eleições livres de uma geração e, no ano seguinte, foi escolhida para o cargo de ministra assistente de Recursos Naturais e Meio Ambiente do governo queniano (2003-2005). (MAATHAI, 2007).

Por sua contribuição para o desenvolvimento sustentável, democracia e a paz, Wangari Maathai tornou-se a primeira mulher africana a receber o Prêmio Nobel da Paz, no ano de 2004. Historicamente, “foi a primeira vez que o comitê estabeleceu tal inter-relação e foi a primeira vez que ele decidiu reconhecer a sua importância concebendo o Prêmio Nobel da Paz a alguém que vinha trabalhando nessas áreas havia cerca de três décadas”. (MAATHAI, 2007, p. 348).

Tentando explicar essa conexão, fui buscar inspiração no banquinho tradicional africano, que tem três pés e um assento. Para mim, os três pés representam os três pilares fundamentais de uma sociedade justa e estável. O primeiro deles é o espaço democrático, onde os direitos são respeitados, sejam eles os direitos humanos, das mulheres, das crianças ou do meio ambiente. O segundo representa o manejo sustentável e equitativo dos recursos. E o terceiro, as culturas de paz que são deliberadamente cultivadas no seio das comunidades e das nações. O assento representa a sociedade e suas perspectivas de desenvolvimento. A menos que todos os três pés estejam em seu lugar, sustentando o assento, nenhuma sociedade pode florescer. Nem os seus cidadãos podem desenvolver suas habilidades e sua criatividade. Se faltar um dos pés, o assento ficará instável; quando faltam dois pés, é impossível manter qualquer Estado vivo; e, se não houver nenhum deles, teremos nada mais que um Estado fracassado. Não há desenvolvimento que possa ocorrer em tal realidade. Pelo contrário, só haverá conflitos. (MAATHAI, 2007, p. 348-349).

Em seu discurso de premiação pelo Comitê Nobel da Noruega, em 2004, transcrito aqui, parcialmente, Maathai proferiu as seguintes palavras que foram endereçadas aos jovens de todo o mundo:

A indústria e a instituições globais precisam se dar conta de que assegurar a justiça econômica, a igualdade e a integridade ecológica é de maior valia que o lucro a qualquer custo. As extremas desigualdades globais e os padrões de consumo predominantes continuam em vigor à custa do meio ambiente e da coexistência pacífica. A escolha é nossa. Eu gostaria de convocar os jovens e firmar um compromisso com atividades que contribuem para alcançar sonhos de longo prazo. Eles possuem energia e a criatividade para moldar um futuro sustentável. Digo para os jovens que vocês são um presente para suas comunidades e certamente para o mundo. Vocês são nossa esperança e nosso futuro. (MAATHAI apud

ABRAMS, 2011, p.65).

Wangari Maathai faleceu em 2011, mas em seu livro, “Inabalável: Memórias”, deixa em uma de suas páginas, a seguinte mensagem: “O futuro do planeta é problema de todos nós, e todos nós temos que fazer o possível para protegê-lo. Como eu disse aos silvicultores e às mulheres, ninguém precisa de um diploma para plantar uma árvore”. (MAATHAI, 2007, p.174).

Malala Yousafzai (1997), em sua autobiografia, “Eu sou Malala”, escrita conjuntamente com a jornalista Christina Lamb, anuncia: “Não quero ser lembrada como ‘a menina que foi baleada pelo Talibã’, mas como ‘a menina que lutou pela educação’. Esta é a causa para a qual estou dedicando minha vida”. (YOUSAFZAI; LAMB, 2013, p. 323)

Malala Yousafzai nasceu em 1997, no Vale Swat, Paquistão. É uma ativista paquistanesa que luta a favor dos direitos civis, especialmente das mulheres e do acesso à educação em sua terra natal, região onde o Talibã proibiu a frequência escolar de meninas. (YOUSAFZAI; LAMB, 2013)

Em 2012, Malala foi baleada na cabeça por extremistas do Talibã por insistir no direito das mulheres à educação. Nos dias que se seguiram ao ataque, manteve-se em grave estado de saúde. Quando a sua condição clínica melhorou, foi imediatamente transferida para um hospital na Inglaterra. A tentativa de assassinato desencadeou um grande movimento de apoio nacional e internacional à sua luta. (YOUSAFZAI; LAMB, 2013).

No ano de 2013, em um discurso na Assembleia da Juventude na Organização das Nações Unidas, em Nova Iorque, Estados Unidos, Malala proferiu as seguintes palavras: (...) "Que possamos pegar nossos livros e canetas. São as nossas armas mais poderosas. Uma criança, um professor, um livro e uma caneta podem mudar o mundo". (YOUSAFZAI; LAMB, 2013, p. 324).

Foi a pessoa mais jovem laureada com o Prêmio Nobel da Paz, em outubro de 2014. Naquela ocasião, o comitê anunciou oficialmente a entrega do prêmio à Malala pela sua luta contra a opressão das crianças e jovens e pelo direito de todos à educação, juntamente com o ativista indiano Kailash Satyarthi, de 60 anos.

Nos dias atuais, sua luta continua firme e através de sua autobiografia, chama a atenção do mundo para um direito fundamental: a educação.

Hoje todos sabemos que a educação é nosso direito básico. E não só no Ocidente; o Islã

também nos deu esse direito. Diz que toda a menina e todo menino devem ir à escola. No Corão está escrito que Deus quer que tenhamos conhecimento. Ele quer que saibamos por que o céu é azul, sobre os oceanos e as estrelas. A luta é grande. No mundo existem 57 milhões de crianças fora da escola primária. Delas, 32 milhões são meninas. É triste, mas meu país, o Paquistão, ocupa um dos piores lugares: 5,1 milhões de crianças não vão sequer à escola primária, mesmo que na nossa Constituição esteja escrito que toda criança tem esse direito. Há quase 50 milhões de adultos analfabetos, dois terços mulheres – como minha própria mãe. Meninas continuam a ser mortas e escolas, explodidas. Em março de 2013 houve um ataque a uma escola de moças em Karachi que havíamos visitado. Uma bomba e uma granada foram lançadas no playground, justamente na hora que começaria uma cerimônia de entrega de prêmios. O diretor-geral, Abdur Rashid, foi morto, e oito crianças entre cinco e dez anos ficaram feridas. Outra, de oito anos, tornou-se deficiente. Quando minha mãe ouviu a notícia, começou a chorar. “Quando nossas crianças estão dormindo, não tocamos num só fio de cabelos delas. Mas há pessoas com armas que atiram e jogam bombas. Eles não se importam que as vítimas sejam crianças”. O ataque mais chocante aconteceu em junho, na cidade de Quetta, quando um homem-bomba explodiu um ônibus que levava quarenta alunas para um colégio feminino. Catorze morreram. As feridas foram seguidas pelos terroristas até o hospital, onde algumas enfermeiras foram baleadas. Não é só o Talibã que mata crianças. Às vezes são ataques de drones, às vezes guerras, às vezes a fome. (...). (YOUSAFZAI; LAMB, 2013, p. 326).

3.2.2 Exemplos históricos e movimentos extremistas contrários à paz: Joseph Stalin, Adolf Hitler, Mao Tsé-tung e Facções terroristas pautadas em fundamentalismo político e religioso

Considerando que a cultura de não violência, também, é fortalecida pelo estudo e conhecimento de eventos contemporâneos e históricos que envolvem personagens e movimentos extremistas contrários à paz, com o intuito, justamente, de evitar a recorrência de confrontos e mortes, passaremos a um breve relato dos principais agentes que no passado e, atual presente, continuam a promover cenários de profundo desequilíbrio e destruição.

Iosif Vissarionovitch Djugachvili nasceu em 21 de dezembro de 1879, na cidade caucasiana de Gori, Geórgia, no sul da Rússia, tendo adotado, em 1913, a alcunha predileta, Stalin, que significa “homem de aço”. (KLEIN, 2004, p.67)

De acordo com Klein (2004, p. 82), “durante seu governo, aproximadamente 20 milhões de cidadãos perderam a vida, dos quais cerca de 14 milhões de fome; 1 milhão foi executado por crimes políticos e pelo menos 9 milhões, exilados ou encarcerados nos *gulags*”.

Considerado um tirano implacável, Joseph Stalin só pensava em eliminar todos que fossem contrários ao seu regime, tendo para isso, reescrito os livros de história e adulterado fotografias em que apareciam seus adversários políticos. (KLEIN, 2004)

Para fortalecer o regime imposto, “desde o começo, Stalin planejava para a Rússia uma conversão total de uma sociedade agrária do século XIX para uma sociedade industrializada mais moderna e mais de acordo com o século XX” (KLEIN, 2004, p. 71). Este propósito envolveu um programa forçado de coletivização da agricultura e abolição da propriedade privada que só foi possível com o assassinato de camponeses. Na indústria, tal propósito foi alcançado por meio de linhas de montagem e imposição, aos operários, de metas de desempenho cada vez menos realistas, cujo não atendimento implicava em execuções como descrito a seguir:

(...) Stalin não parou aí. Obrigou os camponeses a trabalhar nas fazendas coletivas, e os mais ricos deles (os *Kulaks*) e os que se opunham à coletivização foram deportados e mortos às centenas de milhares para que o Estado pudesse se apropriar das terras deles. Aqueles que escaparam desse destino não tiveram melhor sorte, pois

foram obrigados a trabalhar nas novas fábricas controladas pelo Estado ou enviados para campos de trabalhos forçados, onde labutavam até morrer (...). Muitos administradores eram executados por não atingirem as metas, e logo os empregados tinham de trabalhar em turnos cada vez mais longos para completar as cotas a tempo. (...) A frase “inferno na terra” poderia muito bem ter sido cunhada para descrever a situação dessas fábricas; quanto aos *gulags* (abreviatura de Glávnoie Upravliênie Lágueri, ou Administração Geral dos Campos), nenhuma descrição desta terra poderia traduzir a miséria que geravam. (KLEIN, 2004, p. 71-72).

Depois de ter papel fundamental na derrota de Adolf Hitler e, portanto, da Alemanha nazista na Segunda Guerra Mundial (1939-1945), Stalin estendeu o controle soviético aos países da Europa Oriental.

Todos os países ocupados pelos russos transformaram-se em “Estados-satélites, governados por fantoches que prestavam contas diretamente a Stalin por cada decisão tomada. Stalin quis isolar a Rússia e os outros países do bloco oriental daquilo que ele considerava contaminação ocidental; seu sonho tinha se transformado em realidade. (KLEIN, 2004, p. 79).

Stalin foi responsabilizado pela existência de campos de trabalhos forçados para deter dissidentes, pela perseguição de minorias étnicas e, também, pela perseguição dos judeus. Nesta direção, “Stalin também alimentava ideias anti-semitas e, quando subiu, ao poder, a pressão sobre os judeus aumentou. Eliminados dos postos de comando do regime, os judeus eram vítimas de uma vigilância implacável da polícia secreta”. (KLEIN, 2004, p. 73)

No dia 05 de março de 1953, Joseph Stalin morreu, segundo alguns, por causa de uma hemorragia cerebral, e outros, por envenenamento. Em seu funeral, milhões de cidadãos soviéticos lamentaram sua morte. Todos queriam prestar a última homenagem e, à medida que as multidões se aproximavam, milhares de pessoas foram mortas, pisoteadas ou comprimidas contra as barricadas. (KLEIN,

2004).

Nascido em 20 de abril de 1889, numa pequena aldeia na fronteira entre a Áustria e a Bavária, Adolf Hitler foi um dos maiores tiranos da história da humanidade.

“Ditador da Alemanha durante quase vinte anos, ordenou a morte de 6 milhões de judeus europeus, com milhares de comunistas, ciganos, homossexuais, deficientes mentais e físicos” (KLEIN, 2004, p. 83) e foi, também, o principal responsável pela eclosão da segunda guerra mundial “em que mais de 40 milhões de homens, mulheres e crianças perderam a vida, mais de metade deles civis”. (p. 83)

Líder do Partido Operário Nacional Socialista, tornou-se chanceler do Reich alemão, em 20 de janeiro de 1933, e com a morte do Presidente Von Hindenburg, em 02 de agosto de 1934, decretou que “o cargo de presidente agora podia se fundir ao de chanceler” e ele “não seria apenas o chefe de Estado, mas também o comandante supremo das forças armadas”. (KLEIN, 2004, p. 89)

Alguns dias após a fusão de cargos, o povo alemão foi convidado a ir às urnas para mostrar aprovação ao novo papel do chanceler, sendo que 38 milhões de alemães disseram “sim” e 4,2 milhões, sabiamente, foram contrários à subida de Hitler ao poder. (KLEIN, 2004)

De acordo com Shelley Klein (2004), a preocupação de Hitler girava em torno de duas ideias básicas: a primeira seria a política externa, alimentada pela ansiedade de reconstruir o país depois da humilhação de pagar indenizações de guerra em decorrência da derrota da Alemanha em 1918, e a segunda preocupação girava em torno dos judeus, considerados por ele como a classe mais baixa da sociedade, formada por sub-humanos e sem qualquer direito.

No dia 1º de setembro de 1939, as tropas de Hitler invadiram a Polônia e, em 03 de setembro, a Inglaterra e a França declararam guerra à Alemanha. Com a invasão da Polônia, emergiu um novo pavor entre os judeus; agora, não só retratado nos campos de concentração, mas, também, nas ações genocidas como as câmaras de gás e os experimentos médicos, a seguir descritos:

De repente, eles estavam sendo transportados para campos de concentração onde literalmente morriam de trabalhar. A expectativa de vida era de seis semanas a três meses, uma estimativa que não incluía os que cometiam suicídio ou morriam em acidentes. No entanto, para Hitler, fazer os judeus morrerem de trabalhar não era um método

suficientemente rápido de acabar com os “vermes”. Por isso ordenou à SS (sua tropa de elite) que fizesse experiências com gases variados, que iam do monóxido de carbono ao Zyklon-B com base no cianureto. (...) Em Auschwitz, na Polônia, foram construídas quatro câmaras imensas: cada uma delas poderia conter 2000 pessoas de cada vez. As vítimas eram obrigadas a tirar a roupa antes de entrar na câmara; em seguida, com as portas trancadas, o gás era bombeado para o seu interior (em Auschwitz/Birkenau costumava ser o Zyklon-B). As vítimas podiam levar até quinze minutos para morrer – dependendo do lugar que ocupavam no interior da câmara. Era uma linha de montagem genocida e, embora centenas de milhares de pessoas (de ambos os lados do conflito) tenham perdido a vida de diversas formas durante a guerra, nada se comparou à crueldade e desumanidade desse programa de carnificina. (...) Além dos campos de trabalho forçado e das câmaras de gás, Hitler também aprovou experimentos médicos com os judeus. Os “médicos” não permitiam o uso de anestésicos e, segundo testemunhos relatados nos julgamentos de Nuremberg, eles ignoravam a dor que estava sendo provocada ou, pior ainda, gostavam de ver as vítimas sofrer. Os experimentos médicos incluíram submeter os “pacientes” a temperaturas baixíssimas, de modo que eles morriam de frio; outros foram expostos a pressões do ar tão intensas que os pulmões deles explodiam; pacientes sofriam inoculações de vírus de várias doenças para verificar quanto tempo levariam para morrer sem medicação; houve também casos de castração de homens. (KLEIN, 2004, p.95-96).

Com o avanço dos países aliados em território alemão, Adolf Hitler suicidou-se ao fim da segunda guerra mundial, no dia 30 de abril de 1945, deixando para trás um rastro de destruição sem precedentes na história mundial.

Mao Tsé-tung nasceu no minúsculo povoado de Shaoshan, na província de Hunan, em 26 de dezembro de 1893, ficando para a história como o ditador que, num período de vinte anos, teve o maior número de

pessoas por ele controlado: aproximadamente 1 bilhão. (KLEIN, 2004)

Líder do Partido Comunista Chinês, Mao foi Presidente da República Popular da China entre o período de 1949 a 1959 e Presidente do Partido até sua morte. No poder, “o principal objetivo de Mao era criar uma China unida, liderada sobretudo pelo Partido Comunista e pela classe operária e, assim esperava, o apoio e a ajuda da União Soviética” (KLEIN, 2004, p. 108)

Segundo Shelley Klein (2004), neste período, Mao Tsé-Tung implantou um verdadeiro regime de terror, com o assassinato de proprietários rurais, inimigos políticos, ex-companheiros, militantes comunistas expurgados sob as mais variadas justificativas.

(...) estima-se que no primeiro ano depois da sua subida ao poder (apesar de dividir o governo com vários outros, entre os quais Chu Em-lai, Lin Piao e Liu Shao-chi) mais de 3 milhões de pessoas foram executadas por expressar opinião sobre o novo regime comunista. Mao, como Stalin, sabia que para se manter no poder tinha de impor sua autoridade ao povo de forma rápida e direta. (KLEIN, 2004, p. 108).

Ainda, de acordo com o autor (2004), a partir de 1950, Mao lançou um programa de reforma agrária e, posteriormente, em 1955, ordenou a coletivização das fazendas que culminou num processo de desestabilização da economia do país, gerando mais miséria e sofrimento à população.

Tudo parecia bem-organizado, alguns diriam até que parecia simples, mas o que estava por trás das aparências era nada mais, nada menos que assassinato, pois milhares de proprietários de terras, cujo principal crime era serem mais ricos que os empregados, foram expulsos de suas terras e muitas vezes executados. Ao mesmo tempo, começaram investigações sobre a vida de todos os que tinham se oposto à subida de Mao e do "povo" ao poder. Um número imenso de pessoas foi denunciado e executado sem julgamento, ao passo que os que tiveram a sorte de escapar com vida foram mandados para campos de trabalhos ou para serem “reeducados”. (KLEIN, 2004, p. 109).

Pouco tempo depois deste episódio, Mao e seus assessores mais próximos lançaram, em meados da década de 1960, a “Grande Revolução Cultural do Proletariado”, esforço justificado como uma tentativa de reforçar entre a população chinesa, as ideias políticas do Partido Comunista. A campanha levou a prisões em massa, fechamento de escolas, denúncia de líderes do partido e decadência do que restava da pequena indústria. Por fim, a anarquia e o terror resultantes desse processo, paralisaram toda a economia da China. (KLEIN, 2004).

Mao Tsé-Tung morreu em 09 de setembro de 1976, sendo até hoje “objeto de culto” do partido comunista.

Nos dias atuais, em pleno século XXI, o horror continua a fazer milhares de vítimas em várias partes do mundo. Ao lado de tiranos e ditadores que se perpetuam no governo de determinados países, facções terroristas pautadas em fundamentalismo político e religioso assumem cada vez mais o papel de protagonistas em diversos conflitos dentro e fora de seus territórios.

Em seu livro “Fundamentalismo, Terrorismo, Religião e Paz: desafio para o século XXI”, Leonardo Boff analisa as várias formas de fundamentalismo vigentes no mundo como o fundamentalismo religioso (islâmico, católico, protestante), político, neoliberal, técnico-científico e referente à globalização. A partir deste cenário elabora conceito preciso sobre o fundamentalismo:

“(…) não é uma doutrina, mas uma forma de interpretar e viver a doutrina. É assumir a letra das doutrinas e normas sem cuidar de seu espírito e de sua inserção no processo sempre cambiante da história, postura que exige contínuas interpretações e atualizações, exatamente para manter sua verdade originária. Fundamentalismo representa a atitude daquele que confere caráter absoluto ao seu ponto de vista. (BOFF, 2009b, p. 49).

Neste sentido, Boff (2009b) argumenta que muitos conflitos religiosos e ideológicos estão surgindo, justamente, a partir da intolerância a outros posicionamentos interpretativos que são concebidos como “verdades absolutas” e que se desviam, cada dia mais, de sua verdade originária. “Quem se sente portador de uma verdade absoluta não pode tolerar outra verdade e seu destino é a intolerância

que gera o desprezo do outro”, a agressividade e a guerra contra o erro a ser combatido. (BOFF, 2009b, p.50).

Como uma das consequências mais perversas de certo tipo de fundamentalismo, o autor (2009) aponta o terrorismo que constitui, atualmente, uma grave ameaça planetária, caracterizando-o como ato de caráter político que emprega a violência espetacular e é praticado com um único e cruel propósito: a ocupação das mentes. “Nas guerras e guerrilhas precisa-se ocupar o espaço físico para efetivamente garantir a vitória. No terror não. Basta ocupar as mentes, ativar o imaginário, internalizar o medo”. (BOFF, 2009b, p. 70)

O crescente número de atentados terroristas no mundo, tendo como marco histórico a data de 11 de setembro de 2001, conhecido como o dia dos execráveis atentados terroristas às Torres Gêmeas, em Nova York e ao Pentágono, em Washington, nos Estados Unidos, traz à tona o seguinte questionamento: “será que a organização progressiva destes fenômenos, fundamentalismo e terrorismo, poderá levar a algo mais perverso que é o choque de civilizações”? (BOFF, 2009b, p.43).

Este interessante tema foi estudado pelo cientista político, Samuel P. Huntington, em seu livro “O Choque de Civilizações e a recomposição da ordem mundial” (1997) em que propõe uma teoria em que as identidades culturais e religiosas dos povos serão a principal fonte de conflito no mundo pós-Guerra Fria e que “os conflitos culturais mais perigosos são aqueles que ocorrem ao longo das linhas de fratura entre as civilizações”. (HUNTINGTON, 1997, p. 21). Para Huntington (1997, p. 29), a política mundial tornou-se multipolar e multicivilizacional e “o poder está se deslocando da civilização ocidental que há tanto tempo predomina para civilizações não-ocidentais”. E adverte: “na era que está emergindo, os choques das civilizações são a maior ameaça à paz mundial, e uma ordem internacional baseada nas civilizações é a melhor salvaguarda contra a guerra mundial”. (p.410).

Seguindo nessa direção, Huntington (1997) aponta divergências entre as civilizações, e mais especificamente, entre a civilização ocidental e islâmica, cujas concepções antagônicas reverberam ao longo dos tempos.

O fato de que a democracia liberal, de forma geral, não conseguiu se firmar nas sociedades muçulmanas é um fenômeno contínuo e repetido durante todo um século a partir do final de 1800. Esse insucesso tem sua origem, pelo menos em parte, na natureza inóspita da cultura e da

sociedade islâmica para as concepções liberais ocidentais. (HUNTINGTON, 1997, p.141).

O autor acima (1997) cita, ainda, o insigne estudioso inglês Barry Buzan que constatou várias razões pelas quais uma guerra fria societária estaria surgindo "entre o Ocidente e o Islã, na qual a Europa estaria na linha de frente". (p.266).

Esse desdobramento tem parcialmente a ver com valores seculares versus valores religiosos, parcialmente com a rivalidade histórica entre a Cristandade e o Islã, parcialmente com inveja do poderio ocidental, parcialmente com ressentimentos pela dominação ocidental da estruturação política pós-colonial do Oriente Médio e parcialmente com a amargura e a humilhação da comparação nada invejável entre as realizações das civilizações islâmica e ocidental nos últimos dois séculos. (BUZAN apud HUNTINGTON, 1997, p. 266).

É nesse contexto de divergências que se insere determinadas organizações armadas islâmicas. Cabe ressaltar que as primeiras organizações terroristas a aparecerem na imprensa mundial foram a Al-Qaeda e a resistência antissoviética do Afeganistão (da qual desembocou o Talibã) (COCKBURN, 2015). Atualmente, o Estado Islâmico, a Frente Al-Nusra e o Boko Haram são importantes exemplos desse tipo de organização (COCKBURN, 2015), sendo que a mais conhecida é o Estado Islâmico do Iraque e da Síria (EIIS), cujo líder é Abu Bakr al-Husayni al-Qurashi al-Baghdadi e que tem como principal objetivo o restabelecimento de um califado islâmico, colocando-se no comando como Califa Ibrahim (DYER; TOBEY; 2016). Segundo os autores (2016), a palavra califa vem do árabe que significa sucessão e reflete o passado em que um indivíduo governava como um líder religioso e político supremo, o que torna clara a pretensão, nos dias atuais, de formar um governo islâmico teocrático.

Sobre a ascensão do Estado Islâmico, Cockburn (2015) destaca que:

O ISIS é filho da guerra. Seus membros buscam redesenhar o mundo a partir de si mesmos, por atos de violência. Sua combinação tóxica, porém, eficaz, de crenças religiosas extremas com capacidade militar é produto da guerra no Iraque

desde a invasão norte-americana em 2003 e da guerra da Síria, desde 2011. Exatamente no momento em que a violência declinava no Iraque, foi avivada na Síria pelos árabes sunitas (...) Na verdade, foi a guerra na Síria que desestabilizou Bagdá, quando grupos jihadistas como o ISIS, à época chamado de Al-Qaeda no Iraque, encontraram um novo campo de batalha, onde puderam lutar e florescer (...) (p 49).

Nascido como uma derivação do Al-Qaeda e fundamentado nos mesmos princípios dessa organização, Cockburn (2015) afirma que a ideologia do Estado Islâmico e da Al-Qaeda é em grande parte originária do wahabismo que representa um movimento que prega a “versão fundamentalista do Islã, nascida no século XVIII, que impõe a lei da sharia, relega as mulheres ao papel de cidadãs de segunda classe e enxerga os xiitas e sufistas como não muçulmanos, que devem ser perseguidos quanto cristãos e judeus”. (p.46).

Acerca desta perseguição, Dyer e Tobey (2016) descrevem as ideias do grupo terrorista originadas a partir da interpretação que este mesmo grupo confere às escrituras do Corão:

O EIIS também acredita que o Corão permite que os seus fiéis matem os muçulmanos que apoiam o ocidente (...). A lógica deles funciona mais ou menos assim: os governos atuais da Síria e do Iraque foram estabelecidos e apoiados pelo Ocidente cristão. Os cristãos e os judeus causaram a maioria dos problemas que os muçulmanos enfrentam hoje no Oriente Médio. E já que Alá condena todo muçulmano que se alia a cristãos e judeus, existe a permissão para matar tais muçulmanos. O assassinato de cristãos e de outros muçulmanos é brutal, hediondo e extremo. Entretanto, pelo menos no entendimento deles, isso não é anti-islâmico (p. 88).

Tais movimentos extremistas que promovem todo o tipo de barbárie colaboram, portanto, para a degradação das relações internacionais, “gerando a imagem de um fenômeno sem precedente, uma idade das Trevas Mundial, que se abate sobre a humanidade”

(HUNTINGTON, 1997, p.410). Nesse sentido, a única saída, segundo o autor (1997), está na compreensão e cooperação entre os líderes políticos, espirituais e intelectuais das principais civilizações do mundo.

3.2.3 Manifestações teóricas e históricas de não violência: À paz perpétua de Emmanuel Kant, a paz de Hans Kelsen, a arte de viver em paz de Pierre Weil e o poder não violento de Mahatma Gandhi

A não violência não é uma resistência passiva, mas sim, uma nova forma de agir.

Diante de diversas manifestações teóricas e históricas da não violência, o presente trabalho abordará apenas alguns exemplos, a fim de demonstrar a relevância do tema sobre a paz.

Assim, Almeida (2015, p.6) esclarece que por manifestações teóricas podemos destacar trabalhos que atribuem a defesa da ação não violenta, como é o caso, da obra clássica “À Paz Perpétua” de Emmanuel Kant.

Há que se acrescentar, também, os estudos desenvolvidos por Hans Kelsen que cultuou a teoria da paz pelo direito, bem como, a obra do educador francês Pierre Weil, “A arte de viver em paz: por uma nova consciência e educação”, que abordam a não violência sob diversas perspectivas teóricas.

Já em relação às manifestações históricas, ganham relevante projeção as ações de Mahatma Gandhi, cujo poder não violento será aqui abordado, e as organizações de direitos humanitários e de refugiados:

Os movimentos históricos da não violência apresentam, principalmente, duas formas:

a) como agente que se utiliza de uma forma de agir não violenta, Mahatma Gandhi é o grande exemplo;

b) como organizações que minimizam o efeito da violência, criando um espaço para preservação da dignidade humana, é o caso do Direito Humanitário e Direito Internacional dos Refugiados. (ALMEIDA, 2015, p.6).

Em primeiro lugar, abordaremos as manifestações teóricas, iniciando com a famosa obra, “À Paz Perpétua” de Emmanuel Kant.

Considerado um dos mais importantes filósofos da modernidade, Kant lançou suas ideias filosóficas com o verdadeiro objetivo de permitir a reflexão do leitor para a superação das hostilidades nas relações internacionais. Para isso, utilizou o adjetivo “perpétua”, em sua famosa obra sobre a paz, justamente, para diferenciar o documento em questão, dos tratados de paz firmados unicamente para a cessação de ações hostis e que por si só, não garantem a segurança de seus pares. (ALMEIDA, 2015).

O estado de paz entre os homens que vivem lado a lado não é um estado de natureza (*status naturalis*), antes é um estado de guerra, isto é, posto que nem sempre é uma eclosão de hostilidades, contudo (é) uma ameaça permanente destas. Ele tem de ser, portanto, instituído, pois a cessação das hostilidades não é ainda segurança para ele e, sem que seja obtida de um vizinho a outro (o que, porém, pode ocorrer somente num estado legal), pode aquele tratar como um inimigo este a quem exortara para tal (cessação). (KANT apud ALMEIDA, 2015, p.7).

A partir da leitura acima, Almeida (2015, p. 7) ensina que o filósofo estabeleceu dois pontos essenciais em seu projeto: o primeiro ponto é que “o estado de paz não corresponde ao estado natural; este é um estado de guerra” e o segundo ponto, enfatiza que “o estado de paz é algo a ser instituído pelo Direito. Ou seja, a meta é a paz, o meio a atingi-la é o Direito”.

Pelo fato de o Estado ser mais propenso às guerras e às hostilidades, a paz para Kant não é um estado natural entre os seres humanos e sim, um estado de constantes ameaças que os obriga a inaugurarem uma ordem civil, responsável por conferir aos indivíduos algumas seguridades indispensáveis. Ao sugerir a possibilidade de viver sem guerras, Kant defende que a única forma de erradicá-las consiste em estabelecer condições de justiça e igualdade permanente em todas as ordens normativas. (NODARI, 2011)

Para tanto, Kant estabelece três artigos denominados de base definitiva para a efetivação do projeto rumo à paz perpétua que dizem respeito: em primeiro lugar, à relação dos cidadãos com o Estado (*ius civitatis*) que estabelece que a constituição de todos os Estados deve ser republicana; em segundo lugar, à relação entre nações (*ius gentium*)

através da Federação de Estados e em terceiro lugar, ao direito dos cidadãos no mundo enquanto seres humanos (*ius cosmopolitanum*), atribuindo destaque para a hospitalidade universal. (NODARI, 2011)

Desse modo, ao apontar o direito como um instrumento para a instituição de um estado pacífico no âmbito das relações internacionais, Kant descreve com detalhes, a forma como cada uma das dimensões do direito (civil, internacional e cosmopolítico) deve se revestir para a instituição da paz:

1. O Direito interno de um Estado deve ser da forma republicana, pois isto dificultaria uma declaração da guerra, já que numa República a vontade pública prevalece sobre a vontade do soberano e, neste caso, a declaração da guerra estaria condicionada à aprovação da vontade pública, o que seria um fator complicador para declaração de guerra.

2. O Direito Internacional deve ser baseado numa federação de Estados livres. Essa federação não corresponde ao formato federativo de um Estado nacional; a idéia é um pacto federativo entre os diversos Estados Nacionais que mantêm sua soberania, mas que estão vinculados por um objetivo comum, qual seja, a manutenção da paz.

3. O Direito Cosmopolítico deve limitar-se ao Direito à Hospitalidade Universal, o que compreende, de um lado, o direito de todo estrangeiro, que se encontra num Estado do qual não é nacional, não ser tratado hostilmente. E, de outro lado, o dever de todo o Estado não usurpar da hospitalidade que lhe é oferecida pela população de um determinado Estado ou território e transformar o seu direito de visita num violento ato de conquista. (KANT apud ALMEIDA, 2015, p. 11-12).

Como se vê, Kant “propõe um modelo de ordem internacional no qual a guerra perde sua utilidade como forma jurídica (necessária ou contingente) de resolução de conflitos, e a paz surge como principal objetivo a ser conquistado por meio do Direito”. (ALMEIDA, 2015, p.12)

Desse modo, diferentes formas de convivência internacional entre as nações são encorajadas pelo célebre filósofo que estabelece como

ponto de partida o afastamento da violência e a tomada de atitudes legítimas, como o emprego da não violência, ou seja, a conquista da paz.

Hans Kelsen (1881-1973) é considerado um dos mais notáveis juristas do século XX, autor da teoria de grande repercussão no mundo jurídico: a Teoria Pura do Direito. Sua preocupação foi “desenvolver um conjunto de princípios jurídicos que antecedem a experiência e possam constituir-se nos fundamentos de um direito universal, independentemente de qualquer influência da moral social”. (HRYNIEWICZ, 2008, p.130).

Assim com Emmanuel Kant, Hans Kelsen também cultuou a teoria da paz, defendendo que o Direito é a única via para atingir a paz universal. Doutrinador de um normativismo puro, Kelsen foi uma referência incontornável do pacifismo jurídico, divulgando que “na sua concepção, a paz deveria estar assente em instituições internacionais e, em última análise, deveria ser organizada no âmbito de um Estado Universal”. (KOWALSKI; SOARES, 2011, p. 357).

O projeto do Kelsen confere um papel central à função judicial que deve ser capaz de se impor ao poder executivo. Para garantir a paz seria necessário que existisse um tribunal internacional de justiça que resolvesse os litígios entre os Estados e que fosse dotado de mecanismos realmente eficazes para a execução das suas decisões. (KOWALSKI; SOARES, 2011, p. 357).

A essa ideia desenvolvida por Kelsen, somam-se a de outros doutrinadores que defendem um pacifismo institucional, alicerçado em um direito penal internacional mínimo na solução pacífica de conflitos:

O pacifismo institucional entende o direito como ferramenta crítica contra a guerra e rechaça absolutamente a solução das controvérsias pela violência. Dito pacifismo advoga por um *direito penal internacional mínimo* e por um *constitucionalismo global* que proíba e puna a guerra e milita em um movimento contra a *normatização constitucional da guerra* fundamentado na oposição substancial entre Direito e guerra, uma vez que dita postura classifica os conflitos bélicos de ilegais. (PISARELLO apud GARCIA, 2009, p.6).

Observamos, assim, que tanto Emmanuel Kant como Hans Kelsen conferiram ao Direito internacional um importante papel na solução de controvérsias entre os Estados.

Sob uma diferente perspectiva daquela que foi abordada pelos pensadores anteriores, Pierre Weil ensina a arte de viver em paz. Doutor em psicologia pela Universidade de Paris, Weil foi educador, consultor da Organização das Nações Unidas em educação para a paz, presidente da Fundação Cidade da Paz e da Universidade Holística Internacional de Brasília – UNIPAZ, tendo sido, inclusive, indicado ao Prêmio Nobel, pela primeira vez, no ano de 2003 (WEIL, 1993). Nascido em 1924, em Estrasburgo, teve contato desde a sua infância com conflitos e guerras entre França e Alemanha, de modo que tais acontecimentos, decisivamente, contribuíram para que se tornasse um amante e grande difusor da cultura da paz através da educação.

Weil (1993) integrou, assim, a educação à “arte de viver em paz” (Avipaz) que consiste em um método pedagógico criado por ele, referendado pela Unesco para ser utilizado por educadores e que agrega três valores centrais: a arte de viver em paz consigo mesmo, com os outros e com a natureza.

Segundo seus estudos, descritos na obra que leva o mesmo nome que seu método de ensino, Weil (1993, p.25) afirma que “nunca estivemos tão perto da paz, mas, ao mesmo tempo, jamais ela nos pareceu tão distante” e para reconquistá-la necessitamos recuperar a unidade do conhecimento que foi perdida em razão da prática de uma cultura de fragmentação observada nos últimos cinco séculos da história da humanidade.

A par desta visão fragmentária do real para o qual atribui-lhe a denominação de “cultura da irresponsabilidade”, o autor (1993, p.27) revela que “a mais ameaçadora de todas as fragmentações, no entanto, foi a que dividiu os homens em corpo, emoção, razão e intuição, porque ela nos impede de raciocinar com o coração e de sentir com cérebro”.

Ao falar diretamente sobre paz, tema de infinita complexidade e que exige a contribuição de outros saberes, Weil (1993) esclarece que um dos principais erros que reiteradamente cometemos, consiste em vê-la sempre como uma aparência, como algo externo ao homem. Nesse sentido, se não há conflito aparente, somos levados a crer que existe paz, quando na verdade, ela é muito mais que a ausência de conflito, é um estado de consciência, devendo ser buscada no interior de cada homem, comunidade ou nação.

A paz está dentro de nós. Ou então não existe. Se é no espírito dos homens que começam as guerras”, então, como disse Robert Muller em 1989, “é nas escolas da Terra que se moldará a nova consciência, capaz de pôr termo a toda violência”. (WEIL, 1993. p.30).

Assim, defende (1993, p.31) que se utilizarmos o quadro de referenciais externos ao homem, podemos observar dois estados diferentes de paz que pertencem a categoria da “ecologia social”: a paz vista como ausência de violência e de guerra e a paz definida como estado de harmonia e fraternidade entre homens e nações.

A paz vista como ausência de violência e de guerra dá ênfase ao tratamento do conflito e de suas causas e ao desarmamento geral, conforme já foi dito. Ela desarma os homens, resolve as causas específicas de uma briga, mas é ineficaz para desarmar os espíritos. Alguns autores entendem que o conflito em si pode ser construtivo e evolutivo. O problema das guerras não estaria aí, e sim na violência, espécie de degeneração do conflito. (WEIL, 1993, p.31).

O resultado violência contribui, portanto, para o desvirtuamento dos conflitos, resultando em perdas irreversíveis ou em agressões que se perpetuam no tempo.

Weil (1993, p.32), chama, ainda, a atenção para a interpretação dada por vários especialistas em direito internacional que “insistem em resolver a questão da violência baseando-se, apenas, na substituição do conceito jurídico de “guerra justa” pelo “direito à paz””. Em outras palavras, através da resolução dos conflitos pelos tribunais internacionais temos apenas a substituição da “lei da força” pela “força da lei”; ideia, esta, já abordada por Hans Kelsen e que, embora, pareça a Weil uma justa perspectiva, o autor acredita que, ainda, sim, é insuficiente para prevenir a eclosão violenta dos conflitos.

Outra interessante questão levantada pelo insigne autor (1993), e não menos importante, trata de um paradoxo fundamental, o conceito de “paz armada”, que configura pensamento predominante entre os povos do mundo no que se refere à prevenção de conflitos.

Existe até mesmo uma antiqüíssima máxima militar que resume o problema: “Se queres a paz, prepara-te para a guerra”. Esse princípio é ensinado e desenvolvido nas escolas militares. Ele apresenta um paradoxo fundamental: a função essencial das Forças Armadas é manter a paz pelo emprego da força. Quando a Organização das Nações Unidas envia suas famosas forças de paz para agir em determinado país, é esse princípio que está sendo aplicado. A postura oposta consiste em afirmar: “Se queres a paz, prepara a paz”. Nessa ótica incluem-se os esforços de desarmamento iniciados já no tempo da Sociedade das Nações, antecessora da ONU. Convém notar, no entanto, que essa última tese não poderá ser posta em prática de maneira completa senão com a condição de que ela seja absolutamente multilateral, ou seja, que se estenda a todas as nações, sem exceção. Caso contrário, corremos o risco de assistir à dominação de muitas nações indefesas, por parte de uma ação armada. Esse é o argumento essencial dos chefes de exércitos nacionais para manter suas organizações e mesmo desenvolvê-las. Os cientistas políticos tentam explicar o problema da paz a partir de um ponto de vista diferente, embora também externo ao homem. Segundo eles, a competição e a possessividade nacionalistas constituem fatores importantes da guerra. Para alcançar a paz, esses cientistas preconizam a criação de um governo mundial, do qual a Sociedade das Nações e, posteriormente, a ONU teriam uma espécie de fase preparatória. (WEIL, 1993, p. 32-33).

A respeito do segundo estado de paz a partir do referencial externo, o autor (1993, p.33) cita “a paz vista como um estado de harmonia e fraternidade entre os homens e as nações” que parte do pressuposto de que somente um trabalho direto e construtivo sobre os grupos e as sociedades, poderá colocar fim definitivamente às guerras, o que confere à educação papel de destaque.

Nesse ponto, Weil (1993) ressalta que a noção de paz como estado de harmonia deve ser estendida, também, à natureza e ao planeta, de forma a estar sempre vinculada ao conceito de “ecologia planetária”,

conforme Recomendação da Unesco sobre Educação para a Compreensão, Cooperação e Paz Internacionais e a Educação Relativa aos Direitos do Homem e às Liberdades Fundamentais de 1974. Assim, ensina que:

A natureza é uma expressão da energia universal. Como seres humanos, somos parte dela ao mesmo tempo em que ela é parte de nós. Em outras palavras, integramos a natureza ao mesmo tempo em que ela nos integra. Isso parece muito simples. Mas não é! A “fantasia da separatividade” separou-nos do universo e nos transformou nos principais adversários da vida no planeta. A arte de viver em paz com o meio ambiente consiste, então, em tornar o ser humano consciente de que ele é parte indissociável da natureza. (WEIL, 1993, p. 92).

Por sua vez, em relação ao sujeito, o autor (1993) aborda a paz sob nova perspectiva: a paz interior que está associada à ecologia pessoal. Segundo ele, a ideia de que “é no espírito dos homens que começam as guerras”, também, admite duas variantes: “*a paz como resultado da ausência ou dissolução de conflitos intrapsíquicos*”, segundo a qual a paz será possível por meio do restabelecimento do equilíbrio entre o *id* e o superego, ou, entre o coração e a razão e a “*paz como um estado de harmonia interior, resultado de uma visão não fragmentada do saber*”, ligada às grandes tradições da humanidade e caracterizada por ser inseparável do amor altruísta e desinteressado. (WEIL, 1993, p. 36)

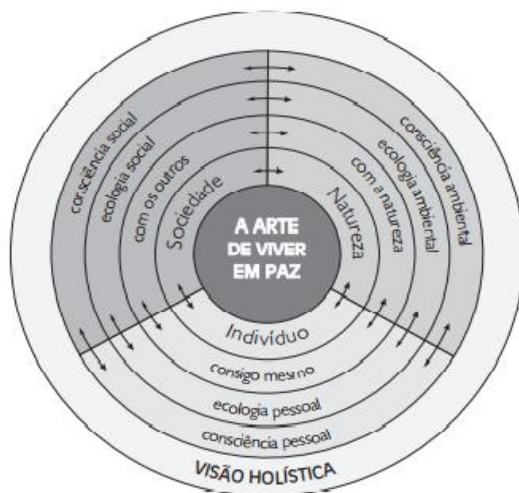
Ao contrário da antiga concepção de paz em que falta absoluta integração entre os dois planos estudados anteriormente, externo e interno, o novo paradigma proposto por Weil (1993) supera esse entendimento e aborda a “visão holística da paz” como resultado de uma convergência de medidas dependentes da ecologia interior, ecologia social e ecologia planetária, nas quais as principais teses do antigo paradigma são levadas em consideração, encontrando sua condição de forma integrada.

A visão ou consciência holística representa um alargamento progressivo das fronteiras humanas e compreende uma consciência cósmica de natureza transpessoal, transsocial e transplanetária (WEIL, 1993). Esta visão inovadora da paz holística implica, portanto, o

reconhecimento de “*uma teoria não fragmentada do universo, segundo a qual a matéria, a vida e a informação são apenas formas diferentes de manifestação da mesma energia*” e, também, de “*uma perspectiva que leve em conta o homem, a sociedade e a natureza, ou seja, a ecologia interior, a ecologia social e a ecologia planetária. Esses três aspectos estão estreitamente ligados e em constante interação*”. (WEIL, 1993, p.37).

Desse modo, para o autor, as características egocentradas diminuem quando a pessoa se abre para a sociedade em que vive e a consciência sociocentrada se desdobra em consciência planetária, quando esse indivíduo descobre que sua vida e de seus semelhantes dependem de um delicado equilíbrio ecológico. Logo, Weil (1993) define que a paz é ao mesmo tempo felicidade interior, harmonia social e relação equilibrada com a natureza.

Figura – visão da paz holística apresentado por Pierre Weil (1993, p.41).



Como importante manifestação histórica da paz, citamos, novamente, o líder pacifista indiano, Mahatma Gandhi, agora com ênfase no valor absoluto da não violência.

Gandhi lutou pela independência da Índia e foi criador do termo *satyagraha*, formado pela união de duas palavras sânscritas: *satya* (verdade) e *agraha* (estar conectado). Ao fazer uso de uma terceira

palavra em sânscrito, *ahimsa* (ação sem violência), Gandhi a elegeu como legítima forma de ação da *satyagraha*, constituindo o papel central de seu pensamento político. (ALMEIDA, 2015)

Considerados dois princípios fundamentais, *satyagraha* (firmeza na verdade) e *ahimsa* (ação sem violência) são, definitivamente, “como as duas faces de uma moeda, impossível de separar um do outro”. (GANDHI, 1998, p. 121 apud JARES, 2002, p.70)

Inspiração para muitas gerações que lutaram e lutam pela democracia, Mohandas Karamchand Gandhi ficou conhecido, durante sua trajetória de vida, como um verdadeiro Mahatma, em razão de sua grandeza moral e espiritual. Como os mestres que o precederam, sua “obra se realiza a partir de uma firme convicção religiosa, baseando-se nas religiões orientais e no cristianismo para formular sua filosofia não violenta” (JARES, 2002, p.70). “A não violência é enfocada como a forma de lutar contra a injustiça, sem que essa luta implique um agravo ou dano à pessoa que cria ou apoia essa injustiça”. (LEDERACH, 1984, p. 72 apud JARES, 2002, p. 71).

O *ahimsa* é a base da busca da Verdade. Todos os dias percebo que a busca é vã, a menos que seja apoiada no *ahimsa*. É apropriado oferecer resistência e atacar um sistema, mas oferecer resistência e atacar seu autor é equivalente a oferecer resistência e atacar a si próprio. Pois somos todos farinha do mesmo saco, e filhos do mesmo Criador, e portanto os poderes divinos em nós são infinitos. Menosprezar um único ser humano é menosprezar aqueles poderes, e assim prejudicar não apenas aquele ser, mas também o mundo inteiro. (GANDHI apud ALMEIDA, 2015, p. 16).

De acordo com Muller (2010, p. 81), “ao mesmo tempo em que afirma que a não violência é a verdade do homem, Gandhi se apressa em esclarecer que ninguém pode opor-se a ela, e devemos nos esforçar para aproximarmos-nos dela a cada instante de nossa vida”. E acrescenta: “Os grandes filósofos franceses não são menos categóricos do que Gandhi quando ele afirma que a violência afasta o homem da razão. O outro lado da verdade não é o erro, mas a violência”. (p.81).

Nesse sentido, a busca pela verdade (*satyagraha*), doutrina política adotada por Gandhi que tem como finalidade a libertação individual e coletiva (*swaraj*), só poderá ser conquistada por meio da

ação não violenta. (ALMEIDA, 2015).

Satyagraha é literalmente agarrar-se à verdade e isso significa, portanto, a força da verdade que vem da alma ou do espírito. Isso exclui o uso da violência, porque o homem não é capaz de punir conhecendo a força absoluta da verdade. Essa palavra foi cunhada na África do Sul para distinguir a resistência não violenta dos indianos da África do Sul da contemporânea “resistência passiva” dos eleitores e outros. Ela não foi concebida como uma arma do fraco (...). (GANDHI apud ALMEIDA, 2015, p. 17).

Consciente das violências externas, Gandhi desenvolveu, portanto, duas principais técnicas não violentas na campanha *satyagraha* e que não têm qualquer traço de passividade: a não-cooperação e a desobediência civil. “A não cooperação traduz-se em técnicas como o boicote, a greve, etc. A desobediência civil consiste em romper ou não fazer caso das leis que representam a injustiça ou que a sustentam”. (JARES, 2002, p.70).

De acordo com Gandhi, a democracia é fundamentada não sobre a obediência do cidadão, mas sobre sua responsabilidade. A lei da maioria, afirma ele, não tem nada a dizer lá onde a consciência deve se pronunciar. A desobediência civil é direito civil de todos os cidadãos. (MULLER, 2010, p.83).

A partir desse entendimento, Almeida (2015, p.18) nos lembra que “um dos momentos mais significativos da vida de Gandhi como líder político, na Índia, foi a Marcha do Sal, também conhecida como a Marcha de Dandi” que representou, justamente, uma campanha de desobediência civil no ano de 1930.

(...) No dia 12 de março de 1930, aos 60 anos de idade, Gandhi parte de Dandi, uma pequena vila localizada na província de Gujarat, ao oeste da Índia, acompanhado de 78 seguidores. O objetivo dessa marcha era protestar contra a taxa que incidia sobre a coleta do sal. Conforme a regulamentação do *Indian Salt Act*, de 1882, a

representação do governo britânico, na Índia, assumiu o monopólio da coleta e da manufatura do sal. Os depósitos de sal eram controlados pelo governo britânico, que cobrava uma taxa de 46 cents para cada *maund* (82 libras); isso equivalia a um imposto pesadíssimo para o povo indiano. Gandhi escolheu o sal como objeto de marcha, porque era um artigo de primeira necessidade das camadas populares e oprimidas da população indiana. (...) A desobediência foi iniciada por Gandhi, que desafiou o monopólio do governo britânico e desrespeitou a lei ao, simplesmente, coletar sal natural da costa da Índia, no dia 6 de abril de 1930 (...). A marcha inicial, em Dandi, foi acompanhada por milhares de outros seguidores, nos mais diversos pontos do território indiano e intensificou-se no dia 5 de maio de 1930, como consequência da prisão de Gandhi. Segundo fontes históricas, houve mais de 5.000 (cinco mil) encontros que reuniram, no mínimo, cinco milhões de pessoas. Gandhi percorreu a pé mais de 500 km, durante 24 dias. A campanha só veio a terminar um ano depois, quando Gandhi e Lord Edward Irwin, o vice-rei, mantiveram negociações diretas. (ALMEIDA, 2015, p. 18 – 19).

Na preparação não violenta, em consonância com seu pensamento político, Jares (2002, p.71) afirma que Gandhi costumava repetir o seguinte ditado: “O fim está nos meios, como a árvore na semente” (p.71), sendo que esta frase permitiu uma profunda repercussão social na história do pensamento não violento, “colocando como condição imprescindível a comunhão ou coerência que deve existir entre os fins a perseguir e os meios a empregar”. (p.71)

Almeida (2015), por sua vez, esclarece que ao praticar a ação política gandhiana, Mahatma Gandhi estabeleceu, portanto, três pontos interdependentes e fundamentais: um princípio da ação (não violência ou *ahimsa*), uma forma de luta (firmeza na verdade ou *satyagraha*) que apresenta diversos métodos como (greve, desobediência civil, jejum etc.) e um objetivo a ser alcançado que é a libertação coletiva e individual (*swaraj*). E reitera, mais de uma vez que, a “*ahimsa* é o motor da *satyagraha*, e a *satyagraha* é o meio de se atingir *swaraj*”. (ALMEIDA, 2015, p.20)

É importante afirmar que ao eleger a não violência como princípio de ação, Gandhi adotou uma verdadeira ética de princípios que influenciou a história e cunhou um valor sem precedentes para a paz no mundo. (ALMEIDA, 2015)

Desse modo, através desta nova maneira de pensar, a violação da integridade física e psíquica de um ser humano não encontrou mais respaldo para atingir objetivos como a libertação, simplesmente porque a visão adotada era de que a luta por justiça não pode ser conduzida por meios injustos.

3.2.4 Manutenção da paz mundial

3.2.4.1 A importância das principais instituições mundiais para manutenção da paz

Com o objetivo de instaurar uma nova ordem após a eclosão das duas grandes guerras mundiais, foi fundada em 24 de outubro de 1945, a Organização das Nações Unidas (ONU). A sua criação ocorreu a partir da ratificação, por maioria dos signatários, de determinado documento jurídico conhecido como Carta de São Francisco ou Carta das Nações Unidas que tratou, pela primeira vez na história do Direito, sobre a proibição da guerra como forma legítima de resolução de conflitos. (ALMEIDA, 2015)

A respeito deste tema, foi observado que o referido documento estabeleceu princípios, nos termos do art. 2º, e empregou outros métodos lícitos de solução pacífica de controvérsias pelas nações, conforme previsto no art. 33: “negociação, inquérito, mediação, conciliação, arbitragem, solução judicial, recurso a entidades ou acordos regionais, ou a qualquer outro meio pacífico à sua escolha”. (CARTA DAS NAÇÕES UNIDAS, 1945)

É interessante ressaltar que o Brasil é membro fundador da ONU desde 24 de outubro de 1945 e que existem atualmente no mundo, 195 países ou Estados com soberania reconhecida, dos quais apenas dois não fazem parte da ONU: Taiwan (Formosa) e Vaticano. (VON, 2013).

A denominação “Nações Unidas” foi concebida pelo Presidente norte-americano Franklin Roosevelt e a Carta das Nações Unidas, por seu turno, foi elaborada por representantes de cinquenta países presentes à Conferência sobre Organização Internacional, realizada em São

Francisco, nos Estados Unidos, no período de 25 de abril a 26 de junho de 1945. (VON, 2013)

Logo, no preâmbulo desta Carta foi reafirmado a fé nos direitos fundamentais do homem e garantido a união de forças entre os povos para manutenção da paz com o claro intuito de preservar as futuras gerações dos horrores proporcionados pelas duas grandes guerras mundiais:

NÓS, OS POVOS DAS NAÇÕES UNIDAS, RESOLVIDOS a preservar as gerações vindouras do flagelo da guerra, que por duas vezes, no espaço da nossa vida, trouxe sofrimentos indizíveis à humanidade, e a reafirmar a fé nos direitos fundamentais do homem, na dignidade e no valor do ser humano, na igualdade de direito dos homens e das mulheres, assim como das nações grandes e pequenas, e a estabelecer condições sob as quais a justiça e o respeito às obrigações decorrentes de tratados e de outras fontes do direito internacional possam ser mantidos, e a promover o progresso social e melhores condições de vida dentro de uma liberdade ampla.

E PARA TAIS FINS, praticar a tolerância e viver em paz, uns com os outros, como bons vizinhos, e unir as nossas forças para manter a paz e a segurança internacionais, e a garantir, pela aceitação de princípios e a instituição dos métodos, que a força armada não será usada a não ser no interesse comum, a empregar um mecanismo internacional para promover o progresso econômico e social de todos os povos.

RESOLVEMOS CONJUGAR NOSSOS ESFORÇOS PARA A CONSECUÇÃO DESSES OBJETIVOS. Em vista disso, nossos respectivos Governos, por intermédio de representantes reunidos na cidade de São Francisco, depois de exibirem seus plenos poderes, que foram achados em boa e devida forma, concordaram com a presente Carta das Nações Unidas e estabelecem, por meio dela, uma organização internacional que será conhecida pelo nome de Nações Unidas. (CARTA DAS NAÇÕES UNIDAS, 1945).

A prioridade das relações pacíficas entre as nações, bem como a igualdade de direitos, são dois pontos centrais destacados na referida Carta de 1945 que foi, inclusive, promulgada e apensada ao Decreto brasileiro, nº 19.841, de 22 de outubro do mesmo ano.

Artigo 1º. Os propósitos das Nações Unidas são:

1. Manter a paz e a segurança internacionais e, para esse fim: tomar, coletivamente, medidas efetivas para evitar ameaças à paz e reprimir os atos de agressão ou outra qualquer ruptura da paz e chegar, por meios pacíficos e de conformidade com os princípios da justiça e do direito internacional, a um ajuste ou solução das controvérsias ou situações que possam levar a uma perturbação da paz;

2. Desenvolver relações amistosas entre as nações, baseadas no respeito ao princípio de igualdade de direitos e de autodeterminação dos povos, e tomar outras medidas apropriadas ao fortalecimento da paz universal;

3. Conseguir uma cooperação internacional para resolver os problemas internacionais de caráter econômico, social, cultural ou humanitário, e para promover e estimular o respeito aos direitos humanos e às liberdades fundamentais para todos, sem distinção de raça, sexo, língua ou religião; e

4. Ser um centro destinado a harmonizar a ação das nações para a consecução desses objetivos comuns.

(...)

Artigo 55. Com o fim de criar condições de estabilidade e bem-estar, necessárias às relações pacíficas e amistosas entre as Nações, baseadas no respeito ao princípio da igualdade de direitos e da autodeterminação dos povos, as Nações Unidas favorecerão:

a) níveis mais altos de vida, trabalho efetivo e condições de progresso e desenvolvimento econômico e social;

b) a solução dos problemas internacionais econômicos, sociais, sanitários e conexos; a cooperação internacional, de caráter cultural e educacional; e

c) o respeito universal e efetivo dos direitos humanos e das liberdades fundamentais para todos, sem distinção de raça, sexo, língua ou religião. (CARTA DAS NAÇÕES UNIDAS, 1945).

O prestigiado documento, em seu artigo 2º, também, estabeleceu princípios que deverão ser seguidos pela própria Organização das Nações Unidas e seus membros para a realização dos propósitos já mencionados:

Artigo 2. A Organização e seus Membros, para a realização dos propósitos mencionados no Artigo 1, agirão de acordo com os seguintes Princípios:

1. A Organização é baseada no princípio da igualdade de todos os seus Membros.

2. Todos os Membros, a fim de assegurarem para todos em geral os direitos e vantagens resultantes de sua qualidade de Membros, deverão cumprir de boa-fé as obrigações por eles assumidas de acordo com a presente Carta.

3. Todos os Membros deverão resolver suas controvérsias internacionais por meios pacíficos, de modo que não sejam ameaçadas a paz, a segurança e a justiça internacionais.

4. Todos os Membros deverão evitar em suas relações internacionais a ameaça ou o uso da força contra a integridade territorial ou a dependência política de qualquer Estado, ou qualquer outra ação incompatível com os Propósitos das Nações Unidas.

5. Todos os Membros darão às Nações toda assistência em qualquer ação a que elas recorrerem de acordo com a presente Carta e se absterão de dar auxílio a qual Estado contra o qual as Nações Unidas agirem de modo preventivo ou coercitivo.

6. A Organização fará com que os Estados que não são Membros das Nações Unidas ajam de acordo com esses Princípios em tudo quanto for necessário à manutenção da paz e da segurança internacionais.

7. Nenhum dispositivo da presente Carta autorizará as Nações Unidas a intervirem em

assuntos que dependam essencialmente da jurisdição de qualquer Estado ou obrigará os Membros a submeterem tais assuntos a uma solução, nos termos da presente Carta; este princípio, porém, não prejudicará a aplicação das medidas coercitivas constantes do Capítulo VII. (CARTA DAS NAÇÕES UNIDAS, 1945).

Segundo Almeida (2015, p. 41), a partir da fundação da ONU, “o grau de respeito aos direitos humanos transformou-se num dos principais elementos para aferir-se a inserção de determinado país na Comunidade Internacional”. Com isso, os direitos humanos deixaram de ser uma questão de domínio reservado aos Estados e ganharam o *status* de tema global. Em outras palavras, o autor esclarece (2015) que os direitos humanos passaram a ser discutidos e valorados para além das fronteiras do clássico Estado-Nação e, nesse sentido, em tempos de paz, se os Estados quiserem conquistar legitimidade no plano internacional, têm que garantir proteção dos direitos da própria população. Por fim, para marcar essa afirmação dos direitos humanos como tema global, foi elaborado em 1948, a famosa Declaração Universal dos Direitos Humanos. (ALMEIDA, 2015)

Na Carta das Nações Unidas, por seu turno, o termo paz apresenta duas dimensões: uma estrutural que requer a colaboração de vários órgãos internos (Conselho de Segurança, Assembléia Geral e Conselho Econômico e Social) e outra voltada à solução de problemas conjunturais.

A primeira dimensão da paz destina-se a realizar-se no longo prazo por meio da cooperação entre os Estados e as organizações internacionais; a segunda deriva das situações de urgência e pressupõe a capacidade de reação rápida do Conselho de Segurança para eliminar as ameaças de ruptura da paz internacional. (JÚNIOR, 2012, p. 255).

Júnior (2012) informa, também, que a ONU organizou, entre 1988 e 1992, mais operações de paz que nos 40 anos precedentes, e “ainda exerceu nesses países, não apenas a função de manter a paz, como também de restabelecer a paz e mesmo, em alguns casos, de reconstrução das estruturas jurídicas e econômicas próprias para garanti-la”. (p.254).

O autor acima (2012), esclarece que a prática recente do Conselho de Segurança tenta combinar ambas as dimensões de realização da paz, no sentido de “garantir simultaneamente a paz internacional e criar as condições políticas, econômicas e sociais ao restabelecimento da ordem interna” (p.254), já que seu interesse se concentra “no estabelecimento de regimes políticos estáveis e na autenticidade do processo democrático”. (p.254).

A exemplo da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO), a Organização das Nações Unidas (ONU), em 1999, também, adotou uma “Declaração e Programa de Ação sobre uma Cultura de Paz”, conforme Resolução (RES/53/243 de 06 de outubro de 1999) que se baseia nos seguintes valores e princípios:

Artigo 1º

Uma Cultura de Paz é um conjunto de valores, atitudes, tradições, comportamentos e estilos de vida baseados:

- a) no respeito à vida, no fim da violência e na promoção e prática da não violência por meio da educação, do diálogo e da cooperação;
- b) no pleno respeito aos princípios de soberania, integridade territorial e independência política dos Estados e de não ingerência nos assuntos que são, essencialmente, de jurisdição interna dos Estados, em conformidade com a Carta das Nações Unidas e o direito internacional;
- c) no pleno respeito e na promoção de todos os direitos humanos e liberdades fundamentais;
- d) no compromisso com a solução pacífica dos conflitos;
- e) nos esforços para satisfazer as necessidades de desenvolvimento e proteção do meio ambiente para as gerações presentes e futuras;
- f) no respeito e promoção do direito ao desenvolvimento;
- g) no respeito e fomento à igualdade de direitos e oportunidades de homens e mulheres;
- h) no respeito e estímulo ao direito de todas as pessoas à liberdade de expressão, opinião e informação e
- i) Na adesão aos princípios de liberdade, justiça, democracia, tolerância, solidariedade, cooperação, pluralismo, diversidade cultural, diálogo e entendimento em todos os níveis da sociedade e

entre as nações; e animados por uma atmosfera nacional e internacional que favoreça a paz. (RES/53/243, 1999 apud JÚNIOR, 2012, p. 261).

Este programa proposto pela ONU teve por finalidade, precípua, promover não somente uma nova ordem mundial direcionada para a cultura de paz, mas também, instar a comunidade internacional a coibir as graves violações dos direitos humanos e do direito internacional humanitário por meio da tolerância, diálogo e a prática da não violência.

Nesse sentido, o “Programa de Ação sobre uma Cultura de Paz” propôs oito eixos temáticos de referência, a saber: 1. Cultura de paz por meio da educação; 2. Economia sustentável e desenvolvimento Social; 3. Compromisso com todos os direitos humanos; 4. Equidade entre os gêneros; 5. Participação democrática; 6. Compreensão – tolerância – solidariedade; 7. Comunicação participativa e livre fluxo de informações e conhecimento e 8. Paz e segurança Internacional. (DINSKI, 2010).

A respeito do ano e da década internacional para promoção da cultura da paz são considerados marcos fundamentais e expressivos para esse novo período, as duas resoluções da Assembleia Geral das Nações Unidas:

- Resolução 52/15, de 20 de novembro de 1997 que declarou o ano de 2000 como o “Ano internacional por uma cultura de paz” e;
- Resolução 53/25, de 10 de novembro de 1998 que declarou o período de 2001-2010 como a “Década internacional para uma cultura de paz e não violência para as crianças do mundo”. (NOLETO, 2010).

Desse modo, o ano 2000 foi o ponto de partida para a grande mobilização, ficando conhecido como o “Ano internacional por uma cultura de paz”. A partir de então, as Nações Unidas iniciaram um movimento global, onde foi criado uma “grande aliança” que uniu todos os movimentos existentes no mundo que já trabalhavam em prol da cultura de paz nos oito âmbitos de ação. Essa união no ano 2000, permitiu que o movimento global ganhasse destaque e uma maior projeção durante a “Década Internacional para a Cultura de Paz e Não-Violência para as Crianças do Mundo”, no período de 2001 a 2010. (NOLETO, 2010)

A fim de reforçar este movimento em torno das ações para uma cultura de paz, foi apontado a Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO) como agência líder para a

Década, tornando-se responsável por coordenar as atividades do sistema ONU e de outras organizações, conforme Resolução ECOSOC E/1997/47. (NOLETO, 2010)

Criada em 16 de novembro de 1945, após a Segunda Guerra Mundial, a Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura - (UNESCO) possui como missão primordial: a paz.

O preâmbulo de sua Constituição rege que “Os Governos dos Estados Partes desta Constituição, em nome de seus povos, declaram: Que uma vez que as guerras se iniciam nas mentes dos homens, é nas mentes dos homens que devem ser construídas as defesas da paz”. E, assim, prossegue:

(...) Que uma paz baseada exclusivamente em arranjos políticos e econômicos dos governos não seria uma paz que pudesse garantir o apoio unânime, duradouro e sincero dos povos do mundo, e que, portanto, a paz, para não falhar, precisa ser fundamentada na solidariedade intelectual e moral da humanidade. (CONSTITUIÇÃO DA UNESCO, 1945).

O propósito da UNESCO, nos termos do item 1, artigo 1º de sua Constituição é o de “contribuir para a paz e para a segurança, promovendo colaboração entre as nações através da educação, da ciência e da cultura, para fortalecer o respeito universal pela justiça, pelo estado de direito, pelos direitos humanos e liberdades fundamentais (...)”. (CONSTITUIÇÃO DA UNESCO, 1945).

O seu campo de atuação compreende, portanto, as áreas de Educação, Ciências Naturais, Ciências Humanas e Sociais, Cultura, Comunicação e Informação. Defende que, por intermédio da democratização do conhecimento, a humanidade poderá atingir padrões de convivência humana e de solidariedade. Desse modo, é necessário investir na cultura de paz e a âncora desse objetivo para a UNESCO é, indubitavelmente, a educação como um direito intimamente relacionado com a busca da paz. (NOLETO, 2010).

Com o objetivo de repensar a educação e cultura para os anos subsequentes, a Comissão Internacional de Educação para o século XXI da UNESCO, presidida por Jacques Delors, produziu o chamado Relatório Delors com sugestões e recomendações que serviram como uma agenda para políticas públicas. De acordo com esse Relatório, a educação deve ser organizada com base em quatro princípios-pilares do conhecimento: Aprender a Conhecer, Aprender a Viver Juntos,

Aprender a Fazer e Aprender a ser. Esses quatro pilares possuem um imbricamento lógico de forma que não é possível pensá-los isoladamente; logo, permitem fomentar uma educação que efetivamente contribua para a construção de uma cultura de paz. (NOLETO, 2010).

Diante do ano internacional da cultura da paz, a UNESCO, no Brasil, promoveu diversas ações concretas através da parceria com quatro entidades: (Associação Palas Athena, Organização Brahma Kumaris, Comunidade Bahá'í e Fundação Peirópolis). Por meio desse termo de parceria, a UNESCO desenvolveu ações que compreenderam desde a divulgação do Manifesto 2000, com coletas de 15 milhões de assinaturas até a realização de eventos, seminários, publicações para discutir os conteúdos da cultura da paz. (NOLETO, 2010).

O “Manifesto 2000 por uma Cultura de Paz e Não Violência” foi um instrumento que apelou à participação individual em direção a uma cultura de paz, sendo concebido por um grupo de laureados com o Prêmio Nobel da Paz, reunidos em Paris, no dia 4 de março de 1999, para a celebração do 50º aniversário da Declaração Universal dos Direitos Humanos (DISKIN, 2010). Esse Manifesto propôs seis princípios basilares: respeito à vida, rejeição da violência, generosidade, audição para compreensão, preservação do planeta e redescoberta da solidariedade. (DINSKI, 2010).

É importante destacar, também, que no Brasil, ao longo da Década da Cultura de Paz, diversas instituições e projetos foram apoiados pelo setor de Ciências Humanas e Sociais da UNESCO. Dentre os programas e projetos que receberam apoio destacam-se: Abrindo Espaços: educação e cultura para a paz; Escola Aberta; Criança Esperança; Diálogos pela Paz no Fórum Social Mundial 2003; Projeto Geração XXI; Programa Gente que Faz e Programa Nacional de Segurança Pública com Cidadania (Pronasci) (NOLETO, 2010). Por sua vez, as instituições que receberam apoio da UNESCO foram: Associação Palas Athena; Comunidade Baha'í; Organização Brahma Kumaris; Fundação Peirópolis; Universidade Internacional da Paz (UNIPAZ); Instituto Ayrton Senna; Comitê para a Democratização da Informática (CDI); Escola de Dança e Integração Social para a Criança e o Adolescente (EDISCA); Grupo de Institutos, Fundações e Empresas (GIFE); Grupo Cultural Afro-Reggae; Instituto Sou da Paz; Viva Rio; Central Única das Favelas (CUFA); Iniciativa das Religiões Unidas (*United Religions Initiative* – URI) e Ministério da Justiça. (NOLETO, 2010).

3.2.4.2 Documentos normativos internacionais

Dentre os diversos documentos normativos internacionais que tratam sobre o direito à paz, dois documentos históricos merecem ser citados: a) Declaração das Nações Unidas sobre a preparação das sociedades para viver em paz, constante da Resolução 33/73 de 1978, que tomou como base para sua fundamentação a Declaração Universal dos Direitos do Homem de 10 de dezembro de 1948 e o Pacto Internacional de Direitos Civis e Políticos de 16 de dezembro de 1966 e b) proclamação da OPANAL – Organização para Proscrição das Armas Nucleares da América Latina de acordo com a Resolução 128 (VI) de 27 de abril de 1979 que adotou o critério da Resolução 33/73. (BONAVIDES, 2008)

Outro importante documento refere-se à Declaração do Direito dos Povos à paz, contida na Resolução n. 39 da ONU, de 12 de novembro de 1984, que consagrou a proteção do direito à paz e considerou o seu fomento como obrigação fundamental de todo o Estado. (BONAVIDES, 2008).

Sampaio (2010) cita, ainda, outros tratados e declarações internacionais que, reconhecem a importância da paz, não apenas pelo estabelecimento de um princípio diretivo, mas também, mediante a proibição de atividades que possam ameaçá-la, entre os quais, atividades que agriam o meio ambiente:

(...) a Declaração das Nações Unidas sobre o Direito dos Povos à Paz de 1984 e a Declaração das Nações Unidas sobre a Tolerância de 1995, sem olvidarmos os documentos, alguns já mencionados, a exemplo do Tratado da Antártida de 1959, do Tratado para Banimento de Testes de Armas Nucleares de 1963, Tratado de Não-Proliferação de Armas Nucleares de 1968, a Convenção sobre Armas Tóxicas e Bacteriológicas de 1972, a Declaração sobre o Uso do Progresso Tecnológico e Científico no Interesse da Paz de 1975, a Declaração sobre os Princípios Fundamentais relativos à Contribuição da Comunicação de Massa para Reforçar a Paz e o Entendimento Internacional, para a Promoção dos Direitos Humanos e contra o Racismo, Apartheid e ao Incitamento à Guerra de 1978, a Convenção das Nações Unidas sobre a Proibição do

Desenvolvimento, Produção, Estocagem e Uso de Armas Químicas e sobre a sua Destruição de 1993 e a Convenção Interamericana sobre Transparência de Aquisição de Armas Convencionais de 1999. (SAMPAIO, 2010, p.239).

No ano de 2003, o Comitê Paulista para a Década da Cultura de Paz inaugurou seu site eletrônico: www.comitepaz.org.br, dedicado essencialmente a documentos internacionais e textos de referência em português, versando sobre princípios e valores da cultura de paz (DINSKI, 2010). Ao consultarmos este portal “Comitê da Cultura da Paz” que é coordenado pela Associação Palas Athena em parceria com a Unesco, bem como, o portal “Infojovem” que representa Organização da Sociedade Civil de Interesse Público com objetivo de promover estudos e pesquisas relacionados às informações juvenis no Brasil, América Latina e o mundo, pudemos acessar outros documentos (declarações, cartas e manifestos) que tem relação direta ou reflexa com o tema estudado, seguindo a ordem cronológica abaixo:

- Carta das Nações Unidas, 1945
- Declaração Universal dos Direitos Humanos, 1948
- Manifesto Russell-Einstein, 1955
- Declaração Universal dos Direitos das Crianças, 1959
- Carta Europeia da Água, 1968
- Declaração Universal dos Direitos dos Animais, Bruxelas, 1978
- Declaração de Vancouver sobre A Ciência e a Cultura para o século XXI: um programa de sobrevivência, 1979
- Declaração de Sevilha sobre a Violência, 1986
- Declaração de Veneza sobre o Comunicado final do Colóquio "A Ciência diante das Fronteiras do Conhecimento", 1986
- Declaração Sobre Paz na Mente dos Homens, Yamoussoukro, 1989
- Declaração do Parlamento das Religiões do Mundo para uma Ética Global, 1993
- Declaração de Princípios sobre a Tolerância, 1995
- Declaração de Beijing sobre os Direitos das Mulheres, 1995

- Relatório *Dellors*: Educação, um tesouro a descobrir, 1996
- Estatuto de Roma sobre o Tribunal Penal Internacional, 1998
- Declaração de Haia: Programa do Século XXI pela Paz e a Justiça, 1999
- Declaração e Programa de Ação sobre uma Cultura de Paz, 1999
- Manifesto 2000 por uma cultura de paz e não violência – Unesco, 2000
- Carta da Terra, 2000
- Declaração de Durban – Relatório da Conferência Mundial Contra o Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Intolerância Correlata, 2001
- Declaração Universal Sobre a Diversidade Cultural, 2001
- Declaração de Ubuntu sobre Educação, Ciência e Tecnologia para o Desenvolvimento Sustentável, 2002
- Resolução ONU 58/11 – Década Internacional pela Cultura de Paz e Não-violência para as Crianças do Mundo, (2001 – 2010), 2003
- Declaração de Luarca – Direito Humano à Paz, 2007

Dentre os documentos citados acima e atentos aos objetivos do trabalho, destacaremos apenas um: a Carta da Terra. Sem retirar a importância dos demais, a Carta da Terra, segundo Leonardo Boff (2010, p.167), representa a “cristalização até agora mais bem-sucedida da nova consciência ecológica e planetária na perspectiva de um novo paradigma civilizatório”, uma vez que “parte de uma visão ética integradora e holística, considerando as interdependências entre pobreza, degradação ambiental, injustiça social, conflitos étnicos, paz democracia, ética e crise espiritual”. (p.167)

Finalizada no ano de 2000 e reconhecida oficialmente pela UNESCO, em 2003, como importante instrumento a ser utilizado nas escolas para fomentar a consciência ecológica (BOFF, 2015), este documento constitui uma verdadeira declaração de princípios fundamentais para a construção de uma sociedade global que seja justa, sustentável e pacífica, tendo para isso, contribuído com uma bela definição para a “paz” ao reconhecer que este termo compreende “a plenitude criada por relações corretas consigo mesmo, com outras

pessoas, outras culturas, outras vidas, com a Terra e com a totalidade maior da qual somos parte”. (CARTA DA TERRA apud VON, 2013, p. 128)

Este código de ética foi um documento elaborado ao longo de oito anos (1992-2000), tendo sido idealizado, inicialmente, pela Comissão Mundial sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento das Nações Unidas que, em 1987, recomendou a criação de uma declaração universal sobre a proteção ambiental e o desenvolvimento sustentável. (VON, 2013)

A sua elaboração ganhou impulso com a Cúpula da Terra, em 1992, sendo todo o processo de criação descrito por Leonardo Boff (2015), em seu livro “Ecologia: grito da Terra, grito dos pobres”.

De acordo com o autor (2015), a Carta da Terra foi proposta, em 1992, por ocasião da Cúpula da Terra, realizada no Rio de Janeiro, com o intuito de conferir unidade a todos os projetos dessa reunião, especialmente da Agenda 21. A falta de consenso entre os participantes resultou em sua não aprovação e em seu lugar foi adotada a Declaração do Rio sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento. Em 1995, foi realizado o Seminário Internacional sobre a Carta da Terra em Haia, na Holanda, em que foram definidas as necessidades e a forma de elaboração da carta. Dois anos depois, foi criada a Comissão da Carta da Terra composta por vinte e três personalidades mundiais que redigiram o primeiro esboço do documento. Os anos de 1998 e 1999 foram de ampla discussão em todos os continentes e áreas como escolas, igrejas, comunidades indígenas, centros de pesquisa e outros. Em março de 2000, na Unesco, em Paris, se incorporaram as últimas contribuições e foi ratificada a Carta da Terra. (BOFF, 2015)

A Carta contém dezesseis princípios básicos agrupados em quatro grandes tópicos: Respeitar e cuidar da comunidade de vida; Integridade ecológica; Justiça social e econômica; Democracia, não violência e paz. O documento inspira-se, portando, em uma variedade de fontes como ecologia, tradições religiosas, filosofia, ética, meio ambiente e desenvolvimento, experiência e prática dos povos, além de declarações governamentais e não governamentais. (VON, 2013)

O preâmbulo afirma que a Terra está viva, forma com a humanidade parte de um vasto universo em evolução e devido às formas predatórias de desenvolvimento, o planeta está ameaçado em seu equilíbrio dinâmico. A Carta postula uma mudança de paradigma e requer um novo sentido de interdependência global e de responsabilidade universal. E como mensagem final, expressa a confiança na capacidade regenerativa da Terra e na responsabilidade

compartida dos seres humanos de aprenderem a amar e a cuidar do Lar comum. (BOFF, 2010)

A partir da expansão do diálogo global gerado por seu preâmbulo e princípios, a própria carta preconiza “que o nosso tempo seja lembrado pelo despertar de uma nova reverência em face da vida, pelo compromisso firme de alcançar a sustentabilidade, a intensificação da luta pela justiça e pela paz e a alegre celebração da vida”. (CARTA DA TERRA apud VON, 2013, p.129).

3.2.4.3 Fórum mundial da paz

Em parceria com a Universidade Internacional da Paz - UNIPAZ, foi realizada pela primeira vez no Brasil, na cidade de Florianópolis, nos dias 22 a 25 de setembro de 2016, o evento *X World Peace Forum 2016* ou Fórum Mundial da Paz.

Em sua 10ª edição, foram convidados a participar do evento: acadêmicos, ativistas da paz, executivos, jornalistas, estudantes, líderes religiosos e políticos, bem como qualquer cidadão que reconhecesse a paz como prioridade.

Este importante evento é organizado desde 2007 pela *Schengen Peace Foundation* com o respaldo das Organizações Unidas e já foi realizado em países como Alemanha, Romênia, Egito e outros.

A Fundação *Schengen* foi criada com a missão de difundir a mensagem de paz na Europa e no mundo e contribui para construir um mundo mais pacífico promovendo a paz, a tolerância e o conhecimento através do diálogo multicultural, debates, publicações, exposições, reuniões, programas de educação e estudos sobre a paz.

O Fórum Mundial da Paz foi realizado em Florianópolis, no Centro de Eventos Governador Luiz Henrique da Silveira, no Norte da Ilha, com várias palestras e atividades temáticas sobre ecologia, direitos humanos, migração contemporânea, religião e contou com participantes de delegações vinda de 41 países, cujo relatório sobre diversos debates está anexado à presente dissertação.

A programação central do Fórum Mundial da Paz ocorreu na Sala/Hall Nelson Mandela, sendo distribuída em quatro datas: dia 22/09 (ABERTURA), dia 23/09 (WE BELIEVE IN CHANGES - Nós acreditamos na Mudança - Dia da Ecologia), dia 24/09 (WE BELIEVE IN RIGHTS - Nós acreditamos em Direitos Humanos) e 25/09 (WE

BELIEVE IN PEACE - Nós acreditamos na Paz - Dia da Educação e Consciência).

É importante destacar que o evento foi presidido por Dulce Magalhães, filósofa, educadora, pesquisadora, escritora e palestrante, que há 25 anos, trabalhou com processos de mudança e aprendizagem. Com vasta formação acadêmica, tornou-se Ph. D. em Filosofia pela Universidade de Columbia (USA), Mestre em Comunicação Empresarial pela Universidade de Londres (Inglaterra), Pós-graduada em Marketing pela ESPM-SP e Especialista em Educação de Adultos pelas Universidades de Roma (Itália) e Oxford (Inglaterra). Dulce Magalhães, também, integrou o comitê de 80 lideranças da Paz, coordenado pelo ex-presidente americano, Bill Clinton, para elaboração de um Programa Global de Cultura de Paz. (MAGALHÃES, 2017).

Com grande entusiasmo pela educação, pela vida e pela paz, Dulce, contribuiu de maneira enriquecedora para o Décimo Fórum Mundial, que ocorreu pela primeira vez no Brasil. Seus ensinamentos, a todo momento, fortaleceram os objetivos do evento, elevando, exponencialmente, a promoção da tolerância e do permanente diálogo como bases fundamentais para a construção de um mundo mais justo e pacífico. Dulce Magalhães, infelizmente, partiu no mês de fevereiro do corrente ano. Mas, deixou importante obra e, como uma boa filósofa, seus questionamentos:

(...) Em que mundo você vive? Qual é a realidade que você habita? É algo que você trabalha para transformar, acredita que pode ser melhor, tem fé que tudo pode nos conduzir a uma melhor condição, ou caminha no desânimo, reclama e se exalta dizendo não haver mais jeito? Nenhum fruto está desvinculado da árvore que o gerou. Este mundo que habitamos é fruto das relações que construímos. É o momento de re-ver, re-criar, re-construir, re-conectar. É tempo de re-nascer. Antes de iniciar a mudança do mundo, consertar o que não funciona, salvar os aflitos, acalantar o futuro, é fundamental estabelecer um novo olhar. Colocar dentro de você um sentimento com o qual a paz determine o ritmo da batida do seu coração. (...). (MAGALHÃES, 2007, p.2)

3.3 PERSPECTIVAS SOBRE A RELAÇÃO HOMEM-NATUREZA E A ÉTICA AMBIENTAL

3.3.1 Aspectos históricos da relação homem-natureza

De acordo com o período histórico a ser analisado, a trajetória do desenvolvimento humano indica que a concepção de natureza não é estática e está vinculada às formas de ser, pensar e agir de determinada civilização.

Inicialmente, no período primitivo, o homem se identificava com a natureza e era conhecedor apenas da existência de seus mistérios. O seu dever era de não perturbar as conexões do cosmos, pois, poderia sofrer castigos, sob a forma de intempéries e calamidades, sendo que “a natureza era compreendida pelos povos desse período como algo inviolável e profundamente venerável”. (CERVI, 2012, p.6)

Considerados ícones sagrados, os elementos naturais eram, portanto, disponibilizados por uma entidade divina, criando uma visão mitológica do mundo que era passada de geração para geração. (CERVI, 2012)

A partir do registro por escrito da mitologia grega, os primeiros filósofos gregos começaram a questionar os Deuses em razão de suas características humanas. Com a fundação de muitas cidades-estados, na Grécia e em suas colônias, onde os cidadãos livres podiam se dedicar à cultura e à política, e aos escravos competiam todo o serviço, ganhou impulso o pensamento construído sobre a razão e rompeu-se a visão mitológica. (CERVI, 2012)

Diante desse rompimento, inaugurou-se uma nova visão, a cosmológica, representada pelos pensadores pré-socráticos que buscavam encontrar explicações para os processos da natureza.

Neste período, fase inaugural da filosofia que abrange as reflexões filosóficas desenvolvidas desde Tales de Mileto, no século VII a.C até o surgimento de Sócrates, no século V a.C, a natureza era abordada pelos filósofos pré-socráticos como *physis*, cujo conceito estava ligado fortemente à ideia de geração ou nascimento. (GOMES, 2013).

Neste primeiro momento, a palavra natureza vai denominar, então, uma noção primária de: uma força que gera, nascimento, origem, geração e, conseqüentemente, de fundamento, estrutura,

persistência ou lei que regula os fenômenos.
(CASINI apud GOMES, 2013, p. 30)

Para o filósofo Gerd Bornheim que retrata esse período, “a palavra *physis* indica aquilo que *por si brota, se abre*, emerge, o desabrochar que surge de si próprio e se manifesta neste desabrochamento, pondo-se no manifesto. Trata-se, pois, de um conceito que nada tem de estático” (apud GONÇALVES, 2013, p.29). E complementa:

(...) A *physis* é a totalidade de tudo o que é. Ela pode ser apreendida em tudo o que acontece: na aurora, no crescimento das plantas, no nascimento de animais e homens. (...) Para os pré-socráticos, já de saída, o conceito de *physis* é o mais amplo e radical possível, compreendendo em si tudo o que existe. Não se compreende o psíquico, por exemplo, a partir do modo de ser da natureza em seu sentido atual, como não se entendem os deuses a partir do nosso conceito mais parco de natureza. À *physis* pertencem o céu e a terra, a pedra, a planta, o animal e o homem, o acontecer humano como obra do homem e dos deuses e, sobretudo, pertencem à *physis* os próprios deuses. Devido a esta amplidão e radicalidade, a palavra *physis* designa outra coisa que o nosso conceito de natureza. Vale dizer que na base do conceito de *physis* não está nossa experiência da natureza, pois a *physis* possibilita ao homem uma experiência totalmente outra que não a temos face à natureza. Assim, a *physis* compreende a totalidade daquilo que é; além dela nada há que possa merecer a investigação humana. Por isto, pensar o todo do real a partir da *physis* não implica “naturalizar” todos os entes ou restringir-se a este ou aquele ente natural. Pensar o todo do real a partir da *physis* é pensar a partir daquilo que determinar a realidade e a totalidade do ente. (BORNHEIM apud GONÇALVES, 2013, p.30-31).

Nesse sentido, “o filósofo pré-socrático pensa o ser e a partir da *physis* pode então chegar a uma compreensão da totalidade do real: do cosmos, dos deuses e das coisas particulares, do homem e da verdade,

do movimento e da mudança, do animado e inanimado (...).” (GONÇALVES, 2013, p. 31)

Com a finalidade de melhor compreender a *physis* nesse período histórico, vale a pena destacar o pensamento de alguns filósofos pré-socráticos que buscaram desvendar a verdade acerca da motivação das transformações naturais, baseados exclusivamente na razão. São eles: Tales de Mileto, Anaxímenes, Heráclito e Empédocles, dentre outros.

Tales de Mileto (c. 623-546 a.C) foi considerado o pensador que deu início à indagação racional sobre o universo e tornou-se famoso pela frase: “Tudo é água”.

Para ele, a água – por permanecer basicamente a mesma, em todas as transformações dos corpos, apesar de assumir diferentes estados (sólido, líquido e gasoso) – seria a *arché*, a substância primordial, a origem única de todas as coisas, presente em tudo o que existe. Como princípio vital, a água penetraria todas as coisas e tudo seria animado por ela, de tal modo que tudo teria alma (isto é, *anima* ou *psyché*). Por isso, tudo seria divino (ou “cheio de deuses”), não havendo separação entre o sagrado e o mundano. O universo seria uno e homogêneo. (COTRIN; FERNANDES, 2010, p.171).

Anaxímenes (c. 588-524 a.C) propôs que o “ar” era o princípio de todas as coisas. Assim, defendeu que “como nossa alma, que é ar, soberanamente nos mantém unidos, assim também todo o cosmo, sopra e ar o mantém”. (ANAXÍMENES, em SOUZA, *Pré-socráticos*, p.51 apud COTRIN; FERNANDES, 2010, p.172).

Segundo Anaxímenes, pelos processos de rarefação e condensação se formariam os outros elementos – que, para os antigos, eram a terra, a água e o fogo, além do próprio ar – e, a partir destes, todos os demais. A terra, por exemplo, seria o estado mais condensado (isto é, de menor volume) do ar, enquanto o fogo seria o mais rarefeito (isto é, de maior volume). Nascido do ar e movido por ele, o cosmo seria uma espécie de respiração gigante. (COTRIN; FERNANDES, 2010, p.172).

Heráclito (c. 535 – 475 a.C), por sua vez, observou que a realidade é dinâmica e que nada permanece o mesmo, sendo que o fluxo da vida deveria ser mantido pela luta de forças contrárias da natureza, atribuindo à guerra o princípio de todas as coisas e ao fogo, o elemento primordial da natureza que governaria o constante movimento dos seres.

Assim, o filósofo dirá que tudo flui, nada persiste nem permanece o mesmo. O ser não é mais que o vira ser. “Tu não podes descer duas vezes no mesmo rio, porque novas águas correm sobre ti” (HERÁCLITO, em SOUZA, *Pré-Socráticos*, p. XXXI). Heráclito também observou, como seus predecessores, a atuação dos opostos na natureza (frio e calor, seco e úmido etc.), mas radicalizou essa observação, conferindo papel essencial a esse conflito em sua cosmologia. Para ele, o fluxo constante da vida seria impulsionado justamente pela luta de forças contrárias: a ordem e a desordem, o bem e o mal, o belo e o feio, a construção e a destruição, a justiça e a injustiça, o racional e o irracional, a alegria e a tristeza etc. Assim, afirmava que “a luta (guerra) é a mãe, rainha e princípio de todas as coisas”. É pela luta das forças opostas que o mundo se modifica e evolui. Por isso, Heráclito imaginou que, se devia haver um elemento primordial da natureza, este teria que ser o fogo, com chamas vivas e eternas, governando o constante movimento dos seres. (COTRIN; FERNANDES, 2010, p.174).

Empédocles (c.490-430 a.C) foi defensor da democracia e profundo teórico da evolução dos seres vivos. Defendeu a existência de quatro elementos primordiais, que constituem a raízes de todas as coisas percebidas: o fogo, a terra, a água e o ar, sendo movidos e misturados por dois princípios universais opostos: amor e ódio. (COTRIN; FERNANDES, 2010).

Amor (*philia*, em grego) – responsável pela força de atração e união e pelo movimento de crescente harmonização das coisas; **Ódio** (*neikos*, em grego) – responsável pela força de repulsão e desagregação e pelo movimento de decadência, dissolução e separação das coisas. Para Empédocles, todas as coisas existentes na realidade estão submetidas às forças cíclicas

desses dois princípios. (COTRIN; FERNANDES, 2010, p.177).

Curiosamente, ao contrário desse período, a separação homem-natureza é, nos dias atuais, uma característica marcante do pensamento ocidental, cuja matriz filosófica se encontra na Grécia e Roma clássicas, principalmente, após Sócrates, Platão e Aristóteles. (GONÇALVES, 2013)

Segundo Cervi (2012), no período pós-socrático, que vai do final do período clássico até o começo da Era cristã, ocorreu o rompimento dos vínculos entre homem e natureza. O autor afirma que a *physis* deixou de ser a expressão da “alma das coisas” e “a filosofia mudou seus projetos, afastando-se das questões da filosofia natural e interessando-se mais pela moral dos homens e pelos ideais e virtudes da sociedade” (CERVI, 2012, p.10), cujos principais representantes foram: Sócrates (470-399 a.C), Platão (428-348 a.C) e Aristóteles (384-322 a.C).

A partir desses filósofos, firmou-se “a ideia de que a natureza opera por leis e princípios que podem ser conhecidos pela razão, base do que mais tarde seria o *cogito* da cultura cartesiana”. (CERVI, 2012, p.10)

De acordo com Gonçalves (2013, p.31), é correto afirmar que “é com Platão e Aristóteles que se começa a assistir a um certo desprezo “pelos pedras e pelas plantas” e a um privilegiamento do homem e da ideia”.

Platão busca conhecer o conhecimento puro que está no pensamento, livre das coisas empíricas e mutáveis. Aristóteles vai desconstruir o mundo das ideias de Platão e afirmar que as essências imutáveis estão nas próprias coisas do mundo. Neste sentido é que começa o pensamento da natureza das coisas, isto é, buscar qual é a essência (imutável) das coisas, especialmente a do homem (...) Essa essência é que diz a origem, o desenvolvimento e a finalidade das coisas. E então começa o debate a respeito da natureza humana, isto é, da essência do homem. (GOMES, 2013, p.30-31).

Durante a Idade Média (354 d.C a 1596 d.C), com o fortalecimento do cristianismo, a natureza assume, novamente, outro entendimento e passa a ser o fruto da criação divina. Assim, “perdido o

sentido terrestre e material da *physis*, os padres da igreja latina designaram pelo termo ‘natureza’ o conjunto das coisas inanimadas ou vivas que o Deus judaico da Bíblia havia criado nos seis dias da *Gênese*” (CASINI, p.68, apud GOMES, 2013, p.31-32). Ao mesmo tempo, feito à imagem e semelhança de Deus, a atitude do homem diante do mundo natural viria a ser aquela ordenada nas escrituras:

(...) No Gênesis lê-se: “Disse Deus: ‘Façamos o homem à nossa imagem, segundo a nossa semelhança, e domine os peixes do mar, as aves do céu, o gado e todos os animais, e todos sobre toda a terra e sobre todo o réptil que se arrasta sobre a terra’” (...). (REALE; ANTISERI apud GOMES, 2013, p.32).

Muito embora, exista uma ligação entre homem e o mundo natural, já que tudo foi criado por Deus, Gomes lembra que o distanciamento do homem em relação à natureza foi evidenciado a partir da seguinte percepção: “natureza ligada à animalidade (pecado) e os homens ligados à moral e a divindade (purificação).” (GOMES, 2013, p.33)

Concomitante a uma visão antropocêntrica reforçada pela Igreja Católica, Cervi (2012) ressalta que, dentro da própria instituição, surgiram à época, contracorrentes ou visões alternativas da relação entre homem e natureza e como principal exemplo, destaca os ensinamentos de São Francisco de Assis que pregava a igualdade de todas as criaturas, em substituição a ideia de dominação ilimitada da criação. (CERVI, 2012)

Já para o físico Fritjof Capra (2006b), o período anterior a 1500, em toda a Europa, foi marcado por uma visão de mundo definitivamente orgânica, onde as pessoas viviam em comunidades e vivenciavam a natureza de forma interdependente com os fenômenos espirituais e materiais. Segundo o escritor (2006b), essa visão de mundo na Idade Média, implicava um verdadeiro sistema de valores que refletia um verdadeiro comportamento ecológico em sua base.

O autor (2006b) discorre, ainda, que assentada sobre duas autoridades primordiais, Aristóteles e a Igreja, a estrutura da ciência medieval era, inclusive, muito diferente da atual ciência, tendo como principal finalidade a compreensão da ordem natural e da vida em harmonia com ela, e não a imposição pura e simples do controle sobre a natureza.

Entre os séculos XVI e XVII, todavia, houve uma mudança drástica na forma de descrever o mundo e de pensar a natureza, período este, que passou a ser chamado de Idade da Revolução Científica.

De acordo com Capra (2006b, p.49), “a noção de um universo orgânico, vivo e espiritual foi substituída pela noção do mundo como se ele fosse uma máquina, e a máquina do mundo converteu-se na metáfora dominante da era moderna”. Esse período foi marcado, portanto, pelo pensamento cientificista, centrado na razão humana e no dualismo homem-natureza, no qual o homem é o sujeito e a natureza é o objeto.

Reconhecendo o papel da ciência na concretização de mudanças revolucionárias, os historiadores conferiram destaque às realizações de Nicolau Copérnico, Kepler, Galileu, Newton, Francis Bacon e Descartes. Assim, a revolução científica foi iniciada com Nicolau Copérnico quando se opôs à concepção geocêntrica de Ptolomeu e da Bíblia e apresentou a teoria do heliocentrismo. A Copérnico, seguiu-se Johannes Kepler que formulou leis empíricas do movimento planetário. (CAPRA, 2006b)

Em sequência, Galileu Galilei, já famoso pela descoberta da lei da queda dos corpos e por estabelecer como teoria científica válida, a hipótese de Copérnico, foi considerado o pai da ciência moderna por ser “o primeiro a combinar a experimentação científica com o uso da linguagem matemática para formular as leis da natureza por ele descobertas”. (CAPRA, 2006b, p.50)

Ao dirigir a atenção do cientista para as propriedades essenciais da matéria – forma, quantidades e movimento -, a estratégia de Galileu excluiu, definitivamente, do domínio da ciência, outras propriedades como projeções mentais subjetivas: som, cor, sabor, cheiro e tato. Esta exclusão configurou um pesado ônus, pois, perdeu-se com esses elementos, outros, como: “sensibilidade, estética e ética, os valores, a qualidade, a forma; todos os sentimentos, motivos, intenções, a alma, a consciência, o espírito”. (LAING apud CAPRA, 2006b, p.51)

De outro giro, Francis Bacon, também, contribuiu para a revolução científica ao estabelecer o novo método empírico de investigação. Foi reconhecido em todo mundo por “formular uma teoria clara do procedimento indutivo – realizar experimentos e extrair deles conclusões gerais, a serem testadas por novos experimentos”. (CAPRA, 2006b, p.51).

Os termos utilizados por Bacon ao defender o novo método revelaram, todavia, uma rancorosa visão da natureza. “A natureza, na opinião dele, tinha que ser ‘acossada em seus descaminhos’, ‘obrigada a servir’ e ser ‘escravizada’. Devia ser ‘reduzida à obediência’, e o

objetivo do cientista era ‘extrair da natureza, sob tortura, todos os seus segredos’”. (CAPRA, 2006b, p.52)

Na verdade, segundo Capra (2006b), ao substituir a concepção orgânica de natureza pela metáfora “máquina”, a revolução científica que viria a ser de grande importância para o desenvolvimento da civilização ocidental, ainda, não estava pronta. Foi completada, posteriormente, pelo trabalho de dois monumentais cientistas do século XVII: Descartes e Newton.

Seguindo o raciocínio de Galileu, Descartes acreditava que a linguagem da natureza era a matemática e não admitia como verdadeiro aquilo que não pudesse ser deduzido através de números. Diante disso, Descartes elaborou um método que lhe permitiria “construir uma completa ciência da natureza, acerca da qual poderia ter absoluta certeza; uma ciência baseada, como a matemática, em princípios fundamentais que dispensam demonstração” (CAPRA, 2006b, p.53). Esse novo método de raciocínio foi apresentado em seu mais famoso livro “Discurso do método para bem conduzir a razão e procurar a verdade nas ciências” (p.54) e que por ser analítico consistia “em decompor pensamentos e problemas em suas partes componentes e em dispô-las em sua ordem lógica”. (p.54)

A partir da célebre frase “penso, logo existo”, Descartes deduziu que a essência humana residia no pensamento e que todas as coisas que concebemos através da mente pura e atenta são verdadeiras. O referido cientista baseou, portanto, “toda sua concepção de natureza na divisão entre dois domínios separados e independentes: o da mente, ou *res cogitans* (coisa pensante) e o da matéria, ou *res extensa* (coisa extensa)” (CAPRA, 2006b, p.55). Para Descartes, “não havia propósito, vida ou espiritualidade na matéria. A natureza funcionava de acordo com leis mecânicas, tudo no mundo material podia ser explicado em função da organização e movimento das partes” (p.56). Assim, a partir de seu trabalho, o cientista “deu ao pensamento científico sua estrutura geral – a concepção da natureza como uma máquina perfeita, governada por leis matemáticas exatas”. (p.56)

Apesar de Descartes não poder fazer mais do que esboçar as linhas gerais de sua teoria, o homem que deu realidade ao sonho cartesiano foi Isaac Newton que desenvolveu uma completa formulação matemática da concepção mecanicista da natureza e, portanto, realizou uma síntese das obras de Copérnico, Kepler, Bacon, Galileu e Descartes. (CAPRA, 2006b)

A obra newtoniana forneceu uma consistente teoria matemática do mundo que permaneceu como sólido alicerce do pensamento

científico do século XVII até uma parte do século XX, quando a física provocou uma nova mudança radical.

Newton criou um método completamente novo para descrever o movimento de corpos sólidos. Para isso, combinou as descobertas de Kepler e Galileu formulando as leis gerais dos movimentos que governam todos os objetos no sistema solar, das pedras aos planetas, parecendo confirmar a visão cartesiana de natureza, lembrando que “o universo newtoniano era, de fato, um gigantesco sistema mecânico que funcionava de acordo com leis matemáticas exatas” (CAPRA, 2006b, p.59). Além disso, “ultrapassando Bacon em sua experimentação sistemática e Descartes em sua análise matemática, Newton unificou as duas tendências e desenvolveu a metodologia em que a ciência natural passou a basear-se”. (p.59)

Assim, durante toda a obra de Isaac Newton, “a concepção mecanicista da natureza está, pois, intimamente relacionada com um rigoroso determinismo, em que a gigantesca máquina cósmica é completamente causal e determinada”. (CAPRA, 2006b, p.61).

Segundo a mecânica newtoniana, o mundo da matéria é uma máquina cujas operações se podem determinar exatamente por meio de leis físicas e matemáticas, um mundo estático e eterno a flutuar num espaço vazio, um mundo que o racionalismo cartesiano torna cognoscível por via da sua decomposição nos elementos que o constituem. Esta ideia do mundo-máquina é de tal modo poderosa que vai transformar-se na grande hipótese universal da época moderna. (SANTOS, 2011, p.64).

Diante de tais apontamentos, os cientistas continuaram a elaborar o modelo mecanicista do universo em vários ramos do conhecimento, contudo, “novas descobertas e novas formas de pensamento evidenciaram as limitações do modelo newtoniano e prepararam o caminho para as revoluções científicas do século XX”. (CAPRA, 2006b, p.65)

A primeira forte oposição ao paradigma mecanicista, contudo, ocorreu através do movimento romântico na arte, literatura e filosofia (CAPRA, 2006a), em especial na Alemanha, no final do século XVIII e século XIX, e que contou com o apoio de autores como Chelling, Goethe, Holderlin, Schlegel, Schiller, Novalis, William Blake, Toureau

e o filósofo Jacques Rousseau, dentre outros. (PELIZZOLI, 2013)

Movimento contrário ao racionalismo e centrado no próprio indivíduo, o espírito romântico considerava que a natureza devia interagir com o eu-lírico e funcionava quase como uma expressão pura do que o poeta estava sentindo. Desse modo, “a visão romântica da natureza como “um grande harmonioso”, na expressão de Goethe, levou alguns cientistas daquele período a estender sua busca de totalidade a todo o planeta, e a ver a Terra como um todo integrado, um ser vivo” (CAPRA, 2006a, p.36), resgatando uma relação de afeição existente nos povos antigos.

Essa visão da Terra como estando viva tinha, naturalmente, uma longa tradição. Imagens míticas da Terra Mãe estão entre as mais antigas da história religiosa humana. Gaia, a Deusa Terra, era cultuada como a divindade suprema da Grécia antiga, pré-helênica. (CAPRA, 2006a, p.36).

Todavia, na segunda metade do século XIX, o pêndulo oscilou de volta para o mecanicismo com o advento da formulação da teoria das células e ascensão da microbiologia (CAPRA, 2006a), impulsionado, a partir de então, por um poderoso evento histórico: a revolução industrial.

De acordo com Gomes (2013), o período atual, definido como pós-moderno, é marcado por um forte relativismo e pela fragmentação da razão. Nesse crucial momento da história, segundo o autor, a natureza está sofrendo inúmeras intervenções que estão alterando profundamente o curso natural da vida. A ausência de critérios mínimos universais para se estabelecer o limite das ações humanas poderá, inclusive, tornar irreversíveis muitas destas transformações comprometendo o equilíbrio necessário para a manutenção da vida.

3.3.2 Paradigma dominante na visão de Boaventura de Sousa Santos

Para o sociólogo português Boaventura de Souza Santos (2011) estamos vivendo um período de transição paradigmática. “A configuração do paradigma que se anuncia no horizonte só pode obter-se por via especulativa. Uma especulação fundada nos sinais que a crise do paradigma actual emite, mas nunca por eles determinada”. (SANTOS, 2011, p.74)

Salienta que “a eficácia da transição pós-moderna consiste em construir um novo e vasto horizonte de possíveis futuros alternativos, um horizonte pelo menos tão novo e tão vasto como aquele que a modernidade outrora construiu e que depois destruiu (...)”. (SANTOS, 2011, p.50)

Ao defender que a sociedade atual atravessa uma revolução científica sem precedentes e estruturalmente diferente do que ocorreu no século XVI, “o paradigma a emergir dela não pode ser apenas um paradigma científico (o paradigma de um conhecimento prudente), tem de ser também um paradigma social (o paradigma de uma vida decente)”. (SANTOS, 2011, p.74)

Desse modo, considerando que a promoção da paz exsurge não só como uma questão de paradigma, conforme defendido por Guimarães (2011), mas também, como principal tema da agenda ética mundial no século XXI, acreditamos ser de suma importância tecer, inicialmente, o retrato do paradigma dominante e de sua crise epistemológica na visão de Boaventura de Sousa Santos (2011), que argumenta que o atual paradigma da modernidade não cumpriu a promessa de paz perpétua, conduzindo a humanidade a uma caminho oposto ao da paz, representado pelo desenvolvimento tecnológico da guerra e pelo recrudescimento de seu poder destrutivo.

Pois bem, avancemos. Para Santos (2011, p.50), “o paradigma da modernidade é muito rico e complexo, tão suscetível de variações profundas como de desenvolvimentos contraditórios”, sendo assentado em dois pilares, o da regulação e o da emancipação, em relação aos quais sempre se pretendeu um desenvolvimento harmonioso.

O pilar da regulação é constituído por três princípios: o do Estado (formulado por Hobbes), consistente na obrigação vertical entre cidadãos e Estado; o do mercado (desenvolvido por Locke e Adam Smith), verificado na obrigação política horizontal entre os parceiros de mercado e o da comunidade (elaborado por Rousseau), retratado na obrigação política horizontal solidária entre membros da comunidade e entre associações. Por sua vez, o pilar da emancipação é constituído pelas três lógicas de racionalidade sob a ótica de Weber: estético-expressiva das artes e literatura, cognitivo-instrumental da ciência e da tecnologia e, por último, a moral-prática da ética e do direito. (SANTOS, 2011)

Segundo o autor (2011), o propósito de grande amplitude do paradigma vigente conteve em si a semente do próprio fracasso: promessas não cumpridas, excessos e défices irremediáveis. Para resolver esta questão foi concebida, então, uma gestão reconstrutiva

desses excessos e défices: sendo, ora, interpretados como desvios fortuitos, no primeiro caso e, ora, como deficiências temporárias no segundo caso. Essa reconstrução, portanto, foi confiada de maneira determinante e progressiva à ciência, que por sua vez, rapidamente transformou-se em força produtiva e cujos critérios científicos de eficiência e eficácia logo se tornaram hegemônicos.

Nesse sentido, no início do século XIX, a ciência moderna já se apresentava como uma nova religião, convertida numa instância moral suprema, para além do bem e do mal. É correto afirmar que “foi assim que também a política se transformou num campo social de caráter provisório com soluções insatisfatórias para problemas que só poderiam ser convenientemente resolvidos se fossem convertidos em problemas científicos ou técnicos”. (SANTOS, 2011, p.51)

Contudo, adverte Santos (2011) que a gestão reconstrutiva dos excessos e défices da modernidade não pode ser realizada apenas pela ciência. Necessitou, também, de uma participação subordinada do direito moderno, responsável pela integração normativa e pela força coercitiva para proteger justamente a gestão científica da sociedade contra eventuais oposições. “Essa relação de cooperação e circulação de sentido entre a ciência e o direito, sob a égide da ciência, é uma das características fundamentais da modernidade”. (SANTOS, 2011, p.52)

Na opinião do sociólogo português (2011, p.55) “o que mais nitidamente caracteriza a condição sócio-econômica deste fim de século é a absorção do pilar da emancipação pelo da regulação, fruto da gestão reconstrutiva dos défices e excessos” do paradigma atual. E explica: essa absorção ocorreu em razão da redução da emancipação moderna à racionalidade cognitivo-instrumental da ciência (hipercientificização da emancipação) e da redução da regulação moderna ao princípio de mercado (hipermercadorização da regulação), já que houve um desenvolvimento excessivo deste princípio, em detrimento dos princípios do Estado e da comunidade.

O desenvolvimento desequilibrado do princípio de mercado e, conseqüentemente, do pilar da regulação, nos dois últimos séculos, deveu-se ao “aparecimento de sistemas de produção de dimensão mundial, a industrialização do Terceiro Mundo e a emergência de uma ideologia mundial de consumismo no actual período do “capitalismo desorganizado” (SANTOS, 2011, p.57). Desta forma, como defendido pelo sociólogo, a absorção da emancipação pela regulação neutralizou eficazmente os receios outrora associados à perspectiva de uma transformação social profunda e a futuros alternativos.

Segundo Santos (2011), existem duas leituras acerca da presente

situação da ciência moderna, cujos sintomas são ambíguos e conduzem a diagnósticos contrários, a ponto de que alguns estudiosos “parecem sustentar, de modo convincente, que a ciência moderna é a solução de nossos problemas, outros parecem defender, com igual persuasão, que a ciência moderna é ela própria parte dos nossos problemas” (p.58). O autor relata, ainda, que foi a segunda leitura (um déficit de ciência) que prevaleceu até agora, enquanto a primeira leitura (ciência como excesso) continua sendo uma leitura marginal; todavia, a preocupação que suscita a partir desta primeira leitura ganha, nos dias atuais, uma credibilidade cada vez maior:

Como é que a ciência moderna, em vez de erradicar os riscos, as opacidades, as violências e as ignorâncias, que dantes eram associados à pré-modernidade, está de facto a recriá-los numa forma hipermoderna? O risco é actualmente o da destruição maciça através da guerra ou do desastre ecológico; a opacidade é actualmente a opacidade dos nexos de causalidade entre as acções e as suas consequências; a violência continua a ser a velha violência da guerra, da fome e da injustiça, agora associada à nova violência da *hubris* industrial relativamente aos sistemas ecológicos e à violência simbólica que as redes mundiais da comunicação de massa exercem sobre as suas audiências cativas. Por último, a ignorância é actualmente a ignorância de uma necessidade (o utopismo automático da tecnologia) que se manifesta como o culminar do livre exercício da vontade (a oportunidade de criar escolhas potencialmente infinitas). (SANTOS, 2011, p.58).

É interessante observar que com grande inteligência, Santos (2011, p.59) admite que “tal como noutros períodos de transição, difíceis de entender e de percorrer, é necessário voltar às coisas simples, à capacidade de formular perguntas simples, perguntas que, como Einstein costumava dizer, só uma criança pode fazer (...)” e para isso cita sua criança preferida, Jean-Jacques Rousseau, que respondeu a uma questão, também, razoavelmente infantil, proposta pela Academia de Dijon.

Esta última questão rezava assim: o progresso das ciências e das artes contribuirá para purificar ou para corromper os nossos costumes? Trata-se de uma pergunta elementar, ao mesmo tempo

profunda e fácil de entender. Para lhe dar resposta – do modo eloquente que lhe mereceu o primeiro prêmio e algumas inimizades – Rousseau fez as seguintes perguntas não menos elementares: há alguma relação entre a ciência e a virtude? Há alguma razão de peso para substituímos o conhecimento vulgar que temos da natureza e da vida e que partilhamos como os homens e mulheres da nossa sociedade pelo conhecimento científico produzido por poucos e inacessível à maioria? Contribuirá a ciência para diminuir o fosso crescente na nossa sociedade entre o que se é e o que se aparenta ser, o saber dizer e o saber fazer, entre a teoria e a prática? Perguntas simples a que Rousseau responde, de modo igualmente simples, com um redondo não. (SANTOS, 2011, p.59).

Consciente da ambiguidade e complexidade do tempo presente, Santos (2011, p.60) lembra “que a nossa diferença em relação a Rousseau é que, se as nossas perguntas são simples, as respostas são muito menos. (...) As condições epistêmicas das nossas perguntas estão inscritas no avesso dos conceitos que utilizamos para lhes dar respostas”. E prossegue em seu raciocínio: “numa época de hegemonia quase indiscutível da ciência moderna, a resposta à pergunta sobre o significado sócio-cultural da crise da ciência moderna (...) não pode obter-se sem primeiro se questionarem as pretensões epistemológicas” (p.60), dessa mesma ciência.

Para Santos (2011), é potencialmente perturbador observar que o modelo de racionalidade científica que preside à ciência moderna se defende ostensivamente de duas formas de conhecimento não científico: “o senso comum e as chamadas humanidades ou estudos humanísticos (que se incluiriam, entre outros, os estudos históricos, filológicos, jurídicos, literários, filosóficos e teológicos).” (p.60-61)

Dessa forma, chama a atenção para o fato de que “sendo um modelo global, a nova racionalidade científica é também um modelo totalitário, na medida em que nega o caráter racional a todas as formas de conhecimento que não pautarem seus princípios epistemológicos (...)” (SANTOS, 2011, p.61). Esta negação, portanto, está presente quando a ciência moderna desconfia sistematicamente das evidências da nossa experiência imediata que estão na base do conhecimento vulgar, considerando-as ilusórias. Também está presente no trato com a

natureza, quando a desqualifica como um mecanismo cujos elementos são facilmente desmontáveis.

(...) é total a separação entre a natureza e o ser humano. A natureza é tão-só extensão e movimento; é passiva, eterna e reversível, mecanismo cujos elementos se podem desmontar e depois relacionar sob a forma de lei; não tem qualquer outra qualidade ou dignidade que nos impeça de desvendar os seus mistérios, desvendamento que não é contemplativo, mas antes activo, já que visa conhecer a natureza para a dominar e controlar. Como diz Bacon, a ciência fará da pessoa humana “o senhor e o possuidor da natureza”. (SANTOS, 2011, p.62).

De outro giro, para a ciência moderna, o conhecimento só será válido e relevante se for quantificado, dividido e classificado para depois poder determinar as relações sistemáticas entre o que se separou. É, em suma e, finalmente, uma forma de rigor científico que ao afirmar a personalidade de cientista em relação a tais condições, destrói a personalidade da natureza.

Dessa forma, o conhecimento ganha em rigor o que perde em riqueza e a retumbância dos êxitos da intervenção tecnológica esconde os limites da nossa compreensão do mundo e reprime a pergunta sobre o valor humano de um afã científico assim concebido. Esta pergunta está, no entanto, inscrita na própria relação sujeito/objecto que preside à ciência moderna, uma relação que interioriza o sujeito à custa da exteriorização do objeto, tornando-os estanques e incomunicáveis. (SANTOS, 2011, p.73).

Assim, conforme Santos (2011), ao fechar as portas a muitos outros saberes sobre o mundo, o conhecimento científico passa a ser um conhecimento desencantado, triste e com uma precisão extremamente limitada, reduzindo de maneira significativa, o suposto diálogo experimental ao exercício de uma prepotência sem limites sobre a natureza.

(...) se é verdade que é o conhecimento só sabe

avançar pela via da progressiva parcelarização do objeto, bem representada nas crescentes especializações da ciência, é exatamente por essa via que melhor se confirma a irredutibilidade das totalidades orgânicas ou inorgânicas às partes que as constituem e, portanto, o carácter distorcido do conhecimento centrado na observação destas últimas. Os factos observados têm vindo a escapar ao regime de isolamento prisional a que a ciência os sujeita. Os objetos têm fronteiras cada vez menos definidas; são constituídos por anéis que se entrecruzam em teias complexas com os dos restantes objetos, a tal ponto que os objetos em si são menos reais que as relações entre eles. (SANTOS, 2011, p.73).

3.3.3 A Ciência diante da natureza e o paradigma cartesiano

Diante do que foi exposto até aqui, é fundamental destacar que aqueles que hoje “vêm a ciência servir para a destruição de hirosimas e nagasakis, para a corrida armamentista, para o genocídio e para o aniquilamento das condições naturais da vida, devem-se interrogar sobre o contexto sócio-histórico que instituiu essa ciência”. (GONÇALVES, 2013, p. 43).

Pois bem. A evolução de uma sociedade está intimamente ligada a mudança no sistema de valores que serve de base a todas as suas manifestações. “Os valores que inspiram a vida de uma sociedade determinarão sua visão de mundo, assim como as instituições religiosas, os empreendimentos científicos, tecnologia, ações políticas e economia” (CAPRA, 2006b, p.182). Desse modo, “à medida que o sistema de valores culturais muda – frequentemente em resposta a desafios ambientais -, surgem novos padrões de evolução cultural”. (CAPRA, 2006b, p.182)

Segundo Capra (2006b, p.210), “o crescimento tecnológico é considerado tanto a solução final para os nossos problemas como o fator determinante de nosso estilo de vida, de nossas organizações sociais e de nosso sistema de valores”. Esclarece que este “determinismo tecnológico” parece ser uma consequência do elevado *status* da ciência em nossa vida pública e do fato de que os cientistas fracassaram no trato com os valores humanos. Todavia, o ilustre físico (2006b) adverte que,

muito embora, a maioria das pessoas acredite que a tecnologia determina a natureza de nosso sistema de valores e de nossas relações sociais, é justamente o contrário; são nossos valores e relações sociais que determinam a natureza de nossa tecnologia. E exemplifica:

A consciência masculina, *yang*, que domina nossa cultura encontrou sua plena satisfação não só na ciência pesada, mas também na tecnologia dela derivada. Essa tecnologia não é holística, mas fragmentada, propensa à manipulação e ao controle e não à cooperação, mais auto-afirmativa do que integrativa, e mais adequada à administração centralizada do que à aplicação regional por indivíduos e pequenos grupos. Em consequência disso, essa tecnologia tornou-se profundamente antiecológica, anti-social, mórbida e desumana. (CAPRA, 2006b, p.210).

Dessa forma, a ciência que é instituída por um tipo de sociedade, traz nela, subjacentes, os pressupostos do real-imaginário dessa cultura que a instituiu como relação social, influenciando preponderantemente a tecnologia que é dela derivada. (GONÇALVES, 2013)

A par deste cenário, Gonçalves (2013) ensina, também, que toda sociedade cria um conceito determinado de natureza, ao mesmo tempo que estabelece suas relações sociais.

Toda sociedade, toda cultura cria, inventa, institui uma determinada ideia do que seja natureza. Nesse sentido, o conceito de natureza não é natural, sendo na verdade criado e instituído pelos homens. Constitui um dos pilares através do qual os homens erguem as suas relações sociais, sua produção material e espiritual, enfim, a sua cultura. (GONÇALVES, 2013, p. 23).

Nesse sentido, considerando que no interior dessas relações sociais está embutido um conceito artificial de natureza e que a ciência moderna foi instituída por essa mesma cultura, num processo que começou a se configurar no século XVI até o século XIX, Gonçalves (2013) apresenta, em cognição sumária, os pressupostos que a ciência moderna incorporou da sociedade, delineados em três eixos principais: oposição homem e natureza, oposição sujeito e objeto e o paradigma

atomístico-individualista.

O primeiro eixo, oposição homem e natureza é, na visão do autor, fato marcante no pensamento ocidental, já que “a natureza se define, em nossa sociedade, por aquilo que se opõe a cultura”, ao mesmo tempo, que a “cultura é tomada como algo superior e que conseguiu controlar e dominar a natureza”. (GONÇALVES, 2013, p.25)

Na verdade, encontramos-nos diante de um conceito de natureza que justifica a existência de Estado, onde dominar a natureza é dominar a inconstância, o instinto, as paixões e para isso tem-se como necessário o artifício das leis e da ordem para evitar que o homem retorne ao reino animal em que prevalece o caos, ou mais, especificamente, a lei da selva onde todos lutam contra todos. (GONÇALVES, 2013)

Entretanto, como questiona o próprio autor (2013, p. 26), “a expressão ‘dominar a natureza’ só tem sentido a partir da premissa de que o homem é não natureza... Mas se o homem é também natureza, como falar em dominar a natureza?” E complementa:

Teríamos que falar em dominar o homem também... E aqui a contradição fica evidente. Afinal, quem dominaria o homem? Outro homem? Isso só seria concebível se aceitássemos a ideia de um homem superior, de uma raça superior, pura – e a História já demonstrou à farta as consequências destas concepções. (GONÇALVES, 2013, p.26).

A respeito do segundo eixo, que retrata a relação entre sujeito e objeto, Gonçalves (2013) critica a utilização do método científico para ter acesso aos mistérios da natureza e tornar-se senhor desta. Para isso lança a seguinte pergunta: “Ora, se a ciência caminha em direção ao desconhecido, qual é o caminho – o método – que leva até lá?” (p.42). E em ato contínuo, considera no mínimo “estranho paradoxo esse o de pretender dominar um método que nos permita desvendar o mistério da natureza das coisas, antes mesmo de entrar numa relação efetiva com elas”. (p.42).

Gonçalves traz à lume, ainda, curiosa reflexão sobre os dois sentidos da palavra sujeito:

A visão tradicional da *natureza-objeto versus homem-sujeito* parece ignorar que a palavra sujeito comporta mais de um significado: ser sujeito quase sempre é ser ativo, ser dono do seu

destino. Mas o termo indica também que podemos ser ou estar sujeitos – submetidos – a determinadas circunstâncias e, nesta acepção, a palavra tem conotação negativa...Eis aí o paradoxo do humanismo moderno: sua imperiosa necessidade de afirmar uma visão de mundo antropocêntrica, onde o homem é o rei de tudo, o faz esquecer o outro significado do termo “sujeito” – o sujeito pode ser o que age ou o que se submete. A ação tem a sua contrapartida na submissão. (GONÇALVES, 2013, p.27).

Por último, o autor (2013) aponta o terceiro eixo que tem marcado a ciência moderna e com ela a abordagem do que seja natureza e homem: a concepção atomístico-individualista, que ao longo do século XIX foi determinada pela investigação reducionista que triunfou em todas as frentes. Este tipo de investigação fez com que o método de decomposição e de medida permitisse experimentar, manipular, transformar o mundo dos objetos: o mundo objetivo. (MORIN apud GONÇALVES, 2013).

Deste lugar central da matemática na ciência moderna derivam duas consequências principais. Em primeiro conhecer significa quantificar. O rigor científico afere-se pelo rigor das medições. As qualidades intrínsecas do objeto são, por assim dizer, desqualificadas e em seu lugar passam a imperar as quantidades em que eventualmente se podem traduzir. O que não é quantificável é cientificamente irrelevante. Em segundo lugar, o método científico assenta na redução da complexidade. O mundo é complicado e a mente humana não o pode compreender completamente. Conhecer significa dividir e classificar para depois poder determinar relações sistemáticas entre o que separou. (SANTOS, 2011, p.63).

Na visão da Revolução Científica ou no que se chama de paradigma cartesiano, a postura do homem frente a natureza é, portanto, de distanciamento e dominação. Este comportamento “faz perder o caráter de ligação (espiritual e de sentido) com a multiplicidade de formas de vida e da organização do mundo pautado em torno da

grandeza e força da Natureza” (PELIZZOLI, 2007, p. 16). Uma espécie de racionalidade espelhada no cosmos, até então observada na Idade Média, vai sendo expurgada, e com ela, os mistérios, os encantos e a poesia natural na admiração dos seres. (PELIZZOLI, 2007)

De acordo com Pelizzoli (2013), o cartesianismo está para além da filosofia de Descartes, pois trata-se de modelo epistemológico que guia as ciências naturais e ciências humanas até os dias atuais.

Como conceito sintetizador deste modelo epistemológico, com assustadoras implicações cosmológicas, ontológicas, culturais e éticas, temos o que se chama de Cartesianismo, neste processo de objetificação das relações sociais/vitais e do saber instituído. Não se trata apenas da filosofia de Descartes em si, mas de uma abordagem científica do saber e de uma atitude nova diante da vida, com consequências em valores e relações que se tornaram insustentáveis. (PELIZZOLI, 2013, p.41).

Com o propósito de melhor visualizar tais consequências, refletidas em relações insustentáveis, Pelizzoli (2013) destaca as características epistemológicas básicas da Revolução Científica, a partir de seus efeitos problemáticos (o cartesianismo) que são: a) imprescindibilidade do método científico, sendo que apenas o que é determinado formal e materialmente pode ser validado; b) reducionismo pelo método e com ênfase na abordagem de elementos isolados, fragmentados, analíticos e compartimentados; ênfase à especialização; c) perda da dimensão da complexidade e da interdependência de fatores, em decorrência da fragmentação e do papel diretivo do método; d) fortalecimento do materialismo científico na consideração de elementos de ordem físico-química; e) matematização da realidade e obsessão pela quantidade; f) predomínio absolutista das ciências naturais e seu estatuto epistemológico-metodológico sobre todo saber; g) reforço do processo de secularização (exclusão gradual do religioso e da espiritualidade); expulsão do elemento sagrado da vida; desencantamento do mundo; perda da dimensão simbólica, mítica, das tradições culturais; h) início da concepção do “saber como poder”, exemplificado como poder bélico, atômico, biotecnológico e a nítida separação entre saber e ética; i) mecanicismo utilizado como metáfora da visão de mundo e do corpo como “máquina”; j) perda da tradição, ou seja, tudo o que foi

conquistado como saber não metódico é considerado como não científico, sem valor; l) perda da dimensão orgânica e viva da natureza; m) perda da dimensão psicossomática, verificada através do corte radical entre mente e corpo, razão e emoção, revelado através da desumanização de atividades e n) objetificação das relações homem-natureza e homem-homem, pautadas na relação de dominação total no vetor sujeito e objeto.

No tocante à expressão objetificador ou objetificação, Pelizzoli (2013) esclarece que o termo não se refere apenas ao fato de produzir objetos, mas também, a uma visão de mundo em que os processos naturais são desacreditados, distanciados, isolados daquilo que o homem acredita ser o mais correto na relação com a vida.

Objetificador é uma palavra importante aqui e para Gadamer. Refere-se não tanto ao fato de se produzir objetos sem fim, mas tornar o olhar, a visão, e assim o modo de relação com a vida (célula, corpo, ambiente, pessoa etc.) algo separativo, isolado, sem consequências existenciais, ambientais, emocionais, entre outras. Assim, quando acreditamos que o parto artificial é melhor do que aquele que as tradições (mais naturais) criaram, estamos objetificando uma relação com a vida e com os seres humanos. Igualmente, quando não temos mais consciência ou confiança nos processos mais naturais, podemos estar objetificando as formas de viver. Portanto, a relação sujeito-objeto fica comprometida, reduzida, o que remete diretamente ao paradigma cartesiano. (PELIZZOLI, 2013, p.11).

Por fim, sobre as demais consequências do paradigma dominante, Pelizzoli (2013) chama a atenção para a perda da visão holística, do todo, da unidade e da participação consciente no mundo e, de forma igualmente preocupante, lembra que o progresso material ilimitado, ainda, reverenciado na sociedade contemporânea, ocorre à revelia do progresso espiritual e humano, bem como de outras visões de culturas presentes e passadas.

3.3.4 Caminhando em direção ao paradigma ecológico

Na passagem do século XIX para o século XX, começaram a cristalizar teorias e ideias que visavam superar o paradigma cartesiano ou mecanicista fomentado pela Revolução Científica. “É um período em que, ao mesmo tempo, recrudescer e se fortalecem o avanço tecnológico e as visões objetificadoras anteriores, e há um clima histórico-cultural de emergência de novos paradigmas, que se reflete numa ruptura epistêmica geral”. (PELIZZOLI, 2013, p.11)

De acordo com Pelizzoli (2013, p. 12), “a ruptura sistêmica anunciada (mudança de paradigmas) coloca em xeque a visão atomista, reducionista, determinista, racionalista, positivista e todas as visões que compartilham do paradigma cartesiano”.

Essas ideias, segundo o autor, que promovem a perda de consciência e conexão com o funcionamento sistêmico da vida, incluindo a harmonia com a natureza, estão profundamente incorporadas nos indivíduos e nas instituições. Assim, o modelo de pensamento pautado na técnica dicotômica, separativa, apropriativa da natureza e de crescimento econômico ilimitado continua a influenciar fortemente as mentes atuais, mas, tem os seus dias contados. (PELIZZOLI, 2013).

Pelizzoli (2013) destaca alguns pontos de ruptura e oposição ao paradigma vigente, através da elaboração de novos conhecimentos que colidem com o ultrapassado modo de pensar. Vejamos os tópicos principais: a) Noção de Alteridade: ou da aceitação do outro como outro, em sua diferença, estranheza, constituindo um grande desafio para o saber, junto com a renovação da ideia do diálogo; b) Noção de Tempo: Einstein, através da física, acopla o tempo relativo ao espaço, à luz, à curvatura antes da linearidade, ao movimento e com isso modifica substancialmente a visão de tempo linear e estanque, criado artificialmente pela razão/cultura humana, em concordância com a Teoria da Relatividade; c) Física Quântica: representa um conjunto de novos conhecimentos que tratam sobre a interferência do observador no objeto observado, mostrando que o primeiro faz parte do segundo; a existência de campos de energia mais do que átomos estanques, um ao lado do outro, e a ideia de correspondência partícula-onda, representando uma dualidade-unidade que faz parte dos elementos últimos que compõem a chamada matéria; d) Teoria dos Sistemas: aponta falhas da visão dicotômica, atomista, analítica isoladora que perde interconexões de fatores e influências, com destaque para o biólogo Bertalanffy com sua Teoria Geral dos Sistemas; e) Teorias da

Complexidade: a teoria mais conhecida é de Edgar Morin que adota um conjunto de reflexões epistemológicas, em filosofia da ciência e sociedade, quanto aos limites da visão disciplinar e cartesiana, buscando construir uma ciência com consciência ou uma ciência aberta. Outros cientistas de destaque nesse campo são: Prigogine, Stengers, H. Atlan, A. Wildem. D. Bohn que levam adiante o famoso princípio da incerteza do físico W. Heisenberg, dentre outros; f) Interdisciplinaridade e Transdisciplinaridade: termos utilizados para designar os condicionamentos das visões disciplinares, sendo que o *trans* é o ideal maior, na medida em que cria laços entre os saberes que são atravessados uns pelos outros e criam alguns sentidos comuns, conferindo importância ao Manifesto da Transdisciplinaridade de B. Nicolescu; g) Teoria da Auto-organização da Vida: aborda o processo de auto-organização dinâmica e recorrente da vida (*autopoiesis*), nos seus “conjuntos de coordenações de coordenações complexas”, podendo ser citado como exemplo, a Teoria de Gaia de J. Lovelock e L. Margulis que apresenta a Terra como um organismo vivo, auto-organizativo; h) Psicanálise: põe em xeque o modelo do sujeito do saber dominador, identitário, maquínico, racionalista, cartesiano e remete as questões ao sentido da vida psíquica, afetiva, familiar e com o inconsciente e natureza, relacionada ao sujeito e seu desejo. Tem como representantes Freud e seus seguidores: Jung, Reich, Lacan, F. Perls, dentre outros; i) Arte contemporânea: promove o nascimento do novo por meio de formas criativas e expõe a quebra de padrões racionalistas, cartesianos e identitários.

A partir dessas mudanças em nossos conceitos de realidade, ocasionadas pela física moderna e por outras áreas do conhecimento, uma nova e consistente visão de mundo começa a surgir e caracteriza-se por palavras como orgânica, holística e ecológica, podendo ser, também, denominada visão sistemática, no sentido da teoria geral dos sistemas. (CAPRA, 2006b).

O universo deixa de ser visto como uma máquina, composta de uma infinidade de objetos, para ser descrito como um todo dinâmico, indivisível, cujas partes estão essencialmente inter-relacionadas e só podem ser entendidas como modelos de um processo cósmico. (CAPRA, 2006b, p.72).

Ao estudar os conceitos básicos subjacentes a nova visão de mundo, Capra (2006c, p.48) ensina que “a estrutura conceitual mais

apropriada para se entender ecologia hoje, é a teoria dos sistemas vivos que continua sendo desenvolvida e cujas raízes incluem a biologia orgânica, psicologia Gestalt, teoria geral dos sistemas e teoria da complexidade”.

Quando caminhamos em meio à natureza, o que vemos são sistemas vivos que podem ser: organismos vivos (bactérias, plantas, animais, homem, etc.), as próprias partes dos sistemas vivos (uma folha, um músculo, uma célula etc.) e comunidades de organismos que incluem os ecossistemas e os sistemas sociais humanos (família, escola e outras comunidades). (CAPRA, 2006c).

Pensar em termos de sistemas complexos é muito semelhante à forma antiga de pensar há milhares de anos e que permitiu o sustento dos povos tradicionais. Contudo, a dificuldade em compreender o pensamento sistêmico é atribuída a dois fatores: “a primeira é que os sistemas vivos são não lineares – são redes -, enquanto a segunda é que toda a nossa tradição científica está baseada no pensamento linear – cadeias de causa e efeito”. (CAPRA, 2006c, p.49)

Capra (2006c) explica que para os sistemas vivos não-lineares, o que importa é a sustentabilidade e não a eficiência; a qualidade e não a quantidade, a otimização e não a maximização das variáveis; tudo isso, porque as coisas andam em círculos e não em linha reta.

Para compreender o pensamento “contextual” ou “sistêmico”, Capra (2006c) enfatiza que é preciso uma nova maneira de ver o mundo e de pensar em termos de relações, conexões e contexto, o que segundo ele, envolve várias mudanças na percepção: a) *Das partes para o todo*: ou seja, as propriedades de um sistema vivo são propriedades do todo que não podem ser reduzidas às suas partes menores; b) *Dos objetos para as redes de relações*: as comunidades (ecossistemas ou sistemas humanos) são caracterizadas por séries ou redes de relações embutidas em redes maiores; c) *Do conhecimento objetivo para o contextual*: as propriedades das partes não são intrínsecas, mas podem ser entendidas apenas dentro do contexto do todo (dos ambientes que as circundam); d) *Da quantidade para a qualidade*; e) *Da estrutura para o processo*: o entendimento das estruturas do sistema vivo está ligado à renovação, mudança e transformação; f) *Dos conteúdos para os padrões*: existem certas configurações nas relações que se repetem e são chamadas de padrões. Como exemplos de teorias baseadas em padrões, Capra cita a teoria do caos e a da complexidade.

Aqui nós constatamos um conflito entre duas abordagens ao estudo da natureza que

caracterizam a ciência e a filosofia ocidentais através dos tempos. Uma abordagem começa com a pergunta: Do que isto é feito? Tradicionalmente, esta ficou conhecida como o estudo da matéria. A outra abordagem começa com a pergunta: Qual é o padrão? E desde os tempos dos gregos, é conhecida como o estudo da forma. (CAPRA, 2006c, p.50).

Capra (2006c, p.52) prossegue sua linha de pensamento sistêmico ao lembrar que “por meio da aplicação da teoria dos sistemas às múltiplas relações que interligam os membros da família terrena, nós podemos identificar conceitos essenciais que descrevem os padrões e processos pelos quais a natureza sustenta a vida”.

Reconhecidos por meio da observação de milhares de ecossistemas, Capra (2006c) trata esses conceitos, que são estreitamente relacionados entre si, como ponto de partida para a criação de comunidades sustentáveis, podendo ser chamados de princípios de ecologia ou de sustentabilidade. São eles: a) redes - onde, a própria existência de membros de uma comunidade depende de suas relações; b) sistemas aninhados - que representam sistemas vivos dentro de outros sistemas vivos, ou seja, redes dentro de redes, apresentando níveis diferentes de complexidade; c) interdependência - entre a sustentabilidade de diferentes populações e sustentabilidade de todo o sistema; d) diversidade - ligada às estruturas de redes dos sistemas, o que faz com que o ecossistema diversificado, por conter muitas espécies com funções ecológicas sobrepostas que possam substituir umas às outras, que seja capaz de se recuperar rapidamente; e) ciclos - onde, por meio da teia da vida, a matéria está sempre se reciclando e os ecossistemas não geram detritos porque o detrito de uma espécie, torna-se comida da outra; f) fluxos - de energia que impulsionam a maioria dos ciclos ecológicos; g) desenvolvimento - que envolve aprendizagem e desdobramento criativo da vida ao longo da evolução. Como não é linear, pequenas alterações podem provocar profundos e imprevistos efeitos, como é o caso da utilização de DDT no meio ambiente e o desenvolvimento de “organismos” super-resistentes a antibióticos e h) equilíbrio dinâmico - para que a comunidade ecológica possa estar sempre se autorregulando e auto-organizando, todos os ciclos ecológicos funcionam como laços de realimentação.

E assim caminhamos para uma visão ecológica do mundo que valoriza cada aspecto extremamente complexo da teia da vida e

descobrimos que “os objetos e seres aparentemente sólidos que vemos ao nosso redor são, na verdade, na sua maioria, espaços vazios, nos quais se manifestam sistemas de padrões energéticos”. (CALLENBACH, 2006, p.73).

A partir desta nova percepção, o mundo é na realidade uma rede indistinta de energias interligadas. Não existe nada que seja fixo ou permanente. Como, também, não existe nada que seja separado, desconectado e independente. Tudo está em constante mudança: ciclos infinitos, nascimento e renascimento de estrelas, rochas, árvores, seres humanos e micróbios. (CALLENBACH, 2006).

3.3.5 Olhares a partir de um enfoque ecológico: Alexander Von Humboldt, Chico Mendes, Padre Raulino Reitz e José Lutzenberger

Destacamos aqui, alguns exemplos de ambientalistas brasileiros, nas áreas de ativismo e pesquisa, cujos trabalhos contribuíram de maneira significativa para a compreensão sobre as inter-relações entre seres humanos, demais espécies e/ou mundo natural, com inquestionável reconhecimento internacional.

Todavia, iniciamos a abertura deste importante tópico com destaque para o naturalista Alexander Von Humboldt, um dos maiores pensadores do século XIX, que deixou uma marca profunda na forma de perceber a natureza e sua relação com o homem, sendo considerado pela escritora Andrea Wulf, o pai esquecido do movimento ambientalista.

Alexander Von Humboldt foi uma das figuras mais fascinantes e inspiradoras de seu tempo. Celebrado por seu conhecimento e pensamento científico foi geógrafo, cientista, naturalista e explorador, tendo nascido, no dia 14 de setembro de 1769, na Prússia, atual Alemanha. (WULF, 2016)

Originário de uma abastada família da aristocracia prussiana, Humboldt abriu mão de uma vida de privilégios para descobrir, por si só, o mundo. Para isso, participou de uma expedição científica por cinco anos na América Latina, aventurou-se na misteriosa floresta tropical úmida da Venezuela e, em junho de 1802, escalou um eminente vulcão inativo nos Andes, o Chimborazo, que se erguia a 6.400 metros, cerca de 160 quilômetros ao sul de Quito no Equador, adquirindo experiências singulares e fascinantes, que moldaram para sempre seu pensamento e o transformaram em uma lenda mundial. (WULF, 2016)

E é ser humano, movido por um censo de deslumbramento e

encantamento pelo mundo, que a escritora Andrea Wulf (2016) traz à lume, na instigante obra, “A Invenção da Natureza: a vida e as descobertas de Alexander Von Humboldt”, publicado recentemente pela Editora Planeta.

De acordo com a autora (2016), “A invenção da Natureza”, resultado da exploração de inúmeras paisagens, cartas, pensamentos e diários, representa sua “busca para redescobrir Humboldt, e para devolvê-lo ao seu lugar de direito no panteão da natureza e da ciência” (WULF, 2016, p.34). Da mesma forma, ressalta que “é também uma investigação para compreender por que pensamos da forma como pensamos hoje acerca do mundo natural”. (p.34)

Segundo Andrea Wulf (2016), Humboldt foi um homem extraordinário e de maneira extremamente peculiar, “numa época que outros cientistas estavam em busca de leis universais, escrevia que a natureza tinha que ser conhecida em primeira mão e vivenciada por meio de sentimentos” (p. 27). Nesse sentido, mesmo reconhecendo que a natureza devia ser medida e analisada por instrumentos científicos, em relação aos quais, demonstrava grande fascinação, Humboldt acreditava, fidedignamente, que grande parte da nossa resposta ao mundo natural, devia se basear nos sentidos e emoções. (WULF, 2016)

Mas, suas ideias não pararam por aí. De pé no Chimborazo, considerado à época, o topo do mundo, “Humboldt começou a enxergar o mundo de uma maneira diferente. Viu a terra como um único e imenso organismo vivo no qual tudo estava conectado, e concebeu uma nova e ousada visão que ainda hoje influencia a forma como compreendemos o mundo”. (WULF, 2016, p.25)

Segundo a escritora (2016), foi Humboldt que inventou a rede da vida e nos ofereceu o conceito de natureza propriamente dita, o que, por ironia, ao tornarem-se concepções evidentes, em larga medida, foi esquecido o precursor por detrás delas.

Os livros, diários e cartas de Humboldt revelam um visionário, um pensador muito à frente do seu tempo. Ele inventou as isotermas – as linhas de temperatura e pressão que vemos nos atuais mapas meteorológicos – e também descobriu o Equador magnético. Propôs a ideia de zonas de vegetação e de clima que serpeiam por todo o globo. O mais importante, contudo, é que Humboldt revolucionou a nossa forma de ver o mundo natural. Ele descobriu conexões e relações por toda a parte. Nada, nem mesmo o mais

diminuto organismo, era visto de forma independente ou separada. “Nessa grande cadeia de causas e efeitos, nenhum fato pode ser considerado de forma isolada”, escreveu Humboldt. Com essa arguta constatação, ele inventou a rede da vida, o conceito de natureza como a conhecemos hoje. Quando a natureza é concebida como uma rede ou uma teia, sua vulnerabilidade também se torna óbvia. Tudo está interligado. Se um fio é puxado, toda a trama da tapeçaria pode acabar se desmanchando. (WULF, 2016, p.28-29).

Desse modo, por repetidas vezes, ao longo de estudos e expedições científicas, seus pensamentos voltaram-se não só à natureza como uma complexa teia da vida, mas, também, ao papel do homem no âmbito dessa rede, tendo, inclusive, associado o colonialismo à devastação brutal da natureza.

Para ilustrar a nova forma de perceber relações ou conexões por toda parte, Wulf (2016, p. 29) relata que após presenciar “os devastadores efeitos ambientais das plantações coloniais no lago de Valência, na Venezuela, em 1800, Humboldt tornou-se o primeiro cientista a falar das nocivas alterações climáticas causadas pelo homem”.

Lá, o desflorestamento havia tornado a terra árida, os níveis de água do lago estavam baixando e, com o desaparecimento do matagal e da capoeira, a ação das chuvas torrenciais tinha provocado o deslizamento do solo nas encostas das montanhas. **Humboldt foi o primeiro a explicar a capacidade da floresta de enriquecer a atmosfera com umidade, seu efeito resfriador, a importância da retenção da água e a proteção contra a erosão do solo.** Ele alertou que os humanos estavam interferindo no clima e que isso poderia ter um impacto imprevisível sobre “as futuras gerações”. (WULF, 2016, p. 29) (negrito nosso).

Hoje, embora, continue esquecido por muitos estudiosos, foi descrito à época, por seus contemporâneos, como o homem mais famoso

do mundo, tendo influenciado diversas personalidades como Charles Darwin, o escritor Johann Wolfgang von Goethe, o Presidente norte-americano Thomas Jefferson e o político revolucionário Simón Bolívar. (WULF, 2016).

Curiosamente, em sua homenagem, teve seu nome atribuído a uma corrente marítima (Corrente de Humboldt que percorre o oceano pacífico, acompanhando as costas do Chile e do Peru); a monumentos; parques; montanhas; cidades; rios, dentre eles, um rio no Brasil (o rio Humboldt que fica no Estado de Santa Catarina, sendo uma junção das confluências dos rios Natal e Vermelho, afluentes que nascem nos Municípios de Campo Alegre e São Bento do Sul); um gêiser no Equador; uma baía na Colômbia; bem como, à denominação de plantas; animais; minerais e até mesmo de uma área na Lua, chamada “*Mare Humboldtianum*”. (WULF, 2016)

Por fim, Wulf (2016, p.32) lembra que “ecologistas, ambientalistas, naturalistas e escritores da natureza fiam-se na visão de Humboldt, embora a maioria o faça de maneira inconsciente” e exemplifica:

O livro *Silent Spring* [Primavera silenciosa], de Rachel Carson, é baseado no conceito humboldtiano de interconexão, e a famosa teoria de Gaia (ou hipótese de Gaia) formulada pelo cientista James Lovelock, segundo a qual a Terra é um organismo vivo, tem extraordinárias semelhanças com as concepções de Humboldt. Quando Humboldt descreveu a Terra como “um todo natural animado e movido por forças interiores”, antecipou em mais de 150 anos as ideias de Lovelock. Humboldt chamou de *Cosmos* o livro no qual descrevia seu novo conceito, tendo inicialmente cogitado (e depois descartado) o título “Gäa” (p. 32).

No mesmo sentido, Capra (2006a, p.36) argumenta que “o naturalista e explorador alemão Alexander von Humboldt, um dos maiores pensadores unificadores dos séculos XVIII e XIX, levou essa ideia ainda mais longe”. E complementa:

Seu hábito de ver o Globo como um grande todo levou Humboldt a identificar o clima como uma força global unificadora e a reconhecer a co-

evolução dos sistemas vivos, do clima e da crosta da Terra, o que quase resume a contemporânea hipótese de Gaia (p. 36).

Desse modo, é possível perceber que, de fato, “existe uma linha direta de conexão que percorre suas ideias de ponta a ponta e atravessa muitas pessoas que ele inspirou. Como uma corda, o conceito Humboldtiano de natureza é o que nos conecta a Humboldt”. (WULF, 2016, p.32)

Francisco “Chico” Alves Mendes Filho, popularmente conhecido como Chico Mendes, foi um seringueiro, sindicalista e ambientalista brasileiro, cujo ativismo exerceu relevante papel na transformação da paisagem da floresta amazônica e atraiu olhares do mundo inteiro para a luta dos seringueiros.

Chico Mendes nasceu no dia 15 de dezembro de 1944, numa fazenda de seringueiras em Xapuri, Acre, Brasil, e foi brutalmente assassinado em 22 de dezembro de 1988. Homem de coragem, “a curta vida de Mendes foi dedicada a liderar a luta dos seringueiros para defender a floresta amazônica e seu frágil ecossistema contra a exploração dos ricos e poderosos fazendeiros e especuladores de terra”. (PALMER, 2006, p. 299).

Chico Mendes sabia que o futuro das florestas e o dos seringueiros estavam inseparavelmente interligados; que para garantir o futuro das pessoas, as florestas tinham de ser protegidas e geridas por aqueles que entendiam o ecossistema e como viver sustentavelmente dele. Dos seus esforços surgiu o conceito de “reservas extrativistas”, que são florestas legalmente protegidas para as pessoas que vivem e trabalham na terra de maneira sustentável. (PALMER, 2006, p. 300).

Presidente do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Xapuri, no início da década de 1970, Mendes fundou, anos mais tarde, em 1985, juntamente com outros líderes, o Conselho Nacional de Seringueiros. Com a intensificação da exploração e dos conflitos, o sindicato desenvolveu a técnica do “empate” que representa uma manifestação pacífica para evitar o desmatamento. (PALMER, 2006).

Durante a estação seca, os pecuaristas contratam

empregados para limpar a floresta para fazer pasto. Pouco antes de começarem as chuvas em setembro as áreas desmatadas são incendiadas. Diante da ameaça de despejo, os seringueiros se reuniam nos locais a serem desmatados, evitando o desmatamento e convencendo os trabalhadores a largar as motosserras. Durante os meses de junho, julho e agosto nas décadas de 1970 e 1980, as florestas do vale do Alto Acre foram cenários de vários empates. (PALMER, 2006, p. 300).

Por sua trajetória, Mendes recebeu vários prêmios internacionais e diante da repercussão mundial de seu trabalho, em 1988, o governo brasileiro criou a primeira reserva extrativista. De acordo com Palmer (2006), no início de 1989, pouco depois da morte do ambientalista, o segundo Congresso Nacional de Seringueiros foi realizado em Rio Branco no Acre e reuniu diversos grupos como: seringueiros de outros países, comunidades indígenas, representantes da Igreja e do governo. O autor relata que na ocasião, foram apresentadas diversas reivindicações ambientais e sociais, bem como publicada a Declaração dos Povos da Floresta, em memória de Chico Mendes:

As populações tradicionais, que hoje marcam no céu da Amazônia o Arco da Aliança dos Povos da Floresta, proclamam seu desejo de ver suas regiões preservadas. Entendem que o desenvolvimento das potencialidades dessas populações e das regiões em que habitam se constituem a economia futura de suas comunidades; essas potencialidades deverão ser preservadas por toda a Nação Brasileira como parte da sua afirmação e orgulho. Esta Aliança dos Povos da Floresta, reunindo índios, seringueiros e ribeirinhos, indicada aqui, nesta região do Acre, estende os braços para acolher todo esforço de proteção e preservação deste imenso, porém frágil sistema de vida que envolve nossas florestas, lagos, rios e mananciais, fonte de nossas riquezas e base de nossas culturas e tradições. (PALMER, 2006, p. 302-303).

Considerado patrono da ecologia catarinense, Padre Raulino Reitz (1910-1990) prestou importantes contribuições ao

desenvolvimento da botânica, revelada como a grande paixão de sua vida, e deixou marcas institucionais como a criação do Herbário Barbosa Rodrigues, nome dado em homenagem ao primeiro botânico brasileiro, o carioca João Barbosa Rodrigues (1842-1909) e a criação do periódico científico *Sellovia* que começou a circular a partir de 1949. (GUERRA, 2010).

Reitz nasceu no Município de Antônio Carlos, Estado de Santa Catarina, no dia 19 de setembro de 1910 e faleceu em 20 de novembro de 1990, aos 71 anos de idade.

Indagado certa vez, sobre como havia surgido o interesse pelas plantas, ele afirmou: "— E vendo Deus na natureza e admirando nela os reflexos da perfeição divina é que decidi dar início a este herbário". (BERNARDES, 1996; p. 5 apud GUERRA, 2010, p. 34).

De acordo com Rogério F. Guerra (2010), Padre Raulino foi um educador exemplar, sendo herdeiro de uma "tradição que associava formação religiosa, valorização do trabalho árduo e reverência aos elementos da natureza" (p.34). Ele, inclusive, "era adepto da teoria da seleção natural, postulada pelo inglês Charles Darwin" e "contestava muitas postulações da Igreja Católica, principalmente no que diz respeito a origem da vida". (REIS apud GUERRA, 2010, p. 64)

Em sua atuação como sacerdote, era relatado que "os sermões do Padre Raulino eram diferentes, pois exploravam a relação do homem com a natureza". (REIS apud GUERRA, 2010, p.62)

Guerra (2010) escreve a respeito da formação intelectual de Padre Raulino e esclarece que, desde muito cedo, com o avanço nos estudos e a tradição religiosa familiar, Reitz optou pela vida sacerdotal e ingressou no Seminário Menor de Azambuja (1932-36), em Brusque (SC), o que lhe proporcionou uma boa formação acadêmica e fortaleceu o amor à Igreja Católica. No ano seguinte, afirma o autor que Reitz ingressou no Seminário Central de São Leopoldo (RS) que lhe permitiu concluir os cursos seminarísticos de Filosofia e Teologia (1937-43) e onde teve os primeiros contatos com padres naturalistas, como João Evangelista Rick (1869-1946), Pio Buck (1883-1972) e Balduino Rambo (1905-61), os quais tinham excelente formação científica.

De acordo com os relatos do Padre Besen (1992), amigo e conterrâneo, as coletas do Padre Raulino tiveram início no primeiro ano do curso de Filosofia (1937) e duraram a vida toda. Em Abril/1938, ele freqüentava o segundo ano no Seminário de São Leopoldo/RS quando

herborizou a sua primeira planta, uma avenca (*Adiantopsis chlorophylla*). As coletas e herborizações duraram mais de meio século! O precioso material era guardado em caixas de papelão e serviram para compor as coleções do futuro Herbário Barbosa Rodrigues. (GUERRA, 2010, p.39).

Apaixonado pela ciência, Padre Raulino Reitz continuou seu importante trabalho e “realizou estudos especializados na Iowa State University (Tecnologia de Madeira e Microtécnica Botânica, 1955), foi designado Cônego Honorário do Cabido Metropolitano (1966) e defendeu tese de doutoramento em Botânica Sistemática na UNICAMP (1973)”. (GUERRA, 2010, p.39)

O elevado conceito usufruído junto aos seus superiores e o seu prestígio na comunidade acadêmica provaram que ele soube compatibilizar perfeitamente suas responsabilidades sacerdotais e as inquietudes de um grande cientista.

“O incansável catarinense também desempenhou importantes missões junto ao governo estadual, como a vice-presidência da Fundação de Amparo à Tecnologia e ao Meio Ambiente (FATMA, 1976-79) e direção do Parque Botânico do Morro do Bati (REIS, 1992)” (GUERRA, 2010, p. 40). Foi, ainda, diretor do Instituto de Pesquisas do Jardim Botânico do Rio de Janeiro (1971-75) e membro associado da Academia Brasileira de Ciências e de outras instituições científicas espalhadas pelo mundo. Durante o período de trabalho na FATMA, elaborou as exposições de motivos e os antiprojetos dos parques, reservas e estações ecológicas de Santa Catarina (Parque Estadual da Serra do Tabuleiro; Parque Estadual da Serra Furada; Reserva Biológica Estadual do Sassafrás; Reserva Biológica Estadual do Aguai; Reserva Biológica Estadual da Canela Preta). (GUERRA, 2010)

É importante destacar que Padre Raulino Reitz fez um levantamento de praticamente toda a flora de Santa Catarina, que é estudada por vários especialistas do mundo inteiro. Sua obra, inclusive, é diferenciada do ponto de vista das descobertas científicas, inovação metodológica e da valorização do conhecimento etno-botânico (REIS apud GUERRA, 2010). Reitz publicou, ainda, importantes livros com tradução em diversos idiomas, incluindo os fascículos da Flora Ilustrada Catarinense.

Padre Raulino valorizava muito o conhecimento

etno-botânico, pois sempre dizia: "Não vá ao campo sozinho! O pesquisador não sabe o tanto que o mateiro sabe!". Muitos livros e artigos científicos apontam a importância do conhecimento popular, mas Padre Raulino já estava bem à frente do tempo. (REIS apud GUERRA, 2010).

Reitz, também, participou diretamente da campanha de erradicação da malária em Santa Catarina, sendo-lhe incumbido a tarefa de identificar as espécies bromeliáceas e outras que tinham relação com a malária. A malária chegava a atingir, na década de cinquenta, "direta ou indiretamente cerca de 1 milhão de pessoas em Santa Catarina e, ao ser convidado a participar dos esforços para erradicação da doença, Padre Raulino encarou o convite como algo de interesse pessoal e um gesto em defesa de sua comunidade". (GUERRA, 2010, p. 50).

A luta contra a malária foi árdua e resultou num grave problema ambiental. Algumas regiões foram desmatadas e uma quantidade espantosa de plantas teve que ser incinerada. Conforme pode ser constatado nos depoimentos de Ademir Reis, as bromélias fazem parte de um grupo importante para determinação da biodiversidade, pois outras espécies de plantas e animais dependem de suas águas para a sobrevivência. (GUERRA, 2010, p. 51).

De acordo com Guerra (2010), os esforços para erradicação da praga anofelina foram bem-sucedidos no Estado de Santa Catarina, mas o preço foi elevado e deixou cicatrizes na alma do catarinense Raulino Reitz, revelando a complexidade do relacionamento do homem com a natureza:

Violenta agressão ecológica foi o preço para defender a saúde da população de Brusque, Blumenau, Joinville, Florianópolis e outras cidades importantes: por retirada manual ou por meio de desmatamento puro e simples, mais de 400 mil bromélias foram destruídas num trabalho que exigiu a realização de um dos maiores levantamentos fitossociológicos da América do Sul. (REITZ, 1986; p. 50 apud GUERRA, 2010,

p.52).

Hoje, sabe-se que a importância das bromélias para o ecossistema é fabulosa, pois, a água retida em suas folhagens serve de ambiente para insetos e estes de alimentos para inúmeras espécies, mas, “antes dos estudos sistemáticos sobre essas plantas, a importância era completamente ignorada e muitos associavam a sua presença com doenças e proliferação de mosquitos” (REIS apud GUERRA, 2010, p. 66), o que confere grande reconhecimento ao trabalho realizado pelo Padre Raulino Reitz, na identificação e estudo das espécies bomeliáceas, em um dos maiores levantamentos fitossociológicos da América do Sul.

Ele descobriu mais de 500 espécies de bromélias e seu nome foi emprestado para designar cerca de 60 espécies e três gêneros: *Raulinoa* Cowan, *Reitzia* Swallen e *Raulinoreitzia* King e Robinson, plantas da família das laranjeiras e das gramíneas. (REIS apud GUERRA, 2010, p. 63).

O reconhecimento internacional veio com o Prêmio Global 500, em 5 de Julho de 1990, na Cidade do México, juntamente com seu companheiro botânico Roberto Miguel Klein, distinção outorgada pela Organização das Nações Unidas às personalidades que se destacaram no mundo inteiro na luta em defesa do meio ambiente. (GUERRA, 2010)

Nascido em dezembro de 1926, em Porto Alegre, José Lutzenberger destacou-se como importante ambientalista brasileiro. Após graduar-se em Agronomia, ocupou cargos de chefia em uma multinacional europeia da agroquímica. Contudo, mais tarde, inconformado com a utilização exacerbada de agrotóxicos na agricultura, abandonou seu emprego e buscou atuação profissional coerente com sua formação de naturalista e ecólogo. (LUTZENBERGER, 2012, v.2).

Lutzenberger liderou, em 1971, em Porto Alegre, a Associação Gaúcha de Proteção ao Ambiente Natural – Agapan. Foi, ainda, o primeiro brasileiro a conquistar o “Livelihood Award” da academia sueca que concede o “Nobel Alternativo”. E durante dois anos (1990-1992), exerceu o cargo de Ministro do Meio Ambiente, e nessa condição participou da organização da Conferência Mundial para o Meio Ambiente da ONU, no Rio de Janeiro, conhecida como Eco-92. (LUTZENBERGER, 2012, v.2)

Conferencista internacional, nunca abandonou o Brasil e instituiu em nosso país, a Fundação Gaia “para desenvolver sua concepção de cultura ecológica e constituir-se em centro de educação para a vida sustentável”. (LUTZENBERGER, 2012, v.2, p. 6)

De acordo com a jornalista e escritora Lilian Dreyer, o ambientalista José Lutzenberger tinha uma capacidade prodigiosa de perceber conexões. Segundo a escritora, Lutzenberger foi um dos primeiros ecólogos de projeção mundial a alertar sobre a necessidade urgente de compreendermos que os processos da natureza se complementam uns aos outros e que cada espécie, por mais “insignificante” que seja, desempenha um papel importante no equilíbrio do sistema e cuja desestabilização poderá trazer consequências de dimensões planetárias. (LUTZENBERGER, 2012, v.2)

A constante interferência humana sobre esse delicado equilíbrio sistêmico, fez com que Lutzenberger questionasse em seus livros, o modelo de progresso existente que parece andar sempre a passos largos de distância daquilo que é mais precioso a todos os seres vivos: a vida.

Precisamos nos certificar se nossa ação é sustentável, isto é, se não implica demolição dos suportes da Vida no planeta, se está orientada para a justiça social, se não pisa muita gente. Eu não gostaria de ver a humanidade desaparecer, e dentro da humanidade eu gostaria de ver mais equilíbrio. Eu não posso considerar progresso aquilo que não prevê a manutenção da integridade da Vida e o aumento da soma da felicidade humana. (LUTZENBERGER, 2012, v.1, p. 9).

Na obra “Manual de Ecologia: do Jardim ao Poder”, segundo volume, o ambientalista adverte, inclusive, sobre o distanciamento espiritual do homem em relação à natureza e como esse fato é retratado, rotineiramente, nos centros urbanos e, até mesmo, através da pouca ou quase inexistente curiosidade, nos dias de hoje, em perceber as maravilhosas estruturas ou seres que estão ao nosso redor.

Um dos maiores desastres da atualidade, que está na base de muitos outros, é o fato de a maioria das pessoas estar, mesmo as que se dizem cultas e instruídas, totalmente desvinculadas espiritualmente da Natureza, alienadas do mundo

vivo. As pessoas nascem e se criam entre massas de concreto, caminham ou rodam sobre o asfalto, as aventuras que experimentam lhe são proporcionadas pela televisão. Já não sabem o que é sentir o orvalho no pé descalço, admirar de perto a maravilhosa estrutura de uma espiga de capim, observar intensamente o trabalho incrível de uma aranha tecendo sua teia. Capim, aliás, só bem tosadinho no gramado, de preferência quimicamente adubado! Se não estiver tosado, é feio! Na casa, o desinsetizador mata até as simpáticas lagartixas, os gecos. (LUTZENBERGER, 2012, v.2, p. 14).

Esta alienação em relação ao mundo vivo, com profundas raízes na falta de identificação e espiritualidade com o meio, surpreende e incomoda o ambientalista que em seu relato escrito, a define com uma única palavra: cegueira. Nesse sentido, desabafa:

O que nos falta é a mentalidade para ver a beleza do nosso mundo. Somos cegos diante da Natureza. Se o homem industrial moderno está, em geral, alienado da Natureza, entre nós esta alienação atinge seu clímax. Predomina entre nós o esquema mental do caboclo que, quando lhe perguntei pelo nome popular de uma determinada planta silvestre, me olhou muito surpreso e respondeu: “Mas isto não é planta. Isto é mato”! Usava a palavra “mato” com entonação profundamente depreciativa. Eu quis saber então sua definição de “planta” e “mato”. Deu-me um olhar ainda mais incrédulo e condescendente e explicou que “mato” era tudo aquilo que vingava sozinho, que não prestava, que devia ser exterminado, e que “planta” era que se cultivava, o que tinha valor, que dava dinheiro. Quando me afastei, tive a impressão de que ele me considerava um pobre louco, por não saber fazer distinções tão evidentes. (LUTZENBERGER, 2012, v.1, p. 19-20).

Como uma das muitas formas de sentir a natureza, Lutzenberger ensina que a jardinagem poderá constituir ocupação de grande valor

educativo e, também, terapêutico, pois, “mesmo quando praticada em escala mínima, a jardinagem restabelece um certo elo entre o homem e a natureza, abrindo-nos os olhos para seus mistérios. Tivéssemos mais jardins, públicos e privados, seria mais amena e menos embrutecedora a vida nas cidades”. (LUTZENBERGER, 2012, v.1, p. 17)

José Lutzenberger faleceu aos 75 anos e “foi restituído à terra no Rincão Gaia, no município de Pântano Grande, e sobre sua sepultura, plantado a seu pedido, cresce um umbu – a árvore símbolo do Rio Grande do Sul”. (LUTZENBERGER, 2012, v.1, p. 16).

3.3.6 Tendências da ética ambiental: antropocentrismo, biocentrismo, ecocentrismo e ecologia profunda

Em discurso realizado em 1971, na fundação da Associação Gaúcha de Proteção ao Ambiente Natural (AGAPAN), o ambientalista José Lutzenberger abordou com precisão a necessidade de uma ética que deveria estar no âmago da relação entre ser humano, desenvolvimento científico e Natureza. Defendeu uma ética ecológica, em contraposição ao quadro de “centralidade absoluta e exclusiva que o ser humano ocupa na ordem dos valores morais, a partir da matriz filosófica que edificou o pensamento moderno” (SARLET; FENSTERSEIFER, 2014, p.117). Nesse sentido, proferiu as seguintes palavras:

Se quisermos sair da atual crise ecológica que a humanidade trouxe sobre si mesma, (...) vamos necessitar de uma moral mais ampla, mais completa, de uma ética ecológica. Temos de aprender a ver o todo. Temos de nos livrar deste velho preconceito ocidental, da ideia de que o homem é o centro do Universo, de que toda a criação está aqui para nos servir, de que temos direito de usá-la e abusá-la sem sentido algum de responsabilidade. Temos de nos libertar da ideia de que os outros seres só têm sentido em função da sua utilidade imediata para o homem. Como queria Schweitzer, nossa ética terá de incluir toda a criação. (LUTZENBERGER, p.190 apud SARLET; FENSTERSEIFER, 2014, p.116).

Diante da inquietante observação de que o progresso científico não nos transporta para um novo estágio de evolução moral e bem-estar

existencial (individual, social e ecológico), constata-se que a “situação limite” retratada pela crise ambiental, em tempos atuais, está associada de forma direta à postura filosófica de dominação do ser humano em face do mundo natural, consolidada pela ciência moderna de inspiração cartesiana. (SARLET e FENSTERSEIFER, 2014)

Dessa maneira, a questão central posta pela ética ecológica gira em torno da necessidade de um novo parâmetro ético que oriente as práticas humanas levadas a efeito pelo novel instrumental tecnológico desenvolvido. Em outras palavras, foca na necessidade premente de uma ética capaz de romper o paradigma antropocêntrico clássico e, por seu turno, “‘ampliar fronteiras morais’, ou seja, incluir a Natureza na mesma comunidade moral integrada pelo ser humano, de modo a atribuir valor intrínseco aos elementos naturais (fauna, flora etc.)”. (SARLET e FENSTERSEIFER, 2014, p.118)

De acordo com Peter Saladin (1994 apud SARLET e FENSTERSEIFER, 2014), a ética ecológica possui três dimensões: ética intrageracional que estabelece relação de respeito e consideração pelos diversos povos que habitam o planeta; ética intergeracional ou intertemporal, que orienta as nossas ações presentes em respeito e solidariedade com as gerações humanas futuras e a ética interespecies que tem como foco as ações humanas em face das demais espécies (animais e não animais). Cumpre destacar que estas dimensões da ética ecológica “estão conectadas, sob o ponto de vista filosófico, até mesmo com a ideia de justiça ambiental, enfatizando o respeito e os deveres (morais e jurídicos) que o ser humano deve observar quando da sua interação com o meio natural e as formas de vida não humanas”. (SARLET e FENSTERSEIFER, 2014, p.118)

Com base nesse panorama inicial, buscaremos analisar as diferentes concepções teóricas desenvolvidas por alguns autores que a partir da crescente preocupação ecológica contribuiram para os estudos e desenvolvimento da ética ambiental.

Inicialmente, é importante registrar que com o agravamento da crise ambiental a partir da década de 1960, a preocupação ecológica foi intensificada a medida dos anos como reação a uma mentalidade predatória do mundo natural ocasionada “pelo mito da superabundância da natureza, do caráter ilimitado dos recursos naturais, da confiança total da produção intensiva, do incremento do consumo e do poder da técnica para a resolução de todos os problemas ambientais”. (JUNGES, 2010, p.17)

Neste cenário de antropocentrismo exagerado, o homem concebe-se como “dono absoluto dos recursos naturais” e motivado pela

ideologia do progresso, explora sem limites e sem quaisquer critérios toda a natureza. (JUNGES, 2010)

Esta concepção ética foi, inclusive, reforçada pela tradição judaico-cristã, apresentando “grande força no mundo ocidental, em virtude das posições racionalistas, partindo-se do pressuposto de que a razão (*ratio*) é atributo exclusivo do homem e se constitui no valor maior e determinante da finalidade das coisas”. (MILARÉ, 2013, p. 104)

Desse modo, o racionalismo moderno que contribuiu para o desvendamento dos mistérios da natureza propiciou ao homem uma posição de arrogância e de ambição desmedidas que caracterizam o mundo ocidental contemporâneo. Fato este, visivelmente observado através do desenvolvimento científico-tecnológico que em parte foi direcionado para a produção e criação de riquezas artificiais, desembocando na coisificação da natureza e de seus encantos. (MILARÉ, 2013)

Em contraposição ao antropocentrismo exagerado, no decorrer dos anos, a discussão ecológica avançou e permitiu que fossem criadas tendências ou concepções com diferentes sensibilidades éticas, e que segundo Junges (2010) podem ser estudadas em três principais vértices: antropocentrismo débil ou mitigado, biocentrismo e ecologia crítica.

Diferentemente do antropocentrismo exagerado, Junges (2010) explica que o antropocentrismo débil ou mitigado é aquele que admite a existência de deveres humanos em relação à natureza, no sentido de impor limites e regras para o uso de recursos naturais para proteger as gerações futuras. Contudo, os critérios escolhidos para as restrições, segundo o autor, são sempre as necessidades humanas e nunca o equilíbrio e harmonia da natureza.

De acordo com o tipo de interesse humano, o antropocentrismo mitigado poderá ser, ainda, subdividido em: a) éticas de conservação que, como o próprio nome diz, conservam os recursos naturais para satisfazer às necessidades materiais do ser humano e b) éticas de preservação da natureza que buscam a proteção desta para o aprofundamento e florescimento espiritual, preocupando-se com um *ethos* prático formador do caráter moral do ser humano. (JUNGES, 2010)

Segundo o autor (2010), as éticas conservacionistas permitem, por exemplo, tomar medidas que limitem as nações ricas no consumo e as nações pobres em sua população, com o claro intuito de buscar a sobrevivência da humanidade, mas, sem levar em consideração a preservação do ecossistema da Terra. Já as éticas preservacionistas

apontam para valores não materiais da natureza como: o valor científico que fornece conhecimentos para a formulação de uma ética natural e o valor estético-espiritual que propicia experiências de prazer, recolhimento espiritual, pacificação interior e sensibilização ecológica.

Dentre os modelos de ética preservacionista conhecidos, Junges (2010) cita três: o primeiro modelo mostra a importância da proteção da natureza para a formação da identidade civil e cultural de um grupo nacional; o segundo modelo reconhece a importância da natureza para a formação do caráter moral dos seres humanos, ensinando a preservar o equilíbrio do ecossistema e prever consequências de uma intervenção humana para fundamentar decisões éticas; e o terceiro modelo privilegia a fruição das belezas naturais para o aperfeiçoamento do caráter moral, defendendo o valor intrínseco da natureza e não apenas o valor simbólico, de harmonia e equilíbrio desta.

Todavia, cumpre ressaltar que desde o alerta feito pela obra “Primavera Silenciosa”, escrita pela bióloga Rachel Carson, em meados do século XX, o olhar sobre o que é vivente no Planeta veio se modificando em favor do mundo biológico.

Assim, crítico à posição antropocêntrica, surgiu o biocentrismo que destaca os direitos e deveres para com o meio ambiente, postulando um valor intrínseco para a natureza e rejeitando a diferença de tratamento entre seres humanos e não humanos. (JUNGES, 2010)

O valor intrínseco da natureza, por sua vez, é considerado como questão primeira da ética ecológica e “significa os elementos constitutivos da natureza de um ser, a ele devidos e não atribuídos de fora, extrinsecamente”. (PEGORARO, 2005, p.94). Nesse sentido, o autor afirma que “a novidade principal da ética ecológica é a afirmação da existência de fins da natureza e não apenas no homem. Para que haja uma tendência finalista não é necessária a consciência de si (caso do homem), mas basta a intencionalidade biológica (...)” e complementa:

Em síntese, não se trata de diminuir no homem o princípio do seu valor intrínseco e da sua finalidade, mas de reconhecer esses predicados ao mundo da vida e aos ecossistemas que abrigam a vida; forma-se assim a ética abrangente da totalidade que Leopold chama “ética da terra”; o último passo será metafísico, que mostra a origem ontológica dessa “ética da solidariedade antropocósmica”. (PERGORARO, 2005, p.94).

Segundo Junges (2010), o biocentrismo pode ser subdividido em dois tipos: biocentrismo mitigado que privilegia entidades individuais, detentoras de vida e sensações, e que merecem a tutela moral porque são titulares de direitos e o biocentrismo global ou ecocentrismo que destaca totalidades e processos naturais.

Entre os diversos modelos mitigados de biocentrismo, Junges (2010) descreve três: o primeiro é o modelo de Tom Regan que afirma que todo sujeito de vida, que tem identidade psicofísica, ou seja, possui desejos e atua com objetivos, merece consideração moral e é titular de direitos inalienáveis; o segundo modelo citado é de Peter Singer que prega que o ponto determinante para que um ser seja digno de consideração moral não são suas competências cognitivas superiores, mas apenas, a capacidade de sentir dor e prazer, o que leva Junges (2010) a concluir que “o sofrimento de qualquer ser deve ser avaliado à luz do próprio sofrimento” (p.25); e o terceiro modelo é veiculado por Paul W. Taylor que assume a posição do biocentrismo radical ao defender a ampliação da consideração moral a todos seres vivos na sua insubstituibilidade e unicidade, ou seja, tutelar cada ser vivo como um fim em si mesmo e não como meio.

Em relação ao biocentrismo global ou ecocentrismo, Junges (2010) esclarece que trata-se de uma tendência fortemente antiantropocentrística e holística que parte do reconhecimento da natureza como um conjunto interdependente e “defende que merecem consideração moral não tanto entidades individuais, mas os conjuntos sistêmicos (ecossistemas, biosfera, cadeias alimentares, fluxos energéticos)”. (p.26)

Nesse sentido, observamos que a ideia do ecocentrismo é mais abrangente. O termo trata de uma linha de pensamento filosófica da ecologia e apresenta valores centrados na natureza com igualdade entre seres bióticos e abióticos, reconhecendo os valores intrínsecos que lhe são inerentes. As regras de proteção do meio ambiente se justificam primeiramente pelo valor que a vida tem em suas diversas formas e, apenas subsidiariamente, pela garantia de qualidade de vida aos indivíduos que do equilíbrio do meio depende. (SAMPAIO, 2012)

De acordo com Junges (2010), a ética ecocêntrica, também, apresenta vários modelos, os quais, detém importantes peculiaridades. Assim, o autor (2010, p.26) adverte que o primeiro modelo de ecocentrismo “valoriza a vida enquanto tal, não como propriedade de entidades individuais, mas de totalidades complexas e estruturais e de

processos bióticos”. Junges ensina, ainda, que esse modelo se inspira no princípio da “*ética do respeito à vida*” (*Prinzip der Ehrfurcht vor dem Leben*), do teólogo luterano e missionário na África, Albert Schweitzer que “defende uma moral de solidariedade e de simpatia a toda forma de vida (humana ou não humana) na qual se encontra a ‘vontade de viver’, que, na verdade, pulsa em toda a Terra, conferindo a todo vivente uma aura de sacralidade” (p.27). Logo, por meio do modelo de Albert Schweitzer, tudo o que tem vida é moralmente relevante e deve ser respeitado.

O segundo modelo de ecocentrismo foi proposto em 1949, pelo biólogo americano Aldo Leopold e chama-se “*ética da terra*” (*Land Ethic*), cuja proposta é mais holística do que os paradigmas modernos. Sua ética está fundada no sentimento de pertença a uma comunidade biótica, considerando que a própria ecologia acrescenta que é necessário alargar os confins da comunidade para incluir solo, água, animais e coletivamente a Terra. (JUNGES, 2010). “Os pressupostos da ética de Leopold são o conhecimento de que a Terra é uma comunidade biótica, o conseqüente despertar de sentimentos de amor e respeito em relação a ela e, a partir disso, o surgimento de uma cultura da Terra”. (JUNGES, 2010, p.29)

A ética da Terra de Leopold inspirou, ainda, outros modelos como a ética ecológica do físico Holmes Rolston III, que define como critérios éticos os interesses de bem-estar (estabilidade e equilíbrio) de uma comunidade biótica. Assim, no centro da teoria ética ambiental de Rolston, estão os conceitos de “valor intrínseco” e “holismo”:

Como uma teoria de valor, o holismo ecológico alega que tudo, coisa individual ou ecossistema coletivo, é, em algum sentido, moralmente relevante e valioso. Rolston argumenta que o valor está tanto na coisa, quanto direta ou intrinsecamente no sistema, e não apenas indiretamente – ou instrumentalmente – como a coisa ou sistema se relaciona com os humanos ou outros seres que são racionais, sencientes, conativos ou vivos. (WEIR, 2006, p. 262).

Nesse sentido, Rolston afirma que, uma vez que os seres humanos são apenas membros – um de muitos membros – da comunidade biótica, o holismo é não-antropocêntrico e “atribui-se valor moral ao meio ambiente natural considerado como um todo ecológico-

sistêmico, independentemente dos humanos e de seus interesses, exceto na medida em que os humanos são naturalmente parte desse todo”. (WEIR, 2006, p. 264)

Outro modelo apontado por Junges (2010) em relação ao ecocentrismo é a ética bioempática de J. B. Callicott que segue os passos da ética de Aldo Leopold. Para Callicott, a ética bioempática é o instinto de defesa da comunidade e baseia-se nos sentimentos de simpatia radicados no ser humano; sentimentos estes que passam do mero cuidado à inclusão paritária das espécies não humanas e das comunidades bióticas, permitindo estabelecer uma nova visão da Terra caracterizada pela interdependência de todos os seres vivos e não vivos e pela pertença a um destino comum identificado com a biosfera. (JUNGES, 2010).

Junges (2010) aponta, por fim, a terceira vertente das atuais tendências do ambientalismo que são as ecologias críticas representadas pela: ecologia profunda, ecofeminismo e ecomarxismo que superam a simples contraposição entre as tendências anteriores, enfatizando posições críticas mais radicais.

Assim, não subtraindo a importância das demais ecologias críticas, analisaremos neste trabalho, apenas, a ecologia profunda (*deep ecology*), que em contraposição à dita superficialidade dos demais modelos, propõe um novo modo de pensar a relação homem e natureza.

Criada pelo filósofo norueguês, Arne Naess, no início da década de 70, a ecologia profunda pretende a superação crítica da ética, por meio da mudança de paradigmas conceituais, comportamentais e afetivos com a natureza. Dessa maneira, não se trata de uma ética como elaboração de normas ou de elevar moralmente o homem, mas uma ética que busca transformar o ser humano egoico em ser ecoico, ou seja, que visa superar a concepção de ser humano como espécie dominante e separada do mundo, despojando-se do isolamento individualista, para que possa ser um ser humano novo e diferente, e a partir de uma perspectiva holística, se compreender como um ser em relação e não um ser de dominação. (JUNGES, 2010)

Para Junges (2010, p.32), apesar de a “*deep ecology*” ser parecida em muitos aspectos com a *Land ethic* de Aldo Leopold, “a diferença entre as duas éticas ecológicas é que a segunda tenta construir uma ética em base científica, ao passo que a primeira defende uma superação crítica da ética por meio de uma mutação da percepção”.

Através desta nova percepção que é aplicável ao desenvolvimento pessoal, a ecologia profunda “vê o mundo não como uma coleção de objetos isolados, mas como uma rede de fenômenos que estão

fundamentalmente interconectados e são interdependentes” (CAPRA, 2006a, p.26). Essa nova forma de pensamento reconhece o fato de que “enquanto indivíduos e sociedades, estamos todos encaixados nos processos cíclicos da natureza (e, em última análise, somos dependentes desses processos)”. (CAPRA, 2006a, p.25)

A ecologia profunda tenta resgatar, portanto, a consciência de que o ser humano está conectado aos cosmos através de uma visão de mundo holística. Desse modo, contrapõe-se à ecologia rasa que, diante das diversas questões ambientais, se caracteriza por agir sem considerar a profundidade e a complexidade dos efeitos e impactos das ações humanas. (RIBEIRO, v.1, 2009)

Além disso, na sua essência, a percepção da ecologia profunda é baseada na filosofia das tradições espirituais, “quer falemos a respeito da espiritualidade dos místicos cristãos, dos budistas ou da filosofia e cosmologia subjacentes às tradições nativas norte-americanas”. (CAPRA, 2006a, p.26)

Arne Naess ensina, também, que, sem a pretensão de se desfazer de tudo que conhecemos, a ecologia profunda procura em primeiro lugar questionar. E essa indagação é feita, em relação a cada aspecto isolado do velho paradigma, através da formulação de inúmeras questões, cada vez mais profundas, a respeito de nossos próprios fundamentos de visão de mundo e estilos de vida moderno, científico e industrial, que nos orientam sempre ao crescimento ilimitado. (CAPRA, 2006a).

3.3.7 Povos indígenas: cultura em harmonia com a natureza

Diante da união com a Terra e uma afinidade profunda com os solos, as chuvas, as nuvens, os ventos, as águas, as plantas e animais, os povos indígenas nos dão um bom exemplo de como escutar a natureza e, com larga experiência, sabem o que vai acontecer e que atitude tomar em relação a esses eventos. (BOFF, 2014).

Os povos indígenas com sua cultura e seus territórios tentam resistir à extinção não só física, mas também cultural... Até porque a vida é mais que biológica: é um determinado modo de ser, pensar, sentir e agir. Cada vez mais, os povos indígenas afirmam a sua singularidade, a sua diferença, enfim, a sua cultura. Há, portanto, uma existência que poderíamos chamar de objetiva,

inspirando o movimento dos indígenas e essa objetividade, sabemos, deriva exatamente da sua afirmação como sujeitos de sua própria história, de sua singularidade. (GONÇALVES, 2013, p.19).

De acordo com Carmem Junqueira (2010), a partir do registro de batismo dos índios nas missões jesuítas do sul do país, estima-se que no Brasil, cinco milhões de pessoas tenham pertencido às sociedades indígenas. Segundo o censo de 2000, foi registrado algo em torno de 700 mil e há ainda povos ameaçados de extinção.

A autora (2010) revela que o Brasil é um país com mais ou menos 216 povos que falam 180 línguas. Há evidências, inclusive, que na Amazônia legal, região fronteiriça do Acre, Peru e Bolívia existam, pelo menos, 42 povos, ou seja, agrupamentos com modo de vida diferenciado e língua diferente que não mantêm qualquer contato com organizações ou agentes governamentais.

A partir desse cenário, “chama atenção a diversidade cultural dos povos indígenas do Brasil. Dos Cinta Larga aos Camayurá, é como ir da Rússia ao Afeganistão: a língua e o modo de ver as coisas são diferentes, ainda que tenham o mesmo tronco linguístico, o tupi”. (JUNQUEIRA, 2010, p.126).

Todavia, é importante ressaltar que, entre esses povos, há formas de comportamento, instituições, valores que acabam por uni-los como grupo, ou seja, as similaridades culturais, as mais profundas, são maiores que as diferenças; ao passo que se comparada à sociedade brasileira, as similaridades são infinitamente pequenas. No mais, com exceção do alto Xingu, de norte a sul do Brasil, a maior parte dos povos indígenas já incorporou, em menor ou maior proporção, tecnologias e práticas da sociedade. (JUNQUEIRA, 2010)

Carmem Junqueira (2010) compara, ainda, os modelos de satisfação das sociedades que vivem em aldeia e da atual sociedade brasileira. Enquanto para os índios não é a quantidade produzida que deve definir o bem-estar das pessoas, mas sim, suas necessidades básicas de satisfação; para a nossa sociedade, ao contrário, as necessidades básicas não são importantes, sendo transformadas em desejo, assim, definido como expressão do “eu íntimo”.

Para a nossa sociedade não existe a união, a reflexão sobre a questão do consumo – estamos fadados a jamais encontrar satisfação. Da

necessidade passamos à busca da satisfação do prazer, e deste, para o querer por querer. O que se tem, de fato, são a aceleração e a diversificação, em um enriquecimento das formas de querer sem limite lógico. (JUNQUEIRA, 2010, p.128).

Ao tratar sobre práticas em relação ao uso sustentável da natureza, Junqueira (2010, p.128) reitera que “o que parece lógico para nossa sociedade não é lógico para os índios, e vice-versa”.

Infelizmente, a realidade nos mostra que a partir do momento em que os nativos começaram a “desejar”, ao invés de atender suas necessidades básicas, definidas por sua forma de vida em harmonia com a natureza, alguns povos indígenas caíram na pobreza e perderam as próprias fontes que geravam sua subsistência: terras e rios limpos.

Por outro lado, é possível perceber, também, que persiste, atualmente, a resistência de muitas tribos que continuam fiéis a sua cultura e tradições, nos permitindo a possibilidade de refletir sobre o nosso próprio estilo de vida, ou seja, nosso distanciamento da natureza e das fontes que nos sustentam. (JUNQUEIRA, 2010).

3.4. NOVAS PERSPECTIVAS SOBRE DIREITOS E PAZ COM A NATUREZA

Na Era em que testemunhamos uma grave crise planetária, iniciada em meados para o fim do século XX, curiosamente, podemos descrevê-la como um período, onde se afirmam “grandes ideias, movimentos filosóficos, estéticos, literários, em busca de um mundo melhor, mais justo, com a volta às culturas primitivas, originais, tradicionais, com o resgate dos direitos humanos e da natureza” (PELIZZOLI, 2013, p.20), e, principalmente, do direito à paz como um direito universal.

Mais, recentemente, neste novo século, mediante um novo constitucionalismo e legislação latino-americana, presenciamos o surgimento de novos direitos que contribuem para a paz e que nos permitem reconhecer uma nova titular a ser respeitada pelos homens: a natureza.

Considerando que o ser humano não deve ser o único destinatário do Direito, tendo em vista que não é o único a sofrer as consequências e alterações do sistema jurídico e por ser o direito portador de uma mensagem de interação entre o homem e a natureza, com o claro intuito

de estabelecer uma relação mais harmoniosa e equilibrada, abordaremos a passagem da evolução dos direitos fundamentais que retratam uma visão fortemente antropocêntrica a uma nova perspectiva no campo dos direitos que procuram ampliar a dignidade para além da espécie humana.

3.4.1 Dos direitos fundamentais do homem: à paz e ao meio ambiente

3.4.1.1 Evolução Histórica, conceito e conteúdo dos direitos fundamentais

A evolução da sociedade é, notoriamente, constante e dinâmica, ganhando maior velocidade nos dias atuais. Junto a essa evolução, estamos vivenciando relevantes transformações de valores éticos e sociais, que impulsionam a criação de novos direitos, somados aos já consagrados direitos fundamentais. Contudo, mesmo em uma era de profunda e constante integração econômica, política e social entre os povos, muitos direitos continuam sendo vilipendiados em vários países do mundo.

Alicerce e matéria prima dos direitos do homem e imprescindível à convivência universal, os direitos fundamentais:

(...) são valores básicos para uma vida digna em sociedade. Nesse contexto, eles estão intimamente ligados à idéia de dignidade da pessoa humana e de limitação do poder. Afinal, em um ambiente de opressão não há espaço para a vida digna. (MARMELSTEIN, 2011, p. 18).

Segundo Sampaio (2010, p. 133), “O sentido de direitos humanos ou fundamentais tem certamente suas fontes em processos históricos muito longínquos no tempo”, sendo que a liberdade religiosa, as garantias processuais e o direito de propriedade constituem, segundo seu entendimento, as três grandes matrizes do sistema de direitos humanos.

É importante ressaltar que sua criação, inicialmente, operou-se como instrumento de limitação do poder estatal, assumindo significado mais preciso, mediante a passagem da Idade Média para Moderna:

Seu aparecimento, marcado, inicialmente, pelo absolutismo e intervencionismo, abriu, por consequência, espaço para demandas de proteção de uma esfera de autonomia privada, apta ao desenvolvimento das potencialidades individuais ou de sua personalidade, sem interferências externas, notadamente do próprio Estado, que haveria, de ser mínimo e neutro. Essa esfera de autonomia recolherá todas as expressões da individualidade e produzirá um duplo e correlativo giro. Primeiro o giro da perspectiva organicista para a individualista; depois a guinada do mundo dos deveres para a dimensão dos direitos. (SAMPAIO, 2010, p.133).

De fato, os direitos humanos nascem justamente dessa perspectiva individualista, trazendo consigo uma nítida “reflexão sobre os limites do poder que inspirou a justificação contratualista de Estado, da separação dos poderes e dos direitos de participação política associados à liberdade, à propriedade e à segurança”. (SAMPAIO, 2010, p.140).

Contudo, a ideia de justiça, liberdade, igualdade e dignidade que engloba a noção de direitos do homem é tão antiga quanto a própria existência humana e sempre esteve presente, em todas as sociedades, a exemplo do famoso Código de Hamurabi, imposto por volta de 1800 a.C, na Mesopotâmia, que consagrou a regra do “olho por olho, dente por dente”, dispoendo em seu prólogo o objetivo de “evitar a opressão dos fracos” e “propiciar o bem-estar do povo”. (MARMELSTEIN, 2011, p.31)

Desde as civilizações antigas, percebe-se que todas as grandes correntes religiosas pregavam a paz, o respeito ao semelhante, o respeito à vida, à caridade. Valores estes, intrínsecos à noção de dignidade da pessoa humana, permitindo concluir que tais sociedades deram efetividade, em maior ou menor grau, aos direitos do homem; porém, como tais valores não eram positivados através de normas jurídicas, estas civilizações não conheceram os direitos fundamentais. (MARMELSTEIN, 2011)

Segundo Marmelstein (2011), somente há sentido em falar em direitos fundamentais quando se admite a possibilidade de limitação jurídica do poder político, a partir do século XVIII, com o surgimento do Estado Democrático de Direito, resultante das chamadas revoluções liberais ou burguesas. E acrescenta:

Nesse contexto, pode-se dizer tranquilamente que não havia direitos fundamentais na Antiguidade, nem na Idade Média, nem durante o Absolutismo, pois a noção de Estado de Direito ainda não estava consolidada. Não era possível, naqueles períodos, exigir do governante o cumprimento das normas que ele mesmo editava. (MARMELSTEIN, 2011, p.34).

A concepção de limitação jurídica do poder político surge, então, em oposição ao Estado Absoluto, corporificado e consolidado em grande estilo pelo pensamento de dois grandes filósofos - Thomas Hobbes de Malmesbury que publicou seu mais famoso livro, “Leviatã”, em 1651, e Nicolau Maquiavel, autor do clássico “O príncipe”, escrito em 1512. (MARMELSTEIN, 2011, p.35)

Famoso pela frase “o homem é o lobo do homem”, Thomas Hobbes ficou conhecido por seu pessimismo quanto à natureza humana, pregando que a única forma de se obter a paz seria atribuir ao soberano um poder absoluto, sem qualquer limitação jurídica ou política. Em breve síntese, Marmelstein (2011) colhe as principais ideias deste filósofo do século XVII:

Para ele, o homem seria, essencialmente, mau, egoísta e ambicioso, existindo “como tendência geral de todos os homens um perpétuo e irrequieto desejo de poder e mais poder, que cessa apenas com a morte”. Para Hobbes, se não existisse uma autoridade capaz de organizar a sociedade, não haveria paz interna, pois, na luta pela autopreservação, ocorreria uma constante guerra de todos contra todos. “Enquanto cada homem detiver seu direito de fazer tudo quanto queira, a condição de guerra será constante para todos”. A única forma de se obter a paz, segundo Hobbes, seria conferindo toda força e poder ao Estado personificado no soberano, que foi por ele comparado ao Leviatã, o monstro marinho citado na Bíblia que ninguém, a não ser o próprio Deus, seria capaz de dominar. Portanto, o Estado seria a única autoridade capaz de “pôr ordem na casa”, impedindo que os homens se matem uns aos outros (p. 35-37).

Nicolau Maquiavel, por sua vez, conhecido pela célebre frase: “os fins justificam os meios”, defendeu que o príncipe não deve ser limitado pela moralidade, mas deveria fazer o necessário para assegurar sua própria glória e o sucesso do Estado que governa, nem que para isso fosse indispensável cultivar a arte da guerra e comportar-se como um animal.

Para Maquiavel, existiriam dois modos de manter o poder, um com base nas leis, outro com base na força: “o primeiro é próprio do homem, o segundo dos animais. Não sendo, porém, muitas vezes suficiente o primeiro, convém recorrer ao segundo. Por conseguinte, a um príncipe é importante saber comportar-se como homem e como animal”.

Na sua ótica, “um príncipe não deve ter outro objetivo ou outro pensamento, nem cultivar outra parte, a não ser a da guerra, juntamente com as regras e a disciplina que ela requer”. E mais: “quem num mundo cheio de perversos pretende seguir em tudo os princípios da bondade, caminha para a própria perdição. Daí se conclui que o príncipe desejoso de manter-se no poder tem de aprender os meios de não ser bom e a fazer uso ou não deles, conforme as necessidades”. (MAQUIAVEL apud MARMELSTEIN, 2011, p. 36).

A partir deste Estado Leviatã, absoluto e imoral, uma forte e crescente oposição surge para colocar fim às arbitrariedades e fazer prevalecer o direito do homem, em sua individualidade e dignidade como pessoa humana. Desta feita, os direitos fundamentais encontram fértil campo para o seu desenvolvimento em um Estado limitado pelas leis, em oposição ao Estado Absoluto que foi o modelo político ocidental adotado durante os séculos XV a XVIII.

E é diante dessa limitação do poder pelas leis, que surge um novo modelo político que transfere ao povo a responsabilidade por sua elaboração, na busca do bem comum de todos e não de uma minoria. Nasce, assim, o Estado Democrático de Direito.

Aliado a este modelo de Estado, destacam-se dois pensadores: John Locke e Montesquieu.

John Locke (2003, p.76) esclarece que “o único modo legítimo pelo qual alguém abre mão de sua liberdade natural e assume os laços da sociedade civil consiste no acordo com outras pessoas para se juntar e unir-se em comunidade (...)”. Assim, ao elaborar e respeitar as leis, o povo transfere parte de sua liberdade natural para a formação de um Estado Democrático de Direito que deve ser respeitado por todos, independentemente de ser um soberano ou um simples cidadão.

Outro instituto básico do Estado de Direito é a separação de poderes defendida por Montesquieu, onde o sistema de freios e contrapesos, consagrado em muitas Constituições, é imprescindível para a proteção dos direitos fundamentais dos cidadãos e para a coibição de abusos de poder estatal.

A partir destes institutos e da consolidação de um Estado que privilegia os direitos fundamentais, presenciamos cada vez mais, relevantes mudanças sociais que corroboram para o respeito da dignidade da pessoa humana e a solução pacífica de conflitos.

Antes de principiar o estudo sobre conceito e conteúdo ético-normativo dos direitos fundamentais, passemos a análise sobre a similitude ou não das expressões: “direitos fundamentais” e “direitos humanos”.

Novelino esclarece que ambos costumam ser utilizados como direitos que consagram as mesmas espécies de valores, apesar da inexistência de um consenso acerca do tema. E acrescenta:

A expressão direitos fundamentais (*droits fondamentaux*) surgiu na França (1790) no movimento político e cultural que deu origem à Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, de 1789. Apesar da inexistência de um consenso acerca da diferença em relação aos direitos humanos, a distinção mais usual é no sentido de que ambos contemplam, em planos distintos, direitos relacionados à liberdade e à igualdade, criados com o objetivo de proteger e promover a dignidade da pessoa humana. (NOVELINO, 2010, p.351).

Da mesma forma, a par de ampla discussão na doutrina sobre a utilização de tais termos, Sarlet (2010) apresenta relevante clarificação acerca da distinção de ambas expressões:

Em que pese, sejam ambos os termos (“direitos humanos” e “direitos fundamentais”) comumente utilizados como sinônimos, a explicação corriqueira e, diga-se de passagem, procedente para a distinção é de que o termo “direitos fundamentais” se aplica para aqueles direitos do ser humanos reconhecidos e positivados na esfera do direito constitucional positivo de determinado Estado, ao passo que a expressão “direitos humanos” guardaria relação com os documentos de direito internacional, por referir-se àquelas posições jurídicas que se reconhecem ao ser humano como tal, independentemente de sua vinculação com determinada ordem constitucional, e que, portanto, aspiram à validade universal, para todos os povos e tempos, de tal sorte que revelam um inequívoco caráter supranacional (internacional) (p. 29).

Neste sentido, o direito fundamental à paz é também um direito humano, já que além de reconhecido e positivado na esfera do direito constitucional brasileiro, nos termos do art. 4º, inciso VI da Constituição Federal, também, detém inegável caráter supranacional, sendo aplicável em todos os tempos e a todos os povos, encontrando sua consagração nos tratados e convenções internacionais.

O conceito completo de direito fundamental, por sua vez, é formulado com base em aspectos materiais e formais que lhe são aplicáveis.

O aspecto material desse direito “é caracterizado por seu conteúdo ético que representa valores indispensáveis para uma vida digna em sociedade e intimamente relacionados à idéia de dignidade da pessoa humana e de limitação do poder estatal”. (MARMELSTEIN, 2011, p.18)

Por dignidade da pessoa humana, Sarlet (apud MARMELSTEIN, 2011, p. 18), a “descreve como aquela qualidade que faz o ser humano respeitar a vida, a integridade física e moral de outro ser humano, assegurando-lhe a liberdade, igualdade de direitos e o reconhecimento de direitos fundamentais”.

De outro giro, o aspecto formal do direito fundamental evidencia o conteúdo normativo, que é justamente aquele que o poder constituinte formalmente já reconheceu como merecedor de uma proteção normativa especial. “Dentro dessa concepção, pode-se dizer que não há direitos

fundamentais decorrentes da lei. A fonte primária dos direitos fundamentais é a Constituição”. (MARLMELSTEIN, 2011, p. 19-20)

É importante frisar que “os direitos fundamentais não são um conceito estático no tempo e sua transformação acompanha a sociedade humana e consequentemente suas necessidades de proteção”. (GARCIA, 2009, p.1)

Para Marmelstein (2011, p. 20), direitos fundamentais são, portanto, normas jurídicas ligadas “à idéia de dignidade da pessoa humana e de limitação do poder, positivadas no plano constitucional de determinado Estado Democrático de Direito, que, por sua importância axiológica, fundamentam e legitimam todo o ordenamento”. E esclarece:

Falar que os direitos fundamentais são normas constitucionais significa, por exemplo, aceitar a sua supremacia formal e material, uma das características mais importantes desses direitos (princípio da supremacia dos direitos fundamentais), bem como realça a sua força normativa, elemento essencial para se permitir a máxima efetivação desses direitos (dimensão subjetiva e princípio da máxima efetividade). Ao mesmo tempo, reconhecer que os direitos fundamentais possuem uma importância axiológica capaz de fundamentar e legitimar todo o ordenamento jurídico implica reconhecer que esses direitos representam um “sistema de valores” com força suficiente para afetar a interpretação de qualquer norma jurídica (dimensão objetiva e princípio da interpretação conforme os direitos fundamentais). (MARLMELSTEIN, 2011, p.20-21).

Desse modo, os direitos fundamentais detêm, além da supremacia formal e material, relevante força normativa e inigualável carga valorativa capaz de influenciar a interpretação de toda e qualquer norma jurídica.

3.4.1.2 As gerações de direitos segundo Karel Vasak: primeira geração, segunda geração e terceira geração dos direitos fundamentais.

A sequência histórica do surgimento de direitos fundamentais foi profetizada pelo lema revolucionário do século XVIII: *liberté, égalité e fraternité*.

Os direitos fundamentais não surgiram todos de uma única vez, mas em períodos distintos, conforme cada época histórica.

A consagrada teoria de gerações foi desenvolvida em 1979, pelo jurista tcheco, naturalizado francês, Karel Vasak, que inspirado pelas palavras de ordem da Revolução Francesa, atribuiu a cada direito principal, uma geração de outros direitos, nos seguintes termos:

Ao formular a sua teoria, inspirado pelo lema da Revolução Francesa, Vasak disse mais ou menos assim: a) primeira geração dos direitos seria a dos direitos civis e políticos, fundamentados na liberdade (*liberté*), que tiveram origem com as revoluções burguesas; b) a segunda geração, por sua vez, seria a dos direitos econômicos, sociais e culturais, baseados na igualdade (*égalité*), impulsionada pela Revolução Industrial e pelos problemas sociais por ela causados; c) por fim, a última geração seria a dos direitos de solidariedade, em especial o direito ao desenvolvimento, à paz e ao meio ambiente, coroando a tríade com a fraternidade (*fraternité*) que ganhou força após a Segunda Guerra Mundial, especialmente após a Declaração Universal dos Direitos Humanos, de 1948. (MARMELSTEIN, 2011, p. 41).

Embora, alguns autores, ainda, utilizem a terminologia geração de direitos, parte da doutrina tem optado pelo termo “dimensão”, porquanto, a locução “geração” acaba atraindo “a falsa compreensão de que a revelação de determinado grupo de direitos fundamentais viria inexoravelmente para substituir o anterior, dado por ultrapassados”. (MARANHÃO, 2009, p.2)

Todavia, o mesmo autor (2009) realça que o termo “gerações” é defendido pelo ilustre mestre, Professor Paulo Bonavides, quando ensina que “os direitos fundamentais passaram na ordem institucional a manifestar-se em três gerações sucessivas, que traduzem sem dúvida um

processo cumulativo e quantitativo”. (BONAVIDES apud MARANHÃO, 2009, p.2).

No artigo 1º da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789 foi estabelecido que os homens nascem e permanecem livres e iguais em direitos, “daí se concluir que o primeiro dos direitos é o de nascer e permanecer livre”. (FURTADO; MENDES, 2008, p. 6973)

O reconhecimento dos direitos de primeira geração surge com as primeiras constituições escritas, no final do século XVIII e podem ser caracterizadas como fruto da reivindicação da sociedade burguesa.

Dessa forma, trazemos Sarlet para afirmar serem os direitos fundamentais de 1ª dimensão produtos do pensamento liberal-burguês do século XVIII, com caráter eminentemente de cunho individualista, manifestando-se como o direito que detinha a função de proteger o indivíduo do poder do Estado, podendo, então, ser denominados direitos de resistência perante o Poder constituído. (MEDEIROS, 2004, p.70).

Estes consagrados direitos dizem respeito às liberdades públicas, representadas aqui, pelos direitos civis e políticos, “externando-se através do direito à vida, à liberdade, à propriedade e à participação política”. (FURTADO; MEDES, 2008, p. 6973)

Segundo Bonavides (2011, p.563), os direitos de primeira geração ou direitos de liberdades “têm por titular o indivíduo, são oponíveis ao Estado, traduzem-se como faculdades ou atributos da pessoa e ostentam uma subjetividade que é seu traço mais característico”. O ilustre autor os considera, portanto, como direitos de resistência ou de oposição perante o Estado, sendo conhecidos, também, como liberdades negativas, uma vez que limitam a atuação do Poder Público, de modo que este respeite as liberdades individuais de cada pessoa.

Alguns documentos históricos são marcantes para a configuração dos direitos humanos de primeira geração, destacando-se: a Magna Carta de 1215, assinada pelo rei “João Sem Terra”; Paz de Westfália (1648); *Habeas Corpus Act* (1679); *Bill of Rights* (1688); Declaração americana (1776) e francesa (1789). (LENZA, 2011)

A Revolução Industrial foi o marco histórico que inspirou e impulsionou os direitos de segunda geração que são aqueles que atribuem ao Estado um comportamento ativo na realização da justiça,

recebendo a denominação de direitos positivos.

Essa dimensão de cunho positivo dos direitos fundamentais adveio da necessidade de propiciar um bem-estar social. O que se pretendia era não mais evitar a intervenção estatal na esfera privada e individual, mas sim fazer com que o Estado propiciasse ao cidadão o direito ao bem-estar social. A liberdade do indivíduo manifestar-se-á por intermédio do Estado, e não mais perante o Estado. (MEDEIROS, 2004, p.72).

A partir da luta do proletariado pelos direitos sociais, econômicos e culturais, surgem os direitos ligados à igualdade material, incluindo os direitos coletivos ou de coletividade. A partir desta construção, “pode-se dizer que, se por um lado os direitos fundamentais de primeira geração estão jungidos ao Estado liberal, os de segunda geração estão atrelados ao Estado do bem-estar social”. (FURTADO; MENDES, 2008, p. 6973)

Ainda na esfera dos direitos da segunda geração, há que ressaltar que os direitos fundamentais de segunda dimensão abrangem, também, as “liberdades sociais” que giram em torno do reconhecimento dos direitos dos trabalhadores, apesar de o cunho positivo ser o marco primordial dessa fase evolucionária dos direitos fundamentais. (MEDEIROS, 2004)

A importância de tais direitos mostra-se marcante através dos seguintes Documentos: Constituição do México (1917); Constituição de Weimar (1919), conhecida como a Constituição da primeira República Alemã; Tratado de Versalhes (1919) e no Brasil, a Constituição de 1934. (LENZA, 2011)

Considerando que os direitos de segunda geração exigem uma postura positiva do Estado, no sentido de prestar ativamente serviços e políticas públicas de bem-estar social que atendam a todos os cidadãos, Novelino (2010) lembra que é nesse ponto que reside o maior problema para a concreção de tais direitos.

A implementação das prestações materiais e jurídicas exigíveis para a redução das desigualdades no plano fático, por dependerem em grande medida da disponibilidade orçamentária do Estado (“reserva do possível”), faz com que estes direitos tenham menos

efetividade que os direitos de primeira dimensão. (NOVELINO, 2010, p.355).

Desse modo, tais direitos se restringem à chamada reserva do possível. Com efeito, há que se ressaltar que “uma vez oponíveis ao Estado, só podem ser exigidos se existir verba pública para tanto. Daí se concluir que o estado há de garantir o chamado “mínimo social” que permita, ao menos, o respeito à dignidade da pessoa humana”. (FURTADO; MENDES, 2008, p. 6974)

Os direitos fundamentais ligados à fraternidade ou solidariedade, provenientes da terceira expressão da trílogia da Revolução Francesa, surgem com o intuito de “atenuar as diferenças entre as nações desenvolvidas e subdesenvolvidas, por meio da colaboração de países ricos com os países pobres”. (NOVELINO, 2010, p.356)

(...) Os direitos fundamentais da terceira dimensão, como leciona Pérez Luño, podem ser considerados uma resposta ao fenômeno denominado de “poluição das liberdades”, que caracteriza o processo de erosão e degradação sofrido pelos direitos e liberdades fundamentais, principalmente em face do uso de novas tecnologias, assumindo especial relevância o direito ao meio ambiente e à qualidade de vida (...). (SARLET, 2010, p. 49).

Dentre os direitos decorrentes da solidariedade, destaca-se como rol exemplificativo, conforme lição de Bonavides (apud Novelino, 2010, p.356), os direitos “relacionados ao desenvolvimento (ou progresso), ao meio ambiente, à autodeterminação dos povos, direito de propriedade sobre o patrimônio comum da humanidade e o direito de comunicação”. Todavia, atualmente, o professor Paulo Bonavides vem sustentado que a paz, enquanto axioma da democracia participativa, é um direito fundamental de quinta geração. (NOVELINO, 2010)

Os direitos de terceira geração são direitos transindividuais, que diante da natureza indivisível, podem ser entendidos como: aqueles de que “sejam titulares pessoas indeterminadas e ligadas por circunstâncias de fato”, conhecidos como direitos difusos ou de que “seja titular grupo, categoria ou classe de pessoas ligadas entre si ou com a parte contrária por uma relação jurídica base”, considerados direitos coletivos. (Lei 8078/1990, art. 81, parágrafo único, I e II)

Em relação aos direitos difusos, didaticamente, Fiorillo exemplifica:

Os interesses ou direitos difusos possuem titulares indeterminados. Ao pensarmos no ar atmosférico poluído, não temos como precisar quais são os indivíduos afetados por ele. Talvez seja possível apenas delimitar um provável espaço físico que estaria sendo abrangido pela poluição atmosférica, todavia, seria inviável determinar todos os indivíduos afetados e expostos a seus malefícios. Nesse contexto, temos que os titulares estão interligados por uma circunstância fática. Inexiste uma relação jurídica. Experimentam a mesma condição por conta dessa circunstância fática, que, no nosso exemplo, é a poluição atmosférica. (FIORILLO, 2003, p. 6-7).

Logo, do ponto de vista da titularidade, esta terceira categoria de direitos diferencia-se dos direitos (civis e políticos) e (sociais, econômicos e culturais), já que são difusos ou coletivos, enquanto os de primeira e segunda geração são titularizados por indivíduos.

Com efeito, os direitos fundamentais de terceira dimensão, dotados de um conteúdo altamente humano e universal, tendem a cristalizar-se como direitos que não objetivam proteger especificamente os interesses de um único indivíduo, de um grupo ou de Estado. Os direitos fundamentais de terceira dimensão têm por destinação primordial a proteção do gênero humano. (MEDEIROS, 2004, p.73).

3.4.1.3 Direito fundamental de terceira geração: direito ao meio ambiente

Este importante direito foi reconhecido, no plano internacional, através da Declaração sobre o Meio Ambiente Humano, adotado pela Conferência das Nações Unidas, em junho de 1972, em Estocolmo. Foi o primeiro grande passo para a tutela ambiental, cujos princípios estabelecidos têm a mesma relevância que a Declaração Universal dos Direitos do Homem de 1948.

De acordo com Mazzuoli (2012), o status de direito fundamental atribuído ao meio ambiente, decorre do Princípio n. 1 da Declaração de Estocolmo, segundo o qual:

O homem tem o direito fundamental à liberdade, à igualdade e ao desfrute de condições de vida adequadas, em um meio ambiente de qualidade tal que lhe permita levar uma vida digna, gozar de bem-estar e é portador solene de obrigação de proteger e melhorar o meio ambiente, para as gerações presentes e futuras. A esse respeito, as políticas que promovem ou perpetuam o apartheid, a segregação racial, a discriminação, a opressão colonial e outras formas de opressão e de dominação estrangeira permanecem condenadas e devem ser eliminadas (p. 1005).

O aspecto de fundamentalidade aqui evidenciado, refere-se, portanto, ao reconhecimento de que, o direito ao meio ambiente sadio, constitui a expressão de um valor inerente à dignidade e “uma extensão ou corolário lógico do direito à vida, sem o qual nenhum ser humano pode vindicar a proteção dos seus direitos fundamentais violados”. (MAZZUOLI, 2012, p.1008)

Impõe-se acentuar, também, a relevante contribuição de diversos tratados internacionais de proteção ao meio ambiente como a Convenção-Quadro das Nações Unidas sobre Mudança Climática e Convenção sobre Diversidade Biológica, ambas concluídas, em 1992, e que visam proteger a “vida em todas as suas formas”. (MAZZUOLI, 2012, p.1009)

No plano do ordenamento jurídico brasileiro, o direito ao meio ecologicamente equilibrado é, também, consagrado como um direito fundamental e vem insculpido no art. 225, *caput*, da Constituição Federal, que assinala notável avanço em relação às Constituições anteriores e, assim, dispõe:

Art. 225. Todos têm direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado, bem de uso comum do povo e essencial à sadia qualidade de vida, impondo-se ao Poder Público e à coletividade o dever de defendê-lo e preservá-lo para as presentes e futuras gerações. (BRASIL, 2003).

De acordo com Medeiros (2004), o direito fundamental à proteção ambiental constitui um direito complexo, abrangendo múltiplas funções dos direitos fundamentais do homem, já que o art. 225 encerra várias normas que “asseguram posições jurídicas subjetivas fundamentais, de natureza diversa, tanto com função defensiva quanto prestacional”. (p.115)

O direito fundamental de proteção ambiental, assim como o dever, possui um caráter em sentido prestacional, quando cumpre ao Estado, por exemplo, prestar a proteção aos recursos naturais – representados pelo ecossistema ecologicamente equilibrado – ou a promoção de alguma atividade para a efetiva proteção do meio ambiente, contra intervenções de terceiros e do próprio Poder Público. Assume, ainda, seu caráter em sentido de defesa quando proíbem seus destinatários de destruir, de afetar negativamente o objeto tutelado. (MEDEIROS, 2004, p.33).

Por fim, é importante ressaltar que há requisitos mínimos para que o homem possa viver com dignidade em um ambiente saudável. “Nesse sentido, não existe qualidade de vida sem qualidade ambiental, e é exatamente esse liame indissociável entre os dois conceitos que erige o direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado a direito humano fundamental (...)”. (MILARÉ, 2013, p.120)

De outro giro, ao tratar sobre este direito fundamental, é importante destacar a definição de meio ambiente na seara jurídica.

A “denominação “meio ambiente” foi utilizada pela primeira vez por Étienne Geoffroy Saint-Hilaire, naturalista francês e autor da obra *Études Progressives d’um Naturaliste* (1835)”. (SIRVINSKAS, 2014, p. 125).

A referida expressão é severamente criticada por muitos autores, já que ambiente indica o lugar ou a área onde habitam seres vivos e engloba, por sua vez, o conceito de meio que é aquilo que está no centro de alguma coisa, configurando verdadeiro vício de linguagem conhecido por pleonasma. (SIRVINSKAS, 2014)

No plano infraconstitucional da legislação brasileira, a Lei n. 6.938, de 31 de agosto de 1981, que dispõe sobre a Política Nacional do Meio Ambiente, apresenta o seguinte conceito:

Art. 3º. Para os fins previstos nesta Lei, entende-se por:

I – meio ambiente, o conjunto de condições, leis, influências e interações de ordem física, química e biológica, que permite, abriga e rege a vida em todas as suas formas”. (BRASIL, 2003).

Essa norma jurídica, considerada um marco na proteção jurídica do meio ambiente no Brasil, editada à égide da Constituição de 1967, sob a Emenda n. 1, de 1969, foi recepcionada pela Constituição de 1988 que, no *caput* do art. 225, utiliza a expressão “meio ambiente ecologicamente equilibrado”.

Art. 225. Todos têm direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado, bem de uso comum do povo e essencial à sadia qualidade de vida, impondo-se ao Poder Público e à coletividade o dever de defendê-lo e preservá-lo para as presentes e futuras gerações. (BRASIL, 2003).

Para Fiorillo (2003, p.19), o termo meio ambiente continua sendo um conceito jurídico indeterminado e ensina que a Carta Magna buscou tutelar não só o meio ambiente natural, mas também o artificial, o cultural e o do trabalho. Esta “divisão do meio ambiente em aspectos que o compõem busca facilitar a identificação da atividade degradante e do bem imediatamente agredido”. (FIORILLO, 2003, p.20)

O autor esclarece, ainda, que em razão da expressão ‘sadia qualidade de vida’, presente no *caput* do dispositivo constitucional acima, ficou demonstrado que o legislador optou por estabelecer dois objetos de tutela ambiental: “um imediato, que é a qualidade do meio ambiente, e outro mediato, que é a saúde, o bem-estar e a segurança da população, que se vêm sintetizando na expressão da qualidade de vida” (SILVA apud FIORILLO, 2003, p.19-20).

Já, em sentido diverso, Sirvinkas (2014, p. 125), entende que o conceito previsto no art. 3º, inciso I da Lei n. 6.938 de 1981, é restrito ao meio ambiente natural.

Este conceito, dito normativo, implica: a) as circunvizinhanças de um organismo, incluindo as plantas e animais e os micro-organismos com os quais ele interage; b) o mundo biótico (de seres

vivos) e abiótico (de coisas sem vida); c) o meio físico, químico e biológico de qualquer organismo vivo; e d) o conjunto de todas as condições e influências externas que afetam a vida e o desenvolvimento de um organismo. (SIRVINSKAS, 2014, p.126).

O meio ambiente natural ou físico, portanto, é composto por todos os elementos bióticos e abióticos que se encontram originalmente na natureza, ou seja, independentemente de qualquer intervenção humana no meio natural.

Há diversos diplomas legislativos que abordam os elementos que integram o ambiente natural. A Constituição Federal, em diversas passagens, dispõe sobre: “preservar e restaurar os processos ecológicos essenciais e prover o manejo ecológico das espécies e ecossistemas” (art. 225, §1º, I); “proteger a fauna e a flora, vedadas, na forma da lei, as práticas que coloquem em risco sua função ecológica, provoquem a extinção de espécies ou submetam os animais a crueldade” (art. 225, §1º, VII), bem como, reconhece “A Floresta Amazônica brasileira, a Mata Atlântica, a Serra do Mar, o Pantanal Mato-Grossense e a Zona Costeira são patrimônio nacional, e sua utilização far-se-á, na forma da lei, dentro de condições que assegurem a preservação do meio ambiente, inclusive quanto ao uso dos recursos naturais” (art. 225, §4º). (BRASIL, 2003)

Por sua vez, a Lei n. 6.938/81, no seu art. 3º, inciso V, com redação dada pela Lei n. 7.804 de 1989, também, estabelece o conceito de recursos naturais como sendo: “a atmosfera, as águas interiores, superficiais e subterrâneas, os estuários, o mar territorial, o solo, o subsolo, os elementos da biosfera, a fauna e a flora”. (BRASIL, 2003).

3.4.1.4 Novas gerações de direitos: quarta geração e quinta geração de direitos fundamentais

Além das três gerações de direitos criadas por Karel Vasak, é discutido na doutrina, o surgimento de direitos fundamentais de quarta e quinta geração.

No tocante aos direitos de quarta geração, Noberto Bobbio (apud LENZA, 2011, p. 862), afirma que “referida geração de direitos decorreria dos avanços no campo da engenharia genética, ao colocarem

em risco a própria existência humana, por meio da manipulação do patrimônio genético”.

Já para Bonavides, a quarta geração compreenderia os direitos atinentes à democracia, informação e pluralismo, sendo que seriam introduzidos pela globalização política, na esfera da normatividade jurídica:

A globalização política neoliberal caminha silenciosa, sem nenhuma referência de valores. (...) Há, contudo, outra globalização política, que ora se desenvolve, sobre a qual não tem jurisdição a ideologia neoliberal. Radica-se na teoria dos direitos fundamentais. A única verdadeiramente que interessa aos povos da periferia. Globalizar direitos fundamentais equivale a universalizá-los no campo institucional. (...) A globalização política na esfera da normatividade jurídica introduz os direitos de quarta geração, que, aliás, correspondem à derradeira fase de institucionalização do Estado social. São direitos de quarta geração o direito à democracia, o direito à informação e o direito ao pluralismo. Deles depende a concretização da sociedade aberta do futuro, em sua dimensão de máxima universalidade, para a qual parece o mundo inclinar-se no plano de todas as relações de convivência (...). (BONAVIDES apud MARANHÃO, 2009, p.13).

O direito à paz, como o direito fundante da quinta geração, é considerado, por determinados doutrinadores que seguem Karel Vasak, como de terceira geração, em virtude de suas características próprias e independentes. Contudo, segundo o jurista Paulo Bonavides, em razão de sua importância universal, principalmente, após os atentados de 11 de setembro de 2001, este direito foi erigido a um “patamar superior”, merecendo visibilidade superior aos demais direitos fundamentais.

3.4.1.5 Direito fundamental de quinta geração: direito à paz

Ao tratar especificamente sobre o direito à paz, o professor Paulo Bonavides (2008, p.83), afirma que, Karel Vasak, o admirável precursor da consagrada teoria das gerações, “ao colocá-lo no rol dos direitos da fraternidade, a saber, da terceira geração, o fez, contudo, de modo incompleto, teoricamente lacunoso”, justamente, porque “não desenvolveu as razões que a elevam à categoria de norma”.

Esse imperdoável esquecimento, contudo, não retirou desse direito, sua vital importância, uma vez que em razão de sua originalidade e universalidade, passou paulatinamente, a ser legitimado em vários documentos normativos internacionais que, segundo Sampaio (2010), vão desde a Declaração das Nações Unidas sobre o Direito dos Povos à Paz de 1984 até a Convenção Interamericana sobre Transparência de Aquisição de Armas Convencionais de 1999 e se estendem a partir do ano 2000, através de outros inúmeros documentos e manifestos.

Além do direito de quarta geração, já abordado pelo ilustre jurista, o professor Paulo Bonavides explica a necessidade premente de elevação autônoma da paz a um direito fundamental de quinta geração, dada sua importância para a convivência e conservação da espécie humana:

O novo Estado de Direito das cinco gerações de direitos fundamentais vem coroar, por conseguinte, aquele espírito de humanismo que, no perímetro da juridicidade, habita as regiões sociais e perpassa o Direito em todas as suas dimensões. A dignidade jurídica da paz deriva do reconhecimento universal que se lhe deve enquanto pressuposto qualitativo da convivência humana, elemento de conservação da espécie, reino de segurança dos direitos. Tal dignidade unicamente se logra, em termos constitucionais, mediante a elevação autônoma e paradigmática da paz a direito da quinta geração. (BONAVIDES, 2008, p.86).

A par de sua imprescindibilidade e importância como norma das normas, já que a ausência deste direito comprometeria a efetividade de todos os demais direitos fundamentais, Bonavides (2008, p.86) adverte

sobre a existência de uma “normatividade-dinâmica e evolutiva e, ao mesmo passo, principiológica e fecunda, na gestação de novos direitos fundamentais”. E é sobre a gestação destes direitos que se destaca o direito à paz, que passou a ser incluído, inclusive, nos dispositivos constitucionais, qual se fez no art. 4º, inciso VI da Constituição Federal de 1988.

Epicentro, portanto, dos direitos da mais recente dimensão, a paz se levanta desse modo a uma culminância jurídica que a investe no mesmo grau de importância e ascendência que teve e tem o desenvolvimento enquanto direito da terceira geração. Ambos legitimados sobreposse pela força e virtude e nobreza da respectiva titularidade: no desenvolvimento, o povo; na paz, a humanidade. Com esse vasto círculo de abrangência dos direitos fundamentais ainda há espaço para erguer a quinta geração, que se nos afigura ser aquele onde cabe o direito à paz, objeto das presentes reflexões. (BONAVIDES, 2011, p 583).

Bonavides (2008, p.82) defende, portanto, incansavelmente, a premissa de que “a concepção da paz no âmbito da normatividade jurídica configura um dos mais notáveis progressos já alcançados pela teoria dos direitos fundamentais”, a ponto de inflamar de que “quem conturbar essa paz, quem a violentar, quem a negar, cometerá a luz desse entendimento, crime contra a sociedade humana” (p.92). E reitera:

(...) busca-se a paz levantada ao máximo de juridicidade, em nome da conservação e do primado de valores impostos à ordem normativa pela dignidade da pessoa humana. (...) Em suma, dantes a paz tida como direito fundamental nas regiões teóricas; doravante, porém, a paz erguida a categoria de direito positivo. Ontem, um conceito filosófico, hoje, um conceito jurídico. E tanto mais jurídico quanto maior a força principiológica de sua acolhida nas Constituições. Há em verdade, uma espécie de poder constituinte moral que, ao prescrever-lhe o reconhecimento normativo, cria um novo direito e busca, assim, garantir a sobrevivência do homem na idade dos

artefatos nucleares e da explosão tecnológica. (BONAVIDES, 2008, p.91-93).

O reconhecimento universal da paz, no âmbito jurídico, advirá, assim, da força principiológica, presente nas Constituições atuais que servirão de guardiões no amparo e reconhecimento de sua normatividade para a concreção de efeitos não só no plano internacional, mas também, no plano interno de nosso ordenamento jurídico.

Cabe lembrar, todavia, que a cultura da paz não perpassa somente pelo perímetro da juricidade, mas, também, por outros campos do conhecimento humano que, conjuntamente e de forma interdisciplinar, contribuem significativamente para a efetivação de um direito fundamental que se fortalece através do reconhecimento da compaixão e amor por todas as formas de vida.

Como o sistema de direitos anda a incorporar os anseios e necessidades humanas que se apresentam com o tempo, há quem fale já de uma quinta geração dos direitos humanos com múltiplas interpretações. Tehrarian (1997 a e b) diz sobre “direitos ainda a serem desenvolvidos e articulados”, mas que tratam do cuidado, compaixão e amor por todas as formas de vida, reconhecendo-se que a segurança humana não pode ser plenamente realizada se não começarmos a ver o indivíduo como parte do cosmos e carente de sentimentos de amor e cuidado, todas definidas como prévias condições de “segurança ontológica” para usar a expressão de Ling (1969). (SAMPAIO, 2010, p.282).

Desse modo, o direito à paz ganha status de quinta geração, não somente alicerçado em sua concepção normativa e positivada, o que já é um grande avanço na conquista dos direitos fundamentais, mas também, é sustentado por uma concepção holística que interage Estados, povos, indivíduos e a natureza, dentro de uma ecologia social e planetária jamais vista.

O direito à paz transcende, por esse meio, o direito individual e ganha uma nova dimensão que avança, inclusive, para além dos direitos de solidariedade e humanidade. Todavia, para que não caia no esquecimento dos espíritos, a visão holística de seu sentido e alcance

devem ser sempre observadas por todos os povos, para que valores como justiça, ordem e liberdade possam prevalecer sobre a barbárie e a guerra.

A Constituição Federal de 1988, por sua vez, consagrou a defesa à paz e a solução pacífica de conflitos como princípios constitucionais, que devem reger as relações internacionais da República Federativa do Brasil, nos termos do art. 4º, incisos VI e VII.

Devemos assinalar doravante que a defesa da paz se tornou princípio constitucional, insculpido no artigo 4º, inciso VI, da Constituição. Desde 1988, avulta entre os princípios que o legislador constituinte estatuiu para reger o país no âmbito de suas relações internacionais. E, como todo princípio na Constituição, tem ele a mesma força, a mesma virtude, a mesma expressão normativa dos direitos fundamentais. Só falta universalizá-lo, alçá-lo a cânone de todas as Constituições. (BONAVIDES, 2011, p.592).

O princípio de prevalência dos direitos humanos, constante do art. 4º, inciso II e o de cooperação entre os povos para o progresso da humanidade, previsto no inciso IX, também “podem ser considerados como a base fundamental de uma política de paz internacional brasileira”. (VIEIRA, 2009, p. 505).

Como já discorrido anteriormente, Paulo Bonavides (2008) define que o direito à paz é concebido como direito imanente à vida, sendo condição indispensável ao progresso de todas as nações, grandes e pequenas, em todas as esferas.

Dessa forma, não há como manter o desenvolvimento de uma nação, sem a observação deste importante princípio constitucional que tem a mesma força normativa de um direito fundamental. Afinal, em um ambiente de opressão, não há espaço para o desenvolvimento e o respeito à dignidade da pessoa humana.

É imperioso respeitá-lo, portanto, não só no plano internacional, como também, no plano interno, já que elevado a condição de direito fundamental, o direito à paz orienta e inspira o legislador ordinário na elaboração e interpretação de toda e qualquer norma jurídica.

Ao tratar sobre a legitimidade do direito à paz na era da globalização, é importante destacar, por seu turno, que “no mundo globalizado da bipolaridade, das economias desnacionalizadas, das soberanias relativizadas e dos poderes constitucionais desrespeitados, ou

ficamos com a força do direito ou com o direito da força” (BONAVIDES, 2008, p.92). Através desta frase, o professor Paulo Bonavides (2008) nos convida a uma profunda reflexão sobre quais valores erigimos como fundamentais para a sobrevivência da própria espécie humana.

É bem verdade que, o poder destrutivo dos conflitos e a violência neles empregada, não destroem apenas países e nações, mas devastam indivíduos, sua dignidade, força e espírito.

Epicentro de todos os demais direitos humanos e fundamentais, a paz é vital para a perpetuação da vida, da ordem, da civilização humana e do próprio planeta.

Paulo Bonavides (2008, p 93) define a paz como “um axioma da democracia, designadamente a democracia participativa, com seus instrumentos, com sua teoria, com seus valores de igualdade e justiça social”. E, mais, a elege como direito universal e supremo de toda a humanidade.

Dessa forma, “assim como, outrora, fora requerido o direito à igualdade, à moralidade administrativa, à ética na relação política, à democracia no exercício do poder, agora é tempo de requerer o direito à paz, quer a nível internacional e coletivo, quer a nível individual”. (BONAVIDES, 2008, p.92)

O reconhecimento universal da paz no âmbito jurídico advém, da força principiológica presente nas Constituições atuais, que servem de amparo e reconhecimento de toda sua normatividade para a concreção de efeitos não só no plano internacional, mas também, no plano interno de nosso ordenamento jurídico. “Na sua junção com os direitos fundamentais, que também operam como princípios, a principilogia da Constituição forma a coluna vertebral no novo Estado de Direito”. (BONAVIDES, 2008, p.90)

É importante ressaltar, ainda, que se por um lado presenciamos, diariamente, o enfraquecimento de muitas instituições e da desterritorialização de questões como meio ambiente, saúde e segurança, é também verdade que existe paralelamente “o fortalecimento do conceito de comunidade internacional que acarreta a consideração de princípios como o interesse global ou a proteção dos direitos do ser humano, onde quer que se encontre”. (KOWALSKI; SOARES, 2011, p. 229).

Objetivos clássicos do constitucionalismo, tais como o respeito pelo primado do Direito, a promoção e proteção dos direitos e liberdades dos

membros da comunidade, a separação dos poderes, a solução pacífica dos conflitos, ou a adequada criação das normas necessárias à comunidade, são também agora encarados como nível internacional. (KOWALSKI; SOARES, 2011, p. 229).

Como se vê, além de ser enaltecida como um objetivo clássico e atual do constitucionalismo, a solução pacífica de conflitos passa a ser também um importante princípio de ordem internacional.

Desta feita, o direito à paz torna-se legítimo e imprescindível para o fortalecimento não só da comunidade global, mas também, das comunidades locais e regionais. É um direito atemporal que transcende todas as fronteiras, sendo fundamental para a conservação da espécie humana e de todas as formas de vida que habitam nosso planeta.

Afinal, em um ambiente sem paz, não há espaço para uma vida digna e muito menos para o exercício mínimo dos demais direitos consagrados constitucionalmente.

3.4.2. Direitos da natureza pela própria natureza

3.4.2.1 O contrato natural de Michel Serres

Michel Serres é um filósofo francês que tem um estilo muito peculiar e genuíno para refletir sobre as questões do mundo atual, sendo considerado um defensor da liberdade de pensamento, da criatividade, do inédito, da poesia e, principalmente, da paz entre os seres humanos e estes com a natureza. (CALLONI, 2013).

Eis o que pede o filósofo à filosofia: que de agora em diante se preocupe com as questões reais da existência humana e do planeta Terra como uma unidade. Neste sentido, Serres nos adverte, com a sua literatura/filosofia sobre a necessidade urgente de educarmos os cientistas como filósofos e os filósofos como cientistas, se desejarmos a paz em lugar da guerra; do amor e da poesia em lugar da violência; do saber da magnanimidade em lugar da indiferença; da justiça e solidariedade em lugar da opressão e do egoísmo. (CALLONI, 2013,

p.88).

No início de seu livro “O Contrato Natural”, Michel Serres traz uma interessante narrativa em que entrelaça os elementos da natureza, outrora colocados pela própria cultura, como palco de representações vulgares, sem valor; mas, agora, elevados a uma terceira posição detentora de dignidade. A história é inspirada em um famoso quadro de Goya:

Dois inimigos brandem os seus varapaus, em luta sobre as areias movediças. Atento às táticas mútuas, cada qual responde golpe a golpe e replica com uma esquiwa. Fora do cenário do quadro, observamos como espectadores a simetria dos gestos ao longo do tempo: que espetáculo magnífico e banal!

Ora, o pintor – Goya – fez mergulhar os dois contendores na lama até os joelhos. A cada movimento, um buraco viscoso engole-os e ambos se enterram na lama gradualmente. A que ritmo? Isso depende de sua agressividade: na luta mais encarniçada, os movimentos mais vivos e secos aceleram o atolamento. Os beligerantes não adivinham o abismo em que se precipitam, mas do exterior, nós, pelo contrário, vemo-los bem.

Quem vai morrer? – perguntamo-nos. Quem vai ganhar? – pensam eles e dizemos nós muitas vezes. Apostemos (...). Mas numa terceira posição, exterior a essa luta, reparamos num terceiro lugar, o pântano, onde a luta se afunda.

Porque aqui, assaltados pela mesma dúvida, os apostadores correm todo o risco de perder, tal como os lutadores, por ser muito provável que a terra absorva estes últimos antes que eles e os jogadores possam ter arrumado suas contas.

Cada um por si, eis a questão pertinente. Em segundo lugar, está a relação do combate, tão entusiástica que apaixona a plateia e esta, fascinada participa nela com os seus gritos e moedas.

Entretanto, não esquecemos o mundo das próprias coisas, a areia movediça, a água, a lama, os caniços do pântano? Em que areias movediças nos

atolamos em conjunto, adversários activos e espectadores perigosos? E eu mesmo que o escrevo, na paz solitária da aurora? (SERRES, 1990, p. 11-12).

Como é possível observar, a intenção de Serres foi a de retratar uma luta a três: dois combatentes e o próprio meio que é a natureza, ou seja, a areia movediça e/ou o pântano, que se afundar ambos, pode vencer a luta. Ao focarmos em apenas dois combatentes, existe apenas uma violência pura e simples; contudo, se ampliarmos o conflito para milhares de indivíduos, é necessário um contrato de direitos entre os homens para que lhe sejam asseguradas as mínimas condições de convivência: eis o contrato social. (CALLONI, 2013)

Michel Serres (1990, p.25) faz interessante distinção entre guerras subjetivas e guerras objetivas: as primeiras são “aquelas que, nucleares ou clássicas, as nações ou estados travam entre si com vistas a uma dominação temporária”. As segundas são aquelas “que opõe todos os inimigos, inconscientemente associados, a esse mundo objetivo (...)”.

Em outras palavras, para o filósofo francês, as guerras subjetivas são guerras entre povos, passíveis de controle jurídico e, portanto, reguladas pelo direito, por um contrato social; as guerras objetivas correspondem a toda e qualquer violência contra a natureza, dirigindo-se contra um inimigo comum: o planeta Terra, em relação ao qual não existe qualquer contrato, e cuja guerra está em todo lugar: lixo tóxico, poluentes químicos no mar, na terra e no ar, etc. (CALLONI, 2013).

Desse modo, “não havendo limite nem regra contra a violência objetiva, isto é, contra o planeta Terra, Michel Serres insiste na necessidade de um Contrato Natural com o mesmo” (CALLONI, 2013, p.92), cuja ideia central de Serres pode ser assim revelada:

(...) por mais paradoxal que nos possa parecer, é preciso tornar o planeta Terra nosso “inimigo” a fim de que ele seja efetivamente escutado. Como “inimigo”, segundo a lógica do autor, haveria um contrato de direito que regularia a guerra objetiva, causadora de danos irreparáveis ao nosso planeta. Sem um contrato (um texto sem ambiguidades) com o qual possamos fazer uma declaração de guerra com o planeta, continuará havendo apenas a violência objetiva, isto é, uma violência sem limites e sem regras do ser humano contra a natureza, até esta cair sem combater. Ora, se as

guerras são travadas entre inimigos e são também, por definição, um estado de direito (além do estado de fato) é mister que a Terra seja considerada “inimiga” para que a sua destruição não ocorra, pois somente um contrato jurídico pode prever o armistício, portanto a paz, ou seja, a preservação do planeta e da própria vida. (CALLONI, 2013, p.94).

Aliado a essa perspectiva, em sua famosa obra, “Contrato Natural”, o francês enfatiza a necessidade de que através deste contrato, o ser humano poderá abandonar sua condição de dominador e “parasita” em relação ao mundo natural e assumir uma postura de reciprocidade que contemple o direito do hospedeiro, o direito da natureza. (SARLET e FENSTERSEIFER, 2014).

Portanto, o retorno à natureza! O que implica acrescentar ao contrato exclusivamente social a celebração de um contrato 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 objectiva, um contrato de simbiose: o simbiota admite o direito do hospedeiro, enquanto o parasita – o nosso actual 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, 1990, p.65-66).

Para Michel Serres, da mesma maneira que a Declaração dos Direitos do Homem buscou pôr fim ao parasitismo entre seres humanos, é chegado o momento histórico de, por meio de um contrato natural, se acabar, ou minimizar o impacto negativo do parasitismo do homem sobre a natureza (SARLET e FENSTERSEIFER, 2014). Mas para isso, Serres (1990) defende que é preciso estabelecer um direito de simbiose, uma vez que aquilo que a natureza dá ao homem é o que este deve dar a ela, tornando-a, de certo modo, sujeito de direitos.

O parasita agarra tudo e não dá nada; o hospedeiro dá tudo e não agarra nada. O direito de dominação e de propriedade reduz-se ao parasitismo. Pelo contrário, o direito de simbiose define-se pela reciprocidade: aquilo que a natureza dá ao homem é o que este lhe deve dar a ela, tornada sujeito de direito. (SERRES, 1990, p.66).

Tal pensamento proposto pelo filósofo francês caminha, portanto, no sentido de que deve ser reconhecido uma relação de solidariedade com a natureza, fundada em deveres e respeito mútuo como pressuposto para a permanência existencial das espécies: humana e não humana. Por sua vez, a adoção dessa visão implica na ampliação dos valores fundamentais da nossa sociedade (dignidade, liberdade, igualdade e solidariedade) para além da dimensão humana, o que, à luz das formulações levantadas, se revela, também, por meio do reconhecimento e consequente proteção e promoção da dignidade dos animais e da natureza. (SARLET e FENSTERSEIFER, 2014).

3.4.2.2 Direito subjetivo: a natureza como titular de direitos

Nos dias atuais, “a natureza pródiga e nutriz da vida é tratada como simples objeto de barganha, destinada que é, por si mesma, a satisfazer as ânsias de consumo e consumismo da espécie dominante” (MILARÉ, 2013, p.301). Neste cenário triste e desolador, a natureza foi comparada, nas palavras de Milaré (2013, p.301), a certas categorias humanas “inferiores”:

Categorias humanas inferiores, que até recentemente, eram consideradas como sujeitos de não direito (titulares de um direito fictício, inexistente); ou não sujeitos de direito (não podendo ser titulares de direitos existentes); esta posição explica porque a natureza jamais poderia passar de mero objeto de transações. Essas categorias deserdadas da sorte eram então – ou ainda continuam a ser, em determinados casos – as que não tinham expressão jurídica real na sociedade: os escravos, os negros, minorias étnicas, mulheres, crianças. (MILARÉ, 2013,

Todavia, em oposição a esta realidade, no mundo inteiro começam a surgir vozes de juristas e filósofos de grande autoridade que encabeçam movimentos de revisão do direito para que este passe a contemplar uma nova postura do homem na relação com a natureza. Num primeiro momento, surgem os cientistas noruegueses Arne Naess e George Sessions que elaboraram a “Ecologia Profunda”; o francês Michel Serres que fala do “contrato natural”; o físico, naturalista e filósofo alemão Karl Michael Meyer Abich que prega o “estado natural” que traduz um tipo de organização e convivência respeitosa com a natureza e sugere uma “comunidade jurídica natural”; o engenheiro e cientista Aldo Leopold que propõe a “Ética da Terra” que evoca uma “cidadania biótica”; o filósofo Theodor Roszak que preconiza os “direitos do planeta”, e, mais, especificamente, reivindica personalidade jurídica para o planeta Terra, a Mãe Gaia (MILARÉ, 2013).

Dentre a categoria de juristas, também, não faltam defensores para um novo relacionamento com a natureza. São eles: o jurista suíço J. Leimbacher que considera que tratar a natureza como mero objeto de direito é encaminhá-la para a destruição, devendo torná-la um sujeito de direito; Klaus Bosselmann, jurista e magistrado em Berlim, que propôs que fosse introduzido na Constituição alemã o seguinte artigo: “cada um tem o direito ao livre desenvolvimento da sua personalidade, desde que não prejudique os direitos de outrem, bem como o Direito do Ambiente Natural e a ordem constitucional”; o jurista francês N. Rouland que, a exemplo dos povos primitivos, defende que é possível instaurar uma relação harmoniosa com a natureza a partir do direito; a jurista francesa Marie Angele Hermitte que prega que zonas de interesse ecológico e biodiversidade podem ser sujeitos do direito e, por fim, a jurista canadense S. Rowe que propõe que se institua uma nova categoria de “crimes contra a ecosfera”. (MILARÉ, 2013)

Esses poucos exemplos nos mostram que o direito vem sendo a cada dia, mais e mais, questionado em relação às necessidades superiores do mundo natural, sinalizando uma grande mudança em curso, que principia em vários países do mundo. Assim, passaremos a uma breve análise sobre a os direitos da natureza pela própria natureza, ou seja, por seu valor em si e por si mesma.

Inicialmente, cumpre destacar que o sujeito da lei é ao mesmo tempo, possuidor dos direitos e portador de deveres e responsabilidade, ou seja, está sujeito às benesses, mas, também, aos ditames da lei, à determinadas circunstâncias. “Eis aí o paradoxo do humanismo

moderno: sua imperiosa necessidade de afirmar uma visão de mundo antropocêntrica, onde o homem é o rei de tudo, o faz esquecer o outro significado do termo “sujeito” – o sujeito pode ser o que age ou o que se submete”. (GONÇALVES, 2013, p.27)

Por sua vez, “conceder um direito subjetivo é fazer com que alguém se torne titular de algumas prerrogativas de defesa, em outras palavras, é admitir em outrem uma determinada legitimidade reativa”. (GOMES, 2013, p.117)

“Quanto a representação (civil e judicial) da natureza, ela não coloca mais problemas do que os das crianças, dos loucos ou das pessoas morais” (François Ost apud MILARÉ, 2013, p. 306). Portanto, “não há obstáculos à inferência de que existem já direitos subjetivos do meio ambiente – mesmo que eles não possam exercer esses direitos senão através da representação, assim como ocorre com os deficientes, sociedades ou com Estados” (GOMES, 2013, p. 119).

Contudo, é curioso observar que em nossa sociedade há uma grande resistência em conferir direitos a alguma nova entidade. E “haverá resistência a dar a ‘coisa’ direitos até que ela possa ser vista e valorizada por si mesma; ainda, assim, é difícil vê-la e valorizá-la por si mesma até que possamos provocar a nós mesmos e dar-lhes ‘direitos’”. (GOMES, 2013, p.120)

Apesar da existência de preconceitos atrelados a um forte modelo antropocêntrico, é importante que a natureza tenha seus próprios direitos. Enquanto não lhe for atribuída personalidade jurídica, Gomes (2013) adverte que: a) seus direitos só serão protegidos na medida dos interesses da humanidade; b) a ação na justiça continuará tributária da iniciativa do proprietário, sendo que o prejuízo tomado em conta continuará a ser um prejuízo econômico e c) nunca estará em situação de igualdade à outra parte, o poluidor. Portanto, para que a realidade seja transformada em prol da natureza, é preciso avançar!

Admitindo que o ecossistema planetário (ou o mundo natural) tem valor intrínseco por força do ordenamento do Universo, Milaré e Coimbra (2004), também, reforçam que a natureza necessita da tutela do direito, pelo que ela é em si mesma, independentemente das avaliações e dos interesses humanos. E apresentam duas considerações:

VI - Os seres naturais não-humanos não são capazes de exercer deveres e reivindicar direitos de maneira direta, explícita e formal, embora o ordenamento natural lhes assegure alguma sorte de “direitos”, visto que cumprem um

papel no equilíbrio do mundo. São constituintes do ecossistema planetário, tanto quanto o é a espécie humana. A ciência não tem força impositiva ou de coação; por isso exige que o direito tutele o ecossistema planetário, de molde a prover à sua subsistência e garantir-lhe a perpetuação, notadamente no que concerne aos componentes da biosfera. Esta exigência não procede apenas da ciência, mas principalmente da sabedoria.

VII – Tal necessidade baseia-se no fato de que o mundo natural tem seu valor próprio, intrínseco e inalienável, uma vez que ele é muito anterior ao aparecimento do homem sobre a Terra. As leis do direito positivo não podem ignorar as leis do direito natural, assim como os direitos dos seres humanos não podem passar simplesmente ao largo ou por cima dos “direitos” dos seres não-humanos, expressos pelas ciências da natureza (especialmente pelas ciências da vida). Tamanho desatino colocaria em risco fatal a integridade e a sobrevivência de todo o planeta. (MILARÉ; COIMBRA, 2004, p.19).

Partindo da premissa de que sem o mundo natural, o ser humano não existe, torna-se “lógica a concessão de direitos à natureza, exatamente por essa inserção e dependência e, também, porque a espécie humana é fruto das mutações por acaso ocorridas no curso da história da natureza” (GOMES, 2013, p.123).

Desse modo, somente a partir do reconhecimento de valores intrínsecos e não os meramente instrumentais (que tem como objetivo o bem-estar humano), é que poderemos vislumbrar grandes alterações na relação entre o homem e a natureza.

E não estamos longe disso. A Constituição do Equador foi a pioneira em reconhecer, expressamente, que a natureza tem direito a que se respeite integralmente sua existência, manutenção e regeneração de seus ciclos vitais, estruturas, funções e processos evolutivos, podendo toda pessoa, comunidade, povoado, nacionalidade exigir das autoridades públicas o cumprimento dos seus direitos.

A respeito deste novo ordenamento jurídico, discorreremos no capítulo a seguir.

3.4.2.3 Novo Constitucionalismo e legislação ecológica latino-americana

As Constituições do Equador (2008), Bolívia (2009) e, mais, precisamente, a Lei bolivariana (2010), conhecida como “Lei dos Direitos da Mãe Terra” representam, indubitavelmente, um grande marco histórico na proteção da Natureza.

Segundo Carneiro (2014a, p.82), “o reconhecimento oficial pelo Estado e a valorização da cultura ameríndia nativa formalizada pelas novas Constituições, fez com que se incorporassem também na Lei Maior, valores próprios daquelas nações indígenas”. Valores estes, como narra o autor, “completamente estranhos à tradição europeia que até então aparecia hegemônica na ordem jurídica das antigas colônias americanas”. (p.82)

Dentre estes novos valores, oriundos dos autóctones da América do Sul, e agora cobertos pelo *status* constitucional, está a visão da natureza como “portadora de atributos quase divinos, sendo encarada como uma entidade subjetiva detentora de características e de uma moralidade própria merecedoras de respeito e veneração por parte dos homens” (CARNEIRO, 2014a, p.82). Logo, presenciamos, em tempos atuais, um novo olhar perante a Natureza, deixando de considerá-la apenas objeto de regulação para alçá-la a uma posição de titular de interesses e prerrogativas.

A inovação constitucional equatoriana, por exemplo, representou avanço normativo sem precedentes no constitucionalismo contemporâneo. Em seu preâmbulo foi anunciado a celebração de “la naturaleza, la Pacha Mama, de la que somos parte y que es vital para nuestra existencia” e, da mesma forma, foi invocado a “la sabiduría de todas las culturas que nos enriquecen como sociedad”. (CONSTITUCIÓN DEL ECUADOR, 2008)

Dessa sorte, cumpre destacar o reconhecimento expresso pela Constituição Equatoriana dos direitos da Natureza, conferindo-lhe determinada personalidade jurídica:

Art. 10. Las personas, comunidades, pueblos, nacionalidades y colectivossón titulares y gozarán de los derechos garantizados em la Constitución y en los instrumentos internacionales.

La naturaleza será sujeto de aquellos derechos que Le reconozca la Constitución. (CONSTITUCIÓN DEL ECUADOR, 2008) (grifo nosso).

A nova carta constitucional, que entrou em vigor em 20 de outubro de 2008, estabeleceu, ainda, de forma inédita, um capítulo específico sobre os Direitos da Natureza, consagrando em seu texto, o paradigma ecocêntrico:

Capítulo séptimo
Derechos de la naturaleza

Art. 71.- La naturaleza o Pacha Mama, donde se reproduce y realiza la vida, tiene derecho a que se respete integralmente su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos. Toda persona, comunidad, pueblo o nacionalidad podrá exigir a la autoridad pública el cumplimiento de los derechos de la naturaleza. Para aplicar e interpretar estos derechos se observaran los principios establecidos en la Constitución, en lo que proceda. El Estado incentivará a las personas naturales y jurídicas, y a los colectivos, para que protejan la naturaleza, y promoverá el respeto a todos los elementos que forman un ecosistema.

Art. 72.- La naturaleza tiene derecho a la restauración. Esta restauración será independiente de la obligación que tienen el Estado y las personas naturales o jurídicas de Indemnizar a los individuos y colectivos que dependan de los sistemas naturales afectados. En los casos de impacto ambiental grave o permanente, incluidos los ocasionados por la explotación de los recursos naturales no renovables, el Estado establecerá los mecanismos más eficaces para alcanzar la restauración, y adoptará las medidas adecuadas para eliminar o mitigar las consecuencias ambientales nocivas.

Art. 73.- El Estado aplicará medidas de precaución y restricción para las actividades que puedan conducir a la extinción de especies, la destrucción de ecosistemas o la alteración permanente de los ciclos naturales. Se prohíbe la

introducción de organismos y material orgánico e inorgánico que puedan alterar de manera definitiva el patrimonio genético nacional.

Art. 74.- Las personas, comunidades, pueblos y nacionalidades tendrán derecho a beneficiarse del ambiente y de las riquezas naturales que les permitan el buen vivir. Los servicios ambientales no serán susceptibles de apropiación; su producción, prestación, uso y aprovechamiento serán regulados por el Estado. (CONSTITUCIÓN DEL ECUADOR, 2008).

Depreende-se dos dispositivos acima, que ao tratar sobre direitos, a Natureza deve ser respeitada, seja no que concerne à sua existência, proteção e integridade, seja nos aspectos ligados à sua regeneração no caso de danos.

Por sua vez, a Constituição da Bolívia que entrou em vigência no dia 07 de fevereiro de 2009, data em que foi promulgada pelo Presidente Evo Morales, também, citou a sagrada Mãe Terra em seu preâmbulo:

En tiempos inmemoriales se erigieron montañas, se desplazaron ríos, se formaron lagos. Nuestra amazonia, nuestro chaco, nuestro altiplano y nuestros llanos y valles se cubrieron de verdes y flores. Poblamos esta sagrada Madre Tierra con rostros diferentes, y comprendimos desde entonces la pluralidad vigente de todas las cosas y nuestra diversidad como seres y culturas. Así conformamos nuestros pueblos, y jamás comprendimos el racismo hasta que lo sufrimos desde los funestos tiempos de la colonia. (CONSTITUCION DE BOLÍVIA, 2009).

Seguindo os novos valores constitucionais e com o intuito de conferir maior eficácia normativa aos dispositivos da presente Constituição, foi editada a Lei bolivariana de n. 71, de 21 de dezembro de 2010, conhecida como “Ley de Derechos de la Madre Tierra”, que avançou de forma extremamente significativa na matéria, definindo objeto, princípios, conceitos, caráter jurídico, exercício, além de consagrar rol específico de direitos da natureza pela própria natureza:

LEY DE DERECHOS DE LA MADRE TIERRA
Ley 071 (21-Diciembre-2010)

LEY DE DERECHOS DE LA MADRE TIERRA
CAPÍTULO I
OBJETO Y PRINCIPIOS

Artículo 1. (OBJETO).

La presente Ley tiene por objeto reconocer los derechos de la Madre Tierra, así como las obligaciones y deberes del Estado Plurinacional y de la sociedad para garantizar el respeto de estos derechos.

Artículo 2. (PRINCIPIOS).

Los principios de obligatorio cumplimiento, que rigen la presente ley son:

1. Armonía. Las actividades humanas, en el marco de la pluralidad y la diversidad, deben lograr equilibrios dinámicos con los ciclos y procesos inherentes a la Madre Tierra.

2. Bien Colectivo: El interés de la sociedad, en el marco de los derechos de la Madre Tierra, prevalecen en toda actividad humana y por sobre cualquier derecho adquirido.

3. Garantía de regeneración de la Madre Tierra. El Estado en sus diferentes niveles y la sociedad, en armonía con el interés común, deben garantizar las condiciones necesarias para que los diversos sistemas de vida de la Madre Tierra puedan absorber, daños, adaptarse a las perturbaciones, y regenerarse sin alterar significativamente sus características de estructura y funcionalidad, reconociendo que los sistemas de vida tienen límites en su capacidad de regenerarse, y que la humanidad tienen límites en su capacidad de revertir sus acciones.

4. Respeto y defensa de los Derechos de la

Madre Tierra. El Estado y cualquier persona individual o colectiva respetan, protegen y garantizan los derechos de la Madre Tierra para el Vivir Bien de las generaciones actuales y las futuras.

5. No mercantilización. Por el que no pueden ser mercantilizados los sistemas de vida, ni los procesos que sustentan, ni formar parte del patrimonio privado de nadie.

6. Interculturalidad. El ejercicio de los derechos de la Madre Tierra requiere del reconocimiento, recuperación, respeto, protección, y dialogo de la diversidad de sentires, valores, saberes, conocimientos, prácticas, habilidades, trascendencias, transformaciones, ciencias, tecnologías y normas, de todas las culturas del mundo que buscan un convivir en armonía con la naturaleza.

CAPÍTULO II MADRE TIERRA, DEFINICIÓN Y CARÁCTER

Artículo 3. (MADRE TIERRA).

La Madre Tierra es el sistema viviente dinámico conformado por la comunidad indivisible de todos los sistemas de vida y los seres vivos, interrelacionados, interdependientes y complementarios, que comparten un destino común.

La Madre Tierra es considerada sagrada, desde las cosmovisiones de las naciones y pueblos indígena originario campesinos.

Artículo 4. (SISTEMAS DE VIDA).

Son comunidades complejas y dinámicas de plantas, animales, micro organismos y otros seres, y su entorno, donde interactúan comunidades humanas y el resto de la naturaleza como una unidad funcional, bajo la influencia de factores climáticos, fisiográficos y geológicos, así como de

las prácticas productivas, y la diversidad cultural de las bolivianas y los bolivianos, y las cosmovisiones de las naciones y pueblos indígena originario campesinos, las comunidades interculturales y afrobolivianas.

Artículo 5. (CARÁCTER JURÍDICO DE LA MADRE TIERRA).

Para efectos de la protección y tutela de sus derechos, la Madre Tierra adopta el carácter de sujeto colectivo de interés público. La Madre Tierra y todos sus componentes incluyendo las comunidades humanas son titulares de todos los derechos inherentes reconocidos en esta Ley. La aplicación de los derechos de la Madre Tierra tomará en cuenta las especificidades y particularidades de sus diversos componentes. Los derechos establecidos en la presente Ley, no limitan la existencia de otros derechos de la Madre Tierra.

Artículo 6. (EJERCICIO DE LOS DERECHOS DE LA MADRE TIERRA).

Todas las bolivianas y bolivianos, al formar parte de la comunidad de seres que componen la Madre Tierra, ejercen los derechos establecidos en la presente Ley, de forma compatible con sus derechos individuales y colectivos.

El ejercicio de los derechos individuales están limitados por el ejercicio de los derechos colectivos en los sistemas de vida de la Madre Tierra, cualquier conflicto entre derechos debe resolverse de manera que no se afecte irreversiblemente la funcionalidad de los sistemas de vida.

CAPÍTULO III DERECHOS DE LA MADRE TIERRA

Artículo 7. (DERECHOS DE LA MADRE TIERRA)

I. La Madre Tierra tiene los siguientes derechos:

1. A la vida: Es el derecho al mantenimiento de la integridad de los sistemas de vida y los procesos naturales que los sustentan, así como las capacidades y condiciones para su regeneración.

2. A la diversidad: de la vida: Es el derecho a la preservación de la diferenciación y la variedad de los seres que componen la Madre Tierra, sin ser alterados genéticamente ni modificados en su estructura de manera artificial, de tal forma que amenace su existencia, funcionamiento y potencial futuro.

3. Al agua: Es el derecho a la preservación de la funcionalidad de los ciclos del agua, de su existencia en la cantidad y calidad necesarias para el sostenimiento de los sistemas de vida, y su protección frente a la contaminación para la reproducción de la vida de la Madre Tierra y todos sus componentes.

4. Al aire limpio: Es el derecho a la preservación de la calidad y composición del aire para el sostenimiento de los sistemas de vida y su protección frente a la contaminación, para la reproducción de la vida de la Madre Tierra y todos sus componentes.

5. Al equilibrio: Es el derecho al mantenimiento o restauración de la interrelación, interdependencia, complementariedad y funcionalidad de los componentes de la Madre Tierra, de forma equilibrada para la continuación de sus ciclos y la reproducción de sus procesos vitales.

6. A la restauración: Es el derecho a la restauración oportuna y efectiva de los sistemas de vida afectados por las actividades humanas directa o indirectamente.

7. A vivir libre de contaminación: Es el derecho a la preservación de la Madre Tierra de contaminación de cualquiera de sus componentes,

así como de residuos tóxicos y radioactivos generados por las actividades humanas. (BOLIVIA, 2010)

Cumple ressaltar que a Lei n. 71, de 21 de dezembro de 2010, em seu artigo 1º, tem como objetivo “reconocer los derechos de la Madre Tierra, así como las obligaciones y deberes del Estado Plurinacional y de la sociedad para garantizar el respeto de estos derechos” e no artigo 3º, define a Mãe Terra como sendo “el sistema viviente dinámico conformado por la comunidad indivisible de todos los sistemas de vida y los seres vivos, interrelacionados, interdependientes y complementarios, que comparten un destino común” (BOLIVIA, 2010).

Além deste conceito, fica estabelecida, também, a natureza jurídica de sujeito coletivo de interesse público para a Mãe Terra, nos termos do art. 5º da mencionada lei:

Para efectos de la protección y tutela de sus derechos, la Madre Tierra adopta el carácter de sujeto colectivo de interés público. La Madre Tierra y todos sus componentes incluyendo las comunidades humanas son titulares de todos los derechos inherentes reconocidos en esta Ley. La aplicación de los derechos de la Madre Tierra tomará en cuenta las especificidades y particularidades de sus diversos componentes. Los derechos establecidos en la presente Ley, no limitan la existencia de otros derechos de la Madre Tierra. (BOLIVIA, 2010).

De acordo com Leonardo Boff (2015) a partir desta nova consciência de proteção, surgiu um verdadeiro constitucionalismo ecológico no qual a Terra e todos os seres da natureza, particularmente, os vivos e os animais são titulares de direitos. Este novo constitucionalismo, como lembra o autor (2015), deixou para trás o arraigado antropocentrismo e o paradigma da dominação do ser humano como senhor e dominador da natureza e da Terra.

O novo constitucionalismo latino-americano liga, portanto, duas correntes importantes: “a mais ancestral dos povos originários para os quais a Terra (Pacha) é mãe (Mama) – sendo titular de direitos porque é viva e nos dá tudo o que precisamos e, finalmente, pela razão de sermos parte dela e de pertencemos a ela” (BOFF, 2015, p.259-260), assim

como os demais seres que igualmente merecem existir e conviver conosco.

Todavia, há quem não concorde com a titularidade de direitos conferido à Natureza, nos termos da novel legislação já mencionada, cujos argumentos serão aqui apontados.

Carneiro (2014a) que é adepto da ótica antropocêntrica, entende que o ecocentrismo encontrado nas Constituições do novo constitucionalismo latino-americano é essencialmente desnecessário do ponto de vista prático. Defende, primeiramente, que a posituação constitucional de normas com esse teor foi o resultado de condições materiais históricas muito peculiares a tais nacionalidades, não logrando enxergar um potencial universalizante em tais movimentos constitucionais locais. Em segundo lugar, acredita que atribuir personalidade e conferir direitos à natureza, em nada contribui para ampliar a sua proteção normativa, “já que ao fim e ao cabo, será o homem que, se necessário, intervirá, inclusive judicialmente, em busca da cessação de atividades consideradas nocivas a determinado ecossistema” (p.86). Embasa seu entendimento no simples fato de que “não se pode esperar que o façam as árvores ameaçadas de corte ou o rio em cujo leito esteja sendo derramado resíduos industriais tóxicos” (p.86). Em terceiro lugar, defende que nada no mundo possui valor por si próprio que mereça, para longe de qualquer juízo subjetivo, ser preservado e protegido. Alega que todos os valores “não existem para além da subjetividade humana e, por conseguinte, só existem porque e enquanto nós, homens, estamos vagando pela Terra, de forma que desaparecerão junto conosco” (p.87). Por fim, relega o contra-argumento a favor da natureza, o fato de que as pessoas jurídicas também podem ser titulares de direitos, uma vez que, segundo o autor, estas foram criadas para benefício do próprio homem.

Contrários ao posicionamento acima, cujos argumentos em prol dos direitos da natureza serão trabalhados em tópico posterior, comungamos do mesmo entendimento de Leonardo Boff (2015), para quem o novo constitucionalismo latino-americano, aqui demonstrado, é sim, uma visão antecipatória daquilo que deverá ser adotado por todas as Constituições futuras, em um tempo em que a “Terra e a humanidade reconhecerão a recíproca pertença, origem e destino comum” (p.261).

Boff, por fim, lembra que o reconhecimento da natureza como titular de direitos é a base principal para sustentar todos os demais direitos pessoais e sociais, sem o qual, deixarão de existir:

Esta Terra, denominada Gaia, engloba todos os

seres, gera e sustenta a teia da vida em sua incomensurável biodiversidade. Ela, como Mãe generosa, deve ser respeitada, reconhecida em suas virtualidades e em seus limites, e por isso acolhida como sujeito de direitos – a *dignitas terrae* -, base para possibilitar e sustentar todos os demais direitos pessoais e sociais. (BOFF, 2015, p. 260).

3.4.2.4 A Relação entre a ética e o direito: ambos inseridos na natureza em evolução

Antes de adentrarmos na relação propriamente dita entre a Ética e Direito, é oportuno discorrer sobre o conceito de natureza no Direito, que segue as propostas de natureza feita pela filosofia de cada período histórico, como já visto em capítulo anterior.

De acordo com Gomes (2013), desde os tempos antigos, ao buscar regularidade e universalidade, o homem se distanciou do direito das cidades e promoveu a ligação da lei à natureza, surgindo o Direito Natural.

A doutrina do Direito Natural nasceu na Grécia Antiga. Entre os primeiros a defenderem esta concepção estão o filósofo Heráclito de Éfeso (535-470 a. C.) e o escritor Sófocles (494-406 a. C.). Este último, em sua famosa tragédia Antígona, formulou pela primeira vez a questão central que envolve a doutrina do Direito Natural: existe um direito superior à legislação positiva estabelecida pela vontade do soberano. (BEDIN, 2014, p. 245).

O Direito Natural é definido, atualmente, como uma doutrina jurídica que defende “que o Direito Positivo deve ser objeto de uma valoração que tem como referência um sistema superior de normas ou de princípios, isto é, tem um Direito ideal (superior) que condiciona a validade do Direito Positivo (inferior)”. (GOMES, 2013, p.42)

As características do Direito Natural podem ser reunidas em três pontos principais: a) a legislação deve ser analisada a partir de conteúdos superiores; b) estes conteúdos possuem como fonte uma

determinada categoria universal e imutável (ideal de justiça); c) estes conteúdos devem sempre prevalecer sobre as disposições formais da lei. (GOMES, 2013)

Os conteúdos, portanto, apresentam ideais de justiça. Afinal, qual é a referência de justiça a ser utilizada? Historicamente foram construídas três respostas possíveis: a) a referência de justiça deve ser a natureza (resposta típica do mundo antigo), designada de doutrina do Direito Natural Cosmológico; b) a referência de justiça deve ser Deus (típica do mundo medieval), conhecida como doutrina do Direito Natural Teleológico; f) a referência de justiça deve ser a natureza humana (típica do mundo moderno, ligada à razão), designada de doutrina do Direito Natural Antropológico. (GOMES, 2013)

Nestas três diferentes doutrinas de Direito Natural, temos: o Direito cosmológico que se volta para a ordem natural; o Direito Teleológico que aborda uma visão teocêntrica do mundo a partir da compreensão das leis divinas e o Direito antropológico que “traz como consequência uma ruptura com a compreensão transcendente do mundo. Assim, a legislação de um país somente será válida quando respeitar os direitos naturais inatos dos homens”. (GOMES, 2013, p.43)

Dessa forma, à medida que o Direito acompanhou a evolução da concepção da natureza da filosofia, acompanhou também o distanciamento da natureza. Tanto é assim, que as legislações atuais, sejam nacionais quanto internacionais, apresentam uma nítida base antropocêntrica ao afirmar que a natureza é um bem comum de todos e por esse motivo deve ser protegida. Em outras palavras, “o homem é a razão da proteção da natureza e não a natureza em si, isto é, a natureza deve ser protegida por causa do homem, não por causa dela mesma” (GOMES, 2013, p.24), o que o coloca sempre em posição superior, distante e independente daquela.

Somado a este fato ou como consequência dele, a questão é que a relação com o mundo natural chegou a um limite, já que em nossa época, pelo menos depois da modernidade, foi perdido o sentido do vínculo e do limite nas relações homem e natureza, como esclarece François Ost:

Esta crise é simultaneamente a crise do vínculo e a crise do limite: uma crise de paradigma, sem dúvida. Crise do vínculo: já não conseguimos discernir o que nos liga ao animal, ao que tem vida, à natureza; crise do limite: já não conseguimos discernir o que deles nos distingue.

(...) Considere-se vínculo: o que liga e obriga (ligar, do latim *ligare*). São as linhas (tramas), as cordas, os nós, os laços, as ligações, as afinidades, a aliança, a união (emparelhamento) e a filiação. As raízes. (...). Considere-se o limite. Ele é fronteira, barreira, confins e raia. O ponto onde qualquer coisa pára, ou mesmo o limiar que nunca ultrapassaremos, como o valor limite dos matemáticos. (OST, 1995, p.9).

Apoiado na ideia de uma ordem cósmica que possa reverter essa crise, Gomes (2013) chama a atenção para a necessidade de um paradigma que contemple a visão da totalidade, das relações e inter-relações. Conseqüentemente, a partir dessa percepção, o autor busca fundamentar o Direito na natureza e não fundamentá-lo em algo anterior e externo a ele, como observado desde a Grécia antiga até nossos dias, onde o conceito de natureza foi pensado pela maioria como um polo oposto ao homem numa relação de Sujeito-Objeto.

Para Gomes (2013, p.114), não é possível olvidarmos que o direito está inserido na ética “- que são as regras de relações entre os seres humanos e dos seres humanos com a natureza – e esta Ética encontra-se, desde sempre também, imersa na Natureza (que tem suas Leis: como a Teoria da Evolução, a Lei da Gravidade)”. Logo, é correto afirmar que o direito está dentro das Leis da natureza e das Leis da Ética.

A ética, por sua vez, constitui peça chave para uma nova visão de mundo, conforme exposto por Junges (2004):

Os problemas ecológicos não dependem de uma simples solução técnica; pedem uma resposta ética, requerem uma mudança de paradigma na vida pessoal, na convivência social, na produção de bens de consumo e, principalmente, no relacionamento com a natureza. (...) Trata-se, no fundo, de mudar a visão do mundo dos contemporâneos. A preocupação ecológica não traz apenas novos problemas, que pedem uma solução, ela introduz um novo paradigma de civilização (p. 12).

Para trabalhar tais questões que envolvem a natureza, direito e

ética, Gomes (2013) utiliza de maneira inovadora, como fundamentação para um novo paradigma coerente com a contemporaneidade, o sistema proposto pelo filósofo Carlos Cirne Lima, a que nos limitaremos a uma breve síntese.

O sistema Cirne-Lima trata de um sistema aberto que trabalha relações com base na dialética (Identidade, Diferença e Coerência); tem raízes na tradição neoplatônica (logo é contrário à fragmentação da razão da pós-modernidade que é marcada pelo relativismo) e busca resgatar a filosofia como sistema. O sistema de Cirne-Lima é todo ele e por inteiro uma teoria do dever-ser e, neste sentido, uma ética. (GOMES, 2013)

De acordo com Gomes (2013), o filósofo Cirne-Lima propõe que se trabalhe com três princípios: identidade (simples afirmação), diferença (negação) e coerência que no fundo constituem um só: o da coerência universal (dever-ser de não-contradição).

(...) falemos de três primeiros princípios do pensar e do ser, sabendo que o primeiro e o segundo deles, que são tese e antítese, se fundem e unificam no terceiro, que é a síntese. O primeiro princípio é o da identidade, o segundo é o da diferença, o terceiro é o da coerência. Estes três princípios, no fundo, são um só princípio, o da coerência universal, pois a síntese contém em si, superadas e guardadas, tanto tese como antítese. (CIRNE-LIMA apud GOMES, 2013, p.72).

Dando continuidade ao estudo, o referido sistema permite que os três princípios do pensar e do falar, sejam aplicados em três áreas a seguir: na lógica, na natureza e na ética. Nesse sentido, passemos ao significado de cada princípio que nos é dado pelo próprio filósofo Cirne-Lima:

O princípio da identidade versa sobre a identidade simples, a identidade iterativa e identidade reflexa. (...) Identidade simples é, por exemplo, A. Nada mais é dito nem pensado, A, apenas, A. A identidade iterativa, um operador de soma importância, ocorre quando o A se repete, e se repete, e se repete de novo, e assim *ad infinitum*. Identidade iterativa é dizer A,A,A... Identidade reflexa emerge quando dizemos que $A=A$. (...) O princípio da diferença versa sobre a emergência

do novo, daquilo que é diferente, daquilo que não está contido nem no A da identidade simples, nem na série A,A,A, da identidade iterativa, nem no $A=A$ da identidade reflexa. O princípio da diferença explica e faz surgir um B, um C, um D, e assim por diante (...). O terceiro princípio é o princípio da coerência. A questão da coerência surge somente após a emergência de um B, ou de um C etc. Tendo em vista que a identidade do A, da série iterativa de A,A,A,...e da identidade reflexa $A=A$, o que ocorre quando há a emergência de um B que é, pelo menos inicialmente, o B é completamente diferente do A e não está nele contido. Pode ser que haja incompatibilidade, isto é, pode ocorrer que A exclua B, ou que B exclua A. Nestes casos o princípio de coerência simplesmente elimina um dos dois polos contrários. Assim a verdade de uma proposição A, universal afirmativa, implica que a proposição contraditória O, particular negativa, seja falsa. A verdade de um polo, nestes e em outros casos análogos, anula e elimina seu polo oposto. A verdade da proposição A implica a falsidade da proposição O. Coerência, pois, num primeiro subprincípio, significa destruição e eliminação. Em lógica, isso é chamado de falsidade; se a proposição é falsa, a pegamos e jogamos fora. Há ainda um segundo subprincípio da coerência. Existem casos em que a emergência do novo, do diferente, não leva à eliminação de um dos polos opostos e sim à operação lógica de fazer as devidas distinções. Através da construção, no discurso lógico, das devidas distinções, ao invés de eliminar um dos polos em conflito, conciliamos os polos que antes estavam em posição excludente, de forma que agora, face às devidas distinções, ambos os polos antes opostos ficam conciliados. (CIRNE-LIMA, 2014, p.219-221).

Para ilustrar os conceitos acima, Gomes nos apresenta o seguinte exemplo para aplicação dos três princípios (identidade, diferença e coerência) no campo da lógica:

Se afirmo que “Sócrates está sentado”, ele só assim está porque poderia estar de pé, portanto, surge a afirmação oposta “Sócrates está de pé”. Entretanto, não podemos ficar com as duas afirmações, já que elas estão opostas. Não podemos ficar com a afirmação: “Sócrates está sentado e Sócrates está de pé”, pois estão em oposição e se excluem mutuamente. Devemos eliminar uma delas ou acrescentar dados, de forma que fiquem coerentes, como por exemplo: “Sócrates estava sentado e agora está de pé”. Nesta última afirmação foram acrescentados dados às afirmações, foram feitas as devidas distinções, de forma que ambas ficam em coerência; e não houve a eliminação de nenhum dos polos. Os polos opostos se conciliam tão logo fazemos, através das proposições reduplicativas ou explicativas, as devidas distinções. (GOMES, 2013, p.75).

Após serem estabelecidos os princípios do pensar e falar, Gomes (2013) passa a tratar dos princípios que regem o mundo natural e esclarece que o sistema Cirne-Lima coloca que o princípio ordenador da natureza é a Seleção Natural. Mas o que o filósofo faz, segundo o autor (2013, p.91-92), “é traduzir para a linguagem da filosofia e, mais precisamente, para sua proposta de sistema dialético que: a Seleção Natural é o princípio da Coerência”.

Nesse sentido, diante da presença do indivíduo/espécies (identidade) e da emergência do novo/mutação (diferença), Gomes (2013, p.82) esclarece que: “(...) como na lógica, duas hipóteses: ou a Natureza elimina um dos polos, deixando-o morrer, ou os dois polos primeiramente em conflito são conciliados através do engendramento de novos aspectos reais (...)” e neste caso, ao invés de morte, temos adaptação. Logo, o princípio da coerência, consistirá na eliminação ou na transformação daquela espécie, contribuindo para uma evolução biológica.

O ser humano precisa entender a natureza como o útero no qual foi gerado e nutriz que o alimenta e faz crescer (...) O ser humano precisa dar-se conta de que foram necessários milhões de anos de evolução biológica dos seres vivos para que muito recentemente na história da vida ele surgisse.

(JUNGES, 2010).

Com isso, segundo Gomes (2013, p.92) “temos, sim, um critério da Natureza que possibilita verificar o que é e está coerente e o que não é e não está coerente com a Natureza”, nos permitindo constatar que “a espécie humana é fruto (filho) da evolução da natureza, assim como todos os demais animais, enfim, como todos os demais seres existentes”. (p.93)

Depois de aplicados os princípios do pensar ao campo da lógica e da natureza, vamos tratar da ética que é definida por Cirne-Lima (2014) como: a consciência da coerência ou incoerência da decisão livre com as outras decisões, as já passadas, como também a coerência ou incoerência com os projetos futuros, com os outros homens, com outros seres, com todas as coisas da natureza e, finalmente, com todo o Universo. A partir deste conceito, Cirne-Lima (2014, p.225) faz o seguinte questionamento: “Qual o critério que deve reger nossas decisões livres? Evidentemente aquele que é expresso pelo princípio da coerência universal”. E prossegue:

Bom é tudo aquilo que é coerente consigo mesmo, com o meio ambiente imediato – os outros homens – e mediato – a natureza -, e, em última instância, com todo o universo. Mau é aquilo que é incoerente em qualquer dos níveis acima citados. Tanto o bem como o mal se constituem como tais através da coerência ou incoerência, ambas entendidas em seu sentido pleno, que do individual vai para o universal, e deste retorna àquele, num movimento de vai e vem que caracteriza e constitui tanto o indivíduo em seu bom sentido como o universal concreto que é o universo. Mas, em casos do dia a dia, como saber se uma decisão é coerente em todos esses níveis? Aí é preciso, primeiro, conversar consigo mesmo, para ver se há coerência interna. Logo depois conversar com os homens ao meu redor, de minha família e de minha sociedade, para ver se minha decisão pode ser por eles aceita sem prejudicá-los. A seguir, devo ampliar essa conversa real, feita na roda do discurso de meu mundo real, de maneira que ela se transforme numa conversa na roda ideal do discurso, roda esta que abrange todos os homens, mais, todos os seres do universo. **A decisão é boa se e quando ela pode ser inserida**

harmoniosamente na rede de relações que constituem o universo. A ação é eticamente boa se e enquanto ela possui, dentro de si, coerência universal. Má, se e quando não há coerência universal. (CIRNE-LIMA, 2014, p.226) (grifo nosso)

Desse modo, percebemos que no campo da ética, a identidade simples da lógica corresponde ao homem individual; a identidade iterativa da lógica corresponde à família e aos processos educativos e a identidade reflexiva da lógica corresponde à unidade de uma sociedade e de uma cultura, nas quais o “eu individual” se transforma em “nós” e as decisões individuais se transformam em decisões sociais. Neste último tipo de identidade, a pessoa busca universalizar sua ação, ou seja, verifica se sua ação se insere harmoniosamente no Universo. (CIRNE-LIMA, 2014).

Assim como um pistão de motor de automóvel não pode ser inserido harmoniosamente num relógio de pulso, assim também certas decisões e ações não podem ser inseridas harmoniosamente numa família, numa sociedade, num estado e, em última instância, no Universo. Este, sim, é o critério último de eticidade: a universalização entendida como possibilidade de inserção harmoniosa na Totalidade, camada por camada, através de todas as medições, até chegar ao Universal Concreto que é o Universo. (CIRNE-LIMA, 2014, p. 229).

O princípio da diferença, no âmbito da ética, explica o que é liberdade que, segundo Cirne-Lima (2014), representa a criatividade do livre-arbítrio. Desse modo, “o homem, por seu ato livre, escolhe uma dentre as várias alternativas possíveis, e engendra assim algo que antes era apenas uma possibilidade e que, agora, é uma realidade efetiva”. (CIRNE-LIMA, 2014, p.226)

Por fim, diante dos princípios da identidade (ação) e diferença (liberdade de agir de várias formas ou não agir) surge a necessidade da coerência que, como visto anteriormente, poderá implicar na eliminação de um dos polos ou a adaptação de ambos. Logo, a decisão será eticamente boa quando houver coerência universal, ou seja, quando for

possível inseri-la harmoniosamente na rede de relações que constituem o Universo e a decisão será eticamente má, quando houver incoerência. (GOMES, 2013).

Como exemplo do que significa a coerência universal, Cirne Lima nos ensina que diante das obrigações éticas com a natureza (conscientes de estamos inseridos em seu meio e somos frutos da evolução), é preciso respeitá-la sempre. Assim, a todo momento que fizermos uma escolha livre, o resultado que dela porvir não poderá ferir a ordem natural, sob pena de sermos incoerentes:

(...) Não devemos lançar lixo e detritos num rio não apenas porque mais abaixo há outros homens que querem beber água – conforme a ética da tradição propõe -, mas, também, pela simples e importante razão de que estamos ferindo a ordem da Natureza. Temos obrigações éticas para com a Natureza, diretas e imediatas, mesmo que não haja outro homem envolvido. Isso deriva do Princípio da Coerência Universal. (CIRNE-LIMA, 2014, p.229-230).

Desse modo, de acordo com Cirne-Lima (2014), a ética que foi por ele proposta, conta com duas categorias: recompensa e castigo. Para ele, “recompensa é a própria coerência; quem é coerente e age coerentemente é alguém, só por isso, feliz e tranquilo. Esta felicidade tranquila de quem é coerente é a primeira e mais importante das recompensas” (CIRNE LIMA, 2014, p.230). E destaca: “os pensadores medievais chamavam isto de paz da consciência” (p.230). Já, a respeito da “incoerência, pelo contrário, significa sempre oposição, conflito, luta e, em última instância, infelicidade”. (p.230)

Assim sendo, trata-se de uma ética evolucionista, pois entende o homem e o universo como um processo em evolução. E “quando, então, na pedagogia e no direito as categorias de recompensa e de castigo forem utilizadas, pode-se e deve-se dizer que elas foram elaboradas e justificadas na ética geral”. (CIRNE-LIMA, 2014, p.230)

Assim, o Direito que está inserido na ética, também, tem que estar coerente com o princípio Universal concreto, ou seja, deve poder ser inserido harmoniosamente no Universo, na natureza. Se não estiver em harmonia, o Direito estará incoerente e poderá gerar injustiças nas relações humanas e com a natureza. Desse modo, não lhe cabe tratar a natureza como um bem humano, mas estabelecer a inserção do homem e

do próprio direito dentro da Natureza, respeitando-a; pois, sem ela, não há espécie humana e muito menos, o Direito. (GOMES, 2013).

3.4.2.5 Direitos sagrados da Mãe Terra segundo Leonardo Boff

De acordo com o filósofo Leonardo Boff (2015), em sua obra “Ecologia: grito da terra, grito dos pobres”, a dignidade da natureza, sedimentada desde os primórdios pelos povos primitivos, foi oficialmente reconhecida pelo mundo contemporâneo, em cerimônia realizada na Assembleia Geral da Organização das Nações Unidas, no dia 22 de abril de 2009, quando acolheu, por unanimidade, a ideia de chamar a Terra de “Mãe Terra”.

Essa mudança significa uma revolução em nossa forma de olharmos o planeta e em nossa relação para com ele. Uma coisa é dizer Terra que, eventualmente, pode ser comprada, vendida e explorada economicamente. Outra coisa é dizer Mãe Terra, porque a mãe não se pode vender, comprar nem explorar, mas amar, cuidar e venerar. Atribuir tais valores à Terra implica aceitar que ela é sujeito de dignidade e é portadora de direitos. (BOFF, 2015, p.251).

Naquele evento, juntamente com o Presidente da Bolívia, Evo Morales Ayma, Leonardo Boff (2015) foi convidado, em defesa dos direitos da Mãe Terra, a oferecer fundamentação em termos científicos, filosóficos e éticos, diante dos 192 representantes dos povos. Para tanto, apresentou as seguintes razões para considerá-la titular de dignidade e de direitos:

A primeira razão, citada pelo filósofo, diz respeito a mais alta ancestralidade das tradições transculturais no Oriente e no Ocidente, sendo que os povos originários sentem-se seus filhos, considerando-a mãe (Magna Mater, Nana, Tonantzin, Pachamama) generosa e fecunda que lhes dá tudo o que precisam para sobreviver e a quem cultuam com extrema reverência e respeito.

A segunda razão é de ordem científica. A nova cosmologia, que é representada pelas ciências da vida e da Terra, admite que o planeta Terra se comporta como um superorganismo vivo, que se auto-organiza e autorregula, apto a gerar e reproduzir todas as formas de vida. De uma

simples hipótese, “Gaia”, foi alçada a teoria científica em 2001, quando a comunidade científica reconheceu a validade dos argumentos apresentados pelos cientistas James Lovelock, Lynn Margulis, Elisabet Sahtouris, José Lutzenberg, dentre outros. Citando Zaffaroni, Boff lembra que não somente há vida sobre a Terra, mas a mesma é viva. Desse modo, ressalta que a Terra viva “é sujeito de dignidade. Tem direito de viver e ver garantidas todas as condições de continuidade e reprodução de sua capacidade vital. É portadora de direitos (...). Tudo o que existe e vive possui um valor intrínseco” (BOFF, 2015, p.253), independentemente da finalidade humana.

A terceira razão é a unidade Terra e humanidade. Segundo Boff (2015, p.253), “a vida em geral, a vida humana e a biosfera não são realidades justapostas. Formam um todo orgânico e complexo que compõe o Sistema Vida e o Sistema Terra”, chamado sistema autopoietico que permanentemente está se autocriando e auto-organizando.

A quarta razão é cosmológica. A Terra e vida constituem momentos do vasto processo de evolução do universo. Nesse sentido, Boff (2015) descreve todo o processo que começa com o *Big Bang* ocorrido há 13,7 bilhões de anos, passa para a formação da Terra há 4,5 bilhões de anos, prossegue com o surgimento da vida humana há 7 milhões de anos e, mais, especificamente, entra no cenário do *homo sapiens sapiens*, nos últimos cem mil anos. Ao expor a ordem dos eventos, conclui: “a Terra é um momento da evolução do universo, a vida é um momento da evolução da Terra, e a vida humana é um momento da evolução da vida” (BOFF, 2015, p.255). E adverte: “se assumirmos que o ser humano é a própria Terra consciente e inteligente, então devemos admitir que a própria Terra participa dessa dignidade e desses direitos. Portanto, a Terra é sujeito de dignidade e de direitos”. (p.255)

Por fim, a quinta razão arguida pelo filósofo, deriva da natureza relacional e informacional de todo o universo e de cada ser. Para melhor compreensão do tema, Leonardo Boff (2015) esclarece que:

A matéria não tem apenas massa e energia. Ela possui uma terceira dimensão, que é sua capacidade de permanente conexão e de troca de informação. Desde o primeiro momento em que se formaram, os bósons de Higgs, os hadrions e topquarks no transfundo do campo de Higgs, entraram em conexão e intercambiaram

informações. Esse caráter relacional é transversal a todos os seres, de tal forma que os físicos quânticos puderam formular a tese de que “tudo tem a ver com tudo em todos os pontos e em todos os momentos” (Heisenberg e Bohr). O universo, mais do que a soma de todos os seres existentes e por existir, é o conjunto de todas as relações e das redes de relações com as informações que carregam consigo. Tudo é relação, e nada pode existir fora da relação. (BOFF, 2015, p.255-256).

Realizado o intento teórico de fundamentar a dignidade e os direitos da Mãe Terra, Boff (2015) cita, por último, os principais direitos que possuem uma força interna de gerar uma paz perene com a Mãe Terra, base para a paz entre os povos. Para isso, apóia-se no discurso do Presidente da Bolívia, Evo Morales, que afirmou que os direitos abaixo foram inscritos na Carta dos Direitos da Mãe Terra na Cúpula dos Povos, realizada em Cochabamba, Bolívia, nos dias 20 a 22 de abril de 2010. São eles (BOFF, 2015, p.258):

- O direito de regeneração da biocapacidade da Mãe Terra.
- O direito à vida, garantido a todos os seres vivos, especialmente aqueles ameaçados de extinção.
- O direito de uma vida pura, porque a Mãe Terra tem o direito de viver livre de contaminações e poluições de toda a ordem.
- O direito do bem-viver propiciado a todos os cidadãos.
- O direito à harmonia e ao equilíbrio como todas as coisas da Mãe Terra.
- O direito de conexão com a Mãe Terra e com o Todo do qual somos parte.

3.4.3 Cultura de paz e ética planetária

A transformação de uma cultura de confronto e guerra para uma de encontro exige constante enfrentamento da violência e de relevantes mudanças de valores e comportamentos para a construção de uma sociedade sustentável. Buscar a paz é um compromisso.

“Vivemos uma época de muitas guerras. Na África, parecem guerras tribais, mas são algo mais. A guerra destrói. E o clamor pela paz

é preciso ser gritado. A paz, às vezes, dá a ideia de quietude, mas nunca é quietude, é sempre uma paz ativa”. (PAPA, 2014b).

Na Carta Encíclica “*Laudato Si*” que trata sobre o cuidado da casa comum, o Papa Francisco, em 2015, trouxe importante contribuição para a agenda ética comum, ao relacionar a paz interior com o cuidado da ecologia e com o bem comum.

225. Por outro lado, ninguém pode amadurecer numa sobriedade feliz, se não estiver em paz consigo mesmo. E parte duma adequada compreensão da espiritualidade consiste em alargar a nossa compreensão da paz, que é muito mais do que a ausência de guerra. A paz interior das pessoas tem muito a ver com o cuidado da ecologia e com o bem comum, porque, autenticamente vivida, reflete-se num equilibrado estilo de vida aliado com a capacidade de admiração que leva à profundidade da vida. (CARTA ENCÍCLICA ‘*Laudato si*’, 2015).

A Vossa Santidade, também, destacou a importância de não excluirmos de nossos interesses alguma parte da realidade, sob pena de cairmos no reducionismo, já que tudo está relacionado:

Não podemos considerar-nos grandes amantes da realidade, se excluimos dos nossos interesses alguma parte dela: «Paz, justiça e conservação da criação são três questões absolutamente ligadas, que não se poderão separar, tratando-as individualmente sob pena de cair novamente no reducionismo».[70] Tudo está relacionado, e todos nós, seres humanos, caminhamos juntos como irmãos e irmãs numa peregrinação maravilhosa, entrelaçados pelo amor que Deus tem a cada uma das suas criaturas e que nos une também, com terna afeição, ao irmão sol, à irmã lua, ao irmão rio e à mãe terra. (CARTA ENCÍCLICA ‘*Laudato si*’, 2015).

Castro e Neto (2003), ao trabalharem a ética antropocêntrica de que a preservação da natureza se fundamenta na necessidade de assegurar o bem-estar do homem, desta e das próximas gerações, lançam

o seguinte questionamento:

Mas será razoável afirmar-se que apenas à humanidade interessa a proteção desses recursos naturais? Ou, ao revés, será possível cogitar-se da existência de outras espécies na preservação dos biomas florestais? (p. 22).

Assim, “entende-se como ética ambiental o estudo dos juízos de valor da conduta humana em relação ao meio ambiente. É a compreensão que o homem tem da necessidade de preservar os recursos naturais à perpetuação de todas as espécies de vida” (SIRVINSKAS, 2014, p. 92) e não apenas à perpetuação da espécie humana.

Apesar de não ser o modelo vigente, já que o pensamento que se tem é de ser a natureza, objeto de direitos e não sujeito de direitos, ocorre que, a partir de uma ética ecocêntrica, a biodiversidade passa a ser portadora de dignidade, como já analisado anteriormente.

No mesmo sentido, ensina Antônio Herman V. Benjamin:

Vem ganhando força a tese de um dos objetivos do Direito Ambiental é a proteção da biodiversidade (fauna, flora e ecossistemas), sob uma diferente perspectiva: a natureza como titular de valor jurídico *per se* ou próprio, vale dizer, exigindo, por força de profundos argumentos éticos e ecológicos, proteção independentemente de sua utilidade econômico-sanitária direta para o homem. (BENJAMIN apud SIRVINSKAS, 2014, p. 95).

Partindo da preocupante constatação de que “as conexões entre os temas paz, clima e meio ambiente são, ainda hoje, precariamente percebidas”, Ribeiro (2009, v.1, p.50) lembra, que o Comitê do Prêmio Nobel, seguiu um caminho diferente, de relevante serviço à sociedade, ao expandir a consciência coletiva nessa direção, premiando ambientalistas nos anos de 2004 e 2007.

A consciência de valorização da questão ambiental e climática como essenciais para a paz foi verbalizada em duas ocasiões como lembra o autor. Uma por Wangari Maathai, queniana premiada em 2004, que afirmou categoricamente que “Quando plantamos novas árvores, plantamos as sementes da paz” e outra, pelo próprio Presidente do Comitê Nobel, o norueguês Ole Danbolt Mjoes, ao defender que “A paz

na Terra depende de nossa capacidade de garantir nosso meio ambiente vivo”. (RIBEIRO, 2009, v.1, p.50)

Mais recentemente, em 2016, essa consciência foi novamente exaltada, agora pelo Secretário-geral da Nações Unidas, Ban Ki-moon, que por ocasião do Dia Internacional da Não Violência, destacou o vínculo entre esta, a paz e a natureza: “Todos os anos, no Dia Internacional da Não Violência, nos comprometemos novamente com a causa da paz, como exemplificado pela vida de Mahatma Gandhi, que nasceu no dia dois de outubro há 147 anos”. E acrescentou: “Nós sabemos que a cultura da não violência começa com o respeito aos outros, mas não acaba por aí. Para cultivarmos a paz, precisamos respeitar a natureza”. (NAÇÕES UNIDAS NO BRASIL, 2016)

Num mundo de crescente pressão sobre os recursos naturais, de disseminação de conflitos, violência e guerras, uma cultura de paz consigo, com o outro e com a própria natureza exige a transformação de valores, mentalidade e comportamentos.

Epícentro de todos os demais direitos derivados de seu reconhecimento, típico direito-dever, a paz é considerada vital para a perpetuação da vida, da ordem, de todas as espécies e do próprio planeta.

Mais do que um simples conceito jurídico e filosófico, a paz transcende a visão antropocêntrica de mundo, não se restringindo apenas a um direito e dever fundamental. Sua real compreensão e apreensão se comunica com as diversas percepções de vida, sociedade, desenvolvimento e meio ambiente.

Sem paz, não há vida digna e sem dignidade não há esperança. Ao mesmo tempo, é consabido que, como os demais seres vivos, dentro de um cenário natural que nos une umbilicalmente ao planeta Terra, também conhecido como Gaia, somos literalmente parte de uma realidade maior; somos uma teia de entrelaçamento de vidas, seres, saberes, experiências, onde o tênue equilíbrio se perfaz a partir da integração solidária e não da mera justaposição dos elementos do todo.

A “teia da vida”, título atribuído a uma das obras mais conhecidas do renomado escritor Fritjof Capra é, em realidade, a glorificação desta percepção sistêmica que, utilizada ao longo das eras por inúmeros poetas, filósofos e místicos, representa justamente a interdependência de todos os fenômenos da natureza.

Cada habitante do planeta Terra, portanto, está relacionado com a biodiversidade e, de alguma forma, dela participa e depende. (SEVEGNANI; COMTOIS, 2013, p.32)

Conceito criado em 1985 por Walter G. Rosen, a biodiversidade, um neologismo derivado do termo *diversidade biológica*, pode ser definida em sua forma mais objetiva como a variedade da vida existente em nosso planeta. (MEDEIROS, 2006, p.1)

A Convenção da Diversidade Biológica, ratificada por 187 países durante a Conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento, realizada no Rio de Janeiro, em junho de 1992, define em seu art. 2º:

[...] Diversidade biológica como a variabilidade de organismos vivos de todas as origens, compreendendo, dentre outros, os ecossistemas terrestres, marinhos e outros ecossistemas aquáticos e os complexos ecológicos de que fazem parte; compreendendo ainda a diversidade dentro de espécies, entre espécies e de ecossistemas.

Com o propósito de definir as políticas de conservação ambiental, a aludida Convenção apresenta três principais objetivos dispostos em seu artigo 1º: conservação da biodiversidade; o uso sustentável dos componentes da biodiversidade e repartição justa e equitativa dos benefícios. (SEVEGNANI; COMTOIS, 2013)

Seja através de políticas institucionais ou mesmo no âmbito individual, o que se quer é a reintegração dos indivíduos como parte da biodiversidade, através de uma relação menos utilitarista da espécie humana com o ambiente, promovendo uma cultura de paz com a natureza (RIBEIRO, 2009. v.1). Para que isto ocorra, o autor esclarece que a cultura de paz:

Supõe estabelecer uma relação que evite considerar a terra apenas como fonte de recursos naturais a ser explorada, ou depósito de resíduos no qual se descartam as sobras e o lixo, subprodutos do consumo material imediatista. Implica também em reconhecer os crescentes riscos e ameaças à segurança individual e social representados pelos desequilíbrios ambientais e pelas mudanças climáticas. (RIBEIRO, 2009, p.51).

A partir desse contexto, é imperioso destacar a importância da preservação do meio ambiente natural para a promoção da paz universal e da mesma forma, como uma via de mão dupla, a imprescindibilidade da manutenção da paz para a preservação desse sistema natural.

Infelizmente, diante de um cenário preocupante que se agrava a cada ano, muitos conflitos em todo o planeta estão sendo gerados pela escassez de bens ambientais, ganhando atualmente destaque, a escassez de um dos bens mais preciosos de todos os povos: a água.

“(…) O crescimento da população mundial e mudanças drásticas no clima tendem a transformar a água em um fator mais determinante para o início de guerras. O caso mais recente é a guerra civil na Síria, que já matou mais de 200.000 pessoas. Entre 2006 e 2011, cerca de 60% do país enfrentou uma prolongada seca, que empurrou de 2 a 3 milhões de sírios para uma situação de pobreza extrema (...) A percepção de que os recursos hídricos se tornariam um elemento cada vez mais relevante nas disputas levou à criação do termo “guerras de água”, ainda nos anos 1990. Há, claro, sempre outros fatores pressionando a paz. As guerras que envolvem exclusivamente a disputa pela água costumam ser mais localizadas e afetam grupos populacionais pequenos. A África está cheia de exemplos. (...) Se o mundo se tornar um lugar menos pacífico, será porque ficou mais árido”. (CARNEIRO, 2014b, p.105-106).

Os impactos negativos sobre a biodiversidade estão gerando conflitos cada vez mais frequentes, entre as populações locais, culminando na sua extensão para além das fronteiras destes países.

“(…) Um dos principais focos de conflitos são os rios transnacionais. Aproximadamente 40% da população mundial é abastecida por eles. Quando esses rios separam duas nações historicamente em disputa, a exploração do recurso pode se tornar uma agravante. É o caso da Índia e do Paquistão, que sempre andaram às turras e que, para desespero dos vizinhos, dispõe de armas nucleares. Em 1960, os dois governos assinaram um tratado para compartilhar as águas do Rio

Indus, que serve tanto para gerar energia elétrica quanto para irrigação (...)” (CARNEIRO, 2014b, p.105).

A respeito dos conflitos no mundo, Olic e Canepa (2009) também apresentam seu relato sobre a escassez do “ouro azul”:

A escassez de água e a disputa pelo acesso a esse bem fundamental à sobrevivência humana merecem destaque entre os graves problemas ambientais e geopolíticos do século XXI. Aproximadamente 75% da superfície do planeta está recoberta por massas líquidas, mas a água doce representa apenas 2,5% desse total. Além disso, só uma parcela dessa água doce presente nos rios, lagos, aquíferos e atmosfera é acessível ao homem. Embora os estoques de água ainda sejam suficientes para sustentar pelo menos o dobro da população mundial atual, os recursos hídricos não se distribuem equitativamente pela superfície da Terra. Nas áreas desérticas e semidesérticas, onde a população em geral vive em condições de estresse hídrico (consomem em média menos de 2 mil litros de água por ano), a escassez de água tem criado tensões e conflitos entre países. Eles disputam o controle e utilização de fontes de águas superficiais, especialmente rios, quando esses atravessam territórios de duas ou mais nações. As tensas relações entre palestinos e israelense, no vale do rio Jordão, ou entre Síria, Iraque e Turquia, nos vales dos rios Tigre e Eufrates, entre Egito, Sudão e Etiópia em relação ao Nilo ou ainda entre Índia, Paquistão e Bangladesh no que se refere ao aproveitamento dos rios Indo e Ganges ilustram essas situações, denominadas hidroconflitivas. Das mais de 260 bacias hidrográficas consideradas internacionais, 75% possuem áreas compartilhadas por dois países e as restantes por grupos de três ou mais países. Bacias hidrográficas da África como as do Nilo, do Congo e do Níger se estendem, cada uma delas, por territórios de nove países. Como não existe uma legislação internacional suficientemente clara a respeito, são raros os casos em que países estabelecem acordos de utilização

comum dos recursos hídricos. Por isso, podem ser identificadas dezenas de áreas suscetíveis de conflitos envolvendo a disputa por água (p. 16).

Como se vê, além da necessidade de uma cultura de paz, o cuidado com a natureza não deve se limitar apenas a responsabilidade de cada nação sobre seu próprio território, mas requer cada vez mais uma justa parceria global entre Estados, sociedades e indivíduos, “trabalhando com vistas à conclusão de acordos internacionais que respeitem os interesses de todos e protejam a integridade do sistema global de meio ambiente e desenvolvimento” (SAMPAIO, 2012, p.27-28). Caso contrário, a paz planetária estará seriamente ameaçada.

A preocupação com a solução pacífica dos conflitos em controvérsias ambientais foi descrita na Declaração do Rio sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento de 1992, recebendo destaque, inclusive, o 25º princípio que estabelece a seguinte diretriz: “A paz, o desenvolvimento e a proteção ambiental são interdependentes e indivisíveis”. (SAMPAIO, 2012, p.32)

No que diz respeito às relações entre os homens, a própria ausência de violência e o emprego da fraternidade são consideradas partes fundamentais de uma nova categoria, chamada por Weil (1993) como “ecologia social”. Junto a este termo, cunhado pelo próprio autor, outro também se destaca: “ecologia planetária”.

Para esta segunda categoria, Weil (1993, p. 35) estende “a noção de paz como estado de harmonia à natureza e ao planeta” e afirma que “a própria Unesco defende a união dos problemas do meio ambiente àqueles da segurança mundial e da paz”.

Esta união entre os bens ambientais e o direito à paz foi estabelecida pela Declaração de Responsabilidades Humanas para a Paz e o Desenvolvimento Sustentável, nos seguintes termos:

“Todos os seres pertencem inseparavelmente à natureza, sobre a qual são erigidas a cultura e a civilização humanas. A vida sobre a Terra é abundante e diversa. Ela é sustentada pelo funcionamento ininterrupto dos sistemas naturais que garantem a provisão de energia, ar, água e nutrientes para todos os seres vivos, que dependem uns dos outros e do resto da natureza para sua existência, seu bem-estar e seu desenvolvimento. Toda manifestação de vida sobre a Terra é única, razão pela qual lhe devemos respeito e proteção, independentemente de seu

valor aparente para a espécie humana”. Assim, não se pode mais pensar em paz sem relacionar esse conceito ao de “ecologia planetária”. (Declaração apud WEIL, 1993, p.35).

Chama a atenção na presente declaração de que o respeito e proteção a toda manifestação de vida deve ser feita, independentemente de seu valor aparente para a espécie humana, sendo indissociável falar de paz sem relacionar ao conceito de ecologia planetária.

A partir destas considerações, fica nítido perceber que Pierre Weil, sem discordar da força da lei para dar solução pacífica aos conflitos, propõe uma nova maneira de ser e agir que consagra a ausência de violência e a prática da fraternidade na relação entre os homens e nações, bem como, enfatiza a necessidade de entrelaçamento da paz à natureza, tão importantes ao bem-estar de todos os seres e sobre o qual são erigidas a cultura e civilização humanas.

Desta feita, o direito à paz torna-se legítimo e imprescindível para o fortalecimento não só da comunidade global, mas também das comunidades locais e regionais. É um direito atemporal que transcende todas as fronteiras, sendo fundamental para a conservação da espécie humana e de todas as formas de vida que habitam nosso planeta.

3.4.4 Paz e Transdisciplinaridade

De acordo com Basarab Nicolescu (2007, p.5), “não há paz no mundo se nossas mentes não estão em paz. Hoje, a transdisciplinaridade é uma das maneiras de se construir a paz da mente e da alma”.

O objetivo da transdisciplinaridade, segundo o autor (2007, p.5), “é a compreensão do mundo atual, de que um dos imperativos é a unidade de conhecimento”.

A transdisciplinaridade e disciplinaridade são, evidentemente, conceitos complementares, contudo, claramente distintos. A disciplinaridade compreende o mesmo nível da realidade; e na maior parte das vezes, apenas fragmentos de um nível da realidade. Já, a transdisciplinaridade, compreende a dinâmica produzida pela ação simultânea de vários destes níveis. (NICOLESCU, 2007)

Ubiratan D’Ambrosio (2007), por sua vez, defende que, pouco a pouco, outras maneiras de propor a transdisciplinaridade vêm surgindo a partir de outras áreas do conhecimento e cita como propostas transdisciplinares: visão holística, complexidade ou pensamento

complexo, teorias da consciência, ciências da mente, inteligência artificial, dentre inúmeras outras.

Partindo da premissa de que o grande objetivo da transdisciplinaridade na escola é permitir a criatividade plena, Ambrosio (2007) utiliza a metáfora das “gaiolas epistemológicas” para explicar que, diante das características do conhecimento disciplinar, a transdisciplinaridade é, justamente, o abandono dessas grades que limitam o voar/pensar.

Identifico o conhecimento a partir das disciplinas como “engaiolado” por métodos e resultados bem definidos e rigorosamente organizados para lidar com questões bem específicas. O conhecimento multidisciplinar resulta da justaposição de gaiolas epistemológicas, sem que se passe de uma a outra. Esse é o modelo praticado nas chamadas grades curriculares das escolas: das 08:00 horas às 09:00 horas o aluno/pássaro voa na gaiola “matemática”. Toca o sinal, começa outra aula, com outros cadernos e livros, outro professor, e das 09:00 às 10:00 o aluno/pássaro voa na gaiola “geografia”, e das 10:00 às 11:00 na gaiola “arte”, e, assim, vive seu dia escolar. Sempre engaiolado”! Um grande avanço foi o conhecimento interdisciplinar, quando as portas entre as gaiolas são abertas e o aluno/pássaro pode passar de uma gaiola à outra. O modelo interdisciplinar leva, eventualmente, a um viveiro, na verdade simplesmente a uma gaiola maior. A transdisciplinaridade é, metaforicamente, o abandono das grades epistemológicas que limitam o voar/pensar. (AMBROSIO, 2007, p. 19).

Em seu artigo, “Transdisciplinaridade nos estudos da paz”, Marcos Alan S. V. Ferreira (2016) trata da transdisciplinaridade sob o ponto de vista galtungiano.

A partir dessa perspectiva, cita a obra “Peace by Peaceful Means” do norueguês Johan Galtung, para quem a paz é “a ausência/redução da violência de todos os tipos” e que o verdadeiro “investigador para a paz deve buscar por causas, condições e contextos em vários espaços”. (GALTUNG apud FERREIRA, 2013, p.18)

Para compreender a paz sob uma ótica transdisciplinar, Ferreira (2016) esclarece que, ao pensar determinado problema, é exigido do

pensador se conectar a distintas áreas do conhecimento para explicar um fenômeno complexo, multidimensional e de diálogo com distintas áreas do conhecimento. Assim, exemplifica que ao “pesquisar sobre a conflitividade de determinado país em guerra civil ou da violência urbana em outro, exige-se adentrar nos meandros de questões que envolvem economia, sociedade, religião, dentre outros (...)” (FERREIRA, 2016, p.19), para a partir daí, permitir ao pesquisador “buscar explicações alternativas e ir além do que suas disciplinas sozinhas apresentam”. (p.19)

Como o próprio autor (2016, p.19) reconhece, “este é um desafio hercúleo, nada simples, pois fugir dele ou negligenciá-lo é relegar o objeto da pesquisa em si: o problema da paz e da violência – que por si sós são transdisciplinares”.

Explicar condições de violência, ou mesmo exemplos de sucesso em redução daquela, rumo a uma paz positiva, não é possível com explicações monocausais e nem com o arcabouço teórico de uma única área. O fato de ser difícil intelectualmente pensar de maneira transdisciplinar não deveria gerar no pesquisador um impasse que o faça pensar em explicações monocausais. Pelo contrário, exige uma postura diferenciada daqueles interessados em estabelecer análises críticas e normativas. (FERREIRA, 2016, p.19).

Por fim, Ferreira (2016) enumera três posturas necessárias a todo pesquisador que busque compreender um fenômeno sob a ótica transdisciplinar, como é o caso da paz e da violência. Primeira postura: o investigador deverá ter humildade intelectual, porquanto, nenhuma área, de forma isolada, é capaz de explicar todos os fenômenos sociais; segunda postura: compreender que a ciência não é um evento fixo, permanente, definitivo, mas sim, um processo contínuo que avança em várias linhas de pesquisa, podendo “as compreensões atuais da violência servirem de base para a construção de caminhos à paz positiva no futuro” (p.19) e terceira postura: ter a mente sempre aberta para aprender e buscar o conhecimento em outros campos do saber, não se limitando apenas a sua área de formação. Em outras palavras, significa “deixar de lado concepções binárias de quantitativo/qualitativo, moderno/pós-moderno, clássico/contemporâneo para se abrir a novos

diálogos, *insights* e perspectivas em busca do objetivo último de compreender a paz como ausência/redução da violência de todos os tipos.” (FERREIRA, 2016, p.19).

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS E RECOMENDAÇÕES

4.1 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O relacionamento entre homem e natureza é, necessariamente, uma relação de conflito, aqui entendido, como algo inerente à diversidade e à diferença entre indivíduos que coexistem. Esse conflito é proveniente de uma visão de mundo, que alimentada por séculos, nos condicionou a não nos considerarmos inseridos ou partes integrantes desta mesma natureza.

A partir dessa perspectiva, podemos definir a paz não somente como equilíbrio do movimento, como visto no início do presente trabalho, mas, também, podemos defini-la como o estado que resulta da resolução de conflitos inerentes à diversidade. E mais, também, podemos conceituá-la como o estado resultante da aplicação do princípio da coerência universal, que como visto no último capítulo, nos permite considerarmos que a coerência direciona à felicidade, e, portanto, à paz.

Todavia, antes mesmo de tais considerações, é preciso reconhecer que a verdadeira mudança ou a verdadeira paz começa, de maneira inteiramente consciente, no interior de cada um de nós, pois, a partir da paz interior alcançamos o equilíbrio, a mediação e a própria coerência.

Desse modo, alteridade, tolerância e respeito pela vida, em toda sua plenitude e diversidade, são essenciais para que possamos estabelecer uma paz interior, social e com a natureza.

Vivemos, assim, numa era de transição paradigmática, onde inúmeros valores provenientes de uma visão atomista, racionalista e reducionista estão sendo questionados e o homem se vê ameaçado por suas próprias conquistas.

A humanidade busca um novo paradigma em que a paz não seja apenas uma meta, e sim um contínuo processo de aprendizagem que permita a mudança de uma cultura de litígio para uma cultura de encontro e equilíbrio.

Nessa transição para um novo modelo civilizatório será inevitável a construção de um novo relacionamento com a natureza e, por consequência, a construção de um novo direito que permita conceber suas bases e projetos na nova realidade que se descortina.

A diligência com o qual cuidamos da nossa única morada, o planeta Terra, e a forma com que estabelecemos relações dentro e fora dele, definem concretamente o que significa a ética e sua importância para a transformação desse novo mundo.

Nesse sentido, a ética precisa inspirar-se no paradigma ecológico se quiser construir um discurso pertinente para a crise ambiental e propor soluções adequadas e eficazes para a ação humana frente à natureza.

Apenas uma personalidade moral, configurada em atitudes de sensibilidade ecológica e reforçada por uma cultura ética correspondente, como a ética biocêntrica e/ou ecocêntrica, tem força para fazer frente a indiferença diante da natureza.

A consciência de que estamos inseridos na natureza e de que não devemos concebê-la como algo externo, inferior ou distante de nós é o ponto de partida. “Tudo que há são relações; e o *Homo Sapiens* – que também é um conjunto de células, de órgãos, de sistemas – faz parte do conjunto de relações da natureza” (GOMES, 2013, p.97), sendo que sua própria subsistência depende incondicionalmente da integridade desse verdadeiro organismo vivo que é o lar comum de todas as espécies existentes.

Ao entender o ambiente no qual estamos inseridos, sobre o qual agimos, e do qual dependemos, surge, nesse contexto, o emergente paradigma sistêmico, holístico e transdisciplinar, que propõe a construção de novos horizontes para o ser humano, todos os seres vivos, ecossistemas e o próprio planeta.

Dentro desse novo paradigma, percebemos a importância de que sejam conferidos direitos e dignidade à Mãe-Terra, pois é condição de uma eficaz relação de respeito com a natureza, constituindo a base de uma ética ecológica a ser firmada. As Constituições Equatoriana e Boliviana foram pioneiras no reconhecimento de tais direitos e deixam um belo exemplo para todos os povos de que é possível estabelecer uma verdadeira relação de equilíbrio com o mundo natural.

O sistema proposto pelo filósofo Cirne-Lima revela uma ética evolucionista que trata o homem como fruto de um processo de evolução e o princípio da coerência, por ele aplicado na ética, consiste em um princípio universal que permite analisar se uma ação realizada se insere harmoniosamente na natureza ou não.

A partir de então, o Direito que está inserido na ética, também, tem que estar coerente com o princípio Universal concreto, ou seja, deve poder ser inserido harmoniosamente no Universo, na natureza. Se não estiver em harmonia, o Direito estará incoerente e poderá gerar injustiças nas relações humanas e com a natureza. Assim, não lhe cabe tratar a natureza como um bem humano, mas estabelecer a inserção do homem e do próprio direito dentro da Natureza, respeitando-a; pois, sem ela, não há espécie humana e muito menos, o Direito. (GOMES, 2013)

Nesse sentido, para o Direito fazer essa adequação, deverá ampliar o conceito de dignidade de forma a abarcar todo o meio ambiente, devendo compreender o todo, seus ecossistemas e seres vivos, reconhecendo um valor de respeito e equilíbrio para com cada elemento da natureza. Agindo dessa forma, estaremos sendo coerentes com a condição de sermos mais uma espécie inserida na natureza e, por tanto, estaremos mais próximos da paz.

4.2 RECOMENDAÇÕES

Este trabalho chega ao fim com a observação de que o debate acerca do tema “direitos e paz na relação homem e natureza” é longo e merece maior destaque. Para melhor compreensão sobre a complexidade que o envolve se fazem importantes outros estudos.

Desse modo, considerando que o debate sobre o referido tema e os métodos científicos tem crescido na direção da chamada epistemologia complexa, é ideal que seja conferido um olhar inter e transdisciplinar para que seja promovido diálogos e encontros entre as várias áreas do conhecimento humano com seus respectivos saberes: Arte, Direito, Ética, Comunicação, Psicologia, Sociologia, Religião, dentre outros, com destaque aos seguintes pontos: reconhecimento da Terra como casa comum das espécies; senso do limite e cuidado da biodiversidade; elaboração de uma ética ecológica correspondente ao paradigma ecológico e a importância de uma educação para a paz

A partir de uma educação para a paz que contemple todas as dimensões: indivíduo, sociedade e natureza, é necessário trabalhar nas escolas, com profundidade, a ética ecocêntrica que parte do reconhecimento de que todos os seres bióticos e abióticos merecem consideração moral e devem ser respeitados. Dentre os modelos citados neste trabalho, merecem destaque: a ética do respeito à vida do teólogo luterano e missionário na África, Albert Schweitzer, e a ética da terra de

Aldo Leopold.

A partir de uma base ética que contemple a vida e que permita compreender e questionar sobre as relações e inter-relações entre seres humanos, demais espécies e a natureza, é que se deverá elaborar todas as demais atividades como: motivar diariamente alunos e professores para as práticas sustentáveis; estabelecer parcerias com outras instituições, em benefício da biodiversidade; fomentar o conhecimento e a busca de soluções ambientalmente viáveis entre todos os envolvidos; investir na informação sobre questões ecológicas através de mídias disponíveis; promover ações organizadas, envolvendo agentes e a comunidade local como a aplicação de reflorestamentos, ciclos de palestras com o foco na ética ecocêntrica, etc.; apoiar organizações não governamentais que se ocupem de questões ambientais e sociais; estabelecer metas ecológicas em seus planejamentos de ensino; acompanhar de forma cidadã as políticas públicas referentes ao meio ambiente; fomentar experiência de economia solidária que privilegiem os produtos orgânicos, a renovação de recursos naturais e o preço acessível; e, principalmente, estimular constantemente a leitura e a criatividade através de projetos que envolvam arte e natureza, no intuito de que novas ideias sejam frutificadas e voltadas para inserção do ser humano na natureza.

REFERÊNCIAS

ABRAMS, Irwin. **Heróis da Paz**: o que ganhadores do Prêmio Nobel da Paz têm a nos dizer/trechos selecionados e editados por Irwin Abrams; prefácio Jimmy Carter. Belo Horizonte: Editora Gutenberg, 2011.

AGUIAR, Emerson Barros de Aguiar. **Ética**: instrumento de paz e justiça. Natal: Tessitura, 2003.

ALMEIDA, Guilherme Assis de. **Direitos Humanos e Não-Violência**. 2ª. Ed., São Paulo: Atlas, 2015.

AMBROSIO, Ubiratan D'. Palestra Magna – Cultura de Paz e Pedagogia da Sobrevivência. 26 de abril de 2008, In: **Cultura de paz - da reflexão à ação**: balanço da Década Internacional da Promoção da Cultura de Paz e Não Violência em Benefício das Crianças do Mundo. Brasília: UNESCO; São Paulo: Associação Palas Athena, 2010, 256 p.

AMBROSIO, Ubiratan D'. **Educação para compatibilizar desenvolvimento e sustentabilidade**. In: Revista Desenvolvimento e Meio Ambiente, n. 15, p.11-20, jan./jun. 2007. Curitiba: Editora UFPR. 2007

ARAÚJO, Miguel Almir J. **Abordagem holística na educação**. Sitientibus, Feira de Santana, n.21, p.159-176, jul./dez.1999. Disponível em:
<http://www.uefs.br/sitientibus/pdf/21/abordagem_holistica_na_educacao.pdf> Acesso em: 02 out. 2016.

BEDIN, Gilmar Antônio. **A Doutrina Jusnaturalista ou do Direito Natural**: uma introdução. Direito em Debate. Revista do Departamento de Ciências Jurídicas e Sociais da Unijuí. Ano XXIII nº 42, jul.- dez. 2014. Disponível em:
<<https://www.revistas.unijui.edu.br/index.php/revistadireitoemdebate/article/viewFile/2996/3515>>. Acesso em 03.02.2017.

BILIMORIA, Purushottama. Mahatma Gandhi, 1869-1948. In: PALMER, Joy A. (org.). **50 Grandes Ambientalistas Modernos**: de Buda a Chico Mendes. São Paulo: Contexto, 2006.

BOFF, Leonardo. **Cuidar da Terra, proteger a vida: como evitar o fim do mundo.** Rio de Janeiro: Record, 2010.

_____. **Do iceberg à Arca de Noé: O nascimento de uma ética planetária.** Rio de Janeiro: Garamond, 2002.

_____. **Ecologia: grito da Terra, grito dos pobres.** Ed.rev.e ampl. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

_____. **Fundamentalismo, Terrorismo, Religião e Paz: desafios para o século XXI.** Petrópolis: Editora Vozes, 2009b.

_____. **Saber Cuidar: ética do humano – compaixão pela terra.** 20. Ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

_____. **São Francisco de Assis: ternura e vigor, uma leitura a partir dos pobres.** 13.ed, Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

BOLÍVIA. **Lei n. 71, de 21 de dezembro de 2010.** Ley de Derechos de La Madre Tierra. Disponível em: <<http://www.bdlaw.com/assets/htmldocuments/Bolivia%20Law%2071-2010.pdf>>. Acesso em: 01 fev. 2017.

BONAVIDES, Paulo. **Curso de Direito Constitucional.** 26 ed. São Paulo: Ed. Malheiros, 2011.

BONAVIDES, Paulo. **A Quinta Geração de Direitos Fundamentais.** Direitos Fundamentais. Justiça nº 3, Abr/jun. 2008. Disponível em: <http://www.ufjf.br/siddharta_legale/files/2014/07/Paulo-Bonavides-A-quinta-gera%C3%A7%C3%A3o-de-direitos-fundamentais.pdf>. Acesso em 04.03.2016

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil.** 8. ed. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2003. RT Legislação.

_____. **Lei n. 6.938, de 31 de agosto de 1981.** Dispõe sobre a Política Nacional do Meio Ambiente. 8. ed. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2003. RT Legislação.

_____. **Lei 8.078 de 11 de setembro de 1990.** Dispõe sobre a proteção do consumidor. Disponível em:

http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/L8078.htm. Acesso em 23 mar. 2012.

FERREIRA, Marcos Alan S. V. **A transdisciplinaridade nos Estudos de Paz**. Revistatransdisciplinar. Vol 8. Ano 4. n. 8- julho/2016. Disponível em: <<http://revistatransdisciplinar.com.br>> Acesso em: 01.02.2017

CALLADO, Carlos Velázquez. **Educação para a Paz**: promovendo valores humanos na escola através da educação física e dos jogos cooperativos. Santos/SP: Editora Projeto Cooperação Ltda. 2004.

CALLENBACH, Ernest. O poder das palavras. In: **Alfabetização Ecológica**: a educação das crianças para o mundo sustentável. STONE, Michael K. e BARLOW, Zenobia (orgs.). São Paulo: Cultrix, 2006c.

CALLONI, Humberto. **A educação para a paz em Michel Serres e a compreensão complexa da violência em Edgar Morin**. Revista Filosofazer. Passo Fundo, n. 43, jul./dez.2013. Disponível em: <<http://filosofazer.ifibe.edu.br/index.php/filosofazerimpressa/article/viewFile/42/40>>. Acesso em: 02.02.2017.

CÂNTICO DAS CRIATURAS. São Francisco de Assis. Disponível em: < http://www.franciscanos.org.br/?page_id=3124>. Acesso em: 25 dez. 2016.

CAPRA, Fritjof. Falando a linguagem da natureza: princípios da sustentabilidade. In: **Alfabetização Ecológica**: a educação das crianças para o mundo sustentável. STONE, Michael K. e BARLOW, Zenobia (orgs.). São Paulo: Cultrix, 2006c.

_____. **A Teia da Vida**: uma nova compreensão científica dos sistemas vivos. São Paulo: Cultrix, 2006a.

_____. **Ponto de Mutação**. São Paulo: Editora Cultrix, 2006b.

CARNEIRO, Bernardo Lima Vasconcelos. **As concepções éticas do direito ambiental diante do novo constitucionalismo latino-americano**. Revista Internacional de Direito Ambiental. Ano III, número 09, set.-dez. 2014, Caxias do Sul: Plenum, 2014a.

CARNEIRO, Felipe. **O Bem Mais Precioso dos Povos**. Veja. Editora Abril. Edição 2397, ano 47, n. 44, 29 de outubro de 2014b.

CARTA DAS NAÇÕES UNIDAS, 1945. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1930-1949/d19841.htm>. Acesso em: 26 dez. 2016.

CARTA ENCÍCLICA “*Laudato Si*” sobre o cuidado da casa comum, 2015. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html>. Acesso em: 29 jan. 2016.

CARVALHO, Lúcia Helena de. Educação para a paz: uma alternativa para os desafios da educação. In: **Educação para a paz e a tolerância: fundamentos teóricos e prática educacional**. Nádia Maria Bádue Freire (org.), Campinas, São Paulo: Mercado de letras, 2011.

CASTRO, Nicolao Dino de; NETO, Costa. **Proteção Jurídica do Meio Ambiente**. Belo Horizonte: Del Rey, 2003.

CERVI, Taciana Marconatto Damo. **O Direito Ambiental e a ética da cidadania na transição paradigmática**. 1ª edição. Rio de Janeiro: GZ Ed., 2012.

CHIZZOTTI, Antonio. **Pesquisa em ciências humanas e sociais**. São Paulo: Cortez, 1991.164p.

CIRNE-LIMA, Carlos. Ética de coerência dialética. In: OLIVEIRA, Manfredo A. de. (org.). **Correntes fundamentais da Ética contemporânea**. 5.ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

COCKBURN, Patrick. **A origem do Estado Islâmico: o fracasso da guerra ao terror e a ascensão jihadista**. São Paulo: Autonomia Literária, 2015.

COMITÊ DE CULTURA DA PAZ. Documentos Internacionais. Disponível em: <<http://comitepaz.org.br/index.php/documentos-internacionais>>. Acesso em 28 dez. 2016.

CONSTITUCIÓN DEL ECUADOR, 2008. Disponível em: <<http://www.stf.jus.br/repositorio/cms/portalStfInternacional/newsletter/PortalInternacionalFoco/anexo/ConstituicaoDoEcuador.pdf>>. Acesso em: 01 jan. 2017.

CONSTITUCIÓN POLÍTICA DEL ESTADO PLURINACIONA DE BOLIVIA. 2009. Disponível em: <<http://www.harmonywithnatureun.org/content/documents/159Bolivia%20Consituicion.pdf>>. Acesso em 28.dez.2016

CONSTITUIÇÃO DA UNESCO. Adotada em Londres, em 16 de novembro de 1945. Disponível em: <<http://unesdoc.unesco.org/images/0014/001472/147273por.pdf>>. Acesso em: 28 dez. 2016.

COTRIN, Gilberto; FERNANDES, Mirna Gracinda. **Filosofar**. 1.ed., São Paulo: Saraiva, 2010.

CURY, Augusto. **Ansiedade como enfrentar o mal do século**. A síndrome do pensamento acelerado: como e por que a humanidade adoeceu coletivamente, das crianças aos adultos. São Paulo: Editora Saraiva, 2013.

DECLARAÇÃO SOBRE A PAZ NA MENTE DOS HOMENS. Yamoussoukro, Costa do Marfim, 1989. Comitê Paulista para a década da cultura da paz. Um programa da Unesco 2001-2010. Disponível em: <http://www.comitepaz.org.br/dec_paz_mente.htm>. Acesso em: 10.06.2016

DINSKI, Lia. Práticas Bem-sucedidas na Implementação da Cultura de Paz no Brasil, In: **Cultura de paz - da reflexão à ação**: balanço da Década Internacional da Promoção da Cultura de Paz e Não Violência em Benefício das Crianças do Mundo. Brasília: UNESCO; São Paulo: Associação Palas Athena, 2010, 256 p.

DYER, Charles; TOBEY, Mark. **A Crise Estado Islâmico**. Rio de Janeiro: BV Books, 2016.

ESCOBAR, Mario. **Francisco**: o papa da simplicidade. 1ª ed., Rio de Janeiro: Agir, 2013.

FALEIROS, Vicente de Paula. **A questão da violência**. Conferência no IV Encontro Nacional de Pesquisadores em Serviço Social e Política Social, Brasília, 7 dez. 1998.

FARIA, Hamilton. Ação e políticas públicas: cenários e horizontes da ação global e local, In: **Cultura de paz - da reflexão à ação: balanço da Década Internacional da Promoção da Cultura de Paz e Não Violência em Benefício das Crianças do Mundo**. Brasília: UNESCO; São Paulo: Associação Palas Athena, 2010, 256 p.

FIORILLO, Celso Antônio Pacheco. **Curso de Direito Ambiental Brasileiro**. 4ª ed. São Paulo: Saraiva, 2003.

FURTADO, Emmanuel Teófilo; MENDES, Ana Stela Vieira. **Os Direitos Humanos de 5ª Geração enquanto Direito à Paz e Seus Reflexos no Mundo do Trabalho** – Inércias, avanços e retrocessos na Constituição Federal e na legislação. Trabalho publicado nos Anais do XVII Congresso Nacional do CONPEDI, realizado em Brasília – DF, nos dias 20, 21 e 22 de novembro de 2008.

Disponível

em:

<http://www.conpedi.org.br/manaus/arquivos/anais/brasil/02_335.pdf>. Acesso em: 26 mar. 2016

GALTUNG, Johan. **Peace by peaceful means**. London, Sage Publications, 1995.

Disponível:

<http://legacy.earlham.edu/~chriss/ConflictRes/pdf%20files/GaltungPeaceByPeacefulMeans_p70_114.pdf>. Acesso em: 10 ago. 2016.

GARCIA, Marcos Leite. “Novos” Direitos Fundamentais: características básicas. In: **Âmbito Jurídico**, Rio Grande, XII, n. 70, nov. 2009.

Disponível

em:

<http://www.ambitojuridico.com.br/site/index.php?n_link=revista_artigos_leitura&artigo_id=6654>. Acesso em 02 ago. 2016

GIL, Antônio Carlos. **Métodos e técnicas de pesquisa social**. 4.ed. São Paulo: Atlas, 1994. 207p.

GIONO, Jean, 1953, **L’homme qui plantait des arbres**. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=tm7pny1oWYU>>. Acesso em: 22 jun. 2016.

GOMES, Ariel Koch. **Natureza, Direito e Homem: sobre a fundamentação do Direito do Meio Ambiente**. Porto Alegre: Livraria do

Advogado Editora, 2013.

GUERRA, Rogério F. **Padre Raulino Reitz e as ciências naturais no Brasil**. Revista de Ciências Humanas, UFSC, Florianópolis, Volume 44, Número 1, p. 9-67. Abril de 2010.

GUIMARÃES, Marcelo Rezende. **Educação para a paz: sentidos e dilemas**. Caxias do Sul/RS: Educus, 2011.

GUIMARÃES, Irineu Rezende. Educação para a paz e novas tecnologias. In: **Filosofia, ética e educação: por uma cultura de paz**. EVERALDO, Cescon e NODARI, Paulo César (orgs.). São Paulo: Paulinas, 2011.

GONÇALVES, Carlos Walter Porto. **Os (des)caminhos do meio ambiente**. 15.ed., São Paulo: Contexto, 2013.

HRYNIEWICZ, Severo. **Para Filosofar**. 7ª edição. Rio de Janeiro: Editora Lumen Juris, 2008.

HUNTINGTON, Samuel P. **O Choque de Civilizações e a recomposição da ordem mundial**. Rio de Janeiro: Objetiva, 1997.

INFOJOVEM. **Cultura de Paz**. Disponível em: <<http://www.infojovem.org.br/infopedia/descubra-e-aprenda/cultura-de-paz/>>. Acesso em: 28 dez. 2016.

JARES, Xesús R. **Educação para a Paz: Sua Teoria e sua Prática**. 2ª ed. Ver. e ampl., Porto Alegre: Artmed, 2002.

JARES, Xesús R. Sobre a convivência e os conteúdos de uma Pedagogia da Convivência. In: **Cultura de paz - da reflexão à ação: Balanço da Década Internacional da Promoção da Cultura de Paz e Não Violência em Benefício das Crianças do Mundo**. Brasília: UNESCO; São Paulo: Associação Palas Athena, 2010, 256 p.

JUNGES, José Roque. **(Bio)ética ambiental**. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2010. 144 p.

JÚNIOR, Alberto do Amaral. **Curso de Direito Internacional Público**. 3.ed. São Paulo: Editora Atlas, 2012.

JUNQUEIRA, Carmen Sylvia. Povos Indígenas do Brasil. In: **Cultura**

de paz - da reflexão à ação: Balanço da Década Internacional da Promoção da Cultura de Paz e Não Violência em Benefício das Crianças do Mundo. Brasília: UNESCO; São Paulo: Associação Palas Athena, 2010, 256 p.

KLEIN, Shelley. **Os Ditadores Mais Perversos da História.** São Paulo: Editora Planeta do Brasil, 2004.

KOWALSKI, Mateus; SOARES, Miguel de Serpa. Paz pelo Direito In: RIBEIRO, Manuel de Almeida et. Al. (Coordenação). **Enciclopédia de Direito Internacional.** Portugal: Grupo Almedina, 2011.

LAFITTE, Gabriel; RIBUSH, Alison. **Felicidade em um mundo material.** 1. Ed., São Paulo: Editora Fundamento Educacional, 2009.

LAMA, Dalai. **Caminho da sabedoria, caminho da paz.** 1ª ed., Porto Alegre, RS: L&PM, 2009.

LEFF, Enrique. **Saber Ambiental:** sustentabilidade, racionalidade, complexidade, poder. Rio de Janeiro: Vozes, 2012.

LENZA, Pedro. **Direito Constitucional Esquematizado.** 15ª ed. São Paulo: Saraiva, 2011.

LIMA, Gustavo Ferreira da Costa. **Violência e Meio Ambiente:** Pode a Educação Ambiental contribuir para a paz e a sustentabilidade? Espaço do Currículo, v.2, n.2, pp.231-247, Setembro de 2009 a Março de 2010. ISSN 1983-1579.

Disponível

em:

<<http://periodicos.ufpb.br/index.php/rec/article/viewFile/4282/3239>>.

Acesso em: 03 jan. 2016.

LOCKE, John. **Segundo Tratado sobre o governo.** São Paulo: Martin Claret, 2003, p.76.

LUTZENBERGER, José. **Manual da Ecologia:** do jardim ao poder. Vol. 1. Porto Alegre: L&PM, 2012.

_____. **Manual da Ecologia:** do jardim ao poder. Vol. 2. Porto Alegre: L&PM, 2012.

MAATHAI, Wangari Muta. **Inabalável**: memórias. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2007.

MAÇANEIRO, Marcial. **Religiões & Ecologia**: cosmovisão, valores, tarefas. São Paulo: Paulinas, 2011.

MAGALHÃES, Dulce. **À busca da inspiração**. In: A paz como caminho. Organizadora Dulce Magalhães, 2. Ed. rev. e ampl., Rio de Janeiro: Qualitymark, 2007, 240p.

MAGALHÃES, Dulce. 2017. Disponível em: <<http://dulcemagalhaes.com.br/>>. Acesso em: 15 mar. 2017.

MANIFESTO 2000 - por uma Cultura de Paz e Não Violência. Disponível em: <<http://www.direitoshumanos.usp.br/index.php/UNESCO-Organiza%C3%A7%C3%A3o-das-Na%C3%A7%C3%B5es-Unidas-para-a-Educa%C3%A7%C3%A3o-Ci%C3%A2ncia-e-Cultura/manifesto-em-defesa-da-paz-2000.html>>. Acesso em: 26 dez. 2016.

MARANHÃO, Ney Stany Morais. **A afirmação histórica dos direitos fundamentais**. A questão das dimensões ou gerações de direitos. Jus Navigandi, Teresina, ano 14, n. 2225, 4 ago. 2009. Disponível em: <<http://jus.com.br/revista/texto/13261>>. Acesso em: 26 mar. 2012.

MARCONI, Marina de Andrade; LAKATOS, Eva Maria. **Fundamentos de metodologia científica**. 7.ed. São Paulo: Atlas, 2010, 297 p.

MARCONI, Marina de Andrade. **Metodologia Científica**: para o curso de direito. 2 ed. São Paulo: Atlas, 2001, 131 p.

MARMELSTEIN, George. **Curso de Direitos Fundamentais**. São Paulo: Atlas, 2011.

MAZZUOLI, Valério de Oliveira. **Curso de Direito Internacional Público**. 6ª edição revista, atualizada e ampliada. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2012.

MEDEIROS, Fernanda Luiza Fontoura. **Meio Ambiente**: Direito e Dever Fundamental. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2004.

MEDEIROS, Rodrigo. **Desafios à gestão sustentável da Biodiversidade no Brasil**. 2006.

MILANI, Feizi M. Cultura de Paz x Violências. Papel e Desafios das Escolas. In: MILANI, Feizi M.; JESUS, Rita de Cássia Dias Pereira (org.), **Cultura de Paz: Estratégias, Mapas e Bússolas**. Salvador: INPAZ, 2003, 356 p. Disponível em:

<http://www.pucsp.br/ecopolitica/downloads/cultura_paz/cultura_de_paz_estrategias_mapas.pdf>. Acesso em: 30 set. 2016.

MILARÉ, Édis; COIMBRA, José de Ávila Aguiar. **Antropocentrismo x Ecocentrismo na Ciência Jurídica**. Revista de Direito Ambiental - 36. Ano 9. out.- dez. 2014. Editora Revista dos Tribunais.

MILARÉ, Édis. **Direito do Ambiente**. 8. Ed. ver., atual e amp., São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2013.

MORIN, Edgar. **Os sete saberes necessários à educação do futuro**. 2ª ed.rev., São Paulo: Cortez; Brasília, DF: UNESCO, 2011.

MULLER, Jean Marie. A atualidade de Gandhi: filosofia em ação. Celebração do 1º Dia Internacional da Não Violência. 02 de outubro de 2007, In: **Cultura de paz - da reflexão à ação: Balanço da Década Internacional da Promoção da Cultura de Paz e Não Violência em Benefício das Crianças do Mundo**. Brasília: UNESCO; São Paulo: Associação Palas Athena, 2010, 256 p.

NAÇÕES UNIDAS NO BRASIL. **Para cultivarmos a paz, precisamos respeitar a natureza**. Disponível em: <<https://nacoesunidas.org/para-cultivarmos-a-paz-precisamos-respeitar-a-natureza-diz-chefe-da-onu-lembrando-mahatma-gandhi/>>. Acesso em: 12 fev. 2017.

NICOLESCU, Basarab. **O manifesto da transdisciplinaridade**. 2.ed. São Paulo: Triom, 2001. 165p.

NICOLESCU, Basarab. **Transdisciplinaridade e Paz**. In: A paz como caminho. MAGALHÃES, Dulce (org.). 2.ed. rev. e ampl. Rio de Janeiro: Qualitymark, 2007, 240p.

NODARI, Paulo César. Educação e cultura da paz: à luz do esboço Kantiano À paz perpétua (Zum ewigen Frieden), ainda é possível pensar uma cultura de paz? In: CESCUN, Everaldo; NODARI, Paulo César (orgs.), **Filosofia, ética e educação**. 1ª edição, São Paulo: Paulinas, 2011.

NOLETO, Marlova Jovchelovitch. A Construção da Cultura de Paz: dez anos de história, In: **Cultura de paz - da reflexão à ação**: Balanço da Década Internacional da Promoção da Cultura de Paz e Não Violência em Benefício das Crianças do Mundo. Brasília: UNESCO; São Paulo: Associação Palas Athena, 2010, 256 p.

NOVELINO, Marcelo. **Direito Constitucional**. 4.ed. rev., atual e ampl. Rio de Janeiro: Forense; São Paulo: Método, 2010.

OLIC, Nelson Basic; CANEPA, Beatriz. **Conflitos do Mundo**: um panorama das guerras atuais. 2.ed. rev. São Paulo: Moderna, 2009.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. Ética da reconciliação universal como condição da paz verdadeira. In: CESCUN, Everaldo; NODARI, Paulo César (orgs.). **Filosofia, ética e educação**. 1ª edição, São Paulo: Paulinas, 2011.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. **Declaração sobre o Direito dos Povos à Paz**. Resolução n. 39/11 da Assembléia Geral das Nações Unidas, de 12 de novembro de 1984. Disponível em: <http://direitoshumanos.gddc.pt/3_16/IIIPAG3_16_4.htm>. Acesso em: 29 jan. 2016.

OST, François. **A natureza à margem da lei**: a ecologia à prova do direito. Lisboa: Instituto Piaget, 1995. 399 p.

PALMER, Joy A. Chico Mendes. In: PALMER, Joy A. (org.). **50 Grandes Ambientalistas Modernos**: de Buda a Chico Mendes. São Paulo: Contexto, 2006.

PAPA. Editorial: **Receita de Felicidade**. Publicado em 02.08.2014. 2014b. Disponível em: <<http://www.news.va/pt/news/editorial-receita-de-felicidade>>. Acesso em: 12.11.2016.

PAPA. Mensagem do Santo Padre Francisco para a celebração do XLVII Dia Mundial da Paz de 1º de Janeiro de 2014. 2014a

Disponível

em:

<https://w2.vatican.va/content/francesco/pt/messages/peace/documents/papa-francesco_20131208_messaggio-xlvii-giornata-mondiale-pace-2014.html>. Acesso em: 19 jan. 2016.

PEGORARO, Olinto. **Introdução à ética contemporânea**. Rio de Janeiro: Uapê, 2005.

PELIZZOLI, M. L. **Correntes da Ética Ambiental**. 3.ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

PELIZZOLI, M. L. **Ética e meio ambiente para uma sociedade sustentável**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

RIBEIRO, Maurício Andrés. **Ecologizar: princípios para a ação**. Vol 1. 4ª ed. Brasília: Universa, 2009.

_____. **Ecologizar: métodos para a ação**. Vol 2. 4ª ed. Brasília: Universa, 2009.

_____. **Ecologizar: métodos para a ação**. Vol. 3. 4ª ed. Brasília: Universa, 2009.

RODRIGUES, Simone Martins. **Segurança Internacional e Direitos Humanos: a Prática da Intervenção Humanitária no Pós-Guerra Fria**. Rio de Janeiro, Renovar, 2000.

SAGAN, Carl. **Bilhões e bilhões: reflexões sobre vida e morte na virada do milênio**. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

SAMPAIO, José Adércio Leite. **Direitos Fundamentais**. Belo Horizonte: Del Rey, 2010.

SAMPAIO, Rômulo Silveira da Rocha. **Direito Ambiental**. Doutrina e Casos Práticos. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **A Crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência**. 8ª ed., São Paulo: Cortez, 2011.

SARLET, Ingo Wolfgang. **A Eficácia dos Direitos Fundamentais**. Uma teoria geral dos direitos fundamentais na perspectiva constitucional. 10.ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2010.

SARLET, Ingo Wolfgang; FENSTERSEIFER, Tiago. **Direito Ambiental: Introdução, Fundamento e Teoria Geral**. São Paulo: Saraiva, 2014.

SERRES, Michel. **O Contrato Natural**. Lisboa: Instituto Piaget, 1990.

SEVEGNANI, Lúcia; COMTOIS, Paul. Olhares sobre a Biodiversidade. In: SEVEGNANI, Lúcia, SCHROEDER, Edson. **Biodiversidade Catarinense: Características, Potencialidades e Ameaças**. Blumenau: Edifurb, 2013.

SILVA, Ivan de Oliveira. **Curso Moderno de Filosofia do Direito**. São Paulo: Atlas, 2012.

SIRVINSKAS, Luís Paulo. **Manual de Direito Ambiental**. 12. ed. São Paulo: Saraiva, 2014.

STILWELL, Peter. **Religião, Factor de Conflito e Potencial de Paz: um projeto de investigação**. Editora: Instituto da Defesa Nacional, nº 75 (Julho-Setembro 1995). Disponível em: <https://comum.rcaap.pt/bitstream/10400.26/1603/1/NeD75_PeterStilwell.pdf>. Acesso em: 25.11.2016.

TRIVIÑOS, Augusto N. S. **Introdução à pesquisa em ciências sociais: a pesquisa qualitativa em educação**. São Paulo: Atlas, 1987.175p.

VANDANA, Shiva. **Making Peace with Earth**. London: Editora Pluto Press; Canada: Fernwood Publishing. 2013

VIEIRA, Nelise Dias. **Dever Fundamental à Paz no Estado Constitucional Brasileiro**. IV Mostra de Pesquisa da Pós-Graduação PUCRS – 2009.

Disponível em: <http://www.pucrs.br/edipucrs/IVmostra/IV_MOSTRA_PDF/Direito/72061-NELISE_DIAS_VIEIRA.pdf>. Acesso em: 26 mar. 2016.

VON, Cristina. **Cultura de paz:** o que os indivíduos, grupos, escolas e organizações podem fazer pela paz no mundo. 2ª ed. São Paulo: Peirópolis, 2013.

WEIL, Pierre. **A arte de viver em paz:** por uma nova consciência, por uma nova educação. 1ª ed., São Paulo: Editora Gente, 1993.

WEIR, Jack. Holmes Rolston III (1932-). In: PALMER, Joy A. (org.). **50 Grandes Ambientalistas Modernos:** de Buda a Chico Mendes. São Paulo: Contexto, 2006.

WHITMAN, Christy. **O Jovem Martin Luther King.** 4ª ed., São Paulo: Editora Nova Alexandria, 2015.

WULF, Andrea. **A invenção da natureza:** a vida e as descobertas de Alexander Von Humboldt. 1ª ed., São Paulo: Planeta, 2016.

YOUSAFZAI, Malala; LAMB, Christina. **Eu sou Malala:** a história da garota que defendeu o direito à educação e foi baleada pelo Talibã. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.