

# A natureza e o outro: ética da compaixão e educação ambiental

Andréia Aparecida Marin<sup>1</sup>  
Departamento de Teoria e Prática de Ensino - UFPR

**resumo:** Educadores ambientais têm buscado no apelo ético a possibilidade de construção de novas relações do ser humano com o ambiente. Muitas vezes, no entanto, a inserção da ética nessas iniciativas é feita com base no discurso da moralidade, por exemplo, quando se reduz ao argumento do dever para com as gerações futuras. O despertar da ética parece, no entanto, um acontecimento mais complexo, ancorado numa educação com poder de desenvolver sujeitos autônomos, capazes de independerem de valores predeterminados, e sensíveis ao outro. No presente trabalho, refletimos sobre a ética da compaixão, dialogando principalmente com Schopenhauer, Lévinas e Dussel, e seus possíveis significados para a educação ambiental.

**palavras-chave:** Moral, Compaixão, Educação crítica.

**abstract:** Environmental educators have tracked down in the ethic appeal the possibility of the creation of new relations of the human being with the environment. For many times, however, the insertion of the ethics in these initiatives is made based on the morality speech, for example, when the argument is reduced on the duty for the future generation. However, the ethics awaken seems to be a more complex event, anchored in an education with the power of developing autonomous subjects, able to be independent of predetermined values, and sensitive to the other. In the present job, we reflect on the ethics of compassion, discussing primarily with Schopenhauer, Lévinas and Dussel, and on their possible meanings for the environmental education.

**keywords:** Moral, Compassion, Critical education.

---

<sup>1</sup> e-mail: aamarin@ufpr.br

## Introdução

A educação ambiental, desde o início de seu desenvolvimento, teve incorporada em seus discursos a ética para com as gerações futuras. Ocorre, porém, que o conceito de *ethos* tem nuances diversas, estando associado a uma essência interior do homem, sobre a qual despertam ações autônomas, ou a um sentido modulador dessas ações. Essa divergência conceitual que se apresentou ao longo do pensamento filosófico deu abrangência a várias reflexões sobre possíveis diferenças, similaridades ou relações causais entre ética e moral. Neste trabalho, tratamos da abordagem diferencial, tomando a ética no seu sentido mais amplo, como elemento essencial, anterior à moralidade, configuração social de comportamentos adequados.

Nesse contexto, entendemos que a retomada do sentido total da ética é um caminho que deve ser trilhado na educação ambiental, uma vez que ela aponta para um esforço de profundas reflexões sobre a consciência humana. Assim, deve superar o discurso dos legalismos e o apelo aos códigos morais voltados para as gerações futuras. O despertar dessa ética, que transcende os contextos morais vigentes e históricos, se dá num campo de profundas reflexões sobre a relação do ser humano com o mundo.

Trata-se de suscitar no ser humano a essência da ética, que por si só já o encaminha à responsabilidade socioambiental. Faz-se necessário, portanto, que nos preocupemos em evitar que o discurso da educação ambiental não se coadune com o histórico da interação da ética com a educação, em que percebemos sua nítida redução à moralidade, que, via de regra, resulta na reprodução de padrões e normas estabelecidas, servindo à manutenção do *status quo* e de relações de domínio-submissão que marcam a racionalidade moderna.

Partindo desse pressuposto, podemos buscar na ética da compaixão reflexões condizentes com a ética da essência. Seu fundamento está ancorado no olhar para o outro que nos motiva à abertura, nos retira de nossas posturas individualistas e nos faz entender nosso papel social. Tal fundamento representa, portanto, subsídios para a educação libertadora, na medida em que faz despertar o sentido da

coletividade e do seu poder de emancipação. Pretendemos aqui, então, apresentar algumas reflexões sobre a ética da compaixão, desenvolvidas por Schopenhauer, Lévinas e Dussel, que nos permitam refletir sobre a natureza<sup>2</sup> como o outro ou como a dimensão que abriga a coletividade, subsidiando uma análise crítica e o possível enriquecimento do conceito da ética incutida no discurso de educadores ambientais. Fazem parte ainda das reflexões considerações a respeito de algumas características específicas da modernidade, como a racionalidade técnica, que desabriga o ser humano de sua condição natural e social, e a racionalidade comunicativa, que é o contraponto da anterior e que constitui uma categoria do pensamento habermasiano.

### **A ética da compaixão de Schopenhauer**

O sentido de *ethos*, na filosofia pré-socrática, está intimamente ligado à consciência que reside no ser do homem, algo inato que é fundamento da *práxis*. O sentido original do termo é *morada*, que poderia ser entendido como solo firme onde surgem as ações, ou, em outras palavras, fundamento da *práxis* (BRUM, 2002, p. 17). Essa ética em essência, identificada principalmente no pensamento heraclítico, que pressupõe a liberdade e a autonomia de pensamento e ação, perde espaço para a sujeição e obediência às verdades, leis e normas predeterminadas. Na filosofia aristotélica, ganha o sentido de hábito, apontando assim para os contornos da moral, e passa a ser derivado da experiência externa, do ensinamento.

O pensamento de Schopenhauer representa uma retomada do conceito de ética ancorado no sentido de *morada* geradora das ações,

---

<sup>2</sup> O termo natureza é aqui empregado no seu sentido mais usual, que designa a dimensão viva, ambiente onde se inserem todas as formas de vida, incluindo o ser humano, mas que tem uma identidade própria quando contraposto às construções humanas, que, por sua vez e nesses termos, ganham o caráter de artificialidade. A natureza é aqui colocada como 'outro' não para dar idéia de algo apartado do ser humano, mas como algo que, apesar de ganhar o estatuto de ente, especialmente no pensamento moderno, a ele se interconecta e se faz sentir. Tal como o 'outro' humano é o que está para minha alteridade sem se distinguir de mim, a natureza pode assim ser tomada como 'outro' sem estar de mim apartada.

na natureza íntima do homem: “[...] não podemos esperar da moral, nem em geral do conhecimento abstrato, a formação de nenhuma virtude autêntica; ela pode nascer apenas da intuição que reconhece num estranho o mesmo ser que reside em nós” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 386).

As imposições morais são, para Schopenhauer, incapazes de gerar no ser humano a prática das virtudes: “[...] bem louco seríamos se contássemos com os nossos sistemas de moral para fazer homens virtuosos e nobres” (*op. cit.*, p. 285). A virtuosidade nasce do seu próprio íntimo.

A virtude resulta, na verdade, do conhecimento, só que não do conhecimento abstrato, daquele que se comunica através das palavras. [...] Para criar aquilo que constitui a essência própria e íntima da virtude, o conceito é impotente, do mesmo modo que o é na arte (*idem*, p.386).

A bondade sincera, a virtude desinteressada, a verdadeira nobreza não têm a sua origem no conhecimento abstrato; têm-na, contudo, no conhecimento, mas este é imediato, intuitivo, o raciocínio nada tem a ver com ele, nem a favor nem contra; como não é abstrato, não se transmite, é preciso que cada um o encontre por si mesmo (*ibidem*, p.388).

Na condição ética que depende das ações coercitivas vinculadas às normatizações, é muito efêmera a verdadeira virtuosidade, de forma que, na suspensão da lei, facilmente se destacam os comportamentos autocentrados, egoístas e injustos: “[...] aí, vê-se cada um não só arrancar ao primeiro que aparece aquilo de que tem necessidade, mas, para acrescentar mesmo imperceptivelmente o seu bem-estar, arruinar completamente a felicidade, a vida inteira de outrem” (*ibidem*, p. 349). A noção de injustiça posta é, portanto, o caráter da ação de um indivíduo que afirma a vontade própria até negar a manifestação da vontade do outro.

A lei, dessa forma, quase sempre pressupõe um código de condutas e de punições e, para Schopenhauer, nenhum homem pode ser juiz e punidor e incorporar o direito de castigar o outro pelas más ações e “lhe impor, em suma, uma penitência” (*ibidem*, p. 365). O Estado instituído é um modelo regulador do social que, no entanto, não

torna evidentes as diferenças entre os indivíduos, geradas em seus comportamentos egoístas. Mascara tal egoísmo pelo discurso do direito igualitário e da pacificação e aniquilamento dos conflitos individuais. A justiça verdadeira, portanto, pressupõe “elevar-se infinitamente acima da individualidade” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 373).

É da sua natureza interior, revelada no contato com os entes, que deve brotar o sentimento mais importante e forte – a compaixão –, que erradique toda forma de instinto e ação egoísta. O pensamento schopenhaueriano tem forte influência da filosofia oriental, especialmente da filosofia indiana, expressa num *corpus* de obras – *Veda* – que inclui as especulações filosóficas (*Upanishads*), nas quais consta uma série de doutrinas específicas.

A filosofia indiana tem como principal preocupação, em contraste com o pensamento ocidental, centrado na exploração do mundo visível, a transformação da natureza humana, a compreensão de sua própria existência, mantendo, assim, laços estreitos com a religião. Há uma sensível contraposição na relação virtudes-sabedoria entre o pensamento ocidental e a filosofia budista. No primeiro, as virtudes são derivações da sabedoria, ao passo que no budismo a prática da virtuosidade é que faz despertar a sabedoria, isto é: o discernimento nasce na mente dos que vivem as virtudes. A ética oriental, nesse sentido, se liga mais ao conceito heraclítico de ética, enquanto morada da consciência, uma vez que a condiciona a uma postura íntima e não a normas externas.

É dessa inspiração que Schopenhauer apresentará a base da ética na transposição do princípio da individuação. Se a virtude não é gerada no conhecimento abstrato, surge da experiência de suspensão da busca de coisas que satisfaçam a vontade própria a partir do reconhecimento do sofrimento e da vontade do outro, “o princípio da individuação já não se lhe impõe com tanta força; o sofrimento que ele vê um outro sofrer toca-o quase de tão perto como o seu próprio” (ibidem, p. 391).

A prática da compaixão faz nascer as virtuosidades. Desse modo, as imposições externas, sistematizadas no dever kantiano e na moral, perdem o sentido, na medida em que são incapazes de combater

o pior dos sentidos que o homem pode ter: sua separação do outro, seu egoísmo.

Esse tratamento que Schopenhauer (2001) dá à ética revela a sua aproximação também com a filosofia oriental, na qual o sentido de indivíduo simplesmente não tem expressão, já que a mesma natureza está em todos e em todas as coisas:

Ele conhece, de um modo imediato e sem racionalizar, que a realidade, escondida atrás do fenômeno que ele é, é a mesma nele e no outro, visto que ela é essa vontade de viver, que constitui a essência de todas as coisas, e que vive em todo lado; sim, em todo lado, visto que ela reina igualmente nos animais, e na natureza inteira; e é por isso que ele nunca torturará um animal (ibidem, p. 391).

Ao trazer a importância da percepção de um ser humano que só vive em relação com os outros, contrapõe-se ao “eu” independente, autônomo, característico do pensamento ocidental. Esse individualismo é fonte dos sofrimentos que obscurecem a vida humana, tornando-a uma constante luta contra o mal. Nesse sentido, embora em tons totalmente diversos do pensamento de Kant, para quem a felicidade não pode se concretizar nesta vida e o importante é a boa conduta baseada no dever (KANT, 2002), o pensamento de Schopenhauer revela-se também recalcado numa obscuridade que parece lançar o ser humano numa esfera de melancolia e dor. Para o primeiro, deve haver resignação à rigidez desse universo de regras e de renúncia dos anseios de felicidade, enquanto para o segundo a libertação desse estado só se dá mediante a postura de entrega ao outro, a caridade e a compaixão: “a caridade, esse amor que tem como origem e substância uma intuição capaz de ir para além do princípio de individuação, nos conduz à libertação” (ibidem, p. 393). Vale aqui uma citação mais longa do pensador:

Quando o véu de Maya, o princípio da individuação, se levanta diante dos olhos de um homem, a ponto de este homem já não fazer mais uma distinção egoísta entre a sua pessoa e a de um outro, quando ele participa

tanto das dores do outro como se fossem suas, e assim chegar a ser não só muito caridoso, mas completamente pronto a sacrificar a sua pessoa, se pode com isso salvar a de muitos outros, então é evidente que esse homem que em cada ser se reconhece a si mesmo no que tem de mais íntimo e mais verdadeiro considera também as dores infinitas de tudo aquilo que vive como sendo as suas próprias dores e, assim, faz sua a miséria do mundo inteiro (SCHOPENHAUER, 2001, p. 397).

A moral kantiana, tida como forma imperativa da ética, é duramente criticada por Schopenhauer. A ação moral só pode existir se gerada a partir de uma motivação desinteressada de proporcionar o bem-estar do outro. Poderíamos refletir, ancorados nessa percepção, que o egoísmo é, via de regra, o berço do poder. Mesmo se considerarmos a importância do Estado dentro de uma perspectiva cartesiana da moral reguladora, o poder, que é conferido aos indivíduos que o constituem e deve ser revertido para o objetivo de bem-estar social, acaba por se perverter num campo hierarquizado a serviço da dominação.

Questionemos, nesse contexto, até que ponto podemos falar da autonomia e independência como faces invariavelmente negativas da postura do ser humano, como coloca Schopenhauer ao agregar a elas o egoísmo e o conseqüente mal do mundo. Talvez seja importante entendermos que estamos tratando possivelmente de posturas que, contextualizadas, ganham importância e características diversas. Não devemos entender que a autonomia e a individualidade são importantes caracteres do indivíduo que foge ao *status quo* dominador? Não precisamos, nesse sentido, diferenciar individualidade de individualismo? Antes que o ser humano descubra, num caminho de autoconhecimento, o potencial libertador que há no posicionamento crítico-reflexivo, não se lança espontaneamente à prática do altruísmo. Sem reconhecer em si o homem livre das determinações sociais, não pode enxergar o mecanismo de uso do poder que escraviza o outro e, dessa maneira, não reconhece sua luta e o real significado de pôr-se a serviço dele, num ato genuíno de caridade e compaixão. Sem libertar o *ego*, não há como atentar para a *alter*. O altruísmo deve ser mais que um

socorrer, uma doação, acompanhado ou não da espera da recíproca, mas um ideal libertador, que leve o outro a trilhar o mesmo caminho do autoconhecimento crítico que lhe permita se alforriar.

Talvez seja da experiência da maioria dos pensadores que esse caminho tantas vezes se dá no isolamento, nos “espaços de solidão” bachelardianos. O ser humano precisa, segundo Bachelard (1993, p. 28), reaprender a gozar os “espaços de suas solidões” como oportunidade de deixar fluir o potencial de sua imaginação criadora. A solidão, nesse sentido, não representa apenas uma ausência de espírito coletivo, mas uma busca contemplativa, na qual o ser se volta para o todo, *redescobre* sua liberdade de interagir com o mundo e reconstitui o sentido de suas relações.

Entendemos, dessa forma, que individualidade e autonomia são aspectos positivos num momento em que o ser humano prepara o seu posicionamento no mundo, sendo a transição para um reencontro com o outro, para a vida social e comunitária, uma via natural que trilhará, inevitavelmente estimulada por suas reações reflexivas e emocionais, diante de um mundo que lhe revela profundas necessidades de transformações.

## **O rosto do outro**

Da mesma forma que Schopenhauer, Lévinas se baseia na idéia da totalidade, opondo-se à separação cartesiana do eu, das coisas e do todo. A visão do sofrimento no rosto do outro é que nos encaminha para a ética, uma ética baseada também na responsabilidade e na caridade. O que eu percebo ao olhar o outro não é algo somente dele, mas a revelação da dimensão do divino, que, em lugar de me incutir o imperativo do dever, me inspira à prática de uma compaixão que não espera nada em troca.

Os grandes erros da ética embasam-se, para Lévinas (1990), em transformar o outro em um outro qualquer e centrar a relação num mesmo, perdendo assim o sentido de identidade com ele. O acolhimento do outro se dá a partir da sua revelação no rosto que se apresenta ao eu, que deixa de estar fechado em si. Nesse sentido, a ética



não brota de um imperativo categórico, mas num mundo de relações, na comunicação com a coletividade (LÉVINAS, 1993).

Também para Dussel (1986), a ética nasce do contato com o outro, com o oprimido, que nos desperta para a *práxis*. Esse pensador é um dos grandes defensores da ética da libertação. Reflitamos, porém, que o serviço efetivo, em resposta ao clamor do outro, a que nos conclama Dussel, só poderá ser espontâneo e autêntico quando nascer da própria identificação com a idéia da libertação. Essa ética, portanto, só pode ser pensada a partir da situação existencial cotidiana.

O compromisso com a ética da libertação não é algo que se consegue angariar tão somente a partir de um testemunho de caminho ético prático ou da proclamação da crítica à opressão, mas de um estender a mão ao oprimido ou opressor e, dialogando e educando, ir com ele até o ponto de partida de seu *autocaminhar*, que lhe revelará o significado da crítica que se proclama.

## **Os condicionantes do princípio de individuação na sociedade moderna**

Falamos até aqui de uma contraposição necessária ao que Schopenhauer chama de princípio de individuação e Levinás e Dussel, de indiferença ao apelo do outro. Assim, chegamos a um ponto em que se torna necessário nos questionarmos sobre os condicionantes históricos desses obstáculos à ética da coletividade e da libertação.

Rouanet (1992, p. 153-155) faz uma análise das características da racionalidade que embasa a “moral iluminista”. Destaca como características principais: o cognitivismo, atitude intelectual que não vê diferença entre conhecimento empírico e moral, de forma que a última pode ser desvendada pela mesma razão capaz de definir os fenômenos naturais; o individualismo e suas conseqüências diretas, como a busca de auto-realização do indivíduo fora de uma perspectiva comunitária; o universalismo, concepção de uma natureza humana universal e de conseqüentes normas universais, desconsiderando assim as racionalidades singulares. Nota-se que essas características são alvos da

crítica do movimento de diferentes tendências teóricas que convencionamos chamar de pós-modernidade.

Como forma de superação dessas condições postas, Rouanet (1992) aponta como opção mais segura uma ética discursiva, nos moldes propostos na teoria da ação comunicativa de Habermas. O ponto de partida dessa ética discursiva é o mundo vivido: “As relações sociais que se dão no mundo vivido assumem, caracteristicamente, a forma da ação comunicativa: um processo interativo, linguisticamente mediatizado, pelo qual os indivíduos coordenam seus projetos de ação e organizam suas ligações recíprocas” (*op. cit.*, p. 157).

A ética discursiva é, por sua própria essência, antiindividualista, porque se baseia num mundo vivido compartilhado, de forma que o indivíduo só existe em interação. A argumentação não se centra nos interesses individuais, mas é a própria comunidade que assume uma discursividade crítica em prol de mundo vivido e compartilhado.

Há um outro aspecto diretamente relacionado com a natureza individualista que se configura com tanta ênfase na modernidade e é também Habermas quem nos auxilia a compreendê-lo: a racionalização das configurações sociais, pautadas numa ação instrumental que define a industrialização do trabalho social e o primado da técnica. Entre os resultados desse processo de cientifização e tecnificação do mundo, está a perda de importância das tradições culturais e das cosmovisões orientadoras da ação: “na medida em que a técnica e a ciência pervadem [sic] as esferas institucionais da sociedade e transformam assim as próprias instituições, desmoronam-se as antigas legitimações” (HABERMAS, 1968, p. 45-46).

A supremacia da racionalidade técnica guarda ainda uma “forma determinada de dominação política oculta”: “essa racionalidade estende-se às situações de emprego possível da técnica e exige, por isso, um tipo de ação que implica dominação quer sobre a natureza ou sobre a sociedade” (*op. cit.*, p.46). Habermas adota algumas reflexões de Marcuse para afirmar que, nas sociedades capitalistas, a dominação perde sua evidência e torna-se racional, na medida em que se alia a argumentos técnicos na formação de um discurso progressista que coloca como insuperável um modelo social em que há sujeição do ser

humano ao aparelho de produção, desprivatização do tempo livre e indiferenciação entre trabalho produtivo e destrutivo.

[...] esta repressão pode desvanecer-se da consciência da população, porque a legitimação da dominação assumiu um novo caráter: a saber, a referência à crescente produtividade e ao crescente domínio da natureza, que também proporcionam aos indivíduos uma vida mais confortável (HABERMAS, 1968, p. 47-48).

A racionalidade deixa de ser instrumento de elucidação das forças ocultas de um sistema e passa a ser seu instrumento de legitimação. Nesse contexto, nos interessa mais diretamente:

- o fato de que a dominação do ser humano corresponde a uma dominação da natureza, pois este está mergulhado numa discursividade que o faz crer no modelo progressista e nas necessidades de bem-estar ditadas pelas leis de consumo – “O método científico, que levava sempre a uma dominação cada vez mais eficaz da natureza, proporcionou também os instrumentos para a dominação cada vez mais eficiente do homem sobre os homens, através da dominação da natureza” (ibidem, p. 49);
- a constatação de que isso representa um individualismo às avessas, uma vez que estimula o comportamento egoísta na busca de melhores condições de vida, mas o submete ao enquadramento no padrão hierárquico impresso pelo modelo de produção – “Neste universo [de dominação via tecnologia], a tecnologia proporciona igualmente a grande racionalização da falta de liberdade do homem e demonstra a impossibilidade de ser autônomo, de determinar pessoalmente a sua vida” (ibidem, p. 49).

O “indivíduo livre”, como idéia criada pela modernidade, é, na verdade, de acordo com Chauí (1992, p. 351), membro de uma ordem social definida por um centro organizador que procura evitar os choques com a hierarquia sociopolítica: “o centro organizador é o

mercado, que precisa do conceito de indivíduo livre que se relaciona com os outros por meio da relação contratual, dotada de validade apenas se os contratantes forem livres e iguais”. No campo ético, isso cria um sem precedentes: as vontades, paixões, que antes deveriam ser controladas pela educação moral, agora passam a ser utilitárias ao mercado, que ditará os interesses e necessidades que são o cerne da racionalidade moderna.

Se a tarefa primeira da ética da compaixão é destituir as forças do individualismo e se, não por acaso, Dussel alia a essa concepção de ética o sentido de libertação, torna-se claro que o desafio não é só o do reaprendizado do compartilhamento do mundo vivido pela prática da coletividade, mas também o da compreensão crítica dos valores a que estamos submetidos. Importa entender como tais valores são ditados por essa racionalidade técnica, que sustenta uma estrutura de poder institucionalizada em toda a sociedade e garantida pela ação reguladora do Estado. Em outras palavras, o pressuposto de tal desafio é entendermos o quanto é preciso transgredir as normas e convenções para chegarmos a uma ética verdadeira.

É nesse ponto que identificamos o discurso de ambientalistas e educadores ambientais quando testemunham sua sensação de impotência diante da proposição de soluções para problemas, que necessariamente demandam uma mudança de sentido da ética ambiental para muito além da argumentação das necessidades das gerações futuras. A questão talvez não seja como garantir a satisfação de tais necessidades, mas como redefini-las à luz de novos modelos sociais e de uma postura pessoal de transgressão dos modos de viver, impostos pela referida racionalidade. Talvez a questão seja como preparar as futuras gerações para superar o princípio da individuação e abrir-se ao agir comunicativo na busca de solução dos problemas socioambientais e na gestão verdadeiramente participativa dos lugares habitados.

## **A natureza como outro**

A natureza abriga nossas vidas, nossas histórias, a história de nossos antepassados. Está profundamente gravada em nossas

memórias. Da natureza falam as obras estéticas, que, muitas vezes, lhe imitam a linguagem e as formas. Nossa relação com ela é poética, nostálgica, contemplativa, espiritual. Mas, historicamente, não fomos capazes de perceber a discrepância entre essa sua riqueza e a postura de domínio que assumimos, em nome de nossas necessidades mais imediatas de caráter material.

Coloquemos, no contexto de nossas reflexões, a imagem da natureza no rosto do outro. A face que a natureza nos revela, além de ser repleta de uma gama de elementos espirituais, como signos, mitos e mistérios, tem o poder de nos inspirar o apelo da compaixão. Obviamente, estamos nos referindo aqui a uma natureza que abriga em si mil diversos rostos, imersos em realidades as mais diferentes possíveis. Na linguagem ambientalista, estamos falando de um ambiente que é também sociocultural e da proposta de um futuro que atende às reivindicações de justiça e equidade social.

O poder que a natureza tem de invocar nossas sensibilidades não está, porém, embasado somente na presença humana em seu seio, mas também no direito intrínseco de cada ser vivo. Esse é o enfoque que marca o argumento da proposta da ética biocêntrica. Consideramos, porém, que não se trata de discutirmos onde vamos centrar a ética, desde que consigamos evitar a polarização de nossas reflexões e ações no antropocentrismo ou no biocentrismo. Também não se trata de falarmos da moralidade, na qual por vezes se reduz a ética, em discursos sobre as necessidades das gerações futuras, que carregam, como se vê, o ranço antropocêntrico. Trata-se muito mais de potencializarmos a resposta ao apelo do outro, de nos questionarmos até que ponto a contemplação da amargura do mundo, da natureza, do ser humano, pode despertar a eticidade de um sujeito constantemente bombardeado pelos valores derivados do individualismo capitalista.

A ética que nasce da percepção do outro na natureza é muito mais que instrumento de normatização do indivíduo, que o força a introjetar as leis para inserir-se na dinâmica do processo social, como nos coloca Boff (2003). É a ética que se dá na reconquista da espiritualidade e em todas as formas como ela se abriga na nossa leitura do mundo, que se pauta numa abertura comunicativa ao outro. É

também aquela que nos pede para renunciarmos às necessidades que sequer construímos e que construamos modos de viver nos quais o reconhecimento da essência única de tudo o que é vivo seja valorizado, em detrimento de um modelo que desumaniza o homem na mesma proporção em que desnaturaliza a natureza.

## **O despertar da ética no humano**

Essa responsabilidade não nos parece, porém, nascer de forma tão espontânea como a exposta por Lévinas. É nesse aspecto que insistimos nos questionamentos sobre a possível simplificação de um processo um tanto mais complexo que pode envolver condicionantes sociais e até biológicos. Podemos nos questionar sobre o paralelismo que pode existir entre a força ética interna, a tendência à prática das virtudes na vida social e as derivações comportamentais de instintos biológicos próprios da espécie humana. Apelariamos para a biofilosofia e os estudos comparativos sobre etologia para buscarmos indícios instintivos de comportamentos altruísticos e grupais, não só no homem como também em várias espécies de animais, e torná-los um questionamento sobre a real natureza da ética e da moralidade.

Dalai Lama coloca em seu discurso a comparação do ser humano com os outros animais, no que diz respeito ao comportamento cooperativo (BRUM, 2002). Mas consideremos que esse instinto ao altruísmo que existe em nós não é suficiente para nos despertar a prática cotidiana da caridade. Logicamente, o ser humano desenvolveu um sistema social que tem inúmeros fatores de interesse e risco capazes de estimular esse comportamento instintivo. Mas temos que considerar ainda que, além da cooperação, há também nas espécies animais, incluindo o homem, instintos de competição e territorialidade, e outros mais, que lhe permitem a sobrevivência a qualquer custo. Da mesma forma que para a cooperação, o ser humano reprime esses instintos quando percebe a necessidade de regulá-los para garantir a vida social, sem o que não sobreviveria. Para tanto, criou regras, leis e lançou mãos dos argumentos da moral.

Queremos, com isso, refletir que a prática ética é complexa e engloba dimensões como a evolução do comportamento humano, suas bases biológicas, sua capacidade reflexiva e a influência de existências metafísicas no seu ser. Dessa forma, talvez seja muito pouco seguro termos uma crença inflexível na reação ética do homem ao rosto do Outro. O que nos surge desse contato pode ser um instinto momentâneo que provoca uma ação positiva efêmera, sem que tenha mudado efetivamente nossa postura diante do todo. Do mesmo modo, pode ser uma inclinação emocional, talvez inspirada por um ser divino, mas estará sujeita a um endurecimento racional, que lhe provocará preocupações com a própria sobrevivência, atribuição da responsabilidade a outros ou mesmo uma postura niílista diante do mundo.

Portanto, o ser humano capaz de assumir o caminho ético diante do rosto do outro é aquele que já trilhou a via do autoconhecimento o bastante para desinteressar-se de si no mundo sistematizado, para independe dos argumentos dos instintos competitivos e territorialistas, para abrir-se ao diálogo, para manter-se autônomo diante dos valores pervertidos pela estrutura social capitalista, para contaminar-se definitivamente com o movimento de libertação e o projeto de transformação do mundo.

## **Despertar da ética e educação ambiental**

Algumas iniciativas de inserção de argumentos éticos na educação ambiental já estão sendo expressas. No entanto, muitas vezes isso tem se dado, assim como aconteceu com a educação, de forma reducionista, acabando por se limitar a um discurso moral.

A própria *episteme* da educação ambiental nos leva a uma questão que pode esvaziar seu conteúdo ideológico original: o seu entendimento como instrumento de indução de mudanças comportamentais e ensinamento de comportamentos “adequados”, compatíveis com os interesses de preservação.

Muitos educadores ambientais parecem ancorados nesse conceito, subscrito numa posição de domínio e imposição, e delineiam

suas ações nessa perspectiva, principalmente quando se trata da sua inserção na educação formal. Nesse sentido, Carvalho (2003) sugere que a educação ambiental deva assumir uma ética que possibilite fornecer a cada cidadão uma espécie de “bússola moral”, dirigida a todo e qualquer modo de interagir do homem com o meio ambiente, revelando-lhe senão o rumo ideal a seguir, pelo menos o mais apropriado. Esse entendimento e essa postura estão ancorados, evidentemente, na reprodução de novas normatizações e regras “ambientalmente corretas” e não na formação de sujeitos autônomos e críticos, capazes de refletir constantemente sobre a moral vigente e sua compatibilidade com as necessidades reais de toda a sociedade.

É preciso que os educadores ambientais repensem e reavaliem suas práticas constantemente. Que busquem identificar os sujeitos éticos que a educação ambiental emancipadora e crítica se propõe a formar. Mais ainda, que se perguntem até que ponto essa forma de ver o mundo, o outro, está incutida em seu próprio íntimo e se refletindo em suas ações.

Não poderemos avaliar se estamos educando de fato analisando ações pontuais e mudanças efêmeras, geradas por adestramentos e apelos morais. Só saberemos se estamos realmente fazendo educação ambiental se estivermos sensíveis o suficiente para, na contemplação dos tantos rostos que a natureza abriga, deixarmos que a compaixão cresça em nós, num espaço aberto pela liberdade, pelo rompimento com o individualismo, e se reflita em ações comprometidas com a transformação do mundo.

### **Referências bibliográficas**

BACHELARD, Gaston. *A poética do espaço*. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 1993.

BOFF, Leonardo. O ethos que procura. In: *Jornal O Popular*, Goiânia, 11 de julho, 2003.



BRUM, Argemiro. *A ética como resposta ao apelo do outro*. Brasília: Universa, 2002.

CARVALHO, Vilson S. A ética na educação ambiental e a ética da educação ambiental. In: MACHADO, Carly et al. (org.). *Educação ambiental consciente*. Rio de Janeiro: WAK, 2003.

CHAUÍ, Marilena. Público, privado, despotismo. In: NOVAES, Adauto (org.). *Ética*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

DUSSEL, Enrique D. *Ética comunitária*. Petrópolis: Vozes, 1986.

HABERMAS, Jürgen. *Técnica e ciência como "ideologia"*. Lisboa: Edições 70, 1968.

KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. São Paulo: Martin Claret, 2002.

LÉVINAS, Emmanuel. *Totalidade e infinito*. Lisboa: Edições 70, 1990.

\_\_\_\_\_. *Humanismo do outro homem*. Petrópolis: Vozes, 1993.

ROUANET, Sérgio P. Dilemas da moral iluminista. In: NOVAES, Adauto (org.). *Ética*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2001.

