

Editora CRV - versão para revisão do autor - Proibida a impressão

Jelson Oliveira
Grégori de Souza
Thiago Vasconcelos
Miguel Bugalski
Roberto Franzini Tibaldeo
[orgs.]

... Ecos da : natureza



Editora CRV
versão para revisão do autor

Editora CRV - versão para revisão do autor - Proibida a impressão

Jelson Oliveira
Grégori de Souza
Thiago Vasconcelos
Miguel Bugalski
Roberto Franzini Tibaldeo
(Organizadores)

ECOS DA NATUREZA

Editora CRV - versão para revisão do autor - Proibida a impressão

Editora CRV
Curitiba – Brasil
2023

Copyright © da Editora CRV Ltda.

Editor-chefe: Railson Moura

Diagramação e Capa: Designers da Editora CRV

Imagem da capa: Exotic Landscape - Henri Rousseau (1910)

Revisão: Os autores

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)
CATALOGAÇÃO NA FONTE

Bibliotecária responsável: Luzenira Alves dos Santos CRB9/1506

E19

Ecossistemas / Jelson Oliveira, Grégori de Souza, Thiago Vasconcelos, Miguel Bugalski, Roberto Franzini Tibaldeo (organizadores) – Curitiba : CRV: 2023.
272 p.

Bibliografia

ISBN Digital 978-65-251-5198-4

ISBN Físico 978-65-251-5201-1

1. Meio ambiente 2. Responsabilidade 3. Ética ambiental 4. Filosofia ambiental 5. Hans Jonas I. Oliveira, Jelson, org. II. Souza, Grégori de, org. III. Vasconcelos, Thiago, org. IV. Bugalski, Miguel, org. V. Tibaldeo, Roberto Franzini, org. VI. Título VII. Série.

CDU 504

CDD 577

Índice para catálogo sistemático

1. Meio ambiente - 577

2023

Foi feito o depósito legal conf. Lei nº 10.994 de 14/12/2004

Proibida a reprodução parcial ou total desta obra sem autorização da Editora CRV

Todos os direitos desta edição reservados pela: Editora CRV

Tel.: (41) 3039-6418 – E-mail: sac@editoracrv.com.br

Conheça os nossos lançamentos: www.editoracrv.com.br

Editora CRV - versão para revisão do autor - Proibida a impressão

Conselho Editorial:

Aldira Guimarães Duarte Domínguez (UNB)
Andréia da Silva Quintanilha Sousa (UNIR/UFRN)
Anselmo Alencar Colares (UFOPA)
Antônio Pereira Gaio Júnior (UFRRJ)
Carlos Alberto Vilar Estêvão (UMINHO – PT)
Carlos Federico Domínguez Avila (Unieuro)
Carmen Tereza Velanga (UNIR)
Celso Conti (UFSCar)
Cesar Gerónimo Tello (Univer. Nacional
Três de Febrero – Argentina)
Eduardo Fernandes Barbosa (UFMG)
Elíone Maria Nogueira Diogenes (UFAL)
Elizeu Clementino de Souza (UNEB)
Élsio José Corá (UFFS)
Fernando Antônio Gonçalves Alcoforado (IPB)
Francisco Carlos Duarte (PUC-PR)
Gloria Fariñas León (Universidade
de La Havana – Cuba)
Guillermo Arias Beatón (Universidade
de La Havana – Cuba)
Jailson Alves dos Santos (UFRJ)
João Adalberto Campato Junior (UNESP)
Josania Portela (UFPI)
Leonel Severo Rocha (UNISINOS)
Lídia de Oliveira Xavier (UNIEURO)
Lourdes Helena da Silva (UFV)
Luciano Rodrigues Costa (UFV)
Marcelo Paixão (UFRJ e UTexas – US)
Maria Cristina dos Santos Bezerra (UFSCar)
Maria de Lourdes Pinto de Almeida (UNOESC)
Maria Lília Imbiriba Sousa Colares (UFOPA)
Paulo Romualdo Hernandes (UNIFAL-MG)
Renato Francisco dos Santos Paula (UFG)
Sérgio Nunes de Jesus (IFRO)
Simone Rodrigues Pinto (UNB)
Solange Helena Ximenes-Rocha (UFOPA)
Sydione Santos (UEPG)
Tadeu Oliver Gonçalves (UFPA)
Tania Suelly Azevedo Brasileiro (UFOPA)

Comitê Científico:

Adilson Xavier da Silva (UFRJ)
Claudia Pereira do Carmo Murta (UFES)
Daniel Omar Perez (UNICAMP)
Élsio José Corá (UFFS)
Francisco Verardi Bocca (PUCPR)
Jorge Augusto da Silva Santos
(Bento Silva Santos) (UFES)
José Euclimar Xavier de Menezes (UCSAL)
José Manuel de Barros Dias
(Universidade de Évora – Portugal)
Josiane Cristina Bocchi (UNESP)
Marcelo Martins Barreira (UFES)
Maria José Moreira (Universidade
NOVA de Lisboa – Portugal)
Nilo César Batista da Silva (UFCA)
Patrice Vermeren (UNIVERSITÉ – PARIS 8)
Richard Theisen Simanke (UFJF)
Selvino Antonio Malfatti (UNIFRAN/RS)

Este livro passou por avaliação e aprovação às cegas de dois ou mais pareceristas *ad hoc*.

Editora CRV
versão para revisão do autor

Editora CRV - versão para revisão do autor - Proibida a impressão

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO.....	11
-------------------	----

BIOLOGIA FILOSÓFICA

1 A BIOLOGIA FILOSÓFICA E A CONSTITUIÇÃO DE UMA FENOMENOLOGIA DA VIDA.....	17
--	----

Thiago Vasconcelos

2 A VULNERABILIDADE DA VIDA: sentido ontológico-relacional e desafios éticos, políticos e educacionais.....	25
---	----

Roberto Franzini Tibaldeo

3 HANS JONAS E A FILOSOFIA DA NATUREZA.....	39
---	----

Pedro Augusto Jaras Malta

4 HANS JONAS E A FILOSOFIA DA MENTE.....	51
--	----

Wendell E. S. Lopes

5 DA MECANOMORFOSE AO SACRIFÍCIO DA CONSCIÊNCIA ANIMAL: uma leitura jonasiana de René Descartes	67
---	----

Bruno Henrique do Rosario Xavier

6 “ACONTECEU DE SER PLANTA, E PLANTA É OUTRA ALEGRIA, DIFERENTE DAS ESTRELAS”: Hans Jonas e a liberdade vegetal.....	79
--	----

Jelson Oliveira

ÉTICA

7 A CONTRIBUIÇÃO PIONEIRA DE HANS JONAS PARA A RESPONSABILIDADE LEGAL PELO ECOCÍDIO	93
---	----

Ewa Nowak

8 UM BREVE OLHAR SOBRE O PENSAMENTO ECOLÓGICO: cuidado, Pedagogia da Terra e Ecofeminismo.....	107
--	-----

Michelle Bobsin Duarte

9 O <i>ETHOS</i> DA PRESERVAÇÃO	115
---------------------------------------	-----

Claudemir Stanqueviski

10 ESPERANÇA E RESPONSABILIDADE: a necessidade de ambas	127
---	-----

Marijane Vieira Lisboa

11 <i>EARTH STEWARDSHIP</i> : do domínio à responsabilidade	139
---	-----

Luca Valera

12 NOSSA RESPONSABILIDADE DIANTE DE PROBLEMAS PERNICIOSOS	151
--	-----

Nathalie Frogneux

13 DESCONGELAR A PAISAGEM	161
---------------------------------	-----

Grégori de Souza

POLÍTICA

14 EM TORNO DE UMA COSMOPOLÍTICA DA VULNERABILIDADE: notas a partir de Hans Jonas.....	171
---	-----

Helder Buenos Aires de Carvalho

15 O IMPERATIVO ECONÔMICO JONASIANO E O FIM DA ECONOMIA NO ESTÁGIO ATUAL DO CAPITALISMO	185
--	-----

Lilian S. Godoy Fonseca

16 APONTAMENTOS SOBRE UM POSSÍVEL PENSAMENTO ECONÔMICO EM HANS JONAS E SEUS DESDOBRAMENTOS	197
---	-----

Miguel Bugalski

17 DE MARX AO ECOSSOCIALISMO: o metabolismo homem-natureza	205
---	-----

Antonio José Romera Valverde

18 TECNOLOGIA, CAPITALISMO E AS POLÍTICAS DO FIM DOS TEMPOS.....	217
---	-----

João Batista Farias Junior

BIOÉTICA

19 O DESAFIO BIOTECNOLÓGICO E A URGÊNCIA DA BIOÉTICA	229
<i>José Carlos Moreira</i>	
20 HANS JONAS E A NEUROCIÊNCIA.....	241
<i>Daniel Athanásio</i>	
21 ECOÉTICA NA FILOSOFIA DE HANS JONAS: em defesa de um equilíbrio do ecossistema	249
<i>Anor Sganzerla</i> <i>Geovani Moretto</i>	
ÍNDICE REMISSIVO	261
SOBRE OS ORGANIZADORES E AUTORES/AS	265

Editora CRV
versão para revisão do autor

Editora CRV - versão para revisão do autor - Proibida a impressão

APRESENTAÇÃO

Um livro, muitos apelos

A presente obra vem a lume pelo esforço de pesquisadores e pesquisadoras do Grupo de Trabalho Hans Jonas, da Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia do Brasil, cuja articulação já soma, pelo menos, quinze anos, ao longo dos quais foram realizados inúmeros eventos, encontros e seminários, no Brasil e no exterior. Entre essas atividades, destaca-se o Colóquio Hans Jonas, cuja primeira edição aconteceu na Universidade Federal de Pelotas, sob coordenação do Prof. Dr. Robinson dos Santos e cuja edição de 2022 (a oitava), realizada na Pontifícia Universidade Católica do Paraná, deu origem aos textos que agora são publicados na presente coletânea. Realizado concomitantemente com a III Jornada Hans Jonas (uma iniciativa da Cátedra Hans Jonas da PUCPR), o VIII Colóquio Hans Jonas foi realizado em Curitiba, de forma híbrida, entre os dias 5 a 7 de dezembro de 2022, com apoio da Capes (a quem agradecemos profundamente pelo incentivo que nossa pesquisa vem recebendo em vários âmbitos ao longo dos últimos anos). O tema do evento, Ecos da natureza, traduz um convite e uma preocupação: a natureza (em suas várias formas, inclusive a humana) grita por socorro e tal apelo só pode ser escutado pelo ser humano, cujos ouvidos parecem ainda despreparados para compreender suas mensagens. Eis porque um evento e um livro como este se tornam tão relevantes no contexto filosófico, acadêmico e socioambiental: eles traduzem o esforço e o vigor de uma escuta cuja urgência cresce na medida em que aumenta a lista dos seres sob risco de extinção, dado o alargamento dos poderes tecnológicos que levam à destruição da Terra, nosso espaço comum de habitação e de partilha existencial.

A expressividade desse apelo, desde o clamor das coisas mudas até o grito desesperado dos seres humanos vítimas das catástrofes ambientais que nos afligem, traduz a atualidade da obra de Hans Jonas, em sua dimensão ontológica, ética, política ou bioética. Como se verá na leitura deste livro, esses quatro âmbitos de reflexão concorrem para uma maior compreensão desse apelo, cujos ecos retumbam nas paisagens do mundo (as preservadas e, sobretudo, as destruídas, esgotadas, incendiadas, secas...) e nas salas dos tomadores de decisão política, cuja audiência ainda não foi capaz de pleitear ações capazes de adiar ou evitar a corrida que, a passos largos, fazemos até a catástrofe. Jonas, como se sabe, forjou uma ética cujo objetivo é o apelo

à responsabilidade e cujas bases são uma futurologia comparativa apoiada em uma heurística do temor e, sobretudo, em uma mudança no estilo de vida. Crítico da ideia de progresso, que tem sido difundida como verdade inquestionável desde a modernidade, o autor de *Das Prinzip Verantwortung* conclama a humanidade à sua tarefa cósmica: cuidar do menos reconstruível de tudo, da dotação genética que chegou até nós e cuja integridade não pode ser objeto de apostas tão altas como aquelas que hoje são impetradas nos laboratórios que fizeram da natureza um grande campo de explorações irrestritas e irresponsáveis.

Por óbvio, um problema tão complexo não pode ser solucionado de uma vez por todas e nem sequer com um único tipo de instrumento e muito menos por um único pensador. Isso explica porque a intenção deste livro é colocar Hans Jonas em debate com teorias e perspectivas diferentes, muitas das quais forjadas desde a sua morte, há 30 anos. Como pensador do século XX e devido às suas marcantes e decisivas experiências biográficas, Jonas teve uma visão privilegiada dos acontecimentos que sinalizavam já, no século passado, a gravidade do que se passava. Mas o agravamento dos problemas desde então, embora confirme cada vez mais suas intuições, demonstra também que Jonas estava certo em uma das suas convicções metodológicas mais fortes: a ética deve, cada vez mais, estar em diálogo com diferentes disciplinas, uma obrigação que envolve, sobretudo, o próprio pensador que, em sua tarefa, não pode mais prescindir do diálogo com diferentes especialistas.

O livro que o leitor/a abre neste instante, está organizado em quatro partes, que traduzem o esforço teórico de Jonas para compreender o apelo da natureza: a biologia filosófica oferece uma visão integral do fenômeno da vida; a ética formula novas bases a partir da responsabilidade; a política demonstra que é preciso encontrar, com urgência, formas de ação que conectem o local e o global, o individual e o coletivo; e a bioética enfrenta dilemas inéditos trazidos pelo âmbito da tecnologia. Sem a ociosa pretensão de esgotar os assuntos debatidos em cada um desses horizontes teóricos, os autores/as de cada um dos capítulos que formam a presente coletânea, desenvolvem suas interpretações e renovam o vigor da filosofia jonasiana.

No primeiro grupo de textos, recuperam-se as propostas teóricas de Jonas em torno de uma biologia filosófica e de uma fenomenologia da vida (Thiago Vasconcelos), analisa-se o problema da vulnerabilidade da vida (Roberto Franzini Tibaldeo) e da articulação do pensamento de Jonas a uma filosofia da natureza (Pedro Augusto Jaras Malta) e a uma filosofia da mente (Wendell E. S. Lopes) que leva ao pensamento sobre a vida animal – em uma crítica à tradição cartesiana (Bruno Henrique do Rosario Xavier) – e a vida vegetal (Jelson Oliveira).

O segundo horizonte teórico discute a contribuição (pioneira) de Jonas no campo da responsabilidade legal (Ewa Nowak), do ecofeminismo (Michelle Bobsin Duarte) e da chamada *Earth Stewardship* [a gestão planetária] (Luca Valera). Além disso, analisa-se como a ética da responsabilidade se articula, complementarmente, com a esperança (Marijane Vieira Lisboa), com o ethos da preservação derivada das tradições ameríndias (Claudemir Stanqueviski) e com os desafios impostos pelos chamados “problemas perniciosos” (Nathalie Frogneux), na perspectiva de “descongelar a paisagem” para novos horizontes de sentido (Grégori de Souza).

No campo político, reflete-se sobre o lugar de Jonas na cosmopolítica da vulnerabilidade (Helder Buenos Aires de Carvalho), sobre sua relação com o pensamento econômico (Miguel Bugalski) – âmbito no qual surge a primeira formulação de um imperativo da responsabilidade (Lilian S. Godoy Fonseca). Além disso, vislumbra-se a relação de Jonas com o ecossocialismo de Marx (Antonio Valverde) e a sua crítica à tecnologia de viés capitalista (João Batista Farias Junior).

Por último, reconhece-se a imensa contribuição de Hans Jonas para o campo da Bioética, do qual ele pode ser listado entre seus pais fundadores. Somam-se aí os problemas trazidos pela biotecnologia (José Carlos Moreira) e pela neurociência (Daniel Athanásio), cujas pontes se erguem sobre a bioética. Por fim, essa estratégia se resume no resgate de uma ecoética, capaz de contribuir para o equilíbrio do ecossistema (Anor Sganzerla e Geovani Moretto).

A obra de Jonas é uma espécie de carta para o futuro. Como aquela, escrita por Andri Magnason para lamentar a morte da geleira Okjökull, na Islândia, em 2014:

Ok é a primeira geleira a perder seu status de geleira. Nos próximos 200 anos todas as geleiras devem seguir o mesmo caminho. Este monumento é para demonstrar que nós sabíamos o que estava acontecendo e o que precisava ser feito. Só vocês saberão se nós fizemos isso.

O texto termina com a data da cerimônia (agosto de 2019) e o nível de concentração de dióxido de carbono na atmosfera naquele momento (415 partes por milhão – o nível mais alto da história humana moderna). Os índices, como se sabe, só pioraram desde então, de tal forma que o aquecimento global tem desencadeado mudanças sem precedentes no clima do planeta, cujos impactos nas pessoas e nos ecossistemas são mais vastos e severos do que todas as previsões foram capazes de esperar e para os quais medidas de adaptação e resiliência podem já não ser suficientes. Enquanto se discute se queremos fazer o que já sabemos que precisa ser feito, continuamos liberando

gases poluentes na atmosfera em benefício de um modelo de progresso e desenvolvimento que já mostrou sua face mais nefasta, revelada não apenas pela crise ambiental, mas pela injustiça climática que se soma às imensas desigualdades sociais que ainda persistem na maior parte do mundo.

Felizmente, Jonas tem sido cada vez mais lido e suas ideias continuam inspirando não apenas especialistas e teóricos, mas também militantes. Exemplo disso, são os jovens do *Fridays for Future* (Juventude pelo Clima, Greve Global pelo Clima, Greve das Escolas pelo Clima ou Jovens pelo Clima), que incluem vozes como Greta Thunberg e Luisa-Marie Neubauer. Esta última, aliás, foi fotografada mostrando a capa do livro de Hans Jonas, *Das Prinzip Verantwortung* que ela portava em uma manifestação contra a exploração minérios na Alemanha, no dia 17 de janeiro de 2023. Jonas, por isso, continua uma inspiração e suas ideias devem ser, cada vez mais, difundidas, conhecidas e praticadas. De nossa parte, temos a sorte de contar com um grupo tão querido e tão ativo de pesquisadores/as que também celebram as ideias de Jonas em solo brasileiro, onde elas são tão necessárias e onde têm sido tão fecundas.

Como escreveu Marine Calmet, “nós não defendemos a natureza, nós somos a natureza que se defende”. É com esse espírito de pertencimento não exclusivista e de responsabilidade compartilhada que celebramos os 120 anos do nascimento de Hans Jonas na pequena Mönchengladbach, em 10 de maio de 1903 e os 30 anos de sua morte em Nova Iorque, em 5 de fevereiro de 1993. Ecoar significa ouvir as difusões que rompem o silêncio. Mas para que haja eco é preciso de montanhas que se erguem como resistência e que permitem o rebatimento do som. Por isso, a vida de Jonas e seu trabalho também são ecos da natureza que falam filosoficamente, convocando o pensamento para a sua tarefa mais elevada: a de salvaguardar as condições da vida e garantir que as gerações do futuro possam dizer de nós, que fizemos a nossa parte.



BIOLOGIA FILOSÓFICA





1

A BIOLOGIA FILOSÓFICA E A CONSTITUIÇÃO DE UMA FENOMENOLOGIA DA VIDA¹

Thiago Vasconcelos

Introdução

Este trabalho tem como objetivo apresentar as características da fenomenologia da vida apresentada por Hans Jonas. Por um lado, cabe destacar, que Jonas não desenvolveu propriamente um método fenomenológico em sentido estrito. Pode-se dizer, antes, que há uma visada fenomenológica em sua análise da vida em suas diferentes formas de manifestação, do metabolismo à vida vegetal, dos animais não humanos aos seres humanos. Por outro lado, não é a pretensão aqui fazer uma defesa de um Hans Jonas mais próximo da análise fenomenológica em oposição a uma posição metafísica, mas, vislumbrar um dos variados instrumentos com os quais o filósofo trabalha ao tematizar o fenômeno vida.

Testemunho da vida

Hans Jonas apresenta o seu projeto filosófico elaborado em *The Phenomenon of Life* como uma filosofia da vida, que tem “como objeto a filosofia do organismo e a filosofia do espírito” (JONAS, 2004, p. 11). Mas, qual o método utilizado por Jonas para levar a cabo a construção daquilo que ele intitulou como uma “biologia filosófica”? Já nas primeiras páginas de *The Phenomenon of Life*, Jonas identifica os principais instrumentos utilizados por ele: a) a análise crítica, b) a descrição fenomenológica e c) a especulação metafísica², da qual Jonas não se esquivou quando lhe pareceu indispensável

1 Esse trabalho é resultado de projeto aprovado na chamada pública 19/2022, do Programa institucional de apoio à fixação de jovens doutores (Protocolo JDT2022271000013) da Fundação Araucária.

2 Sobre a especulação metafísica no interior da filosofia da vida de Jonas, afirma Avishag Zafrani: “Com certeza, as interrogações cosmológicas são sempre suscetíveis a ultrapassar os limites especulativos que a filosofia estabelece para si mesma. Mas, de um lado, Jonas anuncia a fragilidade filosófica dessas

“conjeturar sobre as coisas últimas e indemonstráveis (mas que nem por isso carecem de sentido)” (JONAS, 2004, p. 8).

A dificuldade em estabelecer rigorosamente o método utilizado por Jonas é enunciada pelo próprio filósofo e deriva, antes, não de um problema inerente a sua própria análise, mas daquilo que é o objeto de sua investigação. Segundo Jonas, “o próprio fenômeno da vida rejeita os limites que geralmente separam entre si nossas disciplinas e nossos campos de trabalho” (JONAS, 2004, p. 8). É nessa direção que se pode entender por que Jonas vai das teorias ontológicas até a biologia e da fenomenologia até a metafísica, pois, afinal, o próprio fenômeno da vida é resistente a uma análise unidirecional. De toda maneira, a elaboração teórica de Jonas em *The Phenomenon of Life* acaba por se constituir antes como uma fenomenologia, sobre a qual é preciso delinear seus aspectos principais.

A aplicação da fenomenologia como método para explicar o vivente se funda, na filosofia de Jonas, no conceito de testemunho da vida e, em último caso, na recusa ao objetivismo materialista que dominou a tradição da ciência moderna. Para Jonas, a vida diz algo de si mesma e a partir de si mesma e sua fenomenologia tem como ponto de partida “o testemunho de nossa autoexperiência” (JONAS, 2004, p. 116), que é parte fundamental para que se experimente o que é ser um vivente. A centralidade do conceito de testemunho é apontada por Jonas na introdução de *The Phenomenon of Life*, onde afirma que “o pensador que esteja livre de dogmatismos não irá reprimir o testemunho da vida” (JONAS, 2004, p. 12).

A interpretação da vida levada a cabo por Jonas começa, nesse sentido, naquele que realiza a própria investigação: o ser humano percebe um fenômeno, isto é, a vida que se manifesta nele e para ele. Jonas destaca que o testemunho em primeira pessoa – que decorre do fato do ser humano ser, antes de qualquer coisa, um corpo vivo – é que dá a ele um “conhecimento a partir de dentro” (JONAS, 2004, p. 100), ou ainda, que faz de sua perspectiva “o ponto da própria vida” (JONAS, 2004, p. 101). É, por isso, que a fenomenologia adquire também uma relevância ontológica, pois aquilo que se apresenta para o humano em seu corpo – a vida – não se reduz simplesmente ao âmbito fenomênico, ao contrário, é, ao mesmo tempo, ontológico.

Jonas afirma que, por exemplo, corpos materiais não vivos enquanto objetos da nossa percepção não possuem “status ontológico, mas apenas fenomenológico” (JONAS, 2004, p. 101). Mas, em contrapartida, há algo

especulações quando elas estão diretamente ligadas às questões teológicas – como acontece no texto *O conceito de Deus depois de Auschwitz*. De outro lado, um aspecto dramático de sua ontologia resiste à metafísica do ‘sucesso’ ou aos “*success stories*” metafísicos, como Jonas os nomeia, que prolongam pontos de vista teológicos, como por exemplo a metafísica otimista de Teilhard de Chardin” (2019, p. 328).

de inteiramente novo no vivente e isso se manifesta em seu próprio ser que, como será abordado adiante, é também um agir. Segundo Jonas,

acontece que no ser vivo a natureza espera-nos com uma surpresa ontológica, onde o acaso das condições terrenas traz à luz uma possibilidade de ser inteiramente nova: a possibilidade dos sistemas materiais de serem unidades do múltiplo não graças a uma contemplação sintética de que elas justamente são objeto, nem graças ao mero encontro das forças que unem suas partes umas às outras, mas sim graças a elas mesmas, por causa delas mesmas e sustentadas continuamente por elas mesmas (JONAS, 2004, p. 101).

Em suma, o testemunho da vida manifestado no corpo vivo confere a ele não apenas um estatuto fenomenológico – na medida em que sua autoexperiência é a via de acesso ao que significa ser um vivente – mas também um estatuto ontológico, pois a vida é o seu ser. Mas, como passar dessa auto-compreensão da vida humana – que se manifesta em seu corpo vivo, ou seja, em seu ser – para o acesso aos demais seres vivos?

A possibilidade de se pensar a continuidade entre animais e humanos no interior da filosofia de Jonas está fundamentalmente ligada à própria interpretação que Jonas tem acerca do método fenomenológico. Se, por um lado, o humano percebe a priori o testemunho da vida que se dá nele, por outro lado, a análise fenomenológica dos outros viventes não se resume a uma mera projeção que vai do humano aos animais, às plantas e mesmo aos organismos mais elementares.

A fenomenologia da vida de Jonas – alicerçada no conceito de testemunho da vida – se constitui desde o reconhecimento de um verdadeiro aspecto fenomenológico e ontológico do animal, não mais compreendido como um mero objeto posto no mundo. Nessa direção, a fenomenologia não é apenas uma pesquisa que parte do humano em direção ao animal, mas reconhece a vida que se manifesta no próprio animal que é tanto o humano quanto o não humano. Em certo sentido, trata-se de uma capacidade de deixar a vida que se manifesta no e por meio do animal falar, o que significa ver o testemunho da vida que já está presente em seu corpo, que igualmente diz algo de si mesmo. Trata-se de uma fenomenologia de tipo vinculante, portanto.

A apropriação da fenomenologia na biologia filosófica não perde de vista as “barreiras antropocêntricas” (JONAS, 2004, p. 8) desse método, que não permitem vislumbrar a compreensão da relação íntima entre o organismo e sua dimensão interior. Nesse sentido, Husserl e Heidegger – dos quais Jonas herda o método fenomenológico – teriam se mantido presos a uma perspectiva que toma o ser humano como “um ser metafisicamente

isolado” (JONAS, 2004, p. 8). Portanto, a fenomenologia de Jonas só pode ser concebida a partir da hipótese de que “mesmo em suas estruturas mais primitivas o orgânico já prefigura o espiritual, e que mesmo em suas dimensões mais elevadas o espírito permanece parte do orgânico” (JONAS, 2004, p. 11).

Em primeiro lugar, Jonas rejeita o caráter abstrato e descorporificado das fenomenologias husserliana e heideggeriana. Para ele, “a consciência precisa ser corporificada se quisermos compreender sua relação com o mundo e com o fenômeno que apreendemos na consciência” (POMMIER, 2017, p. 457). O método fenomenológico, em Jonas, desenvolve-se, então, a partir da recusa tanto de uma consciência destituída de sua ancoragem corporal quanto de uma existência meramente abstrata. A teoria acerca do metabolismo, proposta por Jonas, tem como objetivo principal mostrar a unidade entre corpo e consciência e, nesse sentido, qualquer descrição da relação entre a subjetividade humana e o mundo que ela abre deve se fundar em uma fenomenologia concreta, para que, dessa maneira, haja uma reconquista “da unidade psicofísica da vida” (JONAS, 2004, p. 8).

Vale ressaltar a problemática levantada por Renaud Barbaras em seu livro *Introduction à une phénoménologie de la vie*, no qual questiona a validade da aplicação do método fenomenológico por parte de Jonas, o que leva o autor francês a se perguntar se haveria, em última instância, uma fenomenologia da vida em Jonas. Como observa Barbaras, no subtítulo d’*O princípio vida* se encontra a expressão biologia filosófica, que coloca a filosofia da vida de Jonas no âmbito das ciências da vida e, por isso, aponta para “os pressupostos ontológicos, essencialmente materialistas, da biologia” (BARBARAS, 2008, p. 182), fato que impediria que Jonas alcançasse a formulação de uma “verdadeira fenomenologia da vida” e, em última instância, comprometeria a sua descrição do fenômeno da vida. É como se ele tivesse deixado entrar pela porta dos fundos o que pretendeu varrer pela porta da frente.

Barbaras, no entanto, não nega a existência daquilo que ele chama de uma fenomenologia em sentido mínimo no interior da filosofia da vida jonasiana (Cf. BARBARAS, 2008, p. 183). Antes, ele reconhece que Jonas conduz seu empreendimento filosófico na direção de uma crítica à tradição que manteve o tema da vida enclausurado ao modelo dualista ou aos monismos particulares³.

3 A incapacidade do dualismo em responder ao problema da vida em meio à matéria inerte teve como consequência a formulação de posições pós-dualistas, que consistem na exclusão – e, logo, na simplificação – de um dos lados da cisão, ou seja, a redução do caráter dual a um dos termos da polarização. Mas, é preciso notar que o caráter alternativo do pós-dualismo tem como seu pano de fundo a “polarização ontológica produzida pelo dualismo” (JONAS, 2004, p. 26). Dessa forma, Jonas afirma que a situação pós-dualista “ocupa-se inevitavelmente com as duas peças deixadas pelo dualismo, frente às quais ela só consegue ser

Desse modo, ao se contrapor ao que ele chamou de ontologia da morte, “que faz da matéria inerte a medida ontológica de todo fenômeno” (BARBARAS, 2008, p. 183), Jonas toma a vida em sua unidade psicofísica como fundamento ontológico de sua investigação.

Para Jonas, é preciso lançar mão de um antropomorfismo crítico⁴, ou seja, deve-se partir da própria experiência da unidade psicofísica no humano como maneira de compreensão da vida. Em última instância, o argumento de Jonas diz respeito ao testemunho ontológico da vida, que permite ao ser humano apreender o sentido do ser vivente que se manifesta a ele próprio – por meio de sua experiência corporal, pois como afirma o filósofo, “no mistério do corpo vivo” (JONAS, 2004, p. 8) estão unidas tanto a dimensão orgânica quanto a dimensão interior.

Ao se afastar da ontologia da morte⁵ e, consequentemente, ao colocar entre parênteses os pressupostos ontológicos da biologia científica e suas barreiras materialistas, Jonas ocupa o terreno de uma fenomenologia da vida em seu sentido mínimo, tal como é caracterizada por Barbaras. Isso significa que “a vida deve ser reapropriada nela mesma, na plenitude de seu sentido e

monista ao preço de uma escolha ontológica entre os dois, de uma opção por um ou por outro – pelo menos enquanto a herança metafísica do dualismo ainda forçar o reconhecimento de seu caráter de alternativa [...] todo monismo pós-dualista implica em uma decisão por um lado ou por outro; isto é, ele próprio é de natureza alternativa e, por conseguinte particular, e se defronta com o seu oposto como a possibilidade que ficou excluída (JONAS, 2004, p. 26). Portanto, o pós-dualismo diz respeito a dois monismos distintos, o materialismo e o idealismo modernos.

- 4 Barbaras prefere qualificar esse procedimento de biomorfismo e não de antropomorfismo a fim de afastar qualquer interpretação antropocêntrica (Cf. 2008, p. 182-230). Se, por um lado, Jonas julga indispensável o uso da experiência humana para que se possa acessar e compreender o vivente, por outro lado, ele tem a preocupação de que o antropomorfismo não caia nas armadilhas do antropocentrismo. Dewitte utiliza a expressão “antropomorfismo crítico” (2002, p. 456) para se referir à proposta jonasiana. O termo crítico quer afastar o perigo de que o conhecimento antropomórfico se torne uma forma de humanização ingênua e, mesmo, exagerada dos animais, projetando sobre eles vivências que têm sentido e pertinência somente para a vida humana. De acordo com Dewitte, “é preciso evitar uma tendência funesta de projetar o humano sobre o não humano sem ter em conta a singularidade da forma de vida à qual se tem em questão” (2002, p. 457). Um exemplo de humanização ingênua por meio da atitude antropomórfica é sugerir que pelo fato de golfinhos terem rostos sorridentes, logo, o seu semblante diria algo sobre como eles se sentem, quando na verdade, esse semblante sorridente dos golfinhos é imutável e não diz nada sobre suas emoções – até mesmo porque um sorriso não necessariamente expressa um estado de alegria, podendo transmitir nervosismo, necessidade de agradar, submissão, etc. Em contrapartida, “se duas espécies relacionadas agem de maneira semelhante em circunstâncias semelhantes, elas devem ser motivadas de modo semelhante” (WAAL, 2021, p. 75) como, por exemplo, quando um chimpanzé demonstra preocupação para com um companheiro ferido, levando para ele comida ou caminhando mais lentamente. Aí o antropomorfismo é mais do que uma humanização ingênua. Ele é, antes, uma forma de conexão empática entre seres humanos e outros animais (como chimpanzés ou gatos e cachorros), que não se dá na mesma medida, por exemplo, em relação a lagartos e peixes, devido a maior diferença corporal entre esses últimos e o ser humano.

- 5 A expressão ontologia da morte é utilizada por Jonas para caracterizar a maneira pela qual a ciência moderna interpretou a vida.

de sua extensão; ela não está situada, antecipadamente, nas divisões prove-nientes da ontologia da morte” (BARBARAS, 2008, p. 183).

A dificuldade ao conciliar a tese de que o espírito está enraizado na vida orgânica com a biologia científica constitui um desafio para a filosofia da vida. Jonas se apropria, então, do conceito darwinista de evolução, que estabelece a continuidade entre as espécies viventes, para explicar a ideia central de seu livro, o copertencimento do espírito e da matéria. Segundo Jonas,

as grandes contradições que o ser humano encontra em si mesmo – liberdade e necessidade, autonomia e dependência, o eu e o mundo, relações e isolamento, atividade criadora e condição mortal – já estão germinalmente prefiguradas nas mais primitivas manifestações da vida (JONAS, 2004, p. 11).

Mas, ao se apropriar da teoria darwinista, não estaria o filósofo preso aos pressupostos materialistas da biologia? Ao se filiar, por exemplo, aos resultados da biologia darwinista, Jonas não correria o risco de renunciar a uma fenomenologia da vida⁶?

Para Jonas, a apropriação reducionista das conclusões teóricas prove-nientes seja da biologia científica seja do método fenomenológico, é que configura uma questão a ser dissolvida, pois restringe o modo de apreensão de um problema filosófico a uma abordagem dogmática (cf. JONAS, 2004, p. 11-12). A crítica de Jonas à ciência fundada naquilo que ele chamou de ontologia da morte não constitui, assim, um abandono de qualquer perspectiva interna ao âmbito da ciência. A questão é antes como pensar uma ciência orientada filosoficamente, o que justifica o uso da expressão “biologia filo-sófica” no subtítulo de seu livro (o que significaria, em última instância, des-vencilhar a própria biologia dos vícios herdados da ciência natural moderna, para compreendê-la no âmbito da filosofia como tal). Conforme afirma Jonas:

Uma biologia não filosófica é uma biologia puramente física que ignora que o objeto do qual ela se ocupa tem também um sentir, que ele sente, espera, tem medo, experimenta a voracidade, a fome, a sede etc. [...] Uma biologia filosófica é aquela que [...] na observação do organismo jamais esquece que ele não é somente um conjunto no sentido funcional, mas é também no sentido psicossomático. Isso quer dizer que o aspecto interior ou a subjetividade do organismo é também indispensável para uma com-preensão biológica do organismo (JONAS, 1991, p. 105).

6 Oliveira em seu texto *Sobre a interpolação interioridade e exterioridade: a crítica de Barbaras à fenomenologia da vida de Hans Jonas* aponta para a seguinte questão: “teria legitimidade uma estratégia que acusa a ciência usando as próprias armas da ciência?” (2019, p. 179).

Considerações finais

Pode-se afirmar, nesse sentido, que Jonas não constrói propriamente um método fenomenológico. Sua reflexão – que não deixa de ser fenomenológica – centra-se, antes, no conceito de testemunho da vida. Dessa maneira, ele não deixa de constituir sua análise a partir desse método, pois, como observa Pommier, a crítica de Jonas à ontologia da morte constitui um “tipo de destruição da tradição a fim de forjar um novo acesso ao fenômeno do ser como tal” (POMMIER, 2017, p. 454). Nesse aspecto, Jonas utiliza operações de destruição, redução e construção, típicas da fenomenologia. E, ao mesmo tempo, intenta dar uma outra direção à biologia científica colocando-a não mais no quadro da ontologia da morte, mas, ao contrário, naquele da ontologia da vida.

REFERÊNCIAS

BARBARAS, R. *Introduction à une phénoménologie de la vie*. Paris: Vrin, 2008.

DEWITTE, J. L'anthropomorphisme, voie d'accès privilégiée au vivant. L'apport de Hans Jonas. *Revue Philosophique de Louvain*, n. 3, p. 437-465, 2002.

JONAS, H. *Erkenntnis und Verantwortung*. Göttingen: Lamuv Verlag, 1991.

JONAS, H. *O princípio vida: fundamentos para uma biologia filosófica*. Tradução de Carlos Almeida Pereira. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2004.

OLIVEIRA, J. Sobre a interpolação interioridade e exterioridade: a crítica de Barbaras à fenomenologia de Hans Jonas. *Phenomenological Studies Revista da Abordagem Gestáltica*, v. 25, n. 2, p. 178-184, 2019b.

POMMIER, E. Hans Jonas' biological philosophy: metaphysics or phenomenology? *International Philosophical Quarterly*, v. 57, n. 4, p. 453-469, 2017.

WAAL, F. de. *O último abraço da matriarca: as emoções dos animais e o que elas revelam sobre nós*. Tradução de Pedro Maia. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

ZAFRANI, A. Hans Jonas: de la théorie de la vie à la cosmologie. In: ZARKA, Y.; ZAFRANI, A. (org.). *La phénoménologie et la vie*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2019. p. 327-348

2

A VULNERABILIDADE DA VIDA: sentido ontológico-relacional e desafios éticos, políticos e educacionais

Roberto Franzini Tibaldeo

Introdução

O princípio *responsabilidade* de Hans Jonas foi publicado em 1979, no final de uma década em que a questão ecológica começou a ser colocada e discutida com certa urgência e sistematicidade. A partir desse momento, nenhum decisor político, econômico ou social pôde ignorar a questão, ainda que nas décadas seguintes e até aos nossos dias, tudo tenha sido feito para evitar que ela se mantivesse por demasiado tempo no topo das agendas políticas nacionais e internacionais. Os movimentos ecologistas e ambientalistas de hoje (sobretudo o juvenil dos “*Fridays for Future*”, a proliferação de partidos ecologistas transnacionais e as reivindicações dos países emergentes mais expostos às alterações climáticas) têm o mérito de ter trazido as questões ambientais de novo para a ribalta, ao pôr em evidência que o futuro da vida terrestre exige tanto uma mobilização popular como decisores políticos corajosos e determinados, capazes de reorientar a tecno-economia global, digitalizada e algorítmica, numa direção mais sustentável.

O princípio *responsabilidade* de Jonas tem conseguido ilustrar com grande lucidez o emaranhado de questões tecnológicas, econômicas, políticas, sociais e culturais relacionadas com a proteção e a preservação da biosfera terrestre e, sobretudo, chamar atenção para a “crítica *vulnerabilidade*” da natureza perante o desenvolvimento humano e para a consequente necessidade de responsabilidade coletiva. Jonas está consciente de como esse fim implica a mobilização de recursos emocionais, de modo a que esses complementem a reflexão e estimulem a ação. É por esta razão, entre outras, que Jonas dedica importantes reflexões ao “sentimento de responsabilidade” que deve ser desenvolvido a nível individual e coletivo.

O segundo mérito de Hans Jonas é o de não ter negligenciado a reflexão sobre a retroação da vulnerabilidade natural sobre a condição humana que,

enquanto parte integrante da natureza, é também vulnerável. Jonas desenvolve tal pressuposto tanto em sentido ontológico, salientando a proximidade natural e constitutiva que existe entre a vida e a morte, como em sentido histórico, insistindo na especificidade do tempo presente, marcado pela tecno-economia global, que funciona como uma máquina articulada e eficaz de destituição do sentido profundo e autêntico da vulnerabilidade, com a pretensão de se livrar dela para assegurar a suposta felicidade do gênero humano. Tudo isso com total desrespeito aos limites impostos pela sustentabilidade planetária. Jonas acredita que o impulso oferecido pela responsabilidade (individual e coletiva) e o já referido sentimento de responsabilidade que lhe está associado, são necessários para que a humanidade possa garantir o futuro da aventura terrestre da vida.

Embora Jonas esteja certamente consciente de como a responsabilidade e a vulnerabilidade da condição humana atual estão reciprocamente ligadas, o seu pensamento precisa ser complementado com reflexões que explicitem melhor tanto o sentido *relacional* da vulnerabilidade humana, quanto os recursos éticos e políticos a mobilizar tendo em vista a “transição ecológica” da sociedade como um todo, graças à qual o futuro da vida terrena pode ser assegurado.

Este capítulo se divide, portanto, em duas partes. Na primeira, analisar-se-á o pensamento jonasiano, que alertou para os perigos ambientais associados ao desenfreado progresso tecno-econômico dos nossos dias e evidenciou a relevância filosófica dessa questão, desenvolvendo, a esse propósito, uma reflexão pioneira centrada no conceito de vulnerabilidade. Na segunda parte, procurar-se-á aprofundar a proposta jonasiana, recorrendo a um arco de pensadores e pensadoras atuais (entre os/as quais Seyla Benhabib, Bernhard Waldenfels e Joan Tronto) que fizeram da vulnerabilidade um paradigma relacional e uma fonte de inspiração para uma perspectiva ético-política capaz de promover a responsabilidade e o cuidado ambiental.

A contribuição da reflexão jonasiana acerca da vulnerabilidade

Jonas não esconde que o problema com que se debate é o do desenvolvimento tecnológico atual, cujas promessas se transformaram em ameaça. A ameaça tecnológica não depende tanto da possibilidade de um “holocausto atômico instantâneo e suicida”, mas da “utilização pacífica e construtiva do poder tecnológico global, uma utilização para a qual todos nós contribuimos como beneficiários forçados através do aumento da produção, do consumo e do crescimento demográfico” (JONAS, 1984, p. IX). Esse fato, conclui Jonas, implica ameaças muito mais difíceis de combater.

O marco fundamental da situação atual é a descoberta da “crítica *vulnerabilidade* da natureza” (JONAS, 2006, p. 39) ao agir tecnológico humano. O

sucesso da tecnologia moderna subverte a crença clássica na invulnerabilidade, imunidade e imutabilidade da natureza e mostra que ocorreu uma mudança radical: “O dinamismo” – salienta Jonas – “é a marca da modernidade; ele não é um acidente, mas a propriedade imanente desta época e, até nova ordem, o nosso destino” (JONAS, 2006, p. 203). Essa peculiaridade do nosso tempo também tem um lado ético, pois uma vez que a natureza é vulnerável à ação humana, como podemos evitar que esta ponha em perigo a biosfera como um todo? Mas por que é que os seres humanos devem, afinal, ter como objetivo preservar a existência e a integridade da natureza? Apenas porque dependem dela e porque as consequências da destruição da biosfera seriam prejudiciais ao bem-estar e à felicidade do ser humano (ponto de vista utilitarista)? Ou apenas com base num princípio geral que afirma que a conservação da natureza é algo de bom em si mesmo (ponto de vista deontológico)? Ou por qualquer outro motivo?

É justamente essa investigação ética que Jonas pretende realizar. E, de certa forma, a sua proposta é ir além das alternativas precedentes, uma vez que, no panorama atual, nenhuma das perspectivas isoladas é suficiente para garantir o futuro da vida no nosso planeta. O que ainda falta – sugere Jonas – é um tratamento adequado da vulnerabilidade da natureza, que evidencie tanto o seu significado global quanto a sua relevância ética e motivacional.

Começemos por esse último ponto. O conceito ético escolhido por Jonas para reagir à atual ameaça tecnológica é o da responsabilidade, que ele desenvolve tanto no sentido individual como no sentido coletivo. No entanto, o aspecto que gostaríamos de focar tem a ver com o chamado “arquétipo original e intemporal da responsabilidade, aquela dos pais em relação aos filhos” (JONAS, 2006, p. 219), cujo valor consiste em ser “um paradigma *ôntico*, no qual a ‘existência’ simples e factual coincida de forma clara com um ‘dever-ser’ – que, portanto, não admite o conceito de ‘mera existência’” (JONAS, 2006, p. 219). Deixemos de lado o problema ético-filosófico da distinção entre ser e dever-ser, que Jonas rejeitou programaticamente, para nos determos no significado da escolha jonasiana do bebê como prova desta coincidência entre ser e dever-ser:

o recém-nascido, cujo simples respirar dirige um “dever” irrefutável ao entorno, o de dele cuidar. Olhe e você saberá! Eu disse “irrefutável” e não “irresistível”, pois certamente é possível opor-se à força deste ou de qualquer outro “dever”, fazendo-se ouvidos surdos ao seu apelo [...], sem que tudo isso altere em nada o caráter irrefutável do apelo e a sua evidência imediata (JONAS, 2006, p. 220)

Todavia, mais do que no próprio recém-nascido, a reflexão de Jonas centra-se no que transparece e se manifesta a partir dele. O que se vê, então,

no recém-nascido? Em primeiro lugar, verifica-se que a sua marca distintiva “está na relação singular entre posse e não posse da existência” (JONAS, 2006, p. 221), que caracteriza de forma única a vida que começa e que, como veremos em seguida, é conotada com a precariedade. Em segundo lugar, manifesta-se um dever ético, nomeadamente a exigência “que sua causa continue com aquilo que ela começou, constituindo-se nisso, exatamente o conteúdo da responsabilidade” (JONAS, 2006, p. 221). É precisamente a partir da inter-relação desses dois aspectos que se esclarece a reflexão jonasiana sobre a vulnerabilidade, cuja compreensão exige que se considere a relação intrínseca existente entre *O princípio responsabilidade* e a anterior investigação biológico-filosófica desenvolvida por Jonas a partir das *Cartas formativas* (JONAS, 2003, p. 348-383) escritas durante a Segunda Guerra Mundial e depois sistematizadas em *Organism and Freedom* (JONAS, 2016) e *O princípio vida* (JONAS, 2004).

Em síntese, pode dizer-se que no recém-nascido se manifesta a tendência da vida para a autopreservação. Para compreender o significado e as implicações dessa afirmação, é necessário analisar as obras biológico-filosóficas acima referidas, nas quais Jonas esclarece que a vida se caracteriza como “existência em risco” (JONAS, 2004, p. 14), devido ao fato de a substância viva e orgânica ter assumido uma “precária independência” em relação à “matéria, que nem por isso deixa de ser indispensável para sua existência” (JONAS, 2004, p. 14)¹. O resultado é que, suspenso “entre o ser e o não ser, o organismo é dono de seu ser apenas de modo condicional e revogável” (JONAS, 2004, p. 14). Tendo abandonado a quietude e a segurança do não ser, o organismo está agora exposto à insegurança, mas também às possibilidades oferecidas pela sua “*liberdade necessitada*” em relação à matéria (JONAS, 2004, p. 101). A sua existência torna-se uma tarefa e um “processo de ser que se autoconserva” (JONAS, 2004, p. 101), cujo objetivo, no entanto, vai para além da mera sobrevivência. Isso se justifica com base no fato de que, no ato individual de autopreservação, manifesta-se uma tendência, tanto do organismo como da vida em geral, para ir além de si mesmo e se transcender (JONAS, 2004, p. 106-111; JONAS, 2017, p. 295-324).

Embora Jonas não insista muito no assunto, tal dinâmica do indivíduo vivo inclui a reprodução (JONAS, 2004, p. 182), que garante precisamente a continuidade da espécie². Ao lado desse aspecto, no entanto, há também

1 Jonas se refere aqui ao metabolismo orgânico, ou seja, à troca de matéria entre organismo e ambiente que, em última análise, constitui e sustenta o próprio organismo.

2 Alguns(mas) intérpretes (por exemplo, KASS, 1995, p. 65-69; VOGEL, 2008, p. 294-296) notaram justamente a falta de uma análise sistemática da reprodução na biologia filosófica jonasiana. Embora isso não seja inteiramente correto (por exemplo, a primeira versão de sua obra biológica-filosófica, intitulada *Organism and Freedom* [JONAS, 2016, cap. 2, p. 67-68], tem algumas páginas muito interessantes sobre esse tópico; ver

aquele relativo à vida em geral, cuja dinâmica de autoafirmação evoluiu numa pluralidade de espécies e formas viventes, que puderam se adaptar dinamicamente às condições ambientais e compor um equilíbrio ecossistêmico global. Mais uma vez, Jonas observa que “o próprio padrão da sobrevivência é insuficiente para se avaliar a vida” (JONAS, 2004, p. 130), pois a questão não é a duração da vida

“como tal, mas sim a ‘duração de quê?’ Quer dizer: estes ‘meios’ de sobrevivência [desenvolvidos pela aventura evolutiva da vida] [...] nunca devem ser julgados simplesmente como meios, mas sim como qualidade da própria vida a ser conservada, e por isso também como aspectos do fim da conservação. É este um dos paradoxos da vida, que ela emprega meios que modificam o fim e passam a ser eles próprios parte do fim” (JONAS, 2004, p. 130).

Jonas sublinha a precariedade essencial da vida, mas ao mesmo tempo torna claro que através dela surge uma tendência evolutiva para se transcender em direção a novas formas viventes. Essa duplicidade caracteriza o significado fundamental da vida. Portanto, tanto em uma perspectiva individual quanto geral, o que caracteriza a vida é a união de *precariedade* e *possibilidade*, e é essa coexistência paradoxal que constitui precisamente a sua *vulnerabilidade*.

Essa interpretação jonasiana é coerente com a literatura filosófica atual, que prefere distinguir os conceitos de *fragilidade* e *vulnerabilidade*, sublinhando que o primeiro tem mais a ver com uma condição de passividade e impotência face a uma dada situação que, por exemplo, ameaça a existência de um organismo, enquanto o segundo enfatiza o fato de a fraqueza estrutural da vida derivar do abandono da segurança e da estabilidade da matéria inanimada devido a uma relação mais ativa, mediata e rica, embora certamente mais arriscada, que o organismo constrói com o ambiente (GIOLO-PASTORE, 2018; LORETONI, 2018; LORETONI, 2021).

O que se manifesta no recém-nascido é precisamente a vulnerabilidade da vida, isto é, a conjunção paradoxal de precariedade e possibilidade que desabrochou evolutivamente numa pluralidade de formas viventes, cuja riqueza e futuro estão ameaçados pelo atual desenvolvimento tecnológico. É esse o sentido da chamada autopreservação da vida para além da mera sobrevivência, que eticamente se traduz no dever de “manter aberto o horizonte da possibilidade” (JONAS, 2006, p. 233) em que consiste a própria vida, da qual o ser humano é parte integrante (JONAS, 2004, p. 11).

Franzini Tibaldeo (2009, p. 262); Coyne (2021, p. 77-79), é verdade, no entanto – como tentaremos mostrar no próximo item –, que Jonas não desenvolve as implicações relacionais de sua biologia filosófica.

Percebe-se, portanto, que a categoria central para a compreensão da vulnerabilidade é a da *relação*, que será tratada mais detalhadamente no próximo item, com a intenção de ir além do que é tematizado explicitamente por Jonas. Não é que ele não reconheça a centralidade da *relação* na compreensão da vida e para a proteção da biosfera. Pelo contrário, vimos como o organismo vivo se caracteriza por uma relação especial e única com o ambiente. Viu-se também como as possibilidades oferecidas pela evolução da vida se estruturam e se desenvolvem em estreita e recíproca relação com outros seres vivos, e tudo isso acaba por compor uma trama variada, complexa e dinâmica que se chama ecossistema.

Além disso, no caso do recém-nascido, há um aspecto relacional evidente, ou seja, o fato de a instância ética objetiva se dirigir a outro ser e poder ser entendida no sentido de um pedido de atenção e de relação. A quem se dirige tal pedido? A um possível destinatário capaz de o ver ou de o perceber; não só aos pais, mas a qualquer ser humano; pode-se mesmo dizer que esse pedido se dirige a todos os seres indistintamente e que só alguns, dotados de qualidades e capacidades particulares, podem eventualmente responder-lhe. Jonas não desenvolve mais estas reflexões, muito provavelmente porque, para ele, é necessário, em primeiro lugar, demonstrar a fundamentação ontológica e objetiva da exigência ética proveniente da criança e da vida em geral, para depois se dedicar à tarefa de unir o aspecto ético “objetivo” ao “subjetivo” por meio do “sentimento de responsabilidade”, capaz de mobilizar a vontade (JONAS, 2006, p. 159-164). Que ele não entende, no entanto, o procedimento de fundamentação objetiva da responsabilidade num sentido antitético ao da construção de uma relação, é claro a partir das palavras citadas anteriormente, segundo as quais o arquétipo da responsabilidade é o dos pais *em relação aos* filhos.

Essa responsabilidade significa, portanto, cuidar do objeto da responsabilidade, que é vulnerável e “perecível como tal” (JONAS, 2006, p. 159), e construir com esse objeto uma relação de reconhecimento da sua *alteridade radical*, que exclui “ser superada por uma aproximação minha em sua direção, ou vice-versa” (JONAS, 2006, p. 159). E é precisamente tal alteridade que “se apossa da minha responsabilidade, e não se pretende aqui nenhuma apropriação” (JONAS, 2006, p. 159). A relação com o objeto da responsabilidade acaba, assim, por modificar o sujeito, que se coloca à sua disposição. No próximo item, procurar-se-á explicitar melhor este aspecto *relacional* da responsabilidade e da vulnerabilidade, que é apenas vislumbrado no texto jonasiano.

O paradigma relacional da vulnerabilidade

A esse respeito, pretende-se utilizar a perspectiva de gênero de Seyla Benhabib. Em *The Generalized and the Concrete Other* (1992), Benhabib

defende a tese de que os conceitos de *cuidado* e de *responsabilidade* foram tradicionalmente excluídos do domínio da reflexão ética com base num preconceito universalista (masculino), que os relegou indevidamente para o domínio do privado (feminino). Essa exclusão baseava-se na ideia de que, para se chegar a um ponto de vista universal, a moral humana devia libertar-se do que a ligava a situações particulares e específicas. Segundo Benhabib, a ética tradicional se assentaria assim no pressuposto de um eu moral “descontextualizado” e “desencarnado”, o qual, no entanto, acabaria por se contradizer a si próprio, uma vez que seria incapaz de alcançar o resultado de uma ética universal (BENHABIB, 1992, p. 152). Isso acontece devido ao carácter “sub-reptício” desse impulso universalista, que não é mais do que o ponto de vista particular de um “grupo de sujeitos” que se consideram indevidamente como o “caso paradigmático do humano em geral” (BENHABIB, 1992, p. 153). Não surpreendentemente, era o “outro”, cuja diferença não podia ser vista como significativa, que estava à custa de tal perspectiva. O outro foi, portanto, ou trazido de volta ao semelhante ou ignorado e colocado fora do perímetro ético (e político).

O mérito dessas reflexões de Benhabib, bem como de Carol Gilligan antes dela, foi trazer de novo para o centro da reflexão ética um aspecto até agora negligenciado, nomeadamente as *relações*, cujas manifestações mais evidentes são as experiências morais de *cuidado* e de *responsabilidade*. Há ainda outro aspecto a sublinhar: trazer a *relação* para o centro da experiência moral significa reafirmar que o sujeito ético é um ser corpóreo e situado em um determinado contexto, um ser cuja existência é um tecido relacional com outros seres vivos e não vivos, um ser que não tem nada da soberania, autonomia e independência do eu moderno, mas que, pelo contrário, é “consciente da sua própria incompletude e dependência do outro” (PULCINI 2001, p. 19).

Expresso nas palavras de Jonas, o dever ético se manifesta a partir da possibilidade de o ser humano pôr em risco a existência do próprio objeto da responsabilidade, a saber, a natureza e as suas possibilidades intrínsecas, das quais o ser humano é parte integrante, uma vez que partilha essencialmente a sua vulnerabilidade. O equívoco inerente à autonomia do sujeito moderno é que ele não se percebe *em relação à natureza*, mas apenas *perante* ela em uma posição de distanciamento privilegiado e de superioridade. Isso, no entanto, é uma ilusão, como a questão ecológica tem ensinado há algumas décadas e como Jonas lucidamente antecipou ao enfatizar a “solidariedade de interesses” dos humanos com o mundo orgânico (JONAS, 2006, p. 229). Redescobrir essa solidariedade significa prestar atenção à relação com o orgânico que constitui o humano, e isso para além do reducionismo antropocêntrico das éticas tradicionais, para as quais o sentido do agir humano era definido à parte da sua

relação com o mundo natural, e esse não era mais do que o objeto passivo de uma exploração utilitária unidirecional por parte daqueles que, nessa assimetria relacional, ocupavam a posição dominante. Nesse contexto, existiam, no máximo, *interesses* humanos, mas não uma *solidariedade de interesses* e uma preocupação genuína com o mundo orgânico. A assimetria relacional impedia a própria relação, que se tornava preocupantemente empobrecida.

Recuperar, portanto, a solidariedade de interesses com a vida implica o compromisso de construir uma relação não assimétrica ou menos assimétrica com o mundo natural no seu conjunto. Implica também reconhecer que a “crítica *vulnerabilidade* da natureza” coincide, na verdade, com a própria vulnerabilidade do ser humano, cuja existência está indefectivelmente ligada àquela – não importa o que pensam nesse respeito algumas tecno-ideologias atuais que apregoam a separabilidade do ser humano do seu próprio corpo e da natureza como um todo, ou a possível sobrevivência através da colonização de outros planetas³. Em outras palavras, a *vulnerabilidade do outro*, isto é, do objeto da responsabilidade da qual fala Jonas, coincide com a *vulnerabilidade do sujeito mesmo*, que vive efetivamente em uma condição de exposição à alteridade do mundo e à falência da sua própria posição autónoma e soberana perante ele.

Nesse ponto, no entanto, vale a pena olhar mais de perto para a condição de vulnerabilidade do sujeito, que recorda o que Jonas já expôs sobre a “*liberdade necessitada*” do organismo vivo, cuja existência depende da sua *relação* com o mundo – um aspecto que permanece então parcialmente na sombra na sua obra ética mais conhecida. Esse caráter relacional significa que o ser vivo experimenta uma assimetria originária em relação ao ambiente e que a sua sobrevivência depende da sua capacidade de reagir aos desafios colocados por esta assimetria. Como é que isso pode ser compreendido em relação à experiência humana? E em que sentido a reflexão sobre essa assimetria originária permite entender a razão pela qual os seres humanos não devem cair no extremo oposto de uma assimetria tecnologicamente amplificada em relação à natureza?

Começamos pela primeira questão, cujo esclarecimento é um dos méritos da reflexão de Bernhard Waldenfels. Partindo da fenomenologia husserliana e da sua reelaboração por Emmanuel Lévinas, Maurice Merleau-Ponty e Alfred Schütz, e de certas sugestões psicanalíticas, Waldenfels coloca no centro das suas reflexões a experiência da “alteridade” (*Andersheit*), que ele prefere redefinir como “estranheza” (*Fremdheit*). Essa escolha terminológica é de

3 Acerca da separabilidade da consciência do corpo, ver, por exemplo, Kurzweil (2005) e O’Connell (2017). Sobre a corrida para conquistar o espaço, ver as recentes missões financiadas por magnatas de grandes corporações digitais, incluindo Jeff Bezos, Elon Musk e Richard Branson.

fundamental importância, uma vez que a abordagem tradicional do “outro” se inseria em um tipo de análise que, ao questionar “o que” era o outro, acabava por chegar a uma delimitação que opunha de maneira estática e dualista o sujeito entendido como “*idem*” ao outro entendido como “*aliud*” (WALDENFELS, 2007, p. 6-8). O problema com esta abordagem é que ela não leva em conta o fato de que a relação com o outro ser é, na verdade, um processo *dinâmico* que relaciona e, ao mesmo tempo, opõe um *si-ipse* e outro-*Fremd*. A questão sensata a colocar não é, portanto, “o que é o outro-*aliud*?”, mas “onde é que aparece o outro-*Fremd*, ou seja, o estranho?”.

Não é preciso ir longe para encontrar o estranho, porque – afirma Waldenfels, citando o poeta Arthur Rimbaud – “eu é um outro” (WALDENFELS, 2008, p. 24-140): é em nós que encontramos a estranheza do outro. Em que sentido? Waldenfels sublinha como as características essenciais (identidade, subjetividade, ipseidade, eu, consciência etc.), que cada um se atribui original e indubitavelmente são, de fato, algo derivado. Waldenfels afirma que o “eu” surge quando é atingido por algo irredutivelmente estranho e alheio, que faz irrupção. O filósofo defende que o “eu” está “em jogo desde o início, mas não como autor ou agente responsável, mas como *paciente*; uma palavra que uso num sentido literal para enfatizar o pré-estado passivo do chamado sujeito” (WALDENFELS, 2008, p. 85). Em outras palavras: a) Não é verdade que o “eu” subjetivo *precede* o estranho, porque já a estranheza está “no coração de mim mesmo” (WALDENFELS, 2008, p. 97), e isso implica – como ensina a psicanálise – que “ninguém é o dono absoluto da sua casa” (WALDENFELS, 2008, p. 141); b) Ao cessar toda a *preeminência e superioridade* do eu sobre o estranho, o sujeito é assim convertido em um “*respondente*, que responde ao que o afeta” e questiona (WALDENFELS, 2008, p. 85). É nessas premissas que se baseia a “ética responsiva” desenvolvida pelo autor, a qual não só recorda de perto a ética jonasiana da responsabilidade, mas consegue também iluminar a assimetria relacional originária vivida pelo sujeito ético (WALDENFELS, 2020) e da qual este procura constantemente libertar-se, acabando por cair – quando as ferramentas científicas, tecnológicas e culturais o permitem – no extremo oposto de um sujeito autônomo e independente, cujo único modo relacional é a assimetria do domínio, ou seja, a inversão especular da assimetria originária. A questão ética urgente é, portanto, a de saber como lidar com a assimetria da vulnerabilidade originária sem ceder à tentação de construir uma relação fictícia em que a vulnerabilidade ou é completamente eliminada ou fica apenas do lado do objeto.

As reflexões de Benhabib e Waldenfels ajudam, assim, a clarificar o significado da vulnerabilidade e da relacionalidade originária do sujeito. Além disso, iluminam também certas implicações éticas, ligadas ao fato de que

é precisamente nessa condição de relação, dependência e reconhecimento que o sujeito encontra a fonte da sua própria ação *responsável* e os relativos recursos motivacionais. Com efeito, a responsabilidade caracteriza um “sujeito que responde ao outro e assume a *vulnerabilidade do outro*, não na medida em que, a partir da sua posição autônoma e soberana, cumpre um dever e um imperativo deontológico, nem sequer na medida em que é movido por um sentimento de benevolência e de amor; mas *na medida em que ele mesmo é vulnerável*, isto é, aberto, exposto à provocação, constrangido ao desafio e à resistência que lhe vêm do outro” (PULCINI, 2009, p. 242-243). A vulnerabilidade do sujeito face ao outro não só põe em evidência um dado biológico fundamental, a saber, que os seres vivos vivem uma assimetria relacional originária, a partir da qual constroem as suas próprias experiências e trajetórias existenciais, mas abre também um campo de reflexão ética e política. Em outras palavras, parafraseando Jonas, a vulnerabilidade se torna um gerador de “solidariedade” e uma oportunidade de florescer como seres humanos através de relações significativas, solidárias e capazes de futuro com outros seres e com o mundo.

É assim que as duas noções de vulnerabilidade e de responsabilidade se encontram com uma terceira, que as completa, a de *cuidado*. Tanto Jonas como Benhabib concordam em sublinhar a centralidade antropológica, ética e política do cuidado, mas é na reflexão de Joan Tronto que esse conceito é esclarecido em toda a sua complexidade, como elemento estruturante da dinâmica relacional da *experiência* da vulnerabilidade. Além disso, a análise de Tronto é capaz de desenvolver o potencial motivacional do cuidado de um ponto de vista ético e político.

Na perspectiva de Tronto, a clarificação do significado de “cuidado” precisa de um método capaz de entendê-lo como um “processo complexo” (TRONTO, 2013, p. 22) caracterizado por cinco “fases distintas do ponto de vista da análise, mas interligadas” (TRONTO, 2013, p. 105-106), ou seja: preocupar-se (*caring about*), cuidar (*caring for*), prestar cuidado (*care-giving*), receber cuidado (*care-receiving*) e cuidar com (*caring with*) (TRONTO, 2013, p. 22-23). Essa descrição é também dotada de relevância normativa, pois Tronto identifica cinco “qualidades éticas” (TRONTO, 2013, p. 34) ou “elementos de uma ética do cuidado” (TRONTO, 1993, p. 127) correspondentes a cada fase, respectivamente atenção, responsabilidade, competência, responsividade e solidariedade (TRONTO, 1993, p. 127-137; TRONTO, 2013, 34-37).

Na sua leitura normativa, Tronto acrescenta outra especificação: o cuidado é essencialmente orientado para a *prática* e o compromisso com a sua *realização efetiva* através das relações que o constituem. Isso significa que as descrições baseadas apenas em uma *ideia* de cuidado enquanto “atitude ou

disposição” do “sujeito que cuida”, e não na “relação existente entre o sujeito que cuida e o relativo objeto do cuidar [...] na concretude das práticas de cuidado”, não conseguem esclarecer plenamente essa experiência (TRONTO, 2013, p. 48). Tal relato seria, de fato, “demasiado abstrato, demasiado intelectual” e, portanto, incapaz de interagir com demandas práticas e coletivas (TRONTO, 2013, p. 48). Pior ainda, essas visões abstratas não compreendem que “as próprias atitudes de cuidado são o resultado de práticas de cuidado”, que podem e devem ser encorajadas (TRONTO, 2013, p. 49).

De acordo com Tronto, a experiência ética se situa num contexto de relações de cuidado, que florescem e se desenvolvem através do diálogo. Mais do que uma teoria abstrata, a ética é, portanto, o “resultado de um processo expressivo-colaborativo em que vários atores morais chegam a um acordo sobre um conjunto aceitável de normas morais. A moralidade expressivo-colaborativa, portanto, não pretende estar para além do tempo e do espaço” (TRONTO, 2013, p. 54).

A lente hermenêutica do cuidado também ajuda Tronto a esclarecer outro ponto importante: se a ética é o resultado de um processo dialógico em que os participantes se esforçam para chegar a um acordo, o seu ponto de partida só pode ser uma pluralidade de pontos de vista diferentes. Mas o que está de fato na base desta diversidade? A perspectiva do cuidado ajuda a reformular a questão de uma forma concreta e aberta a possíveis soluções: “No seu nível mais básico, o cuidado é particular: alguns pensam que formas específicas de cuidado são boas, enquanto outros pensam de forma diferente” (TRONTO, 2013, p. 61). Essa pluralidade de perspectivas e a necessidade de prestar cuidado de maneira justa para todos e todas é o que torna a nossa compreensão desse tema uma tarefa tão urgente e tão intimamente ligada à nossa responsabilidade para com os outros. É por essa razão que, segundo Tronto, a ética do cuidado só pode culminar no valor da “solidariedade” (TRONTO, 2013, p. 156-157), que corresponde à última etapa do cuidado, ou seja, ao “cuidar com”.

Considerações finais

Podemos, portanto, voltar para a reflexão jonasiana, que tinha defendido a causa do cuidado pelo objeto vulnerável da responsabilidade. Jonas tinha apelado à redescoberta de uma “solidariedade de interesses” entre os seres humanos e o mundo natural capaz de quebrar o autoisolamento do sujeito ético e político moderno. Isso implicava rever o antropocentrismo ético tradicional, incapaz de construir relações com o “outro” que fossem significativas, solidárias e abertas ao futuro. A comparação, primeiro com o pensamento relacional

de Benhabib, depois com as reflexões de Waldenfels sobre a origem *pática* da existência e da responsividade e, finalmente, com a dinâmica do cuidado analisada por Tronto, contribui para esclarecer melhor o significado da relação entre vulnerabilidade, responsabilidade e cuidado.

Além disso, a visão proposta por Tronto sobre as fases do cuidado, fornece algumas orientações para a sua operacionalização, inclusive em um sentido ecológico-ambiental. Entre as tarefas éticas e políticas prioritárias está, portanto, a de “desmantelar as relações hierárquicas” (TRONTO, 2013, p. 153), sobre as quais repousam várias formas de injustiça, incluindo a injustiça ambiental. A ideia da vulnerabilidade compartilhada se revela decisiva nesse sentido: ninguém é invulnerável, ninguém se pode considerar isento do “fardo” da vulnerabilidade, na qual, no entanto, reside também a “bênção” da vida; ninguém está, portanto, em uma posição de privilégio ou de distanciamento aristocrático. É mérito de Tronto ter explicitado como o adversário mais insidioso da responsabilidade relacional é precisamente a “irresponsabilidade privilegiada” (TRONTO, 2013, p. 103-106) daqueles que, como diz Jonas, acreditam cegamente no “Prometeu definitivamente desacorrentado” da tecno-economia contemporânea (JONAS, 2006, p. 21). Imaginar uma relacionalidade mais “inclusiva” e capaz de quebrar o paradigma assimétrico tradicional requer, em primeiro lugar, o reconhecimento da vulnerabilidade comum, em virtude da qual cada pessoa não é somente prestadora de cuidado, mas também recebe o cuidado de outros (TRONTO, 2013, p. 146). Em segundo lugar, uma vez que qualquer ação de cuidado depende da capacidade de prestar atenção e de se interessar pelo outro, ouvindo-o e tentando compreender as suas necessidades, o cuidado exprime uma dimensão emocional e motivacional intrinsecamente relacional e social, o que se reflete normativamente na necessidade de as instituições que organizam e dispensam os cuidados ajudarem a desmantelar as tradicionais hierarquias de poder.

O resultado, tão desejável quanto necessário, será a disseminação da capacidade humana de se responsabilizar pelo “outro” – incluindo a biosfera – de forma mais consciente e cuidadosa. O futuro da vida em nosso planeta depende de que essa possibilidade se transforme em um programa ético-político efetivo, concreto e “socialmente generativo” (MAGATTI, 2019). Embora não seja certamente fácil, o caminho para “remodelar o nosso mundo” existe (TRONTO, 2013, p. 182) e depende da nossa capacidade de mobilizar – contra as palavras de ordem da assimetria, do individualismo competitivo e da desconfiança – a nossa vulnerabilidade comum e o desejo relacionado de bondade, generatividade, futuro, convivialidade e diálogo com o outro.

REFERÊNCIAS

- BENHABIB, S. The Generalized and the Concrete Other. In: BENHABIB, S. *Situating the Self*. Cambridge: Polity Press, 1992. p. 148-177.
- COYNE, L. *Hans Jonas. Life, Technology and the horizons of responsibility*. London: Bloomsbury, 2021.
- GIOLO, O.; PASTORE, B. (org.). *Vulnerabilità. Analisi multidisciplinare di un concetto*. Roma: Carocci, 2018.
- JONAS, H. *Ensaio filosófico*. São Paulo: Paulus, 2017.
- JONAS, H. *Erinnerungen*. Frankfurt am Main-Leipzig: Insel, 2003.
- JONAS, H. *O princípio responsabilidade*. Rio de Janeiro: Contraponto/PUC-Rio, 2006.
- JONAS, H. *O princípio vida*. Petrópolis: Vozes, 2004.
- JONAS, H. Organism and Freedom. An Essay in Philosophical Biology. KRITISCHE Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas. Freiburg: Rombach, 2016. v. II. n. 3.
- JONAS, H. *The imperative of responsibility*. Chicago: University of Chicago Press, 1984.
- KASS, L. Appreciating “The Phenomenon of Life”. *Hastings Center Report*, v. 25, n. 7, p. 3-12, 1995.
- KURZWEIL, R. *The Singularity is Near*. New York: Viking/Penguin, 2005.
- LORETONI, A. Etica della cura e vulnerabilità degli individui. *La società degli individui*, v. 21, n. 63, p. 77-90, 2018.
- LORETONI, A. La cura del mondo comune. Vulnerabilità di individui e istituzioni nella fase della pandemia. *La società degli individui*, v. 23, n. 69, p. 136-145, 2021.

MAGATTI, M. (org.). *Social Generativity. A Relational Paradigm for Social Change*. New York: Routledge, 2019.

O'CONNELL, M. *To Be a Machine*. London: Granta, 2017.

PULCINI, E. *L'individuo senza passioni*. Torino: Bollati Boringhieri, 2001.

PULCINI, E. *La cura del mondo*. Torino: Bollati Boringhieri, 2009.

TIBALDEO, R. F. *La rivoluzione ontologica di Hans Jonas*. Milano: Mimesis, 2009.

TRONTO, J. *Caring Democracy*. New York: New York University Press, 2013.

TRONTO, J. *Moral Boundaries*. New York: Routledge, 1993.

VOGEL, L. Natural-Law Judaism? The Genesis of Bioethics in Hans Jonas, Leo Strauss, and Leon Kass. In: TIROSH-SAMUELSON, H.; WIESE, C. (org.). *The Legacy of Hans Jonas*. Leiden-Boston: Brill, 2008. p. 287-31.

WALDENFELS, B. *Fenomenologia dell'estraneo*. Milano: Cortina, 2008.

WALDENFELS, B. Responsivity and Co-Responsivity from a Phenomenological Point of View. *Studia Phaenomenologica*, v. 20, p. 341-355, 2020.

WALDENFELS, B. *The Question of the Other*. Albany: SUNY Pres, 2007.

3

HANS JONAS E A FILOSOFIA DA NATUREZA

Pedro Augusto Jaras Malta

A filosofia da natureza na obra de Jonas

Não apenas podemos evidenciar uma clara e distinta filosofia da natureza em Jonas, como também o conceito de natureza se torna importante para interpretar o conjunto de seu pensamento. Isso se dá, pois na medida em que podemos interpretar a biologia filosófica como uma parte de um quadro maior do seu pensamento, que poderia se chamar de filosofia da natureza, uma vez que a ontologia da vida jonasiana resulta na especulação filosófica também sobre o mundo inorgânico, para além do organismo vivo, cujo fundamento está naqueles conceitos que, desde os antigos, estão enraizados nas especulações sobre a natureza.

A partir da sua crítica às interpretações reducionistas e insuficientes do dualismo e dos monismos pós-dualistas, Jonas sustenta a sua preocupação em elaborar uma nova ontologia, para, então, resgatar no âmbito da vida a noção teleológica. É justamente nesse movimento de reinserir os aspectos ontológicos da vida no centro das discussões filosóficas, que podemos interpretar a biologia filosófica de Jonas como uma chave hermenêutica para uma interpretação da filosofia da natureza em seu pensamento. Parte-se da convicção de que a filosofia de Jonas busca superar, por um lado, as barreiras antropocêntricas da filosofia idealista e existencialista e, por outro, as barreiras materialistas/mecânicas das ciências naturais, já que nem somente a consciência pura e nem tampouco a matéria pura, servem para explicar o fenômeno da vida em sua complexidade. Por esse motivo, para Jonas, não somente o problema da vida ainda continua persistindo como um problema mal resolvido, mas, sobretudo o tema da natureza em geral continua sendo mal interpretado.

Partindo do pressuposto de que a obra de Hans Jonas tem um fio condutor que une os seus diferentes trabalhos em torno da resolução do dualismo, buscarei defender nesse ensaio, um aspecto que constitui um solo fértil, e talvez intransponível, para a compreensão da filosofia da natureza: precisamente a

reabilitação da teleologia. O projeto filosófico do autor em *The Phenomenon of life: Toward a Philosophical Biology*¹, publicado em 1966, caracteriza-se, nesse sentido, como um quadro conceitual importante, que pode ser interpretado como uma proposta filosófica sobre a natureza, cujo objetivo é superar esse “segredo dualismo” que caracterizou e, ainda caracteriza, o pensamento ocidental e, conseqüentemente, fundamentar uma teleologia no seio da natureza.

A característica em comum das interpretações dualistas está no esforço de retirar os conteúdos espirituais da esfera física, ou seja, a metodologia epistêmica dos dualismos está conectada à privação de atributos espirituais à natureza. Foi por interpretar a vida a partir do dualismo, que a tradição filosófica e científica privou a própria natureza da sua condição, que é para Jonas uma condição ontológica, de subjetividade e interioridade, negando dessa forma a ideia de finalidade. A nova proposta ontológica feita por Jonas pode nos levar, portanto, à interpretação não só da vida, mas também da natureza, para um âmbito inédito, que pode superar a tradicional divisão ontológica do dualismo. A partir dessa proposta, caracterizada como um monismo integral que reconhece a vida na sua unidade psicofísica (matéria e espírito), Jonas aproxima a vida da sua condição de possibilidade, isto é, da natureza. A filosofia da vida seria, dessa forma, não somente uma parte da filosofia da natureza, mas, sobretudo uma chave interpretativa da reinterpretação da própria natureza.

A hipótese cosmológica

Está certo que Jonas não começa o seu percurso de uma biologia filosófica pela reflexão sobre a matéria que constitui a condição da vida, mas pelo próprio ser orgânico. Ele não trata detalhadamente sobre a origem da vida a partir da matéria, pelo menos no que se refere à PoL². Aqui Jonas parece buscar um vislumbre apenas da natureza viva, ou seja, o giro teórico está claramente em torno da diferença entre o orgânico e o inorgânico. Uma das teses centrais de PoL é a recusa da ideia de que o “grandioso panorama da vida” que avança sempre em direção a “formas cada vez mais ousadas e sutis, nada mais é do que um processo ‘cego’” (JONAS, 2001, p. 1).

A questão de como a vida surgiu da matéria é, de fato, um tópico que ultrapassa o escopo das investigações de Jonas em sua proposta de uma ontologia da vida, por pertencer ao domínio das conjecturas estritamente metafísicas.

1 As próximas referências da obra aparecem abreviadas PoL.

2 Algo que é feito, por exemplo, em *Matéria, espírito e criação*, considerado por ele como um texto mais “especulativo”, no que ele se diferenciaria de PoL.

Não é por menos que Jonas acredita que o mistério das origens está totalmente fora do nosso alcance e para o nosso propósito “não podemos esperar mais que uma especulação sobre o começo de tudo” (JONAS, 2010, p. 11).

Entretanto, Jonas se arrisca na especulação sobre o inorgânico, a substância física e a origem da existência, pois o que parece necessário a se fazer, para a solução monista, é uma revisão ontológica, uma renovação do conceito de “matéria” para além da mensurabilidade exterior da física e que introduza novamente aqueles conteúdos que foram extraídos dela – portanto, uma metafísica do substrato material do mundo (cf. JONAS, 2010, p. 21-22).

Em seu ensaio *Matéria, Espírito e Criação*, ele chega afirmar que uma vez que a vida, tendo interioridade, interesse e finalidade, originou-se do substrato material do mundo, tais qualidades não lhe podem ser estranhas em sua essência; e se não o podem em sua essência, então (aqui o argumento se torna cosmogônico) também não o podem em sua origem: “desde a matéria em formação na explosão primordial deve ter estado presente a possibilidade da subjetividade – a dimensão interior em latência” (JONAS, 2010, p. 40). *Matéria, Espírito e Criação* é, portanto, um escrito que tenta explicar a tendência da natureza em criar desde as formas inferiores de organização até organizações superiores como as que conhecemos. Este escrito seria, nesse sentido, o primeiro passo para uma concepção cosmológica completa em Jonas.

A investigação jonasiana avança com o aspecto objetivo e quantitativamente preponderante do mundo, a sua matéria extensa no espaço e no tempo, tal como a descreve as ciências da natureza. Para Jonas, a “substância” física, a matéria, deveria ser pensada antes como dotada, em sua natureza, de uma potencialidade primordial. Para Jonas, o fundamento de toda organização na natureza, encontra-se nas leis de conservação. Estas chegaram a dominar porque aquilo-que-se-conserva conserva a si mesmo (cf. JONAS, 2010, p. 15). Esta tautologia pode explicar a regularidade da natureza: ela própria já é um resultado universal da seleção que daí em diante estabelece as regras para novas seleções, mais específicas e particulares. Ou seja, as leis da natureza se originaram quando surgiram também as entidades estáveis, a matéria, na explosão primordial, que são relativamente duradouras, ou seja, comportam-se sempre (ou por um longo tempo) da mesma forma e, assim, elas “se impõem” realizando novas organizações. Esse é o exemplo mais primordial e fundamental de “*survival of the fittest*”.

Assim, produziu-se a formação e proliferação dos duráveis prótons e, com eles, o domínio da gravitação e da mecânica; e dos átomos de hidrogênios até o aparecimento dos elementos da tabela periódica e da química, em suma, o

“reino da matéria” (JONAS, 2010, p. 15-16). Em suma, surgiram as partículas elementares e, até mesmo, as leis da conservação, sua causalidade estrita como tal e seu predomínio cósmico, os quais são produtos, portanto, da evolução e da seleção natural. Uma vez que emergiu do que é transitório, elas próprias são transitórias – não são eternas, mas apenas extremamente duráveis em comparação com a medida do tempo cósmico: “em essência sua durabilidade é relativa, não absoluta” (JONAS, 2010, p. 16). Sendo assim, o equilíbrio da natureza não é absolutamente estável. Dessa forma, o fenômeno cíclico, em sua longa duração e constante renovação nos ciclos da vida, é também, por sua natureza, temporal, transitório e exposto à degeneração. Isso se deve à primitiva vitória evolutiva da causalidade regular sobre o caos primordial, e esta mesma causalidade de modo regular tem que se deixar destruir progressivamente. A pergunta que surge aqui é: por que o universo não se deteve com o resultado dos elementos, com a radiação e as leis da causalidade, não permanecendo simplesmente com essa organização duradoura e mais geral? Darwin deu a seguinte resposta:

sempre permanece ‘desorganização’ suficiente para, ao acaso cego e isolado, somarem-se novas características (fatores estruturais) às formações existentes, ficando os acertos momentâneos sujeitos ao processo de seleção da evolução com seu critério meramente diferencial-numérico de sobrevivência (JONAS, 2010, p. 17).

Esse é o “fator transcendente” requerido, que conduz ao novo e então ao superior – sem pré-informação, sem logos, sem plano e até mesmo sem impulso, mas apenas através da susceptibilidade de uma organização dada, à desorganização circundante que se lhe impõe como informação adicional (cf. JONAS, 2010, p. 17). É nessa perspectiva que Jonas explica a ascendência da matéria até as formas de vida mais complexas e sutis, de acordo com certos níveis de organização. Na imagem de universo presente nessa explicação, Jonas inclui uma dimensão interna, uma vez que ela tem origem no curso dos eventos naturais aparecendo de forma natural. As formas de vida, desde as formas mais elementares até as suas formas mais complexas, possuem uma dimensão da subjetividade, a interioridade³.

A subjetividade ou interioridade é, para Jonas, um dado ontológico fundamental do ser, porque neste particular, afirma Jonas

ao conter a manifestação de interesse, finalidade, objetivo, aspiração e desejo – em suma, ‘vontade’ e ‘valor’ – toda a questão da teleologia, que

3 Tal argumento ultrapassa a intenção cartesiana de que as formas de vidas inferiores não são nada mais do que autômatos mecânicos (cf. JONAS, 2010, p. 17).

a partir dos dados meramente físicos parecia já resolvida exclusivamente em favor das causas eficientes, foi posta em aberto novamente e, com isso, a questão da causalidade universal em geral (JONAS, 2010, p. 19).

O aparecimento da subjetividade na esfera na vida, nos organismos é, portanto, um “fato empírico” (JONAS, 2010, p. 19) e isso significa que a voz da subjetividade nos animais e nos seres humanos, na vida orgânica, emergiu, de acordo com Jonas, dos “mudos torvelinhos da matéria e a ela continua a se ligar”, de forma que “a mais impressionante façanha não pode ser-lhe negada na descrição de seu ser” (JONAS, 2010, p. 21-22),

uma vez que a vida, tendo interioridade, interesse e finalidade, originou-se do substrato material do mundo, tais qualidades não lhe podem ser estranhas em sua essência; e se não o podem em sua essência, então (aqui o argumento se torna cosmogônico) também não o podem em sua origem: já desde a matéria em formação na explosão primordial deve ter estado presente a possibilidade da subjetividade – a dimensão interior em latência, que esperou sua oportunidade externa no cosmos para se manifestar (JONAS, 2010, p. 40).

Jonas pretende formular de forma conjectural, uma explicação sobre o começo de tudo. Mas nos perguntemos: em que os dados da subjetividade podem contribuir para os dados cosmológicos? O mínimo que devemos conceder à matéria que se desenvolveu a partir da explosão primordial, tendo em vista que as organizações orgânicas surgiram depois, é uma disposição original com a possibilidade eventual de interioridade, embora “não uma disposição com interioridade, e nem mesmo uma disposição para a interioridade no sentido de estar já preparada para ela” (JONAS, 2010, p. 23). A conclusão de Jonas quanto ao fato da emergência de uma dimensão interior na matéria, quando e onde quer que tenha ocorrido, e de sua existência real e presente em nós, “é apenas o resultado quase trivial de que essa dimensão era ‘possível’ segundo as características da matéria tal como originalmente ‘criada’” (JONAS, 2010, p. 23).

Para Jonas, é mais razoável admitir tal preferência no cerne da matéria – isto é, interpretar o testemunho da vida subjetiva, que é toda ela vontade, como não sendo, em última instância, estranha àquela que a fez nascer, a saber: a matéria. Portanto, não há nela plano algum, um objetivo ou finalidade, mas ao que parece há uma tendência, algo como um anseio, que se aproveita da oportunidade de uma causalidade do mundo e logo a leva adiante. A isso Jonas chama de “eros cosmogônico”, algo que, segundo ele, se aproxima mais da interpretação da totalidade do que, por exemplo, a interpretação de um

“logos cosmogônico”, que já haveria uma preexistência imanente na matéria primordial. Jonas rejeita, portanto, o conceito de logos cosmogônico como tentativa de interpretar a origem do universo, pois já residiria primitivamente alguma informação programada no interior do substrato material do mundo (*Weltstoff*). Essa informação estaria originada simultaneamente com a matéria na “explosão primordial” (JONAS, 2010, p. 24).

Para Jonas, não se pode admitir alguma “informação” na matéria no momento da “explosão primordial”, pois uma “informação” já requer por si mesma, como sua substância física, “um sistema diferenciado e estável, tal como o sistema molecular completamente articulado e constante do genoma dos seres vivos” (JONAS, 2010, p. 13). Uma informação não é uma causa, mas ela própria o resultado da organização. Visto que a articulação e estabilidade, de acordo com Jonas, “não têm lugar na total indiferenciação e total dinâmica da (hipotética) ‘substância’ da explosão primordial – ou, de modo geral, no ‘caos’ – a hipótese de um ‘logos cosmológico’”, ou de outro modo, “toda a programação preestabelecida e plano rigoroso, residindo já desde o início no interior da matéria nascente, é descartável como um modelo explicativo da evolução”. Em resumo: “uma informação de algo é algo acumulado, e a ‘explosão primordial’ não teve tempo para acumulação alguma” (JONAS, 2010, p. 13)⁴.

Desse modo, a maior parte da história se desdobra ao acaso, como, por exemplo, uma possibilidade improvável – e por este motivo, rara – de que um planeta como a Terra, com condições essencialmente favoráveis para a vida, ocorra no processo cósmico, ou seja, condições comuns à matéria cósmica já existente e para que espécies superiores possam vir a se desenvolver.

Mas se, excepcionalmente, tal possibilidade se oferece, lá também se encontra à disposição, e assim o ser-sujeito aproveita sua oportunidade. E o aproveitamento dessa oportunidade mostra, portanto, que algo mais do que um simples acaso está em jogo (JONAS, 2010, p. 25).

A vida é um fim para si mesma (*Selbstzweck*), isto é, um fim que se quer e se persegue ativa e continuamente; e essa capacidade de ter fins enquanto tal, pelo “sim” dirigido a si mesma, é infinitamente superior àquilo que não tem finalidade. Assim, há um fim, um objetivo ao qual aspira secretamente toda empresa cósmica, que caso contrário, seria sobremaneira vazia. Isto

4 Além disso, para Jonas, não apenas dentro de um ponto de vista genético, mas também de um ponto de vista lógico, “fracassa o conceito de ‘informação’”, isto é, de um logos primordial já existente: “seja qual for a forma que em cada caso isolado sua duradoura articulação possa ter tomado, ela pode apenas se repetir, manter seu nível, e ampliar seu lugar no mundo, mas não explica o seu passo além de si mesma” (JONAS, 2010, p. 13-14).

significa que, desde a origem, a matéria, afirma Jonas, “é subjetividade em estado latente. Nesse sentido, fica evidente que a experiência do dado vital nos oferece um caminho até a ‘teleologia’” (JONAS, 2010, p. 25).

Portanto, o argumento de Jonas de que a finalidade – a inclinação para um objetivo – ocorre em seres vivos, que se manifesta de modo subjetivo e se torna, a partir desse dado, efetiva de modo objetivo e causal, ela não pode ser completamente estranha à natureza. Ora, a finalidade deve ser propriamente natural, isto é, “conforme a natureza, condicionada pela natureza e gerada autonomamente pela natureza” (JONAS, 2010, p. 26). A dimensão interior como tal – do sentir mais opaco à percepção mais clara e o prazer e dor mais agudos – é, para Jonas, a substância comum do mundo (JONAS, 2010, p. 26).

Diferentemente daquilo que a concepção materialista da ciência moderna defende, o que Jonas percebe como algo necessário à univocidade do Ser é o fato deste ter que apresentar desde a sua camada inferior – a matéria – algo que de alguma forma reflete sua qualidade superior – a subjetividade. Isto é: ele deve apresentar finalidade, porque seria contraditório afirmar que a subjetividade, que claramente demonstra fins, tenha emergido de algo que não seja orientado por fins. No entanto, se já na matéria se pode falar de fins, certamente não se trata de um fim subjetivo, ou mental, propriamente. Ele se refere antes a uma “gradação infinita” dessa expressão da “subjetividade”, e isso a tal ponto que a referência a um sujeito individual desaparece progressivamente até não podermos realmente nos referir a um sujeito. Entretanto, que não exista um sujeito não significa que não exista tendência e finalidade.

Para além da reconquista de um universo que acolhe finalidades desde o seu núcleo mais ínfimo, Jonas reconhece a concepção de um finalismo no interior do próprio vir-a-ser da natureza: “eu creio em uma subjetividade sem sujeito, quer dizer, na disseminação de um tipo de interioridade apetitiva germinal através das incontáveis partículas individuais” (JONAS, 2006, p. 107). Trata-se de uma espécie de finalismo que, por se inserir na perspectiva de um mundo em processo, em evolução, merece ser justamente designado de “neo-finalismo” (cf. HOTTOIS, 1994, p. 17). Nesse sentido, Jonas defende uma “teleologia evolutiva da natureza”, a partir de uma perspectiva da história da natureza e da evolução filogenética da vida para um fim mais elevado, sem, portanto, estar aqui baseada necessariamente em um sujeito intencional.

A ideia de uma teleologia que não se prende ao âmbito individual, mas deve ser pensada no plano global ou, como é chamada, de universal-transcendental, pode ser lida como uma nova tese dentro da obra de Jonas. É o

que Frogneux chama de “inflexão estritamente teleológica do pensamento jonasiano” (FROGNEUX, 2001, p. 151). A comentadora belga defende a ideia de que, ao curso dos anos 1980, Jonas dá um passo adiante em sua concepção do finalismo. Entretanto, o germe dessa concepção da teleologia global já aparece em dois parágrafos acrescentados ao texto sobre o *Deus matemático* no *Princípio Vida*:

No conceito de liberdade nós temos um conceito-guia capaz de orientar-nos na tarefa de interpretar a vida. O mistério do vir-a-ser em si é para nós inacessível. Por isso ele continua a ser uma suposição – para mim pessoalmente uma forte hipótese – que já o princípio que fundamenta a transição de substância sem vida para a substância viva foi uma tendência nas profundezas do próprio ser (JONAS, 2004, p. 103).

Uma passagem semelhante aparece no segundo parágrafo da “Introdução” de PV, intitulada “A temática de uma filosofia da vida”. Escreve Jonas: “esta potencialidade primordial deveria ser incluída no conceito da substância física, da mesma maneira que a tendência a uma finalidade, manifestada em suas realizações, as criaturas, deveria estar incluída no conceito de causalidade física” (JONAS, 2004, p. 9).

Note-se, ainda, que tal ideia de uma “teleologia global” já se encontra presente nas *Lehrbriefe*, especificamente na primeira carta, datada 30 de janeiro de 1944. Mas, de fato, será somente na década de 80, com texto como *Matéria, Espírito e Criação*, que Jonas passa a defender uma “concepção finalista global, transcendente e real” (FROGNEUX, 2001, p. 173)⁵. Aqui, por global, podemos entender uma concepção que compreende o conjunto da evolução biológica, incluindo o conjunto do universo, em vista da aparição do ser vivo. O conceito ontológico de liberdade nos aponta para a matéria, onde os fins não podem ser percebidos, mas que atrai sua secreta potencialidade na grandiosa aparição da vida. Assim, não conseguimos escapar de uma interpretação especulativa metafísica do ser em si, no qual a matéria encontra seu lugar como maneira ou estado, como fase ontológica não somente no aspecto da vida, mas da natureza em sua totalidade.

Uma nova visão da natureza: o abandono da redução fisicalista

Jonas se afasta, nesse sentido, da especulação mecanicista/materialista sobre a natureza, a partir de uma intensa crítica à redução fisicalista e

⁵ Por global e transcendente Frogneux entende uma concepção que “compreende o conjunto da evolução biológica, incluindo o conjunto do universo, em vista da aparição do ser vivo e do homo sapiens em seu ser” (2001, p. 172).

naturalista do mundo natural. Para ele, a natureza não se deixa reduzir aos cálculos matemáticos ou às fórmulas físicas, posto que está inserida nela de forma ontológica a subjetividade. A natureza é em si irredutível à objetivação radical. Ela se configura como uma entidade que vai além dos aspectos físicos. Jonas está ciente de que para aceder a uma dimensão mais profunda da natureza mesma, é necessário tomar distância da tal redução “fiscalista” da natureza, que a priva de qualquer referência valorativa, com o fim de recuperar a dimensão da subjetividade e de oferecer uma interpretação filosoficamente mais adequada e completa dos processos naturais.

A opção de Jonas em relação à recuperação da subjetividade (e da finalidade da natureza) se torna importante e, portanto, tem aberto um percurso de pesquisa interessante na contemporaneidade, pois tal caráter da subjetividade é fortemente vinculado à liberdade e à possibilidade de que a natureza não seja moralmente neutra, mas que contemple em si a possibilidade de hospedar “valores”. Em *O Princípio Responsabilidade*, o filósofo conclui que “a natureza cultiva valores, uma vez que cultiva fins, e que, portanto, ela seria tudo, menos algo livre sem valores” (JONAS, 2006, p. 146). A finalidade está, portanto, inscrita na dinâmica da natureza, tanto que em todos os casos, a estrutura teleológica e o comportamento do organismo não são apenas uma ferramenta descritiva, mas participam da evidência da própria subjetividade orgânica, ou seja, é a manifestação externa da interioridade da substância. O resultado disso é que não há organismo sem teleologia e não há teleologia sem interioridade. Desse modo, a natureza em sua essência tem o caráter de manifestar fins, ou seja, desde a dinâmica mais elementar – presente já no processo metabólico – a natureza em sua multiplicidade de formas e substâncias, expressa finalidade. A vida é um fenômeno que possui uma gênese e uma história, as quais coincidem com a manifestação cada vez mais diversa e complexa da liberdade no decorrer do tempo. Assim, de acordo com Jonas,

É nos redemoinhos escuros da substância orgânica primitiva que o princípio de liberdade resplandece pela primeira vez no interior da vasta necessidade do universo físico – um princípio estranho aos sóis, aos planetas e aos átomos. [...] A passagem da substância inanimada à animada, o primeiro alto feito da matéria se organizando para a vida foi produzido por uma tendência, nas profundezas do ser, em direção aos modos mesmos de liberdade aos quais essa passagem abre a porta (JONAS, 2001, p. 15).

A liberdade é, portanto, o princípio que permite unificar os mundos inanimado e animado assim como a evolução abundante da vida. Na base da escala, a matéria inanimada é um modo limitativo de propriedade que se

revelarão no fio da evolução da vida. Como um princípio, a liberdade dorme na matéria inerte como espírito e finalidade que se manifestarão sempre mais distintamente nos seres vivos. Seu conceito de espírito não exige a existência de um sujeito que seria o portador, mas pode qualificar tanto a “tendência latente” presente na matéria inerte quanto a consciência humana. O espírito é, de certa forma, um anseio presente em todo tipo de matéria.

Tal tese apresenta o fundamento da sua especulação filosófica sobre a natureza. A alegação de Jonas é que até mesmo no metabolismo, o nível básico de toda a existência orgânica, já está presente causas finais, o que o torna ele mesmo, a primeira forma de liberdade. A natureza abriga, então, fins que coincidem com a natureza mesma, dado que a vida é um fim em si mesmo: à luz de tal afirmação é possível compreender a reflexão ética de *O Princípio Vida* e a ideia de que a natureza possa ser objeto moral privilegiado. Diante disso, a reflexão desenvolvida por Jonas em relação à natureza – tema central e onipresente nos seus numerosos escritos – tem certamente ocupado um lugar importante na reflexão filosófica contemporânea e, em particular, na biologia filosófica, na antropologia filosófica e na ética ambiental. A tese sustentada pelo filósofo alemão em sua biologia filosófica configura-se, de fato, como uma passagem obrigatória para todo estudioso que tenta explorar a questão da relação entre o ser humano e a natureza na contemporaneidade, radicalmente transformada pelo advento da nova tecnologia (e do novo poder que esta implica). Em tal sentido, a questão acerca da “natureza” é, em Jonas, indiscernível da questão “antropológica” e “ética” e, no contexto atual, da questão do novo poder humano – em nível quantitativo e qualitativo – adquirido a partir do desenvolvimento dos meios tecnológicos contemporâneos.

REFERÊNCIAS

FROGNEUX, N. *Hans Jonas on la vie dans le monde*. Bruxelles: De Boeck Université, 2001.

HOTTOIS, G. Une analyse critique du néo-finalisme dans la philosophie de H. Jonas. *Laval théologique et philosophique*, Québec, v. 50, n. 1, p. 95-110, Feb. 1994.

JONAS, H. *Matéria, Espírito e Criação*. Tradução de Wendell E. S. Lopes. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.

JONAS, H. *O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*. Tradução de Marijane Lisboa e Luiz Barros Montez. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.

JONAS, H. *O princípio vida: fundamentos para uma biologia filosófica*. Tradução de Carlos Almeida Pereira. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2004.

JONAS, H. *The phenomenon of Life*. Toward a Philosophical Biology. Illinois: Northwestern University, 2001.

Editora CRV
versão para revisão do autor

Editora CRV - versão para revisão do autor - Proibida a impressão

4

HANS JONAS E A FILOSOFIA DA MENTE

Wendell E. S. Lopes

Introdução

Este breve estudo se insere no contexto de um projeto mais extenso: a pesquisa sobre os elementos de uma antropologia filosófica no pensamento de Hans Jonas. Mais especificamente, o tema que ganha destaque neste trabalho se refere à potência da subjetividade – problemática que se encontra no interior da disciplina que hoje se costumou designar de filosofia da mente.

A primeira coisa a se perceber é o contexto do qual parte Jonas para o desenvolvimento de sua reflexão. Quando olhamos para o espectro de concepções filosóficas que desfilam no palco da atual filosofia da mente, o número de posições cresceu vertiginosamente. Além do antigo behaviorismo, e das famosas teses da identidade, o eliminativismo e o epifenomenalismo, apareceram o funcionalismo, a tese da superveniência e teorias super recentes como a teoria de Julio Tononi. Mas Jonas escreveu suas ideias sobre o problema da mente num contexto em que o behaviorismo já estava em baixa, e no qual predominavam a teoria da identidade e o epifenomenalismo. É por isso que se em *The Phenomenon of life* (1966) ele ainda elabore uma discussão do behaviorismo, em *Macht oder Ohnmacht der Subjektivität?* (1981) já não precisa mais se haver com essa discussão, concentrando-se especialmente nas duas últimas concepções.

A importância do problema psicofísico para o pensamento de Jonas pode parecer intrigante quando se leva em consideração o fato de que ele foi um aluno de Heidegger, que em boa medida pode ser alinhado ao lado da tendência behaviorista, que é crítica em relação a tal problema. De qualquer modo, do ponto de vista jonasiano, a recusa do behaviorismo deixa o caminho aberto para apenas duas importantes questões, a saber: a questão acerca da existência e significado da subjetividade (consciência e pensamento humano) e de sua potência (questão que se alinha com aquela da liberdade). No que se segue, apresentarei a crítica que o filósofo dirige a certas posições de destaque dentro dessa tradição, e depois esboçarei algumas considerações finais críticas à própria posição de Jonas.

A crítica de Jonas às principais correntes da filosofia da mente

Seu embate se dirige contra o materialismo predominante em nosso tempo. Mas há que se entender logo de saída que a crítica de Jonas a essa posição não é total. Ele se alinha ao lado dela pelo menos em um ponto decisivo: na crítica ao dualismo. Antes de tudo, a despeito do que possa oferecer para o conhecimento dos mistérios da alma, o *idealismo* é o resultado de uma posição autocongratulatoria de uma tradição que apenas focou em seu “umbigo espiritual” (JONAS, 1991, p. 101) – esquecendo do que já dissera Aristóteles sobre o fato de nunca se ter visto um espírito sem corpo. Ademais, “o dualismo de uma época anterior do pensamento foi eliminado pelo espírito moderno” (JONAS, 1987, p. 15-16).

Para Jonas, nem mesmo se pode recorrer à “fórmula kantiana” para a resolução do problema,

a qual se baseia na diferenciação entre ‘fenômeno’ e ‘coisa em si’, entre mundo sensível e mundo inteligível, (*phaenomenon* e *noumenon*), cuja relação se qualifica como incognoscível, tal como a própria ‘coisa em si’ o é, na qual a verdade da existência espiritual deve ser cancelada (JONAS, 1987, p. 16).

O veto cognitivo kantiano não serve, pois “o que precisamente queremos saber é como o espírito que se manifesta [*erscheinende Geist*] se encontra no mundo manifesto, como são *aqui* seu regime de intercâmbio e sua relação de causalidade” (JONAS, 1987, p. 16), algo que, para Kant, permanece sob a tutela de um determinismo do mundo físico e psicológico. Para Jonas, também Bultmann “compartilhava com Kant uma concepção exagerada da estreiteza e rigidez da causalidade mundana”. Ambos, Kant e Bultmann, defendem um dualismo radical entre determinismo físico e liberdade numenal, para salvaguardar a liberdade da ação humana e divina. E contra essa posição, Jonas defende o seguinte:

o “milagre” de uma intervenção não física no mundo físico, sem violar seu encadeamento natural, portanto sem qualquer qualidade miraculosa, acontece incessantemente e como uma das coisas mais cotidianas, a saber, toda vez que agimos tendo em vista uma escolha consciente – o que nada mais significa que co-determinar, a partir de nossa interioridade, o curso externo das coisas, de modo que ele tome agora uma rota diferente da que teria tomado sem essa nossa contribuição originada de forma trans-física [*transphysically originated contribution*], isto é, se largada a si mesma. Isso mais uma vez implica a premissa de que, no momento de nossa intervenção, uma pluralidade de possibilidades estavam abertas, das quais *cada*

uma igualmente bem satisfaria as exigências das leis da natureza. De outro modo, todo nosso agir seria apenas uma ilusão enganadora. Mas ninguém, nem mesmo o físico, faz com que o olhar severo do determinismo fisicista o impeça de reconhecer, no momento da deliberação, que mais de uma possibilidade se abre para ele, bem como a premissa mesma da própria deliberação. Praticamente, a fé nessa liberdade sempre leva precedência sobre a fé em uma teoria (JONAS, 1982, p. 14).

Com o dualismo rejeitado em função de seus problemas internos, bem como em função do espírito moderno de nosso tempo, o materialismo é o grande alvo de ataque de Jonas. Isto, entretanto, não significou, para Jonas, uma senha para a aceitação da orientação da neurologia atual, que atende ao princípio de que o inferior explica o superior. Pois o materialismo crasso também não resolve o enigma psicofísico, toma-se o espírito ou a mente em igual consideração que a matéria. E na sua forma mais radical, aquela de um *materialismo reducionista*, a grande questão a ser atacada é o que Jonas chama de tese da incompatibilidade e pode ser tomada como uma crítica a visões como a teoria da identidade e o eliminativismo. Essa tese, que “argumenta a partir da natureza do físico”, afirma que um efeito do psíquico sobre o físico é incompatível com a integridade da determinação física. Segundo este argumento, os processos naturais não admitem a intromissão de causas não físicas em função de suas leis, como a de conservação de energia. Assim, se a lei da constância de energia está correta, então não pode haver outro tipo de causação que não física, o que significa que a causação psíquica, que é não física, fica também vetada. Mais: a causação psíquica nos seres vivos se torna desnecessária, gratuita, supérflua e redundante. E conseqüentemente, todos os processos psíquicos (representação dos objetos, vontade, representação de fins etc.) devem ser identificados como uma aparência enganosa dos verdadeiros processos físicos; eles seriam a ilusão sem propósito com um suposto propósito.

Contra essa posição, Jonas oferece três críticas principais: a primeira é a de que o método indutivo não poderia provar a validade incondicional ou absoluta (isto é, sem exceção) do princípio de conservação de energia, mas apenas garante o caráter demonstrado do princípio em função de sua não refutação pelos vários casos particulares. *O determinismo absoluto na física é nada mais do que uma mera idealização.*

Em segundo lugar, Jonas pensa que a posição fisicista rejeita a compatibilidade em função da dificuldade teórica de pensá-la. Mas fato é que existem problemas de difícil resolução – talvez, até mesmo irresolúveis. Esse fato aconselha que a dificuldade de se demonstrar a compatibilidade deva ser deixada como tal até que se possa oferecer uma melhor resposta. Tendo isso

em vista, “ilícito, entretanto”, diz Jonas, “é a pré-seleção dogmática de um dos lados como norma sacrossanta” (JONAS, 1987, p. 28). E um critério que Jonas sugere para que se decida em favor da incompatibilidade ou da compatibilidade é comparar a força da evidência e também das consequências que cada uma das posições possui – dado de antemão que aquela que defende a compatibilidade não gera na discussão uma caricatura da “natureza”.

Além disso, o veredito da incompatibilidade psicofísica é uma extrapolação e mesmo um *exagero histórico* do ideal determinístico: é querer que a natureza seja tão pura como a matemática; e, de fato, é desta última que a ciência natural tirou seu ideal de exatidão absoluta. Mas “não há uma certeza *a priori* de que o que vale para o todo também valha para as suas mais mínimas partes” (JONAS, 1984, p. 209). E o fato é que ainda que pensável, “o ideal da precisão em seu sentido ontológico já não é defendido por ninguém atualmente” (JONAS, 1987, p. 29). Mais: “se o conflito da incompatibilidade psicofísica pudesse ser tratado na esfera das micro-operações [*Kleinstvorgänge*], já não valeria mais o rígido ou-ou de outrora: [...] ou bem imunidade ante a intromissão do psíquico ou abdicação da ciência natural” (JONAS, 1987, p. 30). A resposta não precisa ficar com apenas uma de cada uma das alternativas! Pois, para Jonas, se o princípio de conservação de energia se deixa afrouxar minimamente, então é possível pensar a interação psicofísica sem que isso signifique destruição do conhecimento científico.

Mas o materialismo encontrou formulações diferenciadas. De um lado, ele encontra sua expressão numa forma de mecanização do psíquico que poder-se-ia chamar de alternativa cibernético-funcionalista. Aqui o fisicalismo encontra sua expressão – no nível da teoria biológica – com a cibernética, que recebeu uma dura crítica por parte de Jonas. A teoria cibernética é uma espécie de reinvenção do mecanicismo moderno. Este último se limitava a tratar o corpo como máquina. A cibernética, por sua vez, trata também a mente desde uma perspectiva mecânica, maquinica. O conceito fundamental aqui é o de servo-mecanismo. Tudo que apresente algo como um comportamento teleológico (orientado por fins) deve ser considerado como se tratando de uma teleonomia: o comportamento é entendido como *servindo* a um fim, e não como agindo em vista de um fim. A contradição flagrante que Jonas encontra nesta acusação da cibernética de que o comportamento orientado por fins teria apenas uma “aparência teleológica” seria o de que o servo-mecanismo nas máquinas é orientado pelos fins que o fabricante lhe confere, e se no fabricante esta orientação do fim não passa também de aparência chegaríamos a um resultado lógico – e ilógico, ao mesmo tempo – em que o próprio fabricante seria uma máquina. Esse resultado ilógico adianta em boa medida a ideia de que a mente humana pode ser pensada como um puro programa.

E, de fato, mais recentemente se estabeleceu na filosofia da mente novos modelos computacionais da mente. O que hoje se chama de funcionalismo gozou de pouca atenção de Jonas. Não porque ele desconhecesse a possibilidade. Em uma entrevista concedida a Norbert Lossau, para a revista *Die Welt*, em 29 de novembro de 1991, Jonas responde à consideração do entrevistador sobre a possibilidade de máquinas utilizadas como recepcionistas de um hotel e capazes de nos enganar em seu comportamento, e especialmente sobre a consideração de que tal máquina pudesse pensar ou até mesmo ter uma consciência. Diz Jonas (1993, p. 49-51):

Quem considera seriamente algo assim, pressupõe, por um lado, que o cálculo equivale ao pensamento e, por outro lado, que o pensamento equivale à consciência. O cálculo e o pensamento lógico podem certamente ser, através de regras formais, substituídas por uma sucessão de signos simbólicos objetivos, e o respectivo fim pode – por uma consciência que a percebe de maneira sensível – ser traduzido em seu equivalente subjetivo e entendido como a solução de uma tarefa do pensamento.

O sujeito foi poupado da execução sensível da iniciativa através da delegação dos processos de objetos insensíveis, mas o “resultado” é registrado por uma subjetividade e posto em igualdade com o fim de um processo regular do pensamento. Quando há alguém para fazer a transposição do ponto de um resultado físico em um dado psíquico e sua compreensão em termos de símbolo do pensamento, pode-se dizer, então, de um ponto de vista retrospectivo, que a máquina “pensou”.

Sem o cumprimento de seu potencial simbólico, ela poderia eventualmente continuar eternamente sem sequer ter pensado, pois não há razão alguma para aceitar que as iniciativas particulares sejam acompanhadas de sentimento – esta seria, inclusive, uma pressuposição sem sentido, pois o objetivo da organização inteira era exatamente evitar a subjetividade integralmente e passar sem ela. Mas, isto só seria por sua vez sem sentido se no final das contas uma subjetividade não tivesse conhecimento do resultado obtido.

[...] é necessário que haja de início uma consciência para fornecer as instruções e uma tarefa aos autômatos, e é necessário, inclusive, que haja finalmente uma consciência para reconhecer o resultado, a solução: que além da execução das tarefas, o próprio autômato pudesse se tornar vivo, adquirisse uma psique e doravante, em virtude de sua própria vontade, dificultasse nossas vidas, nada mais é que especulação selvagem e nada até o presente em sua resolução conseguiu me convencer, o que seria necessário para que eu pudesse levá-la a sério.

Tal como não se pode atribuir sensibilidade a um termostato sob pretexto de que seja sensível à temperatura exterior, também não temos razão nenhuma para atribuir pensamento a um processo mecânico sob pretexto de que opere em conformidade com o pensamento, uma vez que o programamos para isso.

Mas não basta refutar posições que neguem a incompatibilidade entre o psíquico e o material, ou que tenham uma visão pobre do psíquico como o funcionalismo. É preciso também considerar a possibilidade da efetividade do psíquico, isto é, da potência da subjetividade, o que nos leva em certa medida à questão da liberdade, que Jonas ataca em vários textos e de maneiras distintas.

As duas grandes concepções que aparecem como alvo de Jonas são o determinismo psicológico e o epifenomenalismo. Para Jonas, o *determinismo psicológico* é uma alternativa que não busca aplicar a matemática, mas ainda assim busca aplicar o princípio causal às sequências psicológicas, já que como tal não envolve o espaço, mas pode se concentrar na descrição dessas sequências no tempo, e esta seria então a encarregada da possibilidade de se estabelecer uma analítica dos fenômenos internos análoga àquela do corpo. O que se crê é o seguinte: dados os motivos A, B e C no tempo t^1 , o “mais forte” decide a escolha no tempo t^2 (e não passa de detalhe saber se o “mais forte” influencia sozinho, ou em combinação com os outros que se estabelecem como componentes, ou se na verdade o que se tem é uma fusão combinatória desses motivos). Os motivos são os fatores decisivos na situação: impulsos emocionais, expectativas, valorizações racionais, crenças, doutrinação social, disposições, hábitos, memórias, temperamento. E como se mede isso? Pelo resultado! Dado uma situação mental atual, um motivo determinado, ou a combinação de motivos, explica a situação no tempo t^2 , pois do contrário a situação em t^2 seria outra. Esse argumento circular (explica a causa pelo efeito), o qual se apoia numa *vaticina ex eventu*, é a morada do arsenal lógico do determinismo psicológico. Mas essa pseudoexplicação não serve aos olhos de Jonas, porque

não há uma reversão do caminho, a saber, a mensuração independente e separada primeiro, e depois a confirmação do cálculo preditivo. Assim, o modelo de forças e magnitudes não é uma ferramenta válida, mas um ornamento piedoso e prestigioso (JONAS, 2001, p. 131).

Ademais, o conceito científico de causalidade pressupõe o conceito de espaço, e, portanto, a causação eficiente em seu aspecto quantitativo só se aplica à *res extensa*.

Além do determinismo psicológico, o problema da potência da subjetividade também aparece no epifenomenalismo. A primeira consideração direta do problema se encontra no estudo “Materialism, determinism and the mind”, *Apêndice* de “Cibernética e finalidade: uma crítica”, quinto capítulo de *The Phenomenon of life*. Neste texto, além de uma importante virtude do epifenomenalismo em relação ao determinismo psicológico, Jonas já apresenta dois grandes argumentos contra o epifenomenalismo, que ampliam o

espectro da discussão que depois aparece no texto *Macht oder Ohnmacht der Subjektivität?* (1981), que traz novas considerações críticas ao epifenomenalismo. E, para Jonas, diferentemente do materialismo reducionista, que afirma que um efeito do psíquico sobre o físico é incompatível com a integridade da determinação física, o epifenomenalismo “argumenta a partir da natureza do psíquico”, e afirma que também o psíquico não permite tal intromissão por parte do físico, já que o psíquico não é mais que uma manifestação (*Erscheinung*) concomitante da determinação unilateral de processos físicos, sendo, pois, um mero epifenômeno sem qualquer poder causal efetivo. O epifenomenalismo defende que a mente, diferentemente de todos os outros efeitos da natureza, é um efeito que “não consome energia de sua causa; ele não é uma transformação e continuação de tal energia, e, portanto, mais uma vez diferentemente de todos os efeitos, ele não pode se tornar ele próprio uma causa” (JONAS, 2001, p. 128). A mente se torna assim um fim-morto na estrada da causalidade e desnecessário no tráfego causal. “Mesmo chamar a mente de uma ‘iridescência’ no substrato material seria demais” (JONAS, 2001, p. 128), pois uma iridescência em sentido físico implica o desaparecimento de alguma quantidade presente na transação física desencadeante do fenômeno. Nada se altera em termos de causalidade (e quantidade de energia) nem no momento que os estados mentais aparecem, nem no momento em que desaparecem do palco em que a vida humana acontece. O resultado do epifenomenalismo salvaguarda o “sistema da causalidade material” e ainda assim, a partir do “estratagema da dependência unilateral”, permite que a mente seja “uma parte daquela natureza que não pode tolerar sua interferência”, embora desfrute da “luxúria da consciência” (JONAS, 2001, p. 128-29). O epifenomenalismo é assim facilmente entendido com aquilo que no livro já Sherlock Holmes dizia a seu fiel escudeiro: “eu sou um cérebro, Watson; o resto de mim é mero apêndice” (DOYLE, 2013, p. 1057).

Como se pode notar, enquanto a tese que defende a incompatibilidade psicofísica se baseava num temor acerca das consequências, supostamente nefastas para a ciência natural, da admissão do poder causal do psíquico sobre o físico, rejeitando assim o próprio psíquico enquanto tal, que é condenado a mera ilusão, a tese defendida pelo epifenomenalismo se desfaz daquele temor, e aceita o psíquico, mas sem conceder-lhe qualquer poder causal. Ele trata a consciência como epifenômeno, isto é, um fenômeno que se superpõe a outro, mas sem modificá-lo. O lugar secundário concedido ao psíquico baseia-se, como antes, na sacralidade da determinação física, que precisa ser mantida antes de tudo. Este é o caso inclusive com Spinoza, que apesar do que se diga a respeito do paralelismo, o espiritual é sempre determinado unilateralmente pelo corporal. Também o conceito de complementaridade

de Bohr acaba caindo nesse tipo de situação paralelistica (cf. JONAS, 1980; LOPES, 2017).

Agora, apesar de estar baseada numa dedução semelhante a da tese fisicista anterior, ela possui razões próprias, que Jonas apresenta como se segue. A primeira razão é a da *primazia da matéria frente ao espírito*: sem matéria não há mente, embora exista matéria sem o mental. Disso, infere-se que (1) a matéria seria o dado autônomo e originário, e o espírito teria um caráter condicionado e derivado. Além disso, (2) os fenômenos psíquicos são apenas expressão do que acontece no substrato físico.

A segunda razão é a da *completude da determinação física*: o aspecto subjetivo não influencia (causa) ação ou evento algum, pois, como vimos anteriormente, o sistema de causas físicas é completo e (1) não admite a intervenção de algo externo e heterogêneo à determinação física, e, portanto, (2) apenas a descrição/explicação física, objetiva (neuromuscular), de modo que (3) a neurologia, a teoria da comunicação e a cibernética pensam que assim se deve proceder em relação até às mais elevadas funções superiores da consciência, e se amparam na criação de modelos mentais com êxitos iniciais.

Assim, em terceiro lugar, os fenômenos subjetivos como a orientação segundo fins (mas também justiça e dever, como no caso de Sócrates antes de sua morte) não precisam aparecer na descrição do comportamento, devendo antes ser tratados como redundantes e supérfluos (uma ilusão), pois só a descrição física realmente explica.

A quarta razão se encontra no fato de que seja possível construir autômatos que simulem de maneira integral os efeitos animais – mesmo que de maneira um tanto tosca. Descartes, entretanto, não considerava possível a *simulação mecânica de atos propriamente humanos*, isto é, relacionado ao pensar racional. Mas a situação atual foi além de Descartes. Para o comportamento animal, a cibernética e a teoria dos sistemas formularam modelos mecânicos da adaptação dinâmica a fins que vão além do rígido automatismo no qual pensara Descartes; e para o caso do pensar humano, aproximações mecânicas também já foram elaboradas (p. ex.: máquinas enxadristas), de modo que também aqui a possibilidade de simulação total é aventada – como fica claro inclusive com a proposta de Turing (Kurzweil aumentou a taxa de 30% para 50% no teste de Turing e promete que isso será alcançado em breve). Ora, e se os comportamentos animal e humano são simuláveis e até mesmo duplicáveis, “eles não podem conter princípios distintos daqueles que foram necessários para sua duplicação” (JONAS, 1987, p. 42). Portanto, essa possibilidade de imitar a mente reforça a posição epifenomenalista de que a subjetividade é impotente, bem como o fim psicológico se revela como inútil

funcionalmente. Tudo se passa “como se” tais fenômenos tivessem alguma função. Assim manda o “princípio de economia ockhamiano”.

Além disso, ainda aparece o *critério da economia/parcimônia*: a gênese do aparecimento é simplesmente aceita sem maior discussão. Essa aceitação de uma ignorância também pode ser reivindicada pelo espiritualista ao defender a interação sem que se possa entender com é possível essa interação. Mas (1) o epifenomenalista exige menos do que o espiritualista, pois ele fica com a mera unidirecionalidade interacional (percepção sensível, p. ex.), enquanto o espiritualista precisa afirmar também a reversibilidade da interação psicofísica. Ademais, (2) a aceitação da unidirecionalidade é causalmente inocente, no sentido de que a consciência/subjetividade enquanto epifenômeno é apenas “mero *fenômeno* acompanhante [*Begleit-Erscheinung*], não incluindo nenhuma transformação de energia física e não física” (JONAS, 1987, p. 39).

Agora, Jonas, claro não se satisfaz com essas “razões” do epifenomenalismo. Ele antes de tudo oferece uma “Crítica interna do conceito de epifenomenalismo”. Ele padece de três grandes enigmas: *primeiro*, a criação da alma do nada; *segundo*, o enigma concernente à razão, ao motivo, do aparecimento de um fenômeno (o fenômeno psíquico) que, apesar de ser considerado como um efeito físico não efetivo, existe e mesmo adiciona algo a composição da realidade; e *terceiro*, o que seria uma enigma metafísico: a existência de um “engano em si mesmo”, a consciência, que não seria outra coisa senão pura ilusão, uma miragem – o que daria à natureza um caráter absurdo (cf. JONAS, 1987, p. 33-36). Jonas diz que existem outros enigmas, mas esses são suficientes.

Se o conceito já apresenta inconsistência (causal), as consequências não ficam atrás, chegando mesmo ao absurdo. A *primeira* delas é a de que a *natureza ganha* ela própria um caráter *absurdo*: o epifenomenalismo dá ao ser um caráter absurdo e perverso, onde sua maior expressão não passaria de uma miragem. A *segunda consequência* diz respeito ao fato de que o epifenomenalismo se mostra mesmo uma *teoria autofágica*: como resultado do pensar, tal teoria contradiz a si mesma. Em suma, a natureza como impostora, de um lado, e de outro uma teoria que se autodestrói (cf. JONAS, 1984, p. 216). Como diz Jonas em PL, o epifenomenalismo seria como aquele “cretense declarando que todos os cretenses são mentirosos” (JONAS, 2001, p. 134).

Uma “virtude do epifenomenalismo”: ele rejeita e acaba com o conceito de “determinismo infra-mental” e coloca o determinismo no lugar que lhe é de direito: na esfera da matéria. Pois o *princípio causal subjacente ao determinismo científico* não é apenas aquele de uma “razão suficiente” (isto é, que tudo tem uma causa, no sentido específico de que a existência e acontecimento de qualquer coisa faz diferença para o que vem depois, ou que a presença e

ausência de entidades são consequenciais para o progresso de um evento), mas o de uma “‘equivalência quantitativa’ entre causa e efeito”, o que exige, por sua vez, a atribuição de quantidade ao que se descreve, e consequentemente, mensurabilidade, o que também exige mais uma vez individualidade/identidade plenamente reconhecível, isolável, distinguível, externalidade, distribuição num contínuo estendido, enfim: *espaço*, que é “a condição indispensável para uma lei verificável, isto é, uma lei computacional e causal” (JONAS, 2001, p. 130). Já o princípio de razão suficiente não exige isso, nem também um esquema determinístico, nem pede dados evidenciais para sua verificação.

De qualquer modo, apesar de seu relativo sucesso, o epifenomenalismo encerra uma série de dificuldades e mesmo absurdos, tornando-se um preço muito alto a se pagar em função da conveniência científica, à qual ele serve. E, portanto, como todo monismo materialista, ao se deter à esfera da *res extensa* supera o impasse psicofísico apenas à custa de destruir qualquer compreensão possível da mente, mesmo destruindo a ideia de mente, ou adulterando o conceito de matéria, e assim exigindo dele uma faculdade oculta, geradora de epifenômeno (cf. JONAS, 2001, p. 130).

Considerações finais

Jonas diz claramente que para ele nunca fez sentido falar de uma consciência que não tenha relação com a matéria. Para ele, há o psíquico (contra-eliminativismo), ele tem relação com o físico (contra Kant, epifenomenalismo), mas não é determinado como o físico (funcionalismo), não é excluído do jogo causal (contra epifenomenalismo), e é compatível com o determinismo físico (contra eliminativismo). É nesse sentido que a posição de Jonas nos parece se alinhar ao que hoje na tradição da filosofia da mente se chama de dualismo integracionista de propriedade. A tese emergentista que encontramos no epifenomenalismo permanece válida aqui. Os fenômenos mentais seriam propriedades emergentes como também o são as propriedades de ser sólido, colorido e vivo. O materialismo também acredita nisso, mas para o interacionismo as propriedades mentais são irreduzíveis, isto é, elas não são meros aspectos organizadores e não permitem ser reduzidas a explicações da ciência física. E é essa ideia de uma irreduzibilidade que, aos olhos de pensadores materialistas, confere a essa posição o seu caráter dualista. A tese de uma irreduzibilidade das propriedades mentais é, segundo P. Churchland (2004, p. 33), “muito pouco compatível com a afirmação simultânea de que as propriedades mentais emergem de nada além da organização concreta da matéria física”, o que sugere ser “de esperar que sua descrição física seja possível” (CHURCHLAND, 2004, p. 33). Contra Churchland, entretanto,

há que se dizer que sua crítica teria pouca força se lembrarmos que a descrição poderia caminhar noutra direção se nosso conceito de matéria for mais complexo, não reduzindo-se ao método matematizante das ciências físicas.

Como se viu, Jonas desenvolve argumentos transcendentais, no sentido de rejeitar posições de caráter materialista acerca tanto da existência do mundo subjetivo quanto de sua potência (tema afim com aquele da liberdade de ação). Mas aqui é preciso dizer que a empresa jonasiana a esse respeito não passa sem problemas. Antes de tudo, embora se deva elogiar a crítica esplêndida de Jonas ao epifenomenalismo materialista, fato é que Jonas fundamenta toda sua reflexão sobre a potência da subjetividade a partir de uma concepção um tanto estreita do que essa potência seria. O caso típico utilizado por Jonas é o famoso caso da decisão de mover o braço para algum lado (reedição do famoso caso do asno de Buridan). Por um lado, ficamos sem saber o que subjetividade realmente significa na discussão, pois, pode-se perguntar: os animais, que também contam com subjetividade, têm igualmente tal potência livre? (cf. HÖSLE, 2001, p. 47). E se a potência da subjetividade aqui for entendida como a liberdade de ação própria apenas a organismos humanos, as coisas não ficam menos problemáticas. Primeiro, porque aqui ela tem de enfrentar novos desenvolvimentos empírico-experimentais intrigantes acerca dos processos de volição e consciência, como os que se encontram nos trabalhos de Benjamin Libet e Julio Tononi. O trabalho de Libet em especial pode ser bom ponto para crítica de Jonas nesse pormenor. Diz Libet:

Atos voluntários livres são precedidos por uma mudança elétrica específica no cérebro (o “potencial de prontidão”, RP) que se inicia 550 ms antes do ato. Os sujeitos deste estudo, humanos, se tornaram conscientes da intenção de agir 350-400 ms após os RPs, mas 200 ms antes do ato motor. O processo volitivo, portanto, se inicia inconscientemente. Contudo, a função consciente ainda pode controlar o resultado; pode vetar o ato. Não se exclui, portanto, o livre arbítrio. Essas descobertas colocam restrições às visões sobre como o livre-arbítrio pode operar; apesar de não iniciar um ato voluntário, poderia controlar o desempenho do ato. Essas descobertas também afetam visões sobre a culpa e a responsabilidade (LIBET, 1999, p. 47).

A vontade consciente teria, portanto, 100ms para meter o nariz nos negócios da vida! E embora o próprio Libet rejeite o determinismo materialista típico na ciência, ele parece criar um novo dualismo, dentro da caixa craniana. É como se a vontade consciente, vetadora, realizasse-se a despeito dos processos cerebrais, na medida em que ela sempre tem diante de si dizer sim ou não aos impulsos cerebrais. Mais: a posição de Libet se aproxima

surpreendentemente mais da concepção de Scheler acerca do espírito impotente¹ do que de Jonas, que afirma diretamente a potência do espírito (ou subjetividade em sentido restrito).

É certo que Habermas (2007, p. 173), por exemplo, defende que os experimentos de Libet não provam a tese determinista, como muitos – a despeito da própria posição de Libet – pensam. Diz ele:

um *design* que comprime temporalmente o planejamento, a decisão e a execução de um movimento do corpo e que o retira de um contexto de objetivos amplos e de alternativas fundamentadas só pode abranger artefatos que possuem exatamente aquilo que transforma implicitamente as ações em ações livres, a saber: a vinculação interna com argumentos (HABERMAS, 2007, p. 173).

Portanto, a liberdade de ação (decisão de mover o braço para algum lado) não pode ser pensada a partir da ideia do asno de Buridan. Esta depende necessariamente do “contato com argumentos, os quais poderiam motivar um ciclista a dobrar à direita ou à esquerda” (HABERMAS, 2007, p. 174). Habermas segue aqui Tugendhat. Contra Schopenhauer, Habermas diz: “uma vontade se forma, imperceptivelmente, *na esteira de raciocínios*” (HABERMAS, 2007, p. 174). Se as três críticas levantadas contra o experimento de Libet levantam suspeita sobre a confirmação da tese determinista, a afirmação positiva de Habermas sobre como se deve entender o conceito de liberdade de ação não resolve. O erro de Habermas é flagrante: ele fecha os olhos para a própria gênese dos argumentos que orientam uma ação. Mesmo Kant fora pego nesse descuido ao desconsiderar a gênese de uma máxima, quando sentiu a necessidade de estabelecer graus de liberdade. É por isso que aqui também não serve de muito auxílio a crítica que Hösle dirige a Jonas, a saber: a crítica de que Jonas não atende à distinção fundamental de dois conceitos diferentes de liberdade (liberdade transcendental e autodeterminação intrínseca de uma entidade), vez que só considerara o segundo, isto é, enquanto “a crescente auto-determinação dos organismos em relação ao seu ambiente” (HÖSLE, 2002, p. 46). Pois, mesmo a despeito do equívoco de Jonas na consideração crítica do conceito de liberdade transcendental em seu ensaio sobre Bultmann, a crítica de Hösle peca ao não perceber que mesmo entendida em outros termos a liberdade transcendental, exemplificada no caso da liberdade prática, não pode deixar de se haver com o problema da gênese das razões que a razão dá

1 O quarto capítulo de sua obra *Die Stellung des Menschen im Kosmos* é intitulado “die ursprüngliche Ohnmacht des Geistes und seine Ermächtigung” [a impotência original da mente e seu empoderamento]. Ali diz Scheler (1991, p. 57): “como tal, o espírito, em sua forma ‘pura’, carece originariamente de todo e qualquer ‘poder’, ‘força’, atividade”. Ele só ganha atividade depois da repressão do impulsos e sua sublimação.

a si mesma. Caso não se salte a um tipo de dualismo estrito senso ao estilo daquele que Jonas critica em Kant, mesmo imperativos da razão como, por exemplo, aquele de uma constituição republicana, podem ser rastreados em sua gênese.

Por fim, é preciso dizer que Jonas nunca estabelece, ele mesmo, a relação e ligação entre os vários argumentos que ele elabora para o problema da liberdade, seja no texto sobre abismo da vontade, no texto sobre a potência da subjetividade e sobre o conceito de liberdade em *The Phenomenon of life*, onde pensa a motivação dos mamíferos a partir da percepção e sua ampliação com o homem. É em função de todas essas desventuras típicas do itinerário jonasiano ao lado do malfadado problema psicofísico, que se faz mais salutar a senda trilhada por Heidegger em uma direção distinta daquela seguida por Jonas e a tradição da filosofia da mente, pois ele percebeu que ao invés de se enredar com o arredo enigma psicofísico, especulativo e indemonstrável como o é, faz-se necessário abandonar a ideia de uma vontade livre (a potência da subjetividade) e buscar pensar a liberdade do Ser, sendo o homem apenas aquele que de algum modo participa dessa abertura do ser. Mas aqui não é o lugar para essa discussão, que reclama um estudo separado.

REFERÊNCIAS

CHURCHLAND, P. *Matéria e consciência*. São Paulo: Editora Unesp, 2004.

DOYLE, A. C. *The Complete Sherlock Holmes*. [S.l.]: Race Point Publishing, 2013.

HABERMAS, J. Liberdade e determinismo. In: HABERMAS, J. *Entre Naturalismo e religião: estudos filosóficos*. Tradução F. B. Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007. p. 169-202.

HÖSLE, V. Ontology and Ethics in Hans Jonas. *Graduate Faculty Philosophy Journal*, v. 23, n. 1, p. 31-50, 2001.

JONAS, H. *Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984.

JONAS, H. *Dem bösen Ende näher: Gespräche über das Verhältnis des Menschen zur Natur*/ Hrsg. Wolfgang Schneider. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993.

JONAS, H. *Erkenntnis und Verantwortung: Gespräch mit Ingo Hermann in der Reihe "Zeugen des Jahrhunderts"*. Hrsg. Von Ingo Hermann. Göttingen: Lamuv, 1991.

JONAS, H. Is Faith Still Possible? Memories of Rudolf Bultmann and Reflections on the Philosophical Aspects of His Work. *Harvard Theological Review*, v. 75, p. 1-23, 1982.

JONAS, H. *Macht oder Ohnmacht der Subjektivität? Das Leib-Seele-Problem im Vorfeld des Prinzips Verantwortung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1987.

JONAS, H. Parallelism and Complementarity: the psycho-physical problem in Spinoza and in the succession of Niels Bohr. In: KENNINGTON, Richard (ed.). *The Philosophy of Baruch Spinoza*. Washington, D. C, Catholic University of the Americas Press, 1980. p. 121-130.

JONAS, H. *The imperative of responsibility: in search of an ethics for the technological age*. Tradução H. Jonas, D. Herr. Chicago: The University of Chicago Press, 1984.

JONAS, H. *The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology*. [S.l.]: Northwestern University Press, 2001.

LIBET, B. Temos Livre Arbítrio? *Periódico de Estudos da consciência*, v. 6, n. 8-9, p. 47-57, 1999.

LOPES, W. E. S. Sobre o problema psicofísico: Hans Jonas como leitor de Spinoza. *Revista Reflexões*, Ano 6, n. 11, p. 128-146, jul./dez. 2017.

SCHELER, M. *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (1928). 12. ed. Bonn: Bouvier Verlag, 1991.

Editora CRV
versão para revisão do autor

Editora CRV - versão para revisão do autor - Proibida a impressão

5

DA MECANOMORFOSE AO SACRIFÍCIO DA CONSCIÊNCIA ANIMAL: uma leitura jonasiana de René Descartes

Bruno Henrique do Rosario Xavier

Introdução

S agrar ordem ao caos sempre exigiu sacrifícios. Categorizar àquilo que compõe o mundo segundo diferenças e semelhanças, raras vezes, acontece sem algum gênero de abnegação. E porque a definição de um fenômeno requer a desastrosa contrapartida de manifestar tudo aquilo que ele *não é*, as dificuldades aparecem. Hans Jonas capturou com êxito esse incômodo dilema ao escrever na década de 1960 que “todo problema é essencialmente a colisão entre uma perspectiva (seja hipótese ou crença) e o fato particular que não se adequa a ela” ((JONAS, 1966, p. 9)). Assim foi com a tese do animal-máquina. Criada na primeira metade do século XVII por René Descartes¹, ela não demoraria a gerar em uma Europa anestesiada com as maravilhas da mecânica toda sorte de discussão acerca de uma alma nas bestas. Todo animal é uma espécie de “máquina da terra” (DESCARTES, 1677, p. 1), anunciava o filósofo sob a égide do *cogito ergo sum*. E *toda máquina não humana é desprovida de uma alma*, soava o corolário infausto. Essa doutrina, cujas pretensões eram exclusivamente epistêmicas, carregava consequências morais imprevisíveis, extraídas somente mais tarde quando, em 1649, o filósofo responde a uma objeção de Henry More. Na troca de cartas com o poeta inglês, Descartes estabelece, pela primeira vez, que sua tese livra a humanidade da “suspeita de *crime* quando os animais são comidos ou mortos” (DESCARTES, 1903, p. 279, grifo nosso).

1 Alguns pesquisadores engajam-se em uma antiga disputa que busca encontrar no médico espanhol Gomez Pereira a paternidade dessa ideia (cf. GONTIER, 2019; WILD, 2006; MEYER, 1906). Muitas respostas são oferecidas, mas pouco consenso é criado. A despeito de sua validade, fato é que a mecanomorfose ganhou popularidade *segundo as fórmulas que aparecem nos escritos de Descartes*, acontecimento que por si só merece atenção. Pereira, apesar de escrever em latim, língua ainda em uso nos ciclos eruditos do século XVI, fora pouco lido. Descartes, por outro lado, foi estudado por críticos e entusiastas desde o início do XVII, daí sua importância para a ciência moderna.

A conclusão, contudo, sendo mantida nos textos epistolares – portanto, privada – não galgou a graça de um posicionamento oficial. Nem seria necessária. Pouco tempo bastou para que a mecanização da natureza ganhasse robustez e popularidade. E não se tratava de um artifício retórico, como teria ocorrido outras vezes na história do pensamento². Dessa vez o emprego da palavra *máquina* para designar os seres brutos era *fundamental*. Desde um ponto de vista epistemológico, reduzir o corpo (humano ou não) à materialidade crua da linguagem comum aos autômatos carregava uma utilidade incomparável: ela permitia conceber sob simplificações assaz conhecidas – engrenagens, válvulas etc. – fenômenos biológicos de uma complexidade inebriante. Uma ciência que estava em fervor e ainda comemorava os louros da nova astronomia não podia se dar ao luxo de dispensar artifício tão engenhoso, ainda que a experiência mais básica do cotidiano testemunhasse radicalmente contra ela. Daí o uso cada vez mais comum desse dispositivo teórico – chamado pela filósofa brasileira Julia Fausto de “*mecanomorfose*” (FAUSTO, 2018, p. 52) – que buscava reduzir o mundo animal ao inexorável automatismo das leis mecânicas.

Mas no exato momento em que Descartes partiu a realidade em duas facetas e reservou a mais inflexível delas ao mundo natural, iniciou ao mesmo tempo uma série de paradoxos e suspeitas que ainda hoje suscitam debates entre cientistas e filósofos. Talvez uma das questões mais intrigantes esteja relacionada ao caráter contraintuitivo que a consequência dessa cisão carrega consigo: para os herdeiros do cartesianismo, os animais seriam mesmo *estátuas insensíveis*, completamente desinteressadas pela sua própria fortuna, apenas reproduzindo comportamentos que lhes são ditados pela natureza, tal como um robô? Hans Jonas, em *The phenomenon of life*, chega ao ponto de questionar se o próprio autor das ideias estava de fato convicto delas: “não se pode furtar à pergunta se o próprio Descartes acreditava no decreto de seus argumentos fora do círculo da sua teoria, ao lidar com os animais” (JONAS, 1966, p. 56). Trata-se de apenas uma sugestão retórica, mas que vale a pena ser seguida. Se, ao observar um comportamento animal, o cientista *efetivamente* se esquece que ele mesmo dispõe de um corpo com medos, desejos e frustrações³, então a crítica jonasiana poderá encontrar ouvidos que estejam dispostos a revisitar seus truísmos e métodos de pesquisa.

2 Alguns nomes, antes de Descartes, engendraram comparação entre bestas e autômatos: Aristóteles já a havia realizado na Antiguidade (FONTANAY, 1998); analogias entre animais e uma série de dispositivos automáticos também foram populares entre os seguidores de Hipócrates e são frequentes nos textos de Galeno (RISIKEN, 2016). Todas elas, no entanto, prestavam o único objetivo de ser um simplório artifício literário. Quando, em raras ocasiões, foram levadas a sério, carregavam quase invariavelmente o peso eufemista de um *como se*. Era *como se* fossem máquinas. Em Descartes, por outro lado, o papel heurístico desaparece e o mundo natural torna-se, por completo, mecanomorfizado.

3 Como o estado atual da ciência parece sugerir (Cf. CROOK; WALTERS, 2011; BURGHARDT, 2009; DAMÁSIO, 2003; 2018; 2011). Recentemente, o quadro vem se alterando, mas não é difícil encontrar cientistas e

As vantagens do dualismo

É bem verdade que a animalidade está longe de ser um tema central na filosofia cartesiana, tampouco era uma preocupação ao ponto de ser discutida publicamente (a filosofia animal de Descartes aparece mais em suas cartas que em seus livros). No entanto, não passou despercebida aos seus contemporâneos (e seguidores), que viram naquela singela passagem – a que reproduzia a animalidade à automaticidade do mundo mecânico – um reduto epistêmico e moral. É imbuído desse espírito que o teólogo francês Antonie Dilly escrevia, dezesseis anos após a morte de seu mestre, as seguintes palavras:

Se as bestas conhecem [*conoissent*]⁴, elas são, nesse estado, miseráveis, expostas às dores mais cruéis e sujeitas à desgraça da morte sem que tenham jamais merecido tal condição deplorável, sem ter despertado o ódio e a indignação de seu Criador pela menor desobediência (DILLY, 1676, p. 73).

Apesar da citação de Dilly não representar a hegemonia do ponto de vista europeu, ela ao menos oferece uma justificativa teórica para toda a exploração e insensibilidade em relação aos animais tão característica daquele período. Dilly percebeu que a doutrina cartesiana poderia ser o sustentáculo científico de uma ideia teológica: os animais estão sujeitos a toda sorte de tormentos porque não são, de um ponto de vista científico, capazes de *sentir*. Daí que Deus os ter criados para o proveito humano seja não apenas justificável, mas um sinal da mais pura bondade.

Dilly confirma o que os cartesianos apenas suspeitavam: os escritos de seu mestre forneciam, além de uma égide epistêmica, um baluarte moral. Esse duplo aspecto da doutrina não passou despercebido a Jonas, que encontrava nele as vantagens mais pungentes de um dualismo em ascensão: de um lado, solidifica a tradicional visão que reduz o mundo natural a singelos objetos dispostos para o regalo humano, tal qual os autômatos que em meados do século XVII eram usados como meio de “aprazer [*amusement*] a corte e a sociedade” (JONAS, 1974, p. 72). Essa é uma observação visceral. Embora passe despercebido à grande maioria dos pesquisadores da mecanomorfose, os autômatos, em sua maioria, não dispunham de uma função pragmática para

filósofos que ainda assumem aquela posição que Burghardt chamou de *neocartesianismo* (ver, por exemplo, CARRUTHERS, 1995; KEY, 2016; GUTFREUND).

4 Termo de difícil tradução. Guerrini (2015) sugere que a palavra corresponda ao inglês *consciousness* [consciência], pois carrega a dimensão de perceber conscientemente um dado dos sentidos. O termo usado na França em meados do século XVII diz respeito a um conhecimento que é psicologicamente apreendido pelo indivíduo segundo operações realizadas por uma alma racional. Quando Dilly escreve, portanto, que os animais não conhecem, está afirmando precisamente que não produzem uma imagem interna acerca do que é recebido pelos portais sensoriais.

o humano moderno. Há muito registro de andróides mecânicos realizando todo tipo de mimese do comportamento humano e animal. Escreviam poesias, tocavam músicas em pianos, expeliam água em transeuntes, mas nada que alterasse substancialmente o cotidiano humano. Eles eram, em suma, a diletta fonte de entretenimento de uma sociedade dilacerada pelo tédio. Talvez a aplicação mais prática, se é que se pode utilizar essa palavra, possa ser extraída pelo relato prestado no periódico francês *Journal des sçavans* que, em uma edição de 1677, dava contada “máquina surpreendente de um homem artificial” inventada pelo médico alemão Salomon Reisel:

Este sábio médico, por demonstrar a circulação do sangue compondo uma estátua com tanta relação de semelhança com o homem em todas as partes internas, com exceção das operações da *alma racional*, podemos ver tudo que se passa em nosso corpo segundo os princípios da física-hidroestática (SÇAVANS, 1677, p. 252, grifo nosso).

Mas, além disso, não se pode ir. Quando Jonas destaca, portanto, a propriedade de inutilidade dos autômatos, ele desvela, ao mesmo tempo, uma carga semântica que perambulava o imaginário do europeu setecentista. Dizer que as bestas são máquinas é, a uma só vez, dizer que foram criadas para a recreação humana. A palavra esconde o aspecto nocivo da doutrina que, passando despercebida a olhos contemporâneos, eram obviedades infantis àquele povo.

Por outro lado, o cartesianismo expõe a faceta epistêmica de redução da complexa criação divina à simples equação de matéria e movimento. Jonas (1966) afirma a exclusão do reino espiritual da descrição científica foi particularmente admitida graças a sua conveniente prerrogativa no que se refere a uma descrição matematizante da realidade, sendo frutífera especialmente na tarefa de imputar harmonia e leis à desordenada dimensão do ser vivo. Se Copérnico havia empreendido uma revolução ao entender o cosmos geometricamente; Descartes estava disposto a feitos semelhantes ao compreender a vida animal de um ponto de vista fisiológico. Abrem-se assim, as portas para uma verdadeira ciência do mundo natural.

A afirmação acima deixa antever ao menos um aspecto essencial do dualismo cartesiano: seu objetivo último se encontrava principalmente no anseio de uma nova ciência. Para o Descartes de Jonas, mais afeito à matemática e ciências naturais que à filosofia especulativa, a metafísica deve servir sua física, e nunca o contrário: “a pergunta principal de Descartes não era ontológica [...]. Era: como certo conhecimento, de qualquer coisa que seja conhecível, pode ser obtido?” (JONAS, 2012, p. 217). Sob esse ponto de vista, a tese do animal-máquina não é tão somente uma consequência filosófica da doutrina

dualista, pois expressa cabalmente uma *exigência metodológica* (POMMIER, 2010). Na literatura especializada, esse posicionamento colocaria Jonas, conforme a proveitosa classificação de Wild (2006), dentre os defensores da *tese do corpo-máquina* [*Corps-machine-These*], segundo a qual, antes de tudo, o objetivo do filósofo francês teria sido edificar um método que transformasse o corpo biológico em matéria investigável. Jonas se distancia, portanto, da interpretação padrão [*Standard interpretation*] que julga as considerações fisiológicas e anatômicas como um mero subproduto da metafísica cartesiana (WILD, 2006). Para Jonas, espoliar as bestas das sensações é muito mais o resquício de uma epistemologia levada às últimas consequências, que um mero abrigo moral por parte dos vivisseccionistas. Que a ética da doutrina cartesiana tenha sido uma resposta útil aos protestos dos horrorizados com o dilaceramento vivo dos animais, fica evidente, sobretudo, nos textos epistolares de Descartes. Ela não pode ser, no entanto, concebida como o elemento motivador daquela teoria.

Jonas é consciente de que, ainda na segunda metade do século XVII, Descartes precisava se livrar do influente aristotelismo que lesava uma verdadeira narrativa objetiva da realidade. Qualquer descrição do mundo natural deveria acontecer “em termos de análise física e mecânica” (JONAS, 2012, p. 231), e não podia se dar ao luxo de deixar princípios finalísticos despontarem no retrato da natureza sob a pena de recair nos mesmos enganos de Aristóteles. O fundamental era, como anuncia o próprio Descartes no *Tratado do homem*, descrever o mundo sem apelar para qualquer sorte de mecanismo “que não é de outra Natureza que todos as coisas que estão nos Corpos inanimados” (DESCARTES, 1677, p. 98). O cartesianismo teria renunciado às causas finais – propósitos e objetivos – precisamente porque elas transfeririam falsamente processos mentais à natureza (JONAS, 2012), ato cientificamente insustentável, criado a partir de um preconceito ingênuo cultivado desde a infância⁵.

Descartes e os cientistas

A paternidade cartesiana do materialismo moderno e contemporâneo não demorou a ser reconhecida. Já no século XVIII, o médico Julien de La Mettrie, dedicado estudioso das ciências naturais, interpretava o filósofo René Descartes como o grande mentor intelectual que o permitiu ler o próprio ser humano como a mais engenhosa das máquinas biológicas. Uma máquina, é verdade, que sente, que pensa e que sabe “distinguir o bem do mal” (2001, p. 121), mas ainda, uma máquina. Um século depois e Descartes ainda causava eco nas Ciências Naturais. Em 24 de agosto de 1874, para citar um famoso

5 Cf. Carta de Descartes a Mersenne de 30 de julho de 1640 e *Traité de l'homme*.

exemplo, o naturalista britânico Thomas Huxley lia diante da *British Association* uma investigação que buscava reconhecer seu débito para com o fundador da filosofia moderna. *On the hypothesis that animals are automata* é uma conferência com o puro objetivo de rastrear essa herança no seio mesmo das ciências naturais. Seu autor, antes de analisar as contribuições cartesianas para a filosofia, descreve suas principais implicações para o pensamento científico:

As ideias iniciadas por Descartes, até o presente, simplesmente foram expandidas, aumentadas e definidas pela pesquisa moderna; elas são a pedra de toque da fisiologia do sistema nervoso. Mas em um respeito Descartes foi para além de qualquer um de seus contemporâneos [...]. Descartes assim argumenta: “eu atribuo a muitas ações dos seres vivos como sendo mecânicas [...]” (HUXLEY, 1874, p. 363).

É notável o fôlego que ainda dispunha a metáfora do animal-máquina em textos influentes da biologia quase meio século após Huxley. Em *Umwelt und Innenwelt der Tiere* o naturalista Jakob von Uexküll (1909) exteriorizava as sólidas marcas que o cartesianismo apresentara ao estudioso do comportamento: “Todos os animais”, postulava Uexküll, “são máquinas responsivas [*Antwortmaschinen*] dos efeitos do mundo exterior” (p. 55). O rastro deixado por Descartes foi, de fato – como sugeriu Jonas – seguido com seriedade por uma miríade de biólogos relevantes que estavam empenhados em entender como o animal se relaciona com seu ambiente.

E não se trata de um recurso antigo meramente relegado à sessão de *história da biologia*, perdido entre livros já desgastados pelo tempo. As vozes de Huxley e Uexküll encontram eco em publicações no âmago da ciência contemporânea. Mais de um século após a declaração dos biólogos, exaltações e brados de gratidão são ocasionalmente levantados em homenagem ao mecanicismo cartesiano. O relato prestado pelo behaviorista John Kennedy em *The new anthropomorphism* nos anos de 1990 serve como incorporação daquela ideia presente nos homens e mulheres de ciência que se dedicavam à análise do comportamento no decorrer do século XX:

Descartes plantou a semente da concepção materialista do comportamento animal. A semente caiu em um chão pedregoso e demorou 200 anos para germinar, mas pela década de 1960, a maioria dos estudantes profissionais do comportamento animal haviam rejeitado o antropomorfismo tradicional em favor de Descartes (KENNEDY, 1992, p. 1).

Trata-se de nada menos que uma recusa visceral de caracteres psicológicos enquanto *motivo* do comportamento animal. Ao negar as características

mais indesejados do dualismo, a ciência contemporânea abraça todas as vantagens metodológicas oferecidas por Descartes, ao passo que se afasta da mácula residual do espírito no corpo humano. A doutrina, apesar de toda resistência movida por sua nauseante faceta contraintuitiva – não, de todo, aceita atualmente –, não poderia ser mais bem-sucedida. Trata-se de uma analogia que viria a se tornar extremamente popular nas ciências da vida. Não é difícil encontrá-la, por exemplo, nos influentes textos que atravessam o século XX. Lê-se, com espantosa frequência, que os organismos são *máquinas vivas* (POTTER, 2016); *autômatos de carne* (TUSTIN, 1960) ou *autômatos naturais* (WIENER, 1961).

O caráter contraintuitivo da tese

A tese do animal-máquina causa um mal-estar aterrador: inegavelmente útil, mas ficcional. O relato oferecido pela historiadora Jessica Risikin, apesar de anedótico, tem seu valor por servir como exemplo do que acontece na linha de frente da biologia contemporânea:

As descrições atuais dos fenômenos vivos são permeados por desencorajamentos oficiais ao apelo de uma força agente [*appeals to agency*]. Eu falei disso com uma amiga que é bióloga, e ela concordou que é absolutamente contra as regras em seu campo atribuir agência a uma entidade natural como, por exemplo, uma célula ou uma molécula, mas concordou que biólogos fazem isso com frequência apenas retoricamente. Eles falam e escrevem *como se* entidades naturais expressassem toda sorte de propósitos e intenções, mas não querem dizer isso literalmente. “Claro, nós fazemos isso o tempo todo quando estamos lecionando em palestras, mesmo em artigos publicados. Mas é apenas um suporte para coisas que não sabemos ainda. Quanto mais sabemos, menos o fenômeno parecerá propositado [*porposeful*]. Enquanto isso, nos falamos *como se* entidades naturais tivessem intenção e desejos apenas para tornar mais fácil falar deles (RISIKIN, 2016, posição, grifos nosso).

É claro que Risikin fala de uma *força agente* e não de *sensibilidade*, mas o primeiro caso é nada mais é que uma manifestação primitiva do segundo⁶. E a impossibilidade epistêmica de compreender a força agente desemboca na incapacidade do cientista de entender, *por completo*, o comportamento do animal. É útil, em termos científicos, pois oferece uma descrição hermeticamente isolada de um comportamento que não exige a narrativa de transição de um estímulo a uma sensação. O neurocientista Yoham Gutfreund expressou

essa utilidade de maneira exemplar ao rejeitar a consciência animal: “uma vez que um comportamento cognitivo é explicado pela dinâmica física de seu circuito neural subjacente, um cientista rigoroso deve [...] rejeitar a hipótese da consciência” (GUTFREUND, 2017, p. 198). Ao mesmo tempo, a opção metodológica “rigorosa” contraria a experiência mais básica do cotidiano. Difícil, aliás, de adequar ao próprio elaborador do discurso, como evidencia a anedota de Risikin. Eliminar as intenções, agência, propósitos e sentimentos fere em tamanha proporção a experiência ordinária que é necessário um esforço intelectual hercúleo para evitá-lo. Ganhou, já nos últimos séculos, um nome técnico: antropomorfismo – esse pecado dos pecados.

Alguns caracteres, no entanto, são demasiado rebeldes para serem domados passivamente pela análise paciente de um observador externo. O que fazer, por exemplo, com a embaraçosa faceta do organismo biológico que se recusa à redução às leis mecânicas? As opções que se põem à mesa são limitadas. Sob o risco do triunfo inadmissível de um aristotelismo ultrapassado, melhor vale ignorá-la: “atributos mentais [*mental attributes/geistige Attribute*] não foram negados em si mesmos, apenas mantidos longe dos achados físicos” (JONAS, 1966, p. 127; 1973, p. 187). Não é que os animais não disponham, necessariamente, de uma alma pensante; a dificuldade está apenas em *provar* que a possuem, uma vez que não demonstram através de uma linguagem mesmo que rudimentar. Vedado o caminho de seus corações, ignora-se a possibilidade de reconhecer neles a *res cogitans*. Jonas depositou em Descartes a inovação de ter inserido no domínio da *alma racional* toda possibilidade de uma experiência estética genuína, o que o teria obrigado a relegar aos autômatos à existência vulgar de corpos mecânicos.

Considerações finais

Em *Matéria, Espírito e Criação*, pode-se ler a irônica observação de Jonas: “a insolente ficção dos autômatos se estilhaça na mais simples relação com os animais” (JONAS, 1988, p. 45). Se o Descartes de Jonas é notório por rejeitar fatos óbvios da experiência comum, como sugere Frogneux (2001), torna-se compreensível que muitos contemporâneos do filósofo francês tenham aceitado tão somente os resultados que de algum modo lhes eram úteis e rechaçado aqueles que lhes pareciam descomedidamente excêntricos. Com exceção de alguns radicais seguidores, poucas foram as mentes que levaram a sério a tese de que animais são os autômatos insensíveis pintados por Descartes.

A título de exemplo, basta citar a percepção que os cientistas ingleses de meados da década de 1660 da *The Royal Society* tinham de seus próprios objetos de estudo. Em 1667 o naturalista cartesiano Robert Hooke dava conta

de uma vivissecção, relatando-a de modo bastante objetivo, neutro e certamente longe de demonstrar qualquer resistência à prática:

Um cão foi dissecado, e por meio de dois foles e um certo tubo lançado para dentro da traqueia da criatura, o coração continuou batendo por muito tempo depois que todo o tórax e a barriga foram abertos, depois de o diafragma ter sido em grande parte removido [*cut away*] e o *Pericardium* retirado do coração. Segundo as várias tentativas feitas, parece muito provável que esse movimento continuaria enquanto houvesse sangue nas veias do cão (HOOKE, 1667, p. 232).

Fora dos meios públicos, em uma carta dirigida ao seu colega Robert Boyle datando de três anos antes do relato oficial, Hooke descrevia o acontecimento revestido de uma roupagem menos distanciada, evidenciando uma genuína comoção do ato mesmo diante da vivissecção, expressão assertiva de sua recusa à ideia da besta-máquina:

eu dificilmente me deixarei realizar novamente empresas desse gênero, *por conta da tortura à criatura; mas certamente a investigação será muito nobre, se pudermos encontrar um jeito de anestesiá-lo* [*stupify*] *a criatura, o que, creio provavelmente não haja opioide capaz de fazê-lo* (HOOKE, 1930, p. 217, grifos nossos).

Com o intuito de inocentar os *homens de ciência* da *The Royal Society* da acusação de *morbidade demoníaca e cruel*, Shugg declara que se as nobres mentes que ali praticavam seus experimentos ouviram falar sobre a teoria da besta-máquina, “aparentemente não prestaram muita atenção” (SHUGG, 1968, p. 237). O que não parecer ser, de todo, verdade. É muito mais provável que, como sugere a análise de Jonas, um esforço hercúleo seja exigido do naturalista que busque fazer uma apologia da tese da besta-máquina. É necessário ignorar, de modo constante e consciente, todas as manifestações exteriores de determinados estados subjetivos que essas criaturas oferecem ao observador. Mais cedo ou mais tarde, no entanto, essa incômoda faceta da máquina desalmada emergirá da fala descuidada do cientista. Ele admitirá, nesse instante, que os autômatos sentem.

REFERÊNCIAS

BURGHARDT, G. Animal awareness: Current perceptions and historical perspective. *American Psychologist*, v. 30, n. 8, p. 905-919, 1985.

CARRUTHERS, P. *La cuestion de los animales: teoría de la moral aplicada*. Cambridge University Press, 1995.

CROOK, R.; WALTERS, E. Nociceptive Behavior and Physiology of Molluscs: Animal Welfare Implications. *ILAR Journal*, v. 52, n. 2, p. 185-195, jan. 2011.

DAMÁSIO, A. *A estranha ordem das coisas: as origens biológicas dos sentimentos e da cultura*. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

DAMÁSIO, A. *Ao encontro de Espinosa: as emoções sociais e a neurologia do Sentir*. Mira-Sintra: Publicações Europa-América, 2003.

DAMÁSIO, A. *E o cérebro criou o homem*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

DESCARTES, R. *L'homme de René Descartes et la formation du foetus: avec les remarques de louis de la forge a quoy l'on a jouté LE MONDE OV TRAITÉ DE LALVMIERE du mesme autheur*. Paris: Theodore Girard, 1677.

DESCARTES, R. *Ouvres de Descartes IV: Correspondance V – Mai 1647 – Février 1650*. Paris: Léopold Cerf, 1903.

DILLY, A. *Traitte de l'ame et de la connoissance des bêtes: ou apres avoir demontre la spiritualité de l'ame de l'homme l'on explique par la seule machine, les actions les plus surprenantes des animaux, suivant les principes de Descartes*. Amsterdam: Anisson & Posuel, 1676.

FAUSTO, J. A cadela sem nome de Descartes: Notas sobre vivissecção e mecanomorfose no século XVII. *Dois pontos*, Curitiba, v. 15, n. 1, p. 43-59, 2018.

FONTANAY, E. *Le Silence des Bêtes: La philosophie à l'épreuve de l'animalité*. Paris: Librarie Artheme Fayard, 1998.

FROGNEUX, N. *Hans Jonas ou la vie dans le monde*. Bruxelles: De Boeck & Larder, 2001.

GONTIER, T. Descartes et les animaux machines: une réhabilitation. In: MURATORI, C. (ed.). *Encyclopedia of Renaissance Philosophy*. Cham: openedition, 2019. p. 25-44.

GUERRINI, A. *The Courtiers Anatomists: Animals and Humans in Louis XIV's Paris*. London: The University of Chicago Press, 2015.

GUTFREUND, Y. The Neuroethological Pradox of Animal Consciousness. *Trends in Neurosciences*, v. 30 n. 4, p. 196-199, 2013.

HUXLEY, T. On the Hypothesis that Animals are Automata, and its History. *Nature*, v. 10, p. 362-366, 3 set. 1874.

JONAS, H. *Materie, Geist und Schöpfung: Kosmologischer Befund und kosmogonische Vermutung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988.

JONAS, H. Ontological and Scientific Revolution. In: BRUNE, Jens Peter (ed.). *Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas*. Freiburg: Rombach Verlag, 2012. p. 1-198.

JONAS, H. *Organismus und Freiheit: Ansätze zu einer philosophischen Biologie*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1973.

JONAS, H. *Philosophical essays: From Ancient Creed To Technological Man*. London: Prentice-Hall International, Inc., 1974.

JONAS, H. *The phenomenon of life: toward a philosophical biology*. New York: Harper & Row, Publishers, 1966.

KENNEDY, J. S. *New Anthropomorphism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

KEY, B. Why fish do not feel pain. *Animal Sentience*. v. 3, n. 1, p. 1-33, 2016.

LA METTRIE, J. *L'Homme-machine*. Numilog, 2001.

MATURANA, H. Prefacio de Maturana a la segunda edición. In: VARELA, Humberto Maturanae Francisco. *De maquinas y seres vivos*. Santiago del Chile: Editoria Universitaria, 1994

MEYER, W. *Descartes' Entwicklung in der Erklärung der tierischen Lebenserscheinungen*. 94 f. Dissertation (Erlangung der Doktorwürde) – Ludwigs-Universität zu Giessen, Gießen, 1907.

POTTER, Van R. *Bioética: ponte para o futuro*. São Paulo: Loyola, 2016.

RISIKIN, J. *The Restless clock: a History of the Centuries-Long Argument over What Makes Living Things Tick*. Chicago: University of Chicago Press, 2016.

SÇAVANS. Extrait DV Jovrnal D'Allemagne: Machine surprenante de l'Homme artificiel du Sieur Reyselius. *Journal des sçavans*, Bruxelles, p. 252, 20 dez. 1677.

SHUGG, W. The Cartesian Beast-Machine in English Literature (1663-1750). *Journal of the History of Ideas*, [s. l.], v. 29, n. 2, p. 279-292, 1968.

TUSTIN, A. Feedback. In: HARDIN, G. *Science, Conflict And Society*. San Francisco: W. H. Freeman and Company, 1960. 126-134.

UEXKÜLL, J. V. *Umwelt und Innenwelt der Tiere*. Berlin: Verlag von Julius Springer, 1909.

WIENER, N. *Cybernetics: or control and communication in the animal and the machine*. Cambridge: The MIT Press, 1961.

WILD, M. *Die anthropologische Differenz: Der Geist der Tiere in der frühen Neuzeit bei Montaigne, Descartes und Hume*. Berlin: Walter de Gruyter, 2006.

6

“ACONTECEU DE SER PLANTA, E PLANTA É OUTRA ALEGRIA, DIFERENTE DAS ESTRELAS”:

Hans Jonas e a liberdade vegetal

Jelson Oliveira

Embora Hans Jonas não tenha desenvolvido exatamente uma Filosofia Vegetal nos termos pelos quais essa área (em plena expansão) se apresenta na contemporaneidade, é verdade que a sua biologia filosófica, desenvolvida a partir de suas *Cartas formativas* e, especialmente, da publicação de *The phenomenon of life*¹, em 1966, oferece algumas premissas fundamentais que legitimam que o seu nome seja arrolado como parte da reflexão sobre a vida das plantas. Poderíamos até mesmo acrescentar que o modo de aproximação de Jonas em relação aos vegetais, embora bastante rápida, parte de um reconhecimento da vitalidade e da superioridade orgânica (em complemento à vulnerabilidade ontológica) das plantas, cuja dispersão espiritual se estende até os animais não humanos e humanos, por meio da partilha de degraus de interioridade/liberdade ao longo da história evolutiva da vida. É nesses termos, exatamente, que se poderia afirmar que as plantas são o paradigma do vivente, na medida em que sua forma de existir oferece como legado para todos os outros organismos, a experiência da espiritualidade, que é a característica da vida longamente ocultada pelas teorias materialistas que marcaram, inclusive, a história da ciência moderna.

A tese de Jonas sobre os vegetais, portanto, embora não tenha sido desenvolvida a longo termo, parte do reconhecimento do valor intrínseco dos vegetais, o que implicaria reconhecer que tal aproximação teórica exemplifica como a biologia filosófica se apoia em uma crítica ao antropocentrismo, que contribuiu imensamente para o ofuscamento dessas formas de vida, que teriam permanecido como os “parentes pobres da biologia”, entidades “subalternas”

¹ Citada, nesse trabalho, a partir da tradução brasileira, cujo título, *O princípio vida: fundamentos para uma biologia filosófica* (neste ensaio referenciada como PV, seguido do número da página), acompanha a versão alemã de 1994, das *Prinzip Leben: Ansätze zu einer philosophischen Biologie*.

(HIERNAUX, 2021, p. 17) ou mesmo os “grandes esquecidos” (HIERNAUX, 2019, p. 12) da história do conhecimento. Ao reconhecer o valor intrínseco e a superioridade ontológica das plantas, Jonas insere-se no debate que pretende resgatar a dignidade desse modo de existência, o qual, segundo Michael Marder (2013), passa pelos conceitos existenciais de tempo, liberdade e sabedoria. Nesse ensaio, nossa reflexão se aterá ao segundo desses aspectos, partindo precisamente da definição de liberdade e tentando compreender como ela se aplica ao caso dos vegetais na proposta jonasiana de uma biologia filosófica. Começemos por compreender esse esforço filosófico de Hans Jonas, que se efetiva na sua obra de 1966.

A proposta de uma biologia filosófica

A premissa da tese jonasiana é que a vida, sendo um conglomerado orgânico físico-químico marcado por algum tipo de atividade extramaterial (que o autor chama de *mind*, em referência ao espírito ou de vida interior), tem sido mal compreendida pela ciência moderna, inclusive pela própria biologia – e, portanto, pela botânica. Nesse sentido, o objetivo da obra *The phenomenon of life* é combater os equívocos de uma biologia científica com reflexões que complementaríamos a perspectiva científica com dados advindos da filosofia, mais especificamente, da ontologia (metafísica) e da fenomenologia. Eis o que se caracteriza, portanto, como uma *biologia filosófica*: uma descrição do fenômeno da vida em sua integralidade corpo e espírito (Jonas fala de um monismo integral, como correção do monismo materialista e do monismo idealista que marcaram a interpretação da vida depois do declínio do dualismo). Nas palavras do próprio autor, uma biologia filosófica se realizaria como uma filosofia da vida e esta “tem como objeto a filosofia do organismo e a filosofia do espírito” (JONAS, 2004, p. 11). Essa seria a “hipótese preliminar” cuja afirmação considera que “mesmo em suas estruturas mais primitivas o orgânico já prefigura o espiritual, e que mesmo em suas dimensões mais elevadas o espírito permanece parte do orgânico” (JONAS, 2004, p. 11) e que, afinal, “desde o início o espírito [está] prefigurado no orgânico” (JONAS, 2004, p. 13). Ora, levando-se em conta que as plantas estariam entre essas estruturas mais primordiais, então também elas deveriam ser compreendidas não apenas do ponto de vista material, mas sob o mesmo critério: como seres vivos, elas contêm algum tipo de grau de espiritualidade (ou de “fenômenos subjetivos”) que permanece como enigma recusado na história do conhecimento.

A organização da vida, desde suas formas iniciais, ou seja, desde quando a vida aparece na história do ser, distinguindo-se do ser orgânico e, ao mesmo tempo, carregando – e resistindo – ao não ser, ela o faz desde uma atividade que

não está reduzida a seus elementos materiais, mas inclui o que Jonas chama de *espírito*, descrito como uma “potencialidade primordial” (JONAS, 2004, p. 11) que se realiza na forma da “tendência a uma finalidade” que não é outra coisa senão a própria autoafirmação da vida que, diante da ameaça do não ser, dá prova (testemunha) a sua tendência autoafirmativa. Com isso, Jonas não apenas liga a história da vida à história do espírito, como também devolve a teleologia à natureza, em contravenção às perspectivas modernas que acabaram por negar essa possibilidade. Para vislumbrar esse “testemunho da vida” (JONAS, 2004, p. 11), qualquer observador mais atento deveria, segundo Jonas, estar “livre dos dogmatismos”, entre os quais estão aqueles dois dogmas contra os quais Jonas se volta na sua ética e cuja base se encontra na separação entre matéria e espírito: “nenhuma verdade metafísica” e “nenhum caminho do *é* para o *deve*” (JONAS, 2006, p. 95). A expressão é bastante contundente: a responsabilidade, como dado ontológico, parte de um reconhecimento de que é a teoria do ser, ou seja, a ontologia, que oferece o fundamento para a teoria do fazer, ou seja, para a ética. E isso ocorre porque é no ser que está fixada a própria ideia de bem e de valor: ao resgatar o valor do ser vegetal, portanto, Jonas resgata a possibilidade de que nele esteja contido o pressuposto ético do próprio dever, na medida em que dele deriva o apelo pela existência.

Para Jonas, a aceitação do segundo dogma supracitado não passaria já de uma decisão de tipo metafísica, adotada por aqueles mesmos que querem combatê-la – e nessa medida, ele seria contraposto pelo primeiro dogma (de que não existe verdade metafísica). Ao apontar esse paradoxo (ou contradição), o autor defende que cabe à ciência se recolher à sua própria humildade: “enquanto não tiver sido demonstrado que a ciência esgota integralmente o conceito de saber não terá sido dada a última palavra sobre a possibilidade da metafísica” (JONAS, 2006, p. 96). Ou seja, quando se trata de compreender a vida de forma integral, a ciência deve contar com a ajuda da metafísica e, nos termos propostos por Jonas, isso significa que seria necessário reconhecer – para o bem do objeto em questão, ou seja, os organismos vivos – que a ontologia oferece a possibilidade de uma descrição do fenômeno em complemento àquilo que a ciência, isoladamente, não logrou alcançar. Do ponto de vista da reflexão levada a cabo em *The phenomenon of life*, Jonas pretende colocar esses dogmatismos à prova, assumindo mesmo as “novidades” chegadas do próprio âmbito científico que, em sua humildade epistêmica, tem feito pontes com saberes antes tidos como impróprios.

Para Jonas, a “multiplicidade da vida”² (JONAS, 2004, p. 12), deve ser compreendida a partir da realização de uma

2 Note-se que, nessa passagem, embora Jonas faça uma ressalva para destacar a “vida animal” (“sobretudo, da vida animal”, escreve ele [JONAS, 2004, p. 12]), ele não exclui a multiplicidade das plantas.

sequência crescente de degraus, do mais ‘primitivo’ ao mais ‘evoluído’, em cuja escala vão se manifestando a complicação da forma e a diferenciação da função, a apuração dos sentidos e a intensificação dos instintos, o controle dos membros e a capacidade de atuação, a reflexão da consciência e a busca da verdade (JONAS, 2004, p. 12).

Essa descrição, cujo testemunho é oferecido pela própria vida e cujo núcleo compreensivo se encontra no sujeito que partilha essa mesma história (como aquele que vive e, portanto, sendo um vivente pode compreender a vida), oferece uma trajetória da aventura arriscada dos organismos ao longo das eras evolutivas, cuja premissa são os aspectos filosóficos oferecidos pelo próprio darwinismo e cujas bases ontológicas, no limite, remetem a Aristóteles³. A descrição, por isso, equivale ao que Jonas classifica como história da liberdade, que se soma, cumulativamente, desde as formas mais primitivas até as mais evoluídas, em degraus que partem do metabolismo, passam pela sensação, pela percepção, pela mobilidade e alcançam a racionalidade. Nessas etapas, surge a multiplicidade da vida, ou seja, organizam-se os diferentes organismos, desde as plantas até o ser humano. Trata-se de uma “sequência escalonada” que inclui tanto uma forma de “saber” quanto uma forma de “poder”: de um lado, a vida se organiza em sua multiplicidade a partir de sua relação com o meio segundo a “amplitude e a clareza da experiência” existencial, ou seja, segundo diferentes graus de autocompreensão existencial; de outro lado, concomitantemente, tal organização é resultado de diferentes formas de “ação no mundo, portanto segundo os graus da progressiva liberdade de ação” (JONAS, 2004, p. 12), algo que sintetiza a compreensão jonasiana da liberdade. Nesses dois eixos existenciais se organizariam as ideias de percepção e de movimento, que seriam intercambiáveis que atingem, obviamente, seu resultado final na existência animal não humana e humana, mas cujas premissas encontram-se já na vida da planta, nas quais tais “características” não se apresentam de forma tão evidente, mas cujas bases são o metabolismo e a sensação que lhe são próprias. Em outras palavras, na história da liberdade, as plantas inauguram ontologicamente aquele que seria a condição básica e a característica mais elementar presente em todos os demais seres, precisamente a capacidade metabólica, que é descrita por Jonas como o primeiro degrau da liberdade.

3 Jonas reconhece que o “*De anima* é o primeiro tratado de biologia filosófica” (JONAS, 2004, p. 12), o que prova o reconhecimento de seu próprio débito teórico com o estagirita. A novidade, contudo, é sua aproximação com os dados oferecidos pela ciência (e que não estavam disponíveis para a Aristóteles). Mesmo assim, “as condições teóricas sob as quais seu grande exemplo pode ser retomado em nossos dias são muito diferentes das suas; mas a ideia de uma construção estratificada, de um progressivo depositar-se de camadas, cada camada mais elevada dependendo das mais baixas, e todas as camadas inferiores sendo conservadas na que no momento é a mais elevada, sempre se comprovará como imprescindível” (JONAS, 2004, p. 12).

Metabolismo e liberdade

Para Jonas, onde há espírito há também liberdade; e levando-se em conta que todo orgânico é uma prefiguração do espiritual, então também as plantas são portadoras de graus de liberdade, cuja primeira aparição é, precisamente, o metabolismo, considerado pelo autor como “a camada básica de toda existência orgânica” (JONAS, 2004, p. 13). Para o autor, é parte do esforço teórico da sua biologia filosófica demonstrar que “nos obscuros movimentos da substância orgânica primitiva, dentro da necessidade sem limites do universo físico, ocorre um primeiro lampejo de um princípio de liberdade – princípio este que é estranho aos astros, aos planetas e aos átomos” (JONAS, 2004, p. 13). A planta, em outras palavras, possui o que falta às estrelas⁴. A liberdade, nesse caso, é um instrumento descritivo da fenomenologia da vida praticada por Jonas e, nesses termos, é “uma maneira de existir atribuída ao orgânico em si, e que neste sentido seja compartilhada por *todos* os membros da classe de ‘organismos’, sem ser compartilhada pelos demais” (JONAS, 2004, p. 13, grifo nosso). Ao afirmar que *todos* os organismos são portadores de liberdade, Jonas inclui, obviamente, os vegetais e isso se torna possível porque ele reconhece o metabolismo – como vimos, o elemento básico da vida – como parte da história de liberdade da vida. Na planta, portanto, ocorre, em nível primitivo, a “antecipação daqueles fenômenos mais elevados a que pode ser aplicado diretamente o nome de ‘liberdade’, e que lhe servem de exemplo manifesto” (JONAS, 2004, p. 13). A planta é um exemplo, um paradigma do vivente, portanto, na medida em que nela ocorre o primeiro e mais dispersivo elemento da liberdade, precisamente na forma do metabolismo, de forma que o mais elevado dos fenômenos da liberdade, que ocorre no âmbito humano, ergue-se sobre o alicerce daquilo que é o mais básico da vida orgânica fornecida pela planta, que é onde ocorre “o primeiro aparecimento do princípio [de liberdade] em sua forma pura e elementar”, de forma que nela, por meio do metabolismo, começa (se não cronologicamente, pelo menos ontologicamente) a história do ser, que “implica a irrupção do ser em um âmbito ilimitado de possibilidades, que se estende até as mais distantes amplidões da vida subjetiva” (JONAS, 2004, p. 14). A planta é, assim, o fio de Ariadne para que possamos recontar a história da liberdade que se mescla e produz a história dos organismos. Embora Jonas afirme que “o segredo dos inícios continua cerrado para nós” (JONAS, 2004, p. 14), é fácil notar que sua filosofia da vida (que é também, portanto, uma filosofia vegetal), traduz um esforço de ir o mais longe possível na história evolutiva, não apenas para religar o ser

4 Em termos poéticos, poderíamos retomar a belíssima canção *Terra*, de Caetano Veloso para dizer: “aconteceu de ser planta, e planta é outra alegria, diferente das estrelas”.

humano à aventura da vida, mas também para reconhecer o lugar especial de cada organismo nessa trajetória. Quando a vida passou pela porta do não ser, quando essas portas se abriram, as plantas foram as primeiras a fazerem a passagem, tendo sido a primeira experiência de liberdade na história do ser. Isso seria suficiente para se contrapor teoricamente à afirmação de Heidegger a respeito da falta de mundo próprio das plantas (devido à sua proximidade com o mundo inorgânico): nesse ponto, Marder⁵ (2013) se aproxima de Jonas, afirmando que é preciso afirmar não apenas que a planta *é*, mas que ela *existe* – e em sua existência, a planta tem um mundo que lhe é próprio, um mundo que ela faz e que ela habita.

Resta saber qual é a relação entre a liberdade e a necessidade e como isso se efetiva na vida vegetal. Então, vejamos.

Liberdade e necessidade na vida vegetal

A afirmação de Jonas de que “no conceito de liberdade nós temos um conceito-guia capaz de orientar-nos na tarefa de interpretar a vida” (JONAS, 2004, p. 106) recebe um novo significado se pensamos que o nó primeiro desse fio se encontra na vida vegetal: dado que “o mistério do vir-a-ser em si é para nós inacessível”, resta-nos começar por compreender a liberdade a partir da forma viva mais primitiva, aquela que se encontra mais arraigada e em maior proximidade com o mundo inorgânico. A planta é a primeira a viver aquela “grandiosa escapada da vida” (JONAS, 2004, p. 106) do mundo inorgânico em direção ao orgânico, sendo ela também a primeira a possibilitar uma saída da mera “interpretação especulativa” para uma interpretação “rigidamente fenomenológica da vida”, na medida em que ela é o primeiro fenômeno do vivo e, sendo assim, o mais originário e aquele que fornece aos demais a sua característica mais básica, qual seja, a liberdade na forma do metabolismo, o qual, sendo um “princípio contínuo” (JONAS, 2004, p. 106), avança desde os vegetais até os graus mais elevados. Para Jonas, sendo a planta o primeiro degrau, ela traduz a base sobre a qual cresce a liberdade, a partir de onde “a cada passo liberdade se constrói sobre liberdade, liberdade superior sobre liberdade inferior, liberdade mais rica sobre liberdade mais simples”, tornando

5 Segundo ele, “Plantas não apenas são – mas existem” e, para pensá-las adequadamente, seria preciso fazê-lo não em termos de um “nosso mundo” frente ao “não mundo”, mas a partir de uma relação/interação de dois mundos. Nesse caso, segundo ele (2013, p. 8): “Heidegger está correto ao afirmar que as plantas, juntamente com os demais seres não humanos, não possuem um mundo, mas esse não ter ou não possessividade não significa de forma alguma a pura ausência do que poderíamos chamar de ‘mundo vegetal’, apenas uma relação diferente dos seres vegetais com seu ambiente. Sempre que o ser humano encontra plantas, dois ou mais mundos (e temporalidades) se cruzam: aceitar esse axioma já é deixar que as plantas mantenham sua alteridade, respeitando a unicidade de sua existência”.

possível que “o todo da evolução [seja] interpretado de maneira convincente” (JONAS, 2004, p. 107). Além disso, sendo “a tarefa da biologia filosófica [...] acompanhar o desenvolvimento desse germe de liberdade”, então ela não pode prescindir da sua primeira forma de manifestação no mundo vegetal.

Ora, a planta carrega, como os demais seres vivos, um tipo de liberdade que Jonas caracteriza como dialética e que parte do fato de que esse tipo de liberdade nunca é radical, dado que todos os seres vivos se separam do mundo inorgânico mas continuam deles dependentes – mais uma vez, a planta é o exemplo mais acabado desse tipo de relação, dado que sua proximidade e dependência em relação aos elementos inorgânicos (como a luz, os nutrientes minerais, mudança de estações etc.) é a condição da sua própria sobrevivência. Os vegetais, como afirmou Marder (2013, p. 9), mantêm uma relação indissolúvel com o tempo e o espaço do outro, cujo melhor testemunho é o seu enraizamento no mundo, cuja descrição tradicional caracterizou como imobilidade e mesmo como cativo, mas que na verdade é parte do modo próprio de existência da planta. Para Jonas, essa condição de dependência e necessidade “adere inseparavelmente [dos organismos] como a própria sombra” (JONAS, 2004, p. 107), retornando sempre mais acentuada onde cresce também a liberdade. Isso ocorre porque já no metabolismo, a liberdade orgânica se apresenta como uma liberdade dialética que é, ao mesmo tempo, “um poder de mudar a matéria, mas que ao mesmo tempo implica também a inevitável necessidade de fazer exatamente isso” (JONAS, 2004, p. 107). Nesse caso, o poder é correlato a um dever, já que “realizar identifica-se com o seu ser” (JONAS, 2004, p. 107). Ora, em que organismo isso se torna mais evidente do que, precisamente, na planta? A planta é o exemplo típico de um organismo no qual o seu ser é (se confunde e se realiza) no seu próprio fazer, ou seja, no próprio. A existência da planta, assim, deve ser reconhecida como provisória, na medida em que ela existe no tempo e “é em cada momento materialmente concreta”, embora não possa “permanecer nessa concretude única consigo mesma, isto é, na coincidência com a determinada soma de matéria do momento”, dado que sua vida (seu modo de existir) se efetiva, radicalmente, na própria condição da mudança, que é revelada por seu crescimento. Aqui, mais uma vez, Marder coincide com Jonas quando sugere a sua tese do fitocentrismo, descrito como uma espécie de alternativa teórica que pretende vencer o silêncio derivado da invisibilidade teórica das plantas. Segundo a sugestão de Marder, a palavra grega *phuton*⁶ está ligada à

6 Lembre-se que o título grego do livro de Teofrasto, o ilustre discípulo de Aristóteles é *Peri phuton historias* (História das plantas), livro no qual o autor reconhece a dificuldade de expressar a vida vegetal em conceitos exatos, optando por reconhecer uma “natureza partilhada” (*phuseós koinon*) como uma propriedade similar de tudo o que cresce, uma espécie de *phuseós koinon*, um “crescimento comum” ou um “crescimento conjunto”, que coloca em questão a ideia de individualidade das plantas.

própria ideia de *phusis* e, mais propriamente, a *ta phuomena*, uma referência a “todas as coisas que crescem” (*ta phuomena panta*]. Referir-se a *phuton*, portanto, como aquilo que cresce, apareceria como uma forma de menção ao mais universal possível (MARDER, 2019, p. 122). Nesse sentido, dado que a expressão *ta phuomena* deriva do verbo *phuo* (crescer), ligando natureza (*phusis*) e planta (*phuton*),

o fitocentrismo é, de modo inerente, um *phuo-centrismo* [o que está no centro é tudo o que cresce] e um fisio-centrismo – uma orientação, por meio das plantas, para o crescimento e a natureza como um todo, concebida como um conjunto de criaturas em crescimento (MARDER, 2019, p. 123).

Nesse caso, compreender uma planta é compreendê-la como um ser que cresce e, de alguma forma, que seu crescimento e seu comportamento são parte de um mesmo fenômeno: “comportar-se é antes de tudo crescer”, escreveu Hiernaux (2021, p. 15) inspirado no trabalho de E. S. Russel, *The study of behaviour* (1934). Em outras palavras, no caso das plantas, o seu ser é a sua ação.

Essa é exatamente a mesma posição de Jonas: a planta é o paradigma do vivente na medida em que, nela, o poder se associa a um dever, na forma de uma liberdade necessitada, que é uma liberdade que transforma o metabolismo na “soberana primazia” do vivo sobre o inerte e, ao mesmo tempo, de sua “forçosa obrigação” (JONAS, 2004, p. 107): “podendo o que ele pode, ele não pode, entretanto, enquanto existir, não fazer o que pode” (JONAS, 2004, p. 107). Trata-se de uma “liberdade para fazer e não para o omitir” – eis a dialética: “possuindo o poder, tem de exercê-lo para existir, e não pode cessar de fazê-lo em que cesse de existir”. Uma tal coisa se torna clara no caso da planta, cuja forma de existência está plenamente integrada com o mundo, de tal forma que sua dependência é, nesse caso, maior (como é maior, também, seu grau de necessidade e, consequentemente, de vulnerabilidade). Na medida em que na planta se evidencia, sem rodeios, o modo próprio da vida que une *ser* e *fazer* na forma de uma interseção radical entre *ser* e *crescer*, então é nela também que se torna evidente a relação entre a liberdade e a necessidade. Na medida em que é soberana sobre o mundo inorgânico, a planta também é a prova de uma “sujeição à matéria” característica de toda a vida e, levando-se em conta que ela é o ser cuja existência depende apenas da matéria inorgânica (na medida em que os animais se alimentam de formas vivas), então é nela – mais do que em qualquer outra forma de vida – que se torna manifesta essa característica vital. É isso que torna a sua existência tão paradigmática.

Jonas elenca uma segunda característica relacionada à liberdade: o fato de que a forma viva tem que “dispor de matéria” para existir, ou seja, deve

encontrar “fora de si, no ‘mundo’ estranho” (JONAS, 2004, p. 108) as condições de sua existência e, nesse sentido, uma das marcas da vida é sua abertura para o mundo. No “interesse próprio” do que é vivo, as plantas buscam essa relação por meio de uma forma própria (e radicalmente bem elaborada) de abertura para o mundo, tendo desenvolvido a capacidade de fotossíntese e a absorção de nutrientes por meio das raízes: “com as raízes a planta ‘inventou’ o meio mais eficiente para aproveitar as vantagens inerentes a um organismo dotado da fotossíntese” e

pela capacidade de através da síntese transformar a matéria anorgânica diretamente em compostos orgânicos, a planta está em condições de extrair sua alimentação das reservas minerais que se encontram sempre à sua disposição no solo [...] (JONAS, 2004, p. 125).

Jonas ainda vai mais longe, afirmando que a planta é orientada pelo princípio da imediatez:

Pelo contato contínuo com a fonte fornecedora, a relação organismo-ambiente funciona de maneira automática, não sendo necessário nenhum aparelho adicional para adaptar-se a modificações de curto prazo. A imediatez é garantida aqui pela constante contiguidade entre o órgão receptor e o estoque exterior. Na troca ininterrupta, a necessidade corrente, embora sempre renovada, não pode aceitar o gume afiado da carência. Como a satisfação ocorre simultaneamente com a atividade vital, não existe uma fresta através da qual a necessidade pudesse ela mesma ser sentida e a ação tivesse que ser empreendida sob o aguilhão do desejo (JONAS, 2004, p. 128).

Para Jonas, essa relação é caracterizada por um “encontro”, pois “no provimento ativo de seu ser”, na medida em que, estando aberta ao mundo, a planta cria constantemente as condições para esse encontro, efetivando-se a si mesma na forma dessa relação. Na sua imediatez, a planta é plenamente aberta (em sua vulnerabilidade) para o mundo, voltada a ele na intenção constante de existir e, assim, atualizar o seu próprio ser na forma de um constante crescimento. Jonas descreve esse processo, próprio de tudo o que vive, como uma atualização da “possibilidade da experiência”, tendo-se em conta que, por meio dela, todo ser vivo “‘possui’ o ‘mundo’” (JONAS, 2004, p. 108). O mundo é a condição básica para a existência da planta e é sobre o mundo – como “horizonte aberto” – que todo vegetal busca a transcendência, que não é outra coisa que uma tentativa de solucionar a sua carência. Ocorre que, no caso da planta, tal carência não é sentida, porque não existe diferença entre o agir e o objetivo do agir – não existindo nenhuma diferença entre desejo e satisfação, portanto. No caso das plantas, viver é já satisfazer-se – do contrário,

a vida não seria possível, pois “a atividade típica das plantas é parte do próprio processo metabólico” (JONAS, 2004, p. 129). A planta é o exemplo da afirmação segundo a qual “o autotranscender da vida em direção ao mundo” se realiza num constante “ter-presente-o-mundo”, na forma de uma liberdade que a matéria não conhece e que a planta conhece pela primeira vez. Os vegetais representam o paradigma segundo o qual a vida é relação, na medida em que o seu tipo de relacionamento com o mundo é marcado pela imediatez: seu “ser-dependente” testemunha o quanto a vida “relaciona-se com o estranho como potencialmente próprio, só possuindo o próprio como potencialmente estranho” (JONAS, 2004, p. 109).

Por último, devemos notar ainda, segundo Jonas, uma terceira consequência: para que haja relação (e transcendência, portanto), é preciso que haja “interioridade ou subjetividade”, “por mais fraca que seja [a] voz” do ser em questão. Para ele, “quer chamemos esta interioridade de sensação, sensibilidade e resposta a estímulos, busca ou tendência”, essa tentativa de superar o “fosso qualitativo” entre o ser e o mundo se dá como reconhecimento de algum tipo de atividade interior. A relação, em outras palavras, é sempre uma “relação eletiva” (JONAS, 2004, p. 109) que leva os organismos a estabelecerem uma relação com “sua vizinhança física”. Se levarmos em conta que “é só pelo fato de a vida ser sensitiva que ela pode ser ativa”, então a planta, para viver, precisa também ser capaz de sensação – com isso, soma-se à primeira forma de liberdade, aquela do metabolismo, uma segunda, que é a da sensação: a capacidade de ser afetado pelo mundo exterior. Nesse caso, mais uma vez, nenhum organismo realiza isso de forma tão nítida como os vegetais: “sua mesmidade é estimulada e como que iluminada pela outriedade do fora” de tal forma que a “presença do afetante, sua mensagem, por mais obscura que seja” possa ser “assumida na interioridade como a mensagem do outro” (JONAS, 2004, p. 109). Uma flor que, presa num quarto escuro, vira-se para uma fonte de luz, efetiva essa lógica descrita por Jonas e comprova que, afetada pelo mundo, em toda planta tal relação faz “despertar um estímulo subjetivo” (JONAS, 2004, p. 109). Se pensarmos na *Mimosa pudica*, conhecida como dormideira ou planta sensitiva, podemos compreender facilmente o que Jonas escreve:

com a mais rudimentar de todas as experiências, a do toque, abre-se uma fenda na taciturnidade do ser dividido e se liberta-se uma dimensão onde as coisas ganham um ser novo e multiplicado no modo do objeto: é a dimensão da interioridade representativa (JONAS, 2004, p. 109).

É essa “presença não convidada do outro” que provoca o toque que serve de evidência para a interioridade da planta – uma interioridade que, do ponto

de vista ontológico, é bastante incipiente, se comparada com a complexidade que ela atingiu no âmbito animal. Mas é precisamente aí, também de forma paradoxal, que podemos verificar como aquela superioridade orgânica acabou por facilitar as coisas para o vegetal, de forma que ele não foi instado ao enriquecimento espiritual como os animais. Enquanto o animal vive exposto ao risco, obrigado à “vigilância e ao esforço”, “a planta pode dormir” (JONAS, 2004, p. 130), dispensada da tensão da caça, mas também do prazer da satisfação. Para Jonas, “a existência que se locomove é cheia de inquietude e de medo: nada disto a vida da planta conhece” (JONAS, 2004, p. 131). Pelo menos nos graus próprios da vida animal. Mas isso é assunto para outra conversa. Por ora, para concluir, basta-nos retomar a tese que – espera-se – tenha restado clara (se não provada): Jonas se alinha à fileira daqueles que é preciso que a planta seja assumida como tarefa filosófica, para além dos dogmatismos e dos objetivismos próprios do fazer científico moderno. Para isso, sua abordagem se efetiva por meio de uma biologia filosófica que, ao invés de torturar o vegetal para que ele confesse sua verdade, quer deixá-lo prosperar em seu mundo, testemunhando uma forma ética de viver que pode, inclusive, inspirar a nós, humanos, novas formas de habitação. Também aqui Jonas certamente concordaria com a afirmação de Marder (2013, p. 69), de que “a existência vegetal é uma existência ética”.

REFERÊNCIAS

HIERNAUX, Q. *Philosophie du vegetal*. Botanique, épistémologie, ontologie. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 2021.

HIERNAUX, Q. *Pourquoi et comment philosopher sur le vegetal?* In: HIERNAUX, Q.; TIMMERMANS, B. (coord.) *Philosophie du vegetal*. Paris: Vrin, 2019. p. 11-27.

JONAS, H. *O princípio vida: fundamentos para uma biologia filosófica*. Petrópolis: Vozes, 2004.

MARDER, M. *Plant-thinking*. A philosophy of vegetal life. New York: Columbia University Press, 2013.



ÉTICA





A CONTRIBUIÇÃO PIONEIRA DE HANS JONAS PARA A RESPONSABILIDADE LEGAL PELO ECOCÍDIO¹

Ewa Nowak

Catástrofes naturais *versus* catástrofes provocadas pelo ser humano

Até o final do século XIX, a doutrina do catastrofismo, iniciada pelos teóricos originais da evolução, G. Cuvier e J.-B. Lamarck (proavelmente entusiasmados com a Revolução de 1789) era popular. Os naturalistas franceses alegavam que “catástrofes totais”, “revoluções naturais” (*catastrophes totales, révolutions naturelles*) e até mesmo “crises sociais e políticas” eram benéficas (*désastres bienfaisantes*) para a vida, o planeta e as sociedades. Essas catástrofes aceleraram o surgimento de “algo novo e mais nobre”² (KING, 1877; GRIMOULT, 2019). Lamarck foi mais específico aqui: os maciços montanhosos são, reconhecidamente, o produto de catástrofes geológicas em escala global, mas, com mais frequência, observamos “catástrofes parciais e locais”³ (LAMARCK, 1801, p. 83), cujo impacto é, no entanto, de grande alcance. Lamarck avaliou corretamente que mesmo as catástrofes locais, como erupções vulcânicas e terremotos, têm efeitos globais, de modo que há um *continuum* entre o local e o global. Podemos chamar esse fenômeno de *glocalidade*⁴. Entretanto, nenhum desses naturalistas percebeu que a humanidade também poderia contribuir para mudanças catastróficas em escala local (e, portanto, global), mas que os efeitos dessas mudanças não seriam benéficos.

1 Tradução de Grégori de Souza (PUCPR).

2 Silberschlag acreditava na geognosia, um tipo de conceito teológico segundo o qual o Criador deliberadamente traz catástrofes para o mundo, como o dilúvio bíblico. Sobre isso, consultar: Brise (2009, p. 40). A literatura romântica também tematizou o catastrofismo, por exemplo, P. Shelley em Queen Mab. O catastrofismo civilizacional, por sua vez, foi descrito por O. Spengler.

3 De acordo com Hans Jonas, “a teoria lamarckiana não é ruim”, especialmente no que diz respeito “às demandas ambientais em relação às plantas e aos animais” (JONAS, 2016, p. 431).

4 Sobre o termo, consultar: SOKOŁOWSKI, *em impressão*.

Schelling e Hegel expressaram explicitamente essas preocupações. Depois deles, os cataclismos naturais *com impressões digitais humanas* se enquadram em uma categoria nova e muito moderna⁵. A consciência de que a destruição da natureza poderia colocá-la em perigo – e a humanidade, que é parte integrante da natureza – surgiu às vésperas da revolução industrial. Schelling via o perigo da destruição da natureza pela humanidade como equivalente ao perigo da autoextinção humana (*Zerrüttung in ihm selbst und außer ihm; Selbstvernichtung*)⁶. Para Hegel, essa consciência tornou-se parte da jurisprudência filosófica e o contrapeso à apoteose das tecnologias que “superam” (*List, überlistet*) as leis da natureza e são o motor da modernização. Ele reconheceu a normatividade independente da natureza em sua Filosofia do Direito, enquanto sua Filosofia da Natureza não se limita à apresentação abrangente de um organismo vivo individual. Sua contribuição pouco estudada seria a “Noção” e a “Ideia” de totalidades ou comunidades ambientais transindividuais e complexas, relacionais e processuais, inorgânicas-orgânicas, organismicas-organizacionais, autodeterminantes e integrais de organismos como os sujeitos naturais mais elevados, incluindo a Terra. Essas totalidades merecem reconhecimento nos sentidos epistêmico e normativo do termo⁷. Na síntese da natureza de Hegel, deliberadamente oposta à abordagem analítica, fractal e reducionista da natureza nas ciências naturais e exatas, é possível reconhecer os mesmos fundamentos ontológicos que, 130 anos mais tarde, orientarão Hans Jonas em direção à ética da natureza em geral, incluindo a natureza não humana: “até onde a pesquisa ontológica fora do ser humano possa ter nos levado, ela não se afastou realmente da ética” (JONAS, 2010, p. 342/359). Hegel não desenvolveu explicitamente essa ética: em vez disso, ele revelou a normatividade intrínseca e autônoma da natureza. O homem – ele enfatiza em sua Filosofia do Direito – não é a medida dessa normatividade. Mas se o homem desvalorizasse a natureza, sua própria responsabilidade seria reavaliá-la. Além disso, o apelo de Hegel pela “reconciliação do espírito e da natureza” faz dele o próprio precursor de Hans Jonas⁸ (JONAS, 2010, p. 353) no que diz respeito à reavaliação do valor quase anulado da natureza (natureza sem essência; *Nihilisierung der Natur*⁹) – se esta última for brutalmente explorada, modificada e devastada de acordo com as leis ditadas pelo homem, em particular: as leis do crescimento econômico e do progresso, por meio das quais a liberdade humana liberal – impulsionada pela “interação

5 Ver: Kolbert (2014); Delord (2010).

6 Ver: Schelling, S. W. (VII/4, p. 365); Schmied-Kowarzik (2018, p. 59); Jacobs (2001, p. 160-169).

7 Ver: Nowak (2023, *em impressão*).

8 Enquanto isso, o interesse de Jonas pela filosofia clássica alemã culmina em Leibniz e Kant, ver Jonas (2016, p. 338).

9 Sobre isso, ver: Böhler, K. G. A., v. 1, n. 1, cf., p. LI; e Oliveira (2017, p. 147-155).

autorregulada da ciência e da tecnologia” (JONAS, 2010, p. 253) – chega a uma autorrealização excessiva. E especialmente com “o perigo de catástrofe diante de nossos olhos [...] quando evitar a catástrofe é indiscutivelmente a principal preocupação” da humanidade (JONAS, 2010, p. 253).

Hans Jonas e o fenômeno transindividual da vida inseparável do ambiente: um tipo de unidade *zoo/bioecológica*

Embora Jonas seja mais amplamente respeitado por sua teoria abrangente e moderna de um organismo vivo individual interagindo com seu ambiente, sua ética da responsabilidade tem um tema muito mais amplo. Essa é a natureza entendida holisticamente como um universo único de vida, incluindo “um determinado equilíbrio de vida em um determinado habitat” que tende a “se perpetuar” (JONAS, 2010, p. 353) por meio da relação “eu-outro, organismo-ambiente [...] Uma molécula é idêntica a si mesma e, ao mesmo tempo, uma parte da totalidade das coisas [...] A sensibilidade é o modo elementar de abertura para o mundo”; “Se o indivíduo é morto, o todo é morto” (JONAS, 2010, p. 351-358). A vida não está limitada e encapsulada “na história da vida de um organismo”, porque as condições da vida têm a dimensão de uma “esfera da vida” global, afirma Jonas em sua palestra de 1966/67 sobre Aristóteles. O que chama a atenção em Jonas é a maneira de pensar em um *continuum* não Parmenidiano da vida como uma unidade de identidade e diferença, independentemente da escala do ser vivo. Essa escala varia de uma única célula a espécies, ambientes distintos, o planeta e o cosmos. Entretanto, Jonas não considera o ambiente como uma categoria de ser separado. Ele o considera desde o início como inseparável da vida orgânica e de qualquer um de seus processos e funções. Ele desenvolve, para resumir, uma espécie de *zoo/bioecologia* (*zoe e bios = vida natural*). Isso pode estar inicialmente enraizado em seu ceticismo em relação aos modelos macrocósmicos fornecidos pela filosofia jônica. Em tais sistemas eternos, harmônicos e cíclicos (*dem antiken Harmoniemodel*) não há espaço para mudanças e novos desenvolvimentos (*nihil novi sub sol*) (JONAS, 2010, p. 115-116). O mesmo se aplica aos “sistemas fechados da mecânica clássica” (JONAS, 2010, p. 120). Em contraste, “pode-se dizer que a vida é composta de momentos variáveis: que ela é diferente na forma embrionária e diferente quando cresce, floresce, dá frutos” (JONAS, 2010, p. 117) e alcança a sustentabilidade. Tudo isso ocorre em estreita interdependência com o ambiente orgânico e inorgânico. Os dualismos escolásticos, incluindo o sujeito-objeto, perdem suas bordas aqui. Paralelamente ao conceito de organismo, Jonas introduz o conceito de organização da vida como uma unidade integral, dinâmica, relacional (JONAS, 2010,

p. 351), aberta ao mundo, autorregulada e persistente de forma autônoma. “É necessária uma ontologia holística, pois ela vem para o todo (*ein Ganzes*)” (JONAS, 2010, p. 48) destaca Jonas. A humanidade habita o universo da vida de forma tão integral quanto qualquer outra espécie. Há um *continuum* entre o ser humano e o reino da vida. Essas dimensões meso e macro da conexão da permanência de cada ser humano e da humanidade com a permanência de todo o ambiente natural como o único e exclusivo habitat da vida se tornarão o foco do conceito de responsabilidade de Jonas para o futuro da vida na Terra. A responsabilidade em seus aspectos legais e, em particular, legais-criminais raramente é abordada pelos pesquisadores, considerando que a institucionalização e a aplicação dessa responsabilidade não pertencem ao núcleo da ética de Jonas. Mas essa é exatamente a responsabilidade que importa no contexto da nova legislação internacional sobre ecocídio.

O nexu entre responsabilidade *ética* e responsabilidade *legal* a partir de Hans Jonas

O ecocídio é uma nova categoria do direito penal internacional que trata de crimes contra o meio ambiente com consequências catastróficas, prejudicando também seus habitantes humanos. Ela se preocupa principalmente com esses atos de destruição que, como já expliquei ao invocar Lamarck, são realizados localmente, mas podem atravessar fronteiras nacionais. É suficiente considerar os efeitos da contaminação de um grande rio, por exemplo, que flui através dos territórios de vários estados, de povos indígenas ou populações locais etc. Por tais atos, os perpetradores individuais ou corporativos têm múltiplas responsabilidades, incluindo: ética, política e legal (mais precisamente: criminal). Os fundamentos normativos para essa responsabilidade foram formulados por Jonas, começando com o fato de que os seres humanos, como os únicos entre as criaturas vivas, são responsáveis pela permanência da humanidade juntamente com seu ambiente natural geral (ou universo natural da vida, respectivamente), bem como pela “herança da evolução passada”. “Há algo *infinito* para preservarmos no fluxo, mas algo *infinito* também para perdermos” (JONAS, 1984, p. 32-33/37/39).

O “apocalipse”, em termos de “holocausto atômico” ou “intoxicação”, teria “consequências irreversíveis”, como a “miséria global em massa de uma biosfera em colapso”, portanto, devemos proteger a biosfera e “nossos netos” de uma calamidade global e maciça (JONAS, 1984, p. 201-202). Em resposta ao novo tipo e escala de empreendimento humano perigoso, o imperativo ético prescreve: “Aja de modo que os efeitos de sua ação sejam compatíveis com a permanência da vida humana genuína”, ou expresso negativamente: “Aja

de modo que os efeitos de sua ação não sejam destrutivos da possibilidade futura de tal vida”; ou simplesmente “Não comprometa as condições para uma continuação indefinida da humanidade na Terra”; ou, mais uma vez, de forma positiva: “Em suas escolhas atuais, inclua a futura integridade do homem entre os objetos de sua vontade” (JONAS, 1984, p. 11; JONAS, 1987, p. 85). A responsabilidade em escala moral/ética e individual obviamente tem um enorme potencial de base e precisa ser continuamente estimulada por meio da educação e da socialização¹⁰. Entretanto, essa base popular para a responsabilidade se desenvolve de forma desigual, ou se desenvolve de forma eficiente, enquanto a responsabilidade corporativa das empresas que operam internacionalmente e globalmente, muitas vezes responsáveis por atos de ecocídio, não se desenvolve.

Do imperativo da responsabilidade dirigida a um agente moral individual, “emerge” uma responsabilidade socialmente compartilhada e institucionalmente administrada – incluindo a responsabilidade de políticos, empresários, legisladores, cientistas, pais, professores, filantropos¹¹ e assim por diante. Seu aumento deve ser proporcional à magnitude crescente do poder que a liberdade (tecnicamente apoiada) tem sobre a natureza. O termo “emerge” reflete duas vertentes:

1. Em primeiro lugar, a crescente magnitude da responsabilidade (em proporção aos excessos de poder) (*Taten der Macht*) ao buscar “poder sobre o poder” (JONAS, 1984, p. 142) para quebrar os “automatismo[s] tirânico[s]” dos “excessos de seu próprio poder [humano]” (JONAS, 2015, p. 517). Se o poder se expande no espaço (*das Weltall*), então o poder normativo da “responsabilidade se expande no cosmos” (*kosmisch*) (JONAS, 2015, p. 86; p. 517). Assim, Jonas propôs uma espécie de “círculo expansivo da moralidade” traduzido precisamente para a *responsabilidade* antes de Singer propor seu “círculo expansivo” de solidariedade (SINGER, 1981, p. 120/p. 135) com os seres vivos não humanos.
2. Em segundo lugar, o termo “emergente” conota em Jonas também *o direito da vida não humana de persistir* como complementar ao *direito da vida humana de persistir*, o que abre caminho para *o nexo* da responsabilidade ética à legal, de acordo com Jonas:

10 Também no sentido de uma economia justa, que poupe ao máximo a natureza, em vez de uma exploração ilimitada e do crescimento econômico pelo crescimento. Jonas invoca, neste contexto, o argumento socrático-kantiano de que “o malfetor prejudica-se primeiro a si próprio” enquanto sujeito sociomoral” (JONAS, 1984, p. 171).

11 Ver: Coyne (2018, p. 229-245); Rosól (2017); Buddeberg (2017).

Mas agora toda a biosfera do planeta, com toda a sua abundância de espécies, em sua recém-revelada vulnerabilidade às excessivas invasões do homem, reivindicam sua parte do respeito devido a todos [...] Pois a vida extra-humana empobrecida, a natureza empobrecida, também significa uma vida humana empobrecida [...] A visão ampliada vincula o bem humano à causa da vida como um todo [...] e concede à vida extra-humana seu próprio direito. Reconhecer isso é reconhecer que qualquer extinção arbitrária e desnecessária de espécies é, por si só, um crime (*jede willkürliche und unnötige Auslöschung von Arten an sich schon zum Verbrechen wird*) (JONAS, 2015, p. 516-517)¹².

Tal crime prejudica os bens vitais e os interesses de todos os seres vivos, portanto, a compreensão desse nexos “quebra o monopólio antropocêntrico da maioria dos sistemas éticos” e “a exclusividade do direito humano” (*das Alleinrecht des Menschen*) (JONAS, 2015, p. 516). No entanto, ele também revisa e amplia a justificativa de nossa responsabilidade pelos “interesses e direitos de outros seres humanos”. “Porque os erros cometidos contra eles [...] devem ser corrigidos, porque seus sofrimentos [...] devem ser aliviados” (JONAS, 2015, p. 516-517). Portanto, “sou responsável, no sentido próprio da palavra, perante um tribunal terrestre, neste mundo, com ou sem Deus; e independentemente – em minha própria consciência”, perante o “Ser como um todo” (JONAS, 1992, p. 130-131) e pelo Ser como um todo (natural), porque a existência fornece à responsabilidade um fundamento duplo, ontológico e ético (*Existenzpflicht*)¹³, conclui Jonas. Enquanto a responsabilidade “em sua própria consciência” se enquadra na competência moral subjetiva¹⁴ e nem mesmo um indivíduo com a melhor mentalidade moral seria capaz de remediar crimes ambientais, a responsabilidade legal é objetivamente obrigatória e institucionalizada. Sem o envolvimento das instituições, a aplicação do imperativo da responsabilidade se mostra inconsistente e difusa demais para combater de forma eficaz a destruição em grande escala da ecossfera, com suas consequências fatais para todas as espécies – e para a humanidade. São as populações, as comunidades e as sociedades humanas, como membros da comunidade terrestre (LAMPKIN, 2021; KOONS, 2008), que podem ser sujeitos mais poderosos das legislações ecocêntricas combinadas com a recente legislação internacional sobre os crimes ambientais contra a

12 Comparar com: Tibaldeo (2016, p. 81-120).

13 Ver: Oliveira (2022).

14 Não existe uma relação humana “privada” e “exclusiva” com o ecossistema como um ser holístico por definição e um bem comum compartilhado por todos e fundamental entre os bens comuns e públicos. É por isso que é tão importante desenvolver perspectivas comunitárias, públicas e institucionais, acompanhando essencialmente todas as relações dos seres humanos com a natureza. Ver: Hursthouse (2007); Dobson; Bell (2006); Connelly (2006); Baber; Barlett (2001).

humanidade (ecocídio). Essas legislações compõem a jurisprudência socioambiental (BRAITHWAITE, 2022; KILLEAN, 2020; BABER; BALETT, 2009; TAVARES *et al.* 2020) para proteger efetivamente o mundo vivo existente e futuro como um todo. Para crimes contra o mundo vivo com foco no nexo humanidade-natureza, a responsabilidade “deve ser forçada, se necessário” (*erzwungen, wenn nötig*) (JONAS, 1984, p. 323)¹⁵ para restringir o uso excessivo dos poderes naturais dos seres humanos (*eine Naturkraft hohen Ranges*), como acredita Jonas à luz das deficiências da tomada de responsabilidade voluntária (portanto, moral e ética).

Sobre a legislação internacional de Ecocídio

O termo *ecocídio*, criado por Arthur Galston, ganhou importância pública, política e jurídica no final da Guerra do Vietnã (1955-1975) (ZIERLER, 2011; STELLMAN; STELLMAN, 2018). Durante essa guerra, 45 milhões de litros de Agente Laranja foram usados para devastar quase dois milhões de hectares de terras agrícolas, envenenando as águas subterrâneas e a bacia do Mekong. O envenenamento de plantações e florestas se tornou uma nova arma de destruição em massa. Cerca de cinco milhões de cidadãos vietnamitas foram afetados com impactos agudos e tardios. Atualmente, a quarta geração de vietnamitas sofre de 17 tipos de câncer, doenças congênitas e deformidades semelhantes às causadas pela radiação (MEDING, 2017). O termo *ecocídio* foi então introduzido por Olof Palme na Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente Humano em Estocolmo (1972), que acusou o governo dos EUA de infligir ecocídio ao povo do Vietnã. Os participantes Indira Gandhi e Tang Ke¹⁶ propuseram que a devastação ambiental extrema ligada à guerra deveria complementar o catálogo de crimes contra a humanidade. Várias práticas destrutivas do meio ambiente se seguiram e ainda se seguem. Entre os exemplos mais recentes, estão o caso da bacia do rio Oder (Oderland) na Polônia, contaminada desde 2022; e o enorme ecossistema do Cerrado, ameaçado de extinção, no Brasil.

Somente em 2021, o Painel de Especialistas Independentes para a Definição Legal de Ecocídio no Parlamento Europeu definiu o ecocídio como uma categoria legal adequada às realidades socioambientais do século XXI: “Se a humanidade quiser chegar ao século 22 com paz e segurança, devemos domar o abuso ambiental que tem atormentado a Terra por centenas de anos”

15 Comparar com: Apel (2000). Também no contexto da “organização de uma estrutura planetária para a responsabilidade que as pessoas têm pelas consequências (bem como pelos efeitos colaterais) das práticas coletivas em uma grande escala espaço-temporal” (APEL, 1988, p. 42).

16 Presidente da Delegação da República Popular da China na Conferência de Estocolmo de 1972.

(R. J. Rogers, vice-presidente do painel). “Ao destruir os ecossistemas dos quais dependemos vitalmente, estamos destruindo os fundamentos de nossa civilização e tirando a base da existência de todas as gerações futuras. Isso não é menos grave do que crimes de guerra, crimes contra a humanidade, genocídio ou agressão” (CABANES, 2021). O reconhecimento do valor intrínseco dos ecossistemas no código penal internacional é um ato sem precedentes. A recente emenda ao Estatuto de Roma sobre o ecocídio como a quinta categoria de crimes contra a humanidade processados internacionalmente aguarda ratificações e tem a seguinte redação:

§1. Para os fins deste Estatuto, “ecocídio” significa atos ilegais ou arbitrários cometidos com o conhecimento de que há uma probabilidade substancial de que esses atos causem danos graves e generalizados ou de longo prazo ao meio ambiente.

§2. Para os fins do §1:

a. “Imprudente” significa com negligência imprudente em relação a danos que seriam claramente excessivos em relação aos benefícios sociais e econômicos previstos;

b. “Grave” significa dano que envolve mudanças adversas muito sérias, perturbação ou dano a qualquer elemento do meio ambiente, incluindo impactos graves sobre a vida humana ou recursos naturais, culturais ou econômicos;

c. “Generalizado” significa dano que se estende além de uma área geográfica limitada, ultrapassa as fronteiras estaduais ou é sofrido por todo um ecossistema ou espécie ou por um grande número de seres humanos;

d. “Longo prazo” significa danos irreversíveis ou que não podem ser reparados por meio de recuperação natural em um período de tempo razoável;

e. “Meio ambiente” significa a Terra, sua biosfera, criosfera, litosfera, hidrosfera e atmosfera, bem como o espaço sideral.

Essa legislação tem uma fórmula completamente nova e abrangente que indica a relação entre a população e a natureza. Os danos catastróficos infligidos à natureza atingem toda a vida, inclusive a vida, o futuro da vida, a qualidade de vida e o bem-estar das populações humanas estabelecidas ou residentes nos ecossistemas afetados. Como P. Higgins (2010)¹⁷ observou, nem todo ato que se assemelha a um ecocídio precisa ter um perpetrador humano. Cataclismos naturais, como uma erupção vulcânica ou um terremoto, não podem ser atribuídos a um perpetrador. Uma categoria intermediária poderia ser a escalada de um cataclismo natural como resultado de negligência

17 Ver também: Galligan (2021); Gray (1996); Greene (2019; 2021); por último, mas não menos importante, vale a pena mencionar que o polonês Raphael Lemkin, pai fundador da legislação penal internacional sobre genocídio do século XX, também previu o ecocídio, ver em: Lemkin (1933); Ray (2016, p. 129).

sistêmica (por exemplo, não proteger um determinado ecossistema apesar das previsões e avisos), bem como a exploração ou regulamentação da natureza em tal escala e de tal forma que ocorram deslizamentos de terra, inundações, furacões etc., que poderiam ter sido evitados, pelo menos parcialmente. Quanto à tipologia dos perpetradores, entre os mais comuns estão os atores corporativos e políticos globais.

A escala da perpetração e suas consequências parecem justificar a necessidade de responsabilizar legalmente os perpetradores de ecocídio por crimes ecocidas que excedem a escala de práticas que um sujeito moral individual ou uma pessoa física é capaz de realizar. A responsabilidade criminal de forma alguma prejudica a importância da responsabilidade moral/ética, predominante na ética da responsabilidade de Jonas. Em face da “continuamente crítica vulnerabilidade do ser” e cada vez mais ameaçada, a responsabilidade – como sublinha Jonas – “espalha-se e transfigura-se noutros horizontes mais públicos” (JONAS, 1984, p. 135). É uma medida que complementa o espectro de responsabilidades éticas em face de uma emergência ecológica extrema. No contexto do ecocídio, relacionado ao genocídio, pretende-se que seja a medida mais eficaz da justiça criminal internacional quando todas as outras medidas falharem. Nos dias de hoje, o ecocídio não é mais um perigo, é a realidade.

REFERÊNCIAS

APEL, K.-O. *Diskurs und Verantwortung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988.

APEL, K.-O. First Things First. Der Begriff primordialer Mitverantwortung. Zur Begründung einer planetaren Makroethik. In: KETTNER, M. (org.). *Angewandte Ethik als Politikum*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000. p. 21-50.

BABER, W. F.; BARTLETT, R. V. *Global Democracy and Sustainable Jurisprudence: Deliberative Environmental Law*. Cambridge: MIT Press, 2009.

BABER, W. F.; BARTLETT, R. V. Toward Environmental Democracy: Rationality, Reason, and Deliberation. *Kansas Journal of Law and Public Policy*, v. 11, 2001.

BELL, D.; DOBSON, A. (org.). *Environmental Citizenship*. Cambridge: MIT Press, 2006.

BÖHLER, D. Einführung in die Kritische Gesamtausgabe. In: JONAS, H. KGA, v. I/1. *Philosophie des Lebens und Ethik der Lebenswissenschaften*. Freiburg: Rombach, 2009

BRAITHWAITE, J. *Macrocriminology and Freedom*. Canberra: ANU Press, 2022.

BRIESE, O. *Genommen aus den Comoedien. Katastrophenbegriffe der neuzeitlichen Geologie*. In: EGGERS, M.; ROTHE, M. (org.). *Wissenschaftsgeschichte als Begriffsgeschichte*. Bielefeld: Transcript, 2009.

BUDDEBERG, E. Verantwortung nach Hans Jonas: Prinzip, Diskurs und politische Institutionen. In: NIELSEN-SIKORA, J.; GORDON, J.-S. (org.). *Hans Jonas. Zur Diskussion seiner Denkwege*. Berlin: Logos, 2017. p. 231-256.

CABANES, V. *Legal Definition of Ecocide Completed*. June 2021. Disponível em: <https://static1.squarespace.com/static/5ca2608ab914493c64ef1f6d/t/60d7479cf8e7e5461534dd07/1624721314430/SE+Foundation+Commentary+and+core+text+revised+%281%29.pdf>. Acesso em: 2 maio 2023.

CONNELLY, J. The Virtues of Environmental Citizenship. In: DOBSON, A.; BELL, D. (org.). *Environmental Citizenship*. Cambridge: MIT Press, 2006.

COYNE, L. Responsibility in Practice. Hans Jonas as Environmental Political Theorist. *Ethics, Policy & Environment*, v. 21, n. 2, p. 229-245, 2018.

DELORD, J. *L'extinction d'espèce: Histoire d'un concept et enjeux éthiques*. Paris: Publications scientifiques du Musée national d'histoire naturelle, 2010.

GALLIGAN, B. P. Re-theorising the Genocide–Ecocide Nexus: Raphael Lemkin and Ecocide in the Amazon. *The International Journal of Human Rights*, v. 26, n. 2, p. 1004-1031, 2021.

GRAY, M. A. The International Crime of Ecocide. *California Western International Journal of Law*, v. 26, n. 2, 1996.

GREENE, A. Mens Rea and the Proposed Legal Definition of Ecocide. *Völkerrechtsblog*, 7 jul. 2021.

GREENE, A. The Campaign to Make an Ecocide an International Crime: Quixotic Quest or Moral Imperative? *Fordham Environmental Law Review*, v. 30, n. 3, 2019.

GRIMOULT, C. Lamarck et Cuvier en revolution: Géologie, religion et politique entre violence et progrès (1789-1830). *Arts & Savoir*, v. 12, 2019.

HIGGINS, P. *Eradicating Ecocide: Exposing the Corporate and Political Practices Destroying the Planet and Proposing the Laws Needed to Eradicate Ecocide*. London, UK: Shephard-Walwyn Publishers, 2010.

HURSTHOUSE, R. Environmental Virtue Ethics. In: WALKER, R.; IVANHOE, P. (org.). *Working Virtue: Virtue Ethics and Contemporary Moral Problems*. Wotton under Edge: Clarendon Press, 2007.

JACOBS, W. *Anerkennung und Organismus*. In: HOFFMANN-RIEDINGER, M.; THURNHERR, U. (org.). *Anerkennung. Eine philosophische Propädeutik*. Freiburg: Karl Alber, 2001.

JONAS, H. *Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die Technologische Zivilisation*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984.

JONAS, H. Life and Organism. In: BRUNE, J. P.; BECKERS, J. O. (org). *Freiburg i.Br.* Berlin – Vienna: Rombach, 2016.

JONAS, H. Organismus und Freiheit. KGA, v. I/1; GRONKE, H. (org). *Freiburg i.Br.* Berlin – Vienna: Rombach, 2010.

JONAS, H. *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992.

JONAS, H. *The Imperative of Responsibility: in Search of an Ethics for the Technological Age.* Traduzido por Jonas, H.; Herr, D. Chicago: University of Chicago Press, 1984.

JONAS, H. Warum die Technik ein Gegenstand für die Ethik ist [Why technology is a subject matter for ethics]. In: LENK, H.; ROPOHL, G. (org.). *Technik und Ethik.* Stuttgart: Philipp Reclam, 1987.

JONAS, H. Wie können wir unsere Pflicht gegen die Nachwelt und die Erde unabhängig vom Glauben begründen? In: JONAS, H.; KGA, v. I/2. *Freiburg i.Br.* Berlin – Vienna: Rombach, 2015.

KILLEAN, R. From Ecocide to Eco-Sensitivity: ‘Greening’ Reparations at the International Criminal Court. *The International Journal of Human Rights*, v. 25, n. 2, p. 323-347, 2020.

KING, C. Catastrophism and Evolution. *The American Naturalist*, v. 11, n. 8, p. 451-470, 1877.

KOLBERT, E. *The Sixth Extinction: An Unnatural History.* New York: Henry Holt & Co., 2014.

KOONS, J. E. Earth Jurisprudence: The Moral Value of Nature. *Pace Environmental Law Review*, v. 25, n. 2, 2008.

LAMARCK, J.-B. *Hydrogéologie.* Paris: Hachette Livre BnF, 1801.

LAMPKIN, J. *Uniting Green Criminology and Earth Jurisprudence.* London – New York: Routledge Focus, 2021.

LEMKIN, R. *Acts Constituting a General (Transnational) Danger Considered as Offenses Against the Law of Nations*. 5th Conference for the Unification of Penal Law in Madrid. Outubro de 1933. Disponível em: <http://www.preventgenocide.org/lemkin/madrid1933-english.htm> Acesso em: 2 maio 2023.

MEDING, J. von. Agent Orange: How U.S. Chemical Warfare in Vietnam Unleashed a Slow-moving Disaster. *In: THE CONVERSATION*. University of Newcastle, 4 out. 2017.

NOWAK, E. Laws of Right versus Laws of Nature. Hegel as a Forerunner of the Socioenvironmental Justice. *In: HEGEL-JAHRBUCH*. 2023 (em impressão).

OLIVEIRA, J. Le fondement onto-éthique de la solidarité selon Hans Jonas. *Revue canadienne de bioéthique*, v. 5, n. 4, p. 53-59, 2022.

OLIVEIRA, J. Nihilism and the Problem of Future: Biodiversity Destruction as One of the Great Dangers of Technology? *Ethics in Progress*, v. 8, p. 147-155, 2017. Disponível em: <https://doi.org/10.14746/eip.2017.1.9>

RAY, G. Writing the Ecocide-Genocide Knot. Colophon. South as a State of Mind. *Documenta*, v. 14, n. 4, 2016.

ROSÓŁ, P. *Hans Jonas o etycznej odpowiedzialności nauki i techniki* [Hans Jonas on the ethical responsibility of science and technology]. Kraków: Universitas, 2017.

SCHELLING, F. W. J. *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Sämtliche Werke, v. VII/4, K. F. A. Sendling (org), Stuttgart – Augsburg, 1860.

SCHMIED-KOWARZIK, W. *Das dialektische Verhältnis des Menschen zur Natur*. München: Karl Alber, 2018.

SINGER, P. *The Expanding Circle. Ethics, Evolution, and Moral Progress*. Princeton –Oxford: Princeton University Press, 1981.

SOKOŁOWSKI, Ł. *Location, Glocation, Dislocation, Wave, Fracture*. Portraiture, Inscriptions, and Arts of Roman Syria as the Products of Glocalization. *In: MAZZILLI, F.; SOKOŁOWSKI, L.; MAZZINI, L.; MONTROYA*

GONZALEZ, R. (org.). *From Globalization to Glocalization: Exploring Provincial Identities under Rome's Globalising Empire*. London: Bloomsbury Publishers (em impressão).

STELLMAN, S.; STELLMAN, J. M. Agent Orange During the Vietnam War: The Lingering Issue of Its Civilian and Military Health Impact. *American Journal of Public Health*, v. 108, n. 6, p. 726-728, 2018.

TAVARES, A. *et al.* The Restricted Environmental Jurisprudence of the Inter-American Court of Human Rights and Possible Innovations on Urban Environmental Protection. *Veredas do Direito*, v. 17, n. 37, p. 227-248, 2020.

TIBALDEO, R. F. The Vulnerability of Life in the Philosophy of Hans Jonas. In: GARCÍA-SÁNCHEZ, E.; MASFERRER, A. (org). *Human Dignity of the Vulnerable in the Age of Rights*. Cham: Springer, 2016.

ZIERLER, D. *The Invention of Ecocide. Agent Orange, Vietnam, and the Scientists Who Changed the Way We Think About the Environment*. Athens: University of Georgia Press, 2011.

8

UM BREVE OLHAR SOBRE O PENSAMENTO ECOLÓGICO: cuidado, Pedagogia da Terra e Ecofeminismo

Michelle Bobsin Duarte

Introdução

O presente texto configura uma tentativa de aproximação entre Hans Jonas, o pensamento da pedagogia da Terra, de Moacir Gadotti, e o ecofeminismo construtivista, de Alicia Puleo, através do fio condutor do cuidado enquanto dinâmica relacional. Postulamos que o cuidado encontra expressão tanto na preocupação com as condições de existência no futuro quanto na proposta de uma educação adequada aos humanos do século XXI. Esse esforço de pensamento, que pretende agregar três distintas perspectivas sobre a relação do humano com a natureza, encontra sua justificativa no tocante à contribuição teórica dos autores e da autora ao tema da crise ecológica que vivemos. Em convergência com o tema, não poderíamos deixar de fazer uma pequena menção aos povos originários, incansáveis guardiões da Terra, como introdução à discussão.

Existir em nosso momento histórico demanda reflexão, não apenas sobre o que está posto, mas, sobretudo a respeito do que virá, do que está por chegar, do que se mostra como provável. As nossas projeções de futuro, que se apresentam como catastróficas aos olhos de quem já compreendeu que não podemos continuar a marcha desenfreada rumo à destruição das nossas condições de existência, podem também, em certa medida, apontar para a valorização de outros modos de existir no planeta, modos de existência que consideram fundamental a relação de cuidado com a Terra. Que nós ocidentais temos muito a aprender com os povos originários sobre essa questão, já foi dito por quem conhece a dinâmica de existência desses povos, como o antropólogo Eduardo Viveiros de Castro. Essa constatação, se considerada seriamente e não apenas tolerada¹, nos traz a possibilidade de vislumbrarmos possibilidades de relação com a natureza que não ameacem a vida em escala planetária.

O conhecimento partilhado pelos povos originários pode nos ajudar a lançar luz sobre outras narrativas dos processos da Terra, grande corpo que nos abriga e que, talvez, não conhecemos tão bem quanto supomos. Ao que indicam vários estudos etnográficos, muitos povos ameríndios da Amazônia, guardiões da memória e dos saberes ancestrais de nosso continente, compreendem que a manutenção das condições de existência do porvir depende da observação da vida e de seus ciclos, o que demanda cuidado e atenção com a floresta. Para esses povos, as ações coletivas são pautadas pelo entendimento da dinâmica inerente à vida, que permeia tudo que existe, pois todas as coisas com as quais se estabelece relação possuem, à sua maneira, perspectiva², como também, agência. Em outras palavras, poderíamos dizer que para os povos originários há “espírito” em todos os elementos desta dinâmica. Diferentemente das culturas originárias ameríndias, nós, os herdeiros da cultura ocidental, estamos nos esforçando para reatar o elo de cuidado com a natureza.

De acordo com Robin Attfield, em *Environmental Thought: a short history*³, embora seja possível identificar alguns pioneiros do pensamento ecológico no século 19, como Henry Thoreau, que influenciou fortemente Aldo Leopold (*Sand County Almanac*, 1949) e Rachel Carson (*Silent Spring*, 1962), somente no final da década de 60 é que de fato temos um grande movimento em favor da causa ecológica, o que marca o despertar da consciência dos efeitos destrutivos do nosso modo de vida como coletivo humano sobre a Terra.

Breves considerações sobre o olhar de Hans Jonas

Nascido em uma cultura muito distinta da ameríndia, Hans Jonas também quis aprender com a dinâmica da vida e sua esfera relacional. A experiência da vulnerabilidade da vida nos campos de batalha da segunda guerra mundial tocou profundamente o filósofo e se tornou desde então o motivo filosófico de seu pensamento.

Ao voltar o olhar para o fenômeno da vida, Jonas se consagrou como um dos primeiros pensadores do século XX a abordar o tema da dignidade ontológica e do valor da natureza extra-humana no campo filosófico. Sua reflexão sobre o tema nas décadas de 50 e 60, (os artigos que compõem *The Phenomenon of Life*) não visava estabelecer uma ética ambiental ou uma ética animal, e sim uma ontologia que restabelecesse a animalidade e o pertencimento à esfera natural como fundamentais ao nosso ser. Seu pensamento concebe o

rau2.ufscar.br/index.php/rau/article/view/343. Acesso em: 12 abr. 2023.

- 2 Ver VIVEIROS DE CASTRO, E. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, v. 2, n. 2, p. 115-144, 1996. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0104-93131996000200005>. Acesso em: 30 nov. 2022.
- 3 Ver ATFIELD, Robin. *Environmental Thought: a short history*. Cambridge: Polity Press, 2021.

ser humano como a manifestação de um grau a mais da liberdade intrínseca ao fenômeno da vida em geral, ou seja, somos seres que expressam o acúmulo de bilhões de anos de evolução da vida de um modo muito peculiar, pois operamos através de um grau de objetivação do real que nos permitiu modificar profundamente a relação com a Terra. Essa relação, contemporaneamente marcada pelo avanço da técnica, tornou-se uma ameaça para nós mesmos.

A possibilidade de aniquilação da humanidade levou o filósofo a formular uma proposta ética, que está fundamentada em sua ontologia. Isto quer dizer que, para compreendermos melhor a *Ética do Futuro* devemos compreender o que Jonas nos diz sobre a sua “interpretação ‘existencial’ dos fatos biológicos”, que busca “romper os limites antropocêntricos do idealismo e da filosofia existencialista como também do materialismo das ciências naturais” (JONAS, 2001, p. XXIII).

Tal atitude filosófica demonstra um deslocamento da compreensão do estatuto ontológico e do lugar do ser humano no esquema planetário, tendo em vista que a tradição do pensamento filosófico e religioso do ocidente considerou os humanos como seres superiores aos outros habitantes da Terra e, até mesmo, destacados “espiritualmente” da dinâmica da vida terrestre.

A pedagogia da Terra

Com a mesma preocupação, porém no campo da educação, Moacir Gadotti, a partir do pensamento de Paulo Freire, opera um deslocamento semelhante ao de Hans Jonas, pois pensa a pedagogia para além de seu sentido original, antropocêntrico, que se define pelo conjunto de conhecimentos e práticas que visam a formação educacional do ser humano. A proposta pedagógica de Gadotti, pensada em diálogo com a noção de *ecopedagogia* de Francisco Gutiérrez, considera que a formação humana tem que se desenvolver a partir da relação com a Terra. Assim, a pedagogia passa a ter como objeto a reflexão e a prática sobre como educar as pessoas para uma sociedade sustentável.

Na visão de Gadotti, pedagogia e ética estão intrinsecamente ligadas, isto quer dizer que a educação tem que visar a sensibilização dos habitantes do planeta para as questões ecológicas e, acima de tudo, da dignidade da Terra como ser que demanda cuidado, pois nessa concepção pedagógica “a Terra passa a ser considerada também como ser vivo, como Gaia. Por isso, seria melhor chamar a ecopedagogia de *Pedagogia da Terra*” (GADOTTI, 2001). Isto é, não basta uma educação que busque estruturar um paradigma da sustentabilidade, mas também temos que reconhecer que a complexa dinâmica existente nos processos terrestres pode ser um sinal de que a Terra é um ser vivo, como postularam James Lovelock e Lynn Margulis com a hipótese Gaia.

Nesse sentido, Gadotti define a proposta de uma Pedagogia da Terra como um “novo modelo de civilização sustentável do ponto de vista ecológico (ecologia integral) que implica uma mudança nas estruturas econômicas, sociais e culturais” (GADOTTI, 2001).

Para Gadotti, as mudanças nas relações são essenciais para a transformação do paradigma civilizacional. A Pedagogia da Terra ou Ecopedagogia visa trabalhar de uma perspectiva educacional, certas “categorias” ligadas ao cotidiano e à vivência das pessoas, tais como: imaginário, curiosidade, esperança, cuidado, gênero, entre outras.

De modo semelhante a Hans Jonas, Gadotti compreende que o nosso modelo civilizacional é uma ameaça ao futuro. “Pela primeira vez na história da humanidade [...] podemos destruir toda a vida do planeta. É a essa possibilidade que podemos chamar de a era do extermínio. Passamos de modo de produção para o modo de destruição” (GADOTTI, 2001, p. 31).

Em seu livro *Carta da Terra na Educação*, Gadotti ressalta que o planeta é um ser oprimido e, referenciando Paulo Freire, propõe que a Pedagogia da Terra seja um grande capítulo da *Pedagogia do Oprimido*, pois necessitamos de uma pedagogia que vise a educação para a cidadania planetária. “A preservação do meio ambiente depende de uma consciência ecológica e a formação da consciência depende da educação” (GADOTTI, 2001, p. 79). Desta forma, a Pedagogia da Terra ou Ecopedagogia visa um paradigma de educação que promova a criação de sentido e integração com a natureza a partir do cotidiano. A tarefa de uma educação para a cidadania planetária dificilmente se realizará de modo satisfatório através da educação tradicional.

A educação tradicional bancária, segundo Paulo Freire, não visa o questionamento sobre o sentido do que se aprende e o porquê se aprende, pois neste paradigma o aprendizado é um fim em si e se basta, ou seja, o sentido da educação e das coisas ensinadas não importa, pois está dado por uma instância superior fora da vivência das pessoas. Isto quer dizer que, em geral, a educação tradicional não aborda as questões do cotidiano imediato dos indivíduos, ou seja, não cria sentido e sensibilização a partir da experiência, e sim impõe conteúdos que devem ser assimilados e cumpridos.

Enquanto a pedagogia tradicional visa o indivíduo, a Pedagogia da Terra visa a relação entre sujeitos que são habitantes de um planeta vivo e que estão em processo de aprendizagem sobre como se relacionar entre si, aprender, viver e cuidar do planeta. Neste sentido, a Pedagogia da Terra configura também uma ética. Paulo Freire nos diz que “não podemos nos assumir como sujeitos da procura, da decisão, da ruptura, da opção, como sujeitos históricos, transformadores, a não ser assumindo-nos como sujeitos éticos” (FREIRE, 1997, p. 19).

Em *Pedagogia da Terra*, Gadotti compreende e afirma a denúncia apresentada pelas ecofeministas sobre a conexão entre a sujeição das mulheres e a exploração da Terra no sistema patriarcal (capitalista e comunista). Para tanto, o autor menciona as ideias de Ivone Gebara⁴, para quem, historicamente, “a aproximação das mulheres à natureza estava ligada às funções fisiológicas de reprodução, amamentação e cuidado com as crianças e idosos, o que as excluía de uma participação mais ativa na cultura e na política” (GEBARA, 1997, p. 11). Ou seja, quanto mais próximas da natureza, mais distantes das coisas da *polis*, da política. A partir dessa constatação, a pensadora aponta para o paralelo entre a opressão das pessoas do gênero feminino e a opressão da Terra enquanto ser vivo, visto que mulheres e planeta foram e estão exaustivamente sendo exploradas e excluídas do debate político.

O cuidado na ética de Jonas

Assim como a pedagogia tradicional parece insuficiente para o tempo em que vivemos, conforme apontaram Paulo Freire e Moacir Gadotti, a ética tradicional também se mostra como incapacidade de lidar com os desafios contemporâneos da civilização tecnológica.

Hans Jonas em *O Princípio Responsabilidade* aponta que as éticas clássicas são insuficientes para o nosso tempo porque foram pensadas em momentos nos quais as ações humanas não possuíam o poder de alcance que possuem na contemporaneidade. Ou seja, a ética tradicional foi pensada em contextos nos quais apenas a relação entre humanos era eticamente relevante; a condição humana era considerada estável, não havia a possibilidade de intervenções em nível molecular nos organismos; as ações estavam condicionadas ao círculo imediato do agente e seus efeitos não duravam um longo prazo.

Os pontos mencionados levaram o filósofo a pensar uma ética que considera as novas dimensões da responsabilidade humana. Um pensamento ético que ressalta a vulnerabilidade da natureza e o papel fundamental do conhecimento que propicie “prever” possíveis efeitos de nossa conduta na Terra para que possamos agir de modo a impedir a realização de cenários catastróficos para a vida humana e para a vida em geral, que é condição *sine qua non* para a continuidade da nossa existência na Terra.

A argumentação ética de Jonas opera no entrelaçamento de dois âmbitos persuasivos capazes de determinar as ações, o da razão e o do afeto. O filósofo considera que ambos representam dois lados de um mesmo fenômeno e que, por conseguinte, a ética tem que se ocupar tanto de um quanto de outro. Além do imperativo categórico, “aja de modo a que os efeitos de tua ação sejam

4 Freira, teóloga e filósofa ecofeminista brasileira.

compatíveis com a permanência de uma autêntica vida humana sobre a Terra” (JONAS, 2006, p. 47), Jonas apela aos sentimentos, ou afetos, para convencer os interlocutores sobre a importância de sua proposta ética.

Entre o espectro de afetos evocados por Jonas, Theresa Morris, em *Hans Jonas Ethics of Responsibility: from ontology to ecology*, considera o cuidado, expresso enquanto preocupação com o futuro, um dos afetos mais importantes da ética jonasiana. Morris (2013) aponta que, mesmo o filósofo tendo criticado a concepção de cuidado de Heidegger em *Wissenschaft as a personal experience*⁵, é possível que Jonas tenha aderido à ideia de cuidado como modo básico de ser. Todavia, essa adesão de Jonas ao cuidado expande o sentido heideggeriano, ou melhor, concilia qualquer bipartição que possa ser atribuída a essa noção, como a ideia de que o cuidado poderia ser dividido em autêntico e impróprio, ou mesmo que somente seres humanos devem ser cuidados. Para Jonas, “cuidar do futuro da humanidade é o dever primordial da ação humana coletiva na era da civilização técnica [...]. O cuidado deve incluir, obviamente, a preocupação com o futuro de toda a natureza deste planeta [...]” (JONAS, 1984, p. 136).

O cuidado do ponto de vista de Alicia Puleo

O debate acerca do cuidado enquanto componente da ética, e até mesmo da política, vem ganhando espaço de discussão no meio acadêmico. As ideias de Gadotti, em sua *Pedagogia da Terra*, e de Hans Jonas estão em consonância com as questões colocadas por pensadoras ecofeministas desde a década de 80. A defesa de uma compreensão mais intuitiva e cuidadosa da realidade, a denúncia de abusos instituídos por um paradigma desenvolvimentista ecocida (patriarcal), a importância de combater a destruição da natureza humana e extra-humana, estão entre as pautas levantadas por essas pensadoras.

Alicia Puleo, em *Ecofeminismo para otro mundo posible*, afasta-se da visão essencialista do ecofeminismo⁶ ao destacar que as tarefas do cuidado têm de ser universalizadas, ou seja, não podemos sustentar a ideia de que as mulheres são as guardiãs cuidadoras da natureza, são as mães salvadoras

5 Ver JONAS, Hans. *Wissenschaft as a personal experience*. New York: Hasting Center Report, n. 4, p. 27- 35, 2002. MORRIS, Theresa. *Hans Jonas's Ethic of Responsibility: From Ontology to Ecology*. New York: Sunny Press, 2013.

Morris argumenta que Jonas critica a concepção de cuidado heideggeriana como limitada à intelectualidade, pois não afirma a preocupação quanto à existência corpórea imediata.

6 Ecofeminismo essencialista é uma corrente de pensamento que defende que há uma identificação essencial entre mulheres e natureza na medida na medida em que ambas compartilham um “princípio feminino” (*Prakriti*) de geração e manutenção da vida. Ver SHIVA, V. MIES, M. *Ecofeminismo*. Lisboa: Piaget, 1993.

do planeta, já que o enfrentamento da crise ambiental é um dever de todos os humanos⁷. A pensadora está alinhada com as ideias de Ivone Gebara quanto à conexão entre a exploração das mulheres e da Terra pelo sistema econômico patriarcal e ambas concordam que a raiz dessa aproximação não está relacionada a um princípio feminino comum compartilhado por mulheres e planeta Terra, mas sim às práticas culturais e sociais de opressão e exploração. A autora ressalta que nas sociedades que se modernizaram as mulheres incorporaram atividades, tarefas e características que anteriormente eram vistas como masculinas, mas o inverso praticamente não ocorreu ou aconteceu em grau ínfimo. Ou seja, as mulheres em sua maioria, estão exauridas pela exaustiva dupla jornada da supermulher” (PULEO, 2011, p. 388-389).

Em *Claves Ecofeministas*, Puleo nos coloca um desafio: pensar como político o âmbito que antes tratávamos como natural. Podemos interpretar essa proposição como direcionada tanto para as práticas sociais as quais impõem papéis associados ao gênero, quanto em relação ao trato da natureza extra-humana, compreendida enquanto agência que é afetada pelos atos humanos.

Considerações finais

A urgência da questão ecológica impõe a mudança de perspectiva em relação aos significados atribuídos ao mundo natural, se antes o considerávamos fonte inesgotável de recursos, hoje sabemos de sua fragilidade. Se antes considerávamos a natureza como desprovida de dignidade ontológica por ser um âmbito neutro ética e politicamente, agora temos noção da importância de sua preservação para a existência humana e do nosso poder de destruição. De certa maneira, podemos afirmar que Hans Jonas antecipou essas questões que contemporaneamente vieram à tona no debate filosófico.

Da perspectiva do cuidado, a urgência do problema da opressão do gênero feminino nos coloca o desafio de nos abirmos para outras chaves interpretativas do mundo que não a cultura androcêntrica. Neste sentido, o Ecofeminismo não essencialista se apresenta como uma alternativa que propõe, além da equidade de gênero e o fim da opressão de mulheres e natureza, a partilha igualitária do cuidado com a Terra e seus habitantes, algo que antes era considerado uma virtude exclusivamente feminina. O cuidado com o futuro demanda compreender a relação entre ética, educação e política como construções históricas e culturais que são passíveis de mudança.

REFERÊNCIAS

ATFIELD, R. *Environmental Thought: a short history*. Cambridge: Polity Press, 2021.

FREIRE, P. *Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa*. São Paulo: Paz e Terra, 1997.

GADOTTI, M. *A carta da Terra na educação*. São Paulo: Editora Instituto Paulo Freire, 2010.

GADOTTI, M. *Pedagogia da Terra*. São Paulo: Editora Peirópolis, 2001.

GEBARA, I. *Teologia ecofeminista*. São Paulo: Olhos D'água, 1997.

JONAS, H. *The Imperative of Responsibility: in the Search of an Ethics for the Technological Age*. Chicago: The University of Chicago Press, 1984.

JONAS, H. *The Phenomenon of Life: Towards a Philosophical Biology*. Evanston: Northwestern University Press, 2001.

MORRIS, T. *Hans Jonas Ethics of Responsibility: from ontology to ecology*. New York: State of New York University Press, 2013.

PULEO, A. H. *Claves Ecofeministas: Para rebeldes que ama a la Tierra y a los animales*. Ciudad de México: Plaza y Valdés, 2019.

PULEO, A. H. *Ecofeminismo para otro mundo posible*. Madrid: Cátedra, 2011.

STENGERS, I.; ASSUNÇÃO, H. S. A Maldição da Tolerância. *Revista de Antropologia da UFSCar*, [s.l.], v. 12, n. 1, p. 393-400, 2020. DOI: 10.52426/rau.v12i1.343. Disponível em: <https://www.rau2.ufscar.br/index.php/rau/article/view/343>. Acesso em: 12 abr. 2023.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, v. 2, n. 2, p. 115-144, 1996. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0104-93131996000200005>. Acesso em: 30 nov. 2022.

O *ETHOS* DA PRESERVAÇÃO

Claudemir Stanqueviski

Aproximações da perspectiva dos povos indígenas e de Hans Jonas

Os povos indígenas têm uma relação única com a natureza que envolve um profundo respeito e reverência pela vida e pelos ciclos naturais. A natureza é vista pelos indígenas como um ser vivo e sagrado de onde toda a vida surge, inclusive as suas próprias. A preservação ambiental, dessa forma, é considerada uma responsabilidade coletiva que garante a própria sobrevivência das comunidades.

Hans Jonas, filósofo alemão do século XX, desenvolve um pensamento sobre a responsabilidade ambiental que enfatiza a importância do agir. A imediatez dessa ação se faz no sentido de proteger o meio ambiente e garantir a possibilidade de uma vida futura às gerações vindouras. Jonas (2006) lembra que a humanidade tem uma responsabilidade inegável de proteger a natureza, e que a preservação ambiental é, sim, uma questão ética fundamental. Discutir e formular uma ética de responsabilidade em relação à crise ambiental da civilização técnico-científica é questão urgente em nossa sociedade.

Entender e avaliar a relação entre os pensamentos indígenas e a teoria de Hans Jonas (2006), é uma forma de explorar questões fundamentais sobre nossa forma de contato com a natureza. O mundo e pensamento ocidental criaram uma ótica e perspectiva de separação do ser humano com sua realidade ambiental natural. Criamos uma civilização tecnológica que não encontra empecilhos em agir. Jonas (2006) nos lembra que deve ter, juntamente com esse poder de fazer irrestrito, outro, que nos faça refletir sobre a pertinência e a oportunidade de fazê-lo, podendo até mesmo, escolher deixar de realizar ações em benefício de uma vida sustentável futura. Uma ética de responsabilidade para a sobrevivência das gerações futuras e do planeta, como uma alternativa para a crise ambiental atual. A discussão sobre

a relação entre os indígenas e Hans Jonas se torna crucial em um momento em que a destruição ambiental se acelera em todo o mundo, ameaçando a vida de muitas espécies, incluindo a humana. Compreender como as visões dos indígenas e de Hans Jonas podem se complementar e contribuir para a preservação ambiental é uma questão que exige reflexão e ação imediata. Como sociedade, precisamos entender a importância da preservação ambiental e buscar formas de proteger a natureza para garantir um futuro sustentável para nós e para as próximas gerações.

Tal discussão, entre os indígenas e Hans Jonas serve para compreender como essas duas visões podem se complementar e contribuir para a preservação ambiental. Uma abordagem intercultural, interdisciplinar e que valorize a sabedoria ancestral dos povos indígenas e as teorias filosóficas modernas, são uma aposta sincera e honesta para enfrentarmos a crise ambiental que está colocada. Desde muito antes da colonização europeia (LINO; SILVA; LINO, 2012), os povos indígenas têm mantido uma relação harmoniosa com a natureza, considerando-a um ser vivo e sagrado, e valorizando sua preservação como condição de sobrevivência. Por outro lado, o filósofo Hans Jonas percebe já nos tempos atuais que nosso modo de vida põe em risco a possibilidade de vida no planeta e nos chama para a responsabilidade ambiental, que visa garantir a preservação da possibilidade da vida futura, pois “a vida não é uma categoria entre outras. Ela é a condição prévia de todas as categorias” (JONAS, 2004, p. 13).

Assim, aproveitando o momento de celebração da vida e obra de Hans Jonas, buscamos através deste texto explorar a relação entre seu pensamento e a perspectiva indígena, analisando pontos de convergência entre as duas visões, e refletindo sobre a importância de uni-las em prol da preservação ambiental.

Os povos indígenas e sua relação com a natureza

A cultura dos povos indígenas tem por uma de suas principais características a profunda conexão com o meio ambiente, resultando em uma relação harmoniosa e equilibrada com a natureza. Em contraposição à perspectiva ocidental dominante, que vê na natureza somente recursos a serem explorados, em uma completa subjugação, os indígenas e sua perspectiva põe a natureza como um ser vivo e sagrado, que merece respeito e cuidado (VIVEIROS DE CASTRO, 2004). A preservação ambiental é considerada uma responsabilidade coletiva, que garante a sobrevivência das comunidades. A busca pelo equilíbrio, muito mais que somente uma visão ecológica, é uma cosmovisão indígena que não exclui o ser humano de sua realidade natural, mas ao contrário, o coloca como mais um dos seres que dela se originaram, de onde toda a

vida vem e que se não mereça cuidado por qualquer outro motivo, pelo menos deve ser preservada para manter a possibilidade da continuidade da vida¹. Há, portanto, uma compreensão da interdependência entre todos os seres vivos. Os indígenas entendem que as plantas, os animais e os humanos fazem parte de um todo interconectado, e que a harmonia e o equilíbrio dependem da preservação de todos os elementos da natureza. Essa visão holística contrasta com a visão ocidental, que muitas vezes separa o homem da natureza, e a natureza é vista como um objeto a ser explorado e controlado.

A conservação da biodiversidade e a utilização sustentável dos recursos naturais, hábito indígena que deveria ser tomado como exemplo e promover práticas agrícolas e extrativistas que respeitassem os ciclos naturais. A preservação ambiental passa pela revisão das atividades do agronegócio e sua excessiva utilização de produtos que alteram os ciclos de germinação e amadurecimento das plantas. Essa é uma obrigação moral, pois a natureza deixa de ser considerada uma fonte de ensinamentos e sabedoria para ser um local de manipulação e uso indiscriminado e até desrespeitoso, que está gerando uma tripla crise planetária: as mudanças climáticas, a perda de biodiversidade e a poluição em massa².

A cultura indígena vê a natureza como um ser vivo e sagrado, e a preservação ambiental é considerada uma responsabilidade coletiva que garante a sobrevivência das comunidades. A preservação ambiental é entendida como uma obrigação moral, que se dá nas práticas diárias e cotidianas. Muito mais do que implementar práticas sustentáveis de agricultura e pesca, devemos respeitar os ciclos naturais e garantir a utilização sustentável dos recursos naturais:

os indígenas desenvolveram estratégias econômicas de sobrevivência menos disruptivas das regulações ecológicas da natureza do que os procedimentos depredativos utilizados pela sociedade não indígena. Portanto, esse saber indígena deve ser estudado, difundido e valorizado, pois pode vir a ser o passaporte para a sobrevivência da atual “sociedade de risco”, no mundo pós-moderno (SOUZA; LIMA; MELLO; OLIVEIRA, 2015).

Ainda sobre a forma de viver e agir indígena tem a relação desses povos com a árvore que é uma espécie de símbolo para o modo de vida dos indígenas do sudoeste do Paraná e do Oeste catarinense, a araucária. “No passado, os pinhões serviram de alimentação para os grupos indígenas que habitaram o sul do Brasil e ainda hoje são muito consumidos durante o outono e

1 Disponível em: https://pib.socioambiental.org/pt/%C3%8Dndios_e_o_meio_ambiente. Acesso em: 23 abr. 2023.

2 Disponível em: <https://www.unep.org/pt-br/noticias-e-reportagens/reportagem/como-o-conhecimento-indigena-pode-ajudar-prevenir-crisis>. Acesso em: 23 abr. 2023.

inverno” (DANNER; ZANETTE; RIBEIRO, 2012). Além disso, os indígenas foram grandes plantadores de araucárias, multiplicando o número de espécies enormemente em todas as regiões onde habitam (TAGLIARI; BOGONI; BLANCO; CRUZ; PERONI, 2023).

É necessário buscar uma abordagem intercultural no sentido que nos mostra Aníbal Quijano (2010) que valorize a sabedoria ancestral, em um diálogo de tolerância para com o outro. Nesse sentido, as teorias filosóficas contemporâneas devem rever posturas e estruturas vigentes para enfrentar a crise ambiental apontando novas direções, superando modelos hegemônicos de pensar e fazer. A filosofia contemporânea na sua busca por compreender a importância da preservação ambiental e o papel da ética na relação do homem com a natureza tem muito a aprender com a relação autóctone com a natureza.

Essa é uma visão única e inspiradora da relação harmoniosa entre o homem e o meio ambiente. É uma relação que nos ensina a importância da responsabilidade ambiental, da preservação da biodiversidade e da utilização sustentável dos recursos naturais, e que mostra como a cultura indígena pode contribuir para a construção de um futuro possível.

A importância da preservação ambiental na cultura kaingang

Escavações arqueológicas colocam o povo Kaingang em contato com a região sudoeste paranaense e oeste catarinense a aproximadamente 11 séculos. Esse povo habita um território marcado pela presença da mata das araucárias, árvore pré-histórica que possui grande resistência ao clima rigoroso e ao solo não muito fértil. A explicação mais provável para a expansão das araucárias é a propagação das sementes pelas mãos humanas e não por ação de outros animais. Os animais não conseguiriam levar os pinhões das araucárias a longas distâncias. Os kaingang possuem várias técnicas de armazenamento e de transporte do pinhão, o que possibilitaria a árvore se espalhar do, hoje, Rio Grande do Sul até São Paulo. Uma das principais evidências que os autores utilizam para associar a floresta com araucária, com os kaingang e seus ancestrais, é o fato de que a expansão máxima territorial dessa floresta aconteceu no mesmo período de expansão territorial Jê, que foi entre os 700 e 1500 anos atrás.

Uma mata de pinheiros significa fonte de energia, alimento e vida para homens e animais, o abrigo de cutias e gralhas azuis, esta última, aparecendo no folclore regional como reflorestadora ao esconder os pinhões para se alimentar mais tarde, enterrando-os e os esquecendo, em um natural processo de plantio. Uma floresta com pinheiros apresenta uma aura singular e habitar nela ou dela

viver, como fonte de sustento, é ter assegurado sua morada junto a um *ethos* específico, moldada como local de sobrevivência, num habitat de vida de grande contato com o meio natural. Resistente, provedora e capaz de se adaptar em vários territórios, a araucária potencializa as relações cosmo-ontológicas kaingang.

Os povos ameríndios têm uma história rica e diversa, e suas culturas são profundamente enraizadas na relação com o meio ambiente. Desde tempos imemoriais, os indígenas têm mantido uma conexão harmoniosa com a natureza, observando e respeitando seus ciclos e reconhecendo sua importância para a sobrevivência de suas comunidades. Essa perspectiva está enraizada em uma crença mitológica em um estado original de indistinção entre humanos e animais, onde todos os seres eram vistos como humanos. Os kaingangs, povo do tronco Jê, acreditam na origem da terra das metades clânicas Kamê e Kairu e que estes dois primeiros homens originaram todos os seres, celebrado e lembrado todos os anos na entrada do inverno austral pelo ritual do kiki (QUEIROZ; LINO, 2021). A natureza antropocêntrica do pensamento indígena não é uma projeção de atributos humanos em seres não humanos, mas sim um reflexo da maneira como todos os seres se percebem.

A relação dos indígenas com a natureza é marcada pela compreensão da interdependência entre todos os seres vivos. A cultura indígena é construída em um perspectivismo, que sugere que diferentes espécies de seres, humanos e não humanos, percebem o mundo a partir de perspectivas diferentes (VIVEIROS DE CASTRO, 2004). Isso desafia a dicotomia tradicional ocidental entre Natureza e Cultura e sugere um multinaturalismo, onde a cultura ou o sujeito é a forma do universal e a natureza ou o objeto é a forma do particular. A natureza, por sua vez, é vista pelos indígenas como um ser vivo e sagrado e que por isso mesmo, merece respeito e cuidado, sendo ela um universal. A preservação ambiental é considerada uma responsabilidade coletiva, que garante a sobrevivência das comunidades e o equilíbrio ecológico. A valorização da sabedoria ancestral e da compreensão da interdependência entre todos os seres vivos são princípios fundamentais que a sociedade como um todo deve aprender com a cultura indígena para almejar uma relação mais equilibrada e respeitosa com o meio ambiente.

A história dos povos indígenas é marcada por lutas, desde a origem da colonização até os dias atuais, pela preservação de suas terras e recursos naturais (CIMI, 2022). Com a chegada dos colonizadores europeus, muitos povos indígenas foram expulsos de suas terras e tiveram suas culturas e tradições ameaçadas. A exploração dos recursos naturais, como a mineração e o desmatamento, também teve um impacto devastador sobre as comunidades indígenas e o meio ambiente. Apesar dos desafios, os povos indígenas têm mantido sua relação com a natureza e lutado pela preservação ambiental.

A preservação ambiental na cultura indígena contribui para melhorar índices buscados pela ONU³, em uma demonstração de que sua perspectiva de vida é um exemplo para a sociedade como um todo. Em uma época em que a destruição ambiental se acelera em todo o mundo, a cultura indígena apresenta uma visão equilibrada e respeitosa da relação entre o homem e a natureza. A preservação ambiental é uma responsabilidade coletiva, e a natureza é vista como um ser vivo e sagrado que merece respeito e cuidado.

Hans Jonas e a responsabilidade ambiental

Hans Jonas (2006; 1984; 1979) foi um filósofo alemão que se destacou pela sua contribuição para a ética da responsabilidade, especialmente no que diz respeito à responsabilidade ambiental. Ele nos chama, enquanto seres humanos, à responsabilidade de proteger o meio ambiente e as espécies que o habitam, não apenas por razões utilitárias, mas por um senso moral e ético de obrigação para com a preservação das gerações futuras.

Jonas, usando de um alerta, nos fala no *Princípio Responsabilidade* que “a humanidade é agora capaz de destruir a si mesma e ao mundo que habita” (JONAS, 2006, p. 4). Ele argumenta que, com o avanço da tecnologia e do conhecimento científico, os seres humanos adquiriram uma capacidade sem precedentes de causar danos irreparáveis ao meio ambiente e às espécies que o habitam. Essa possibilidade de destruição vem de um enorme poder que os seres humanos desenvolveram ao longo dos anos com a tecnologia e como consequência de tão grande poder, Jonas defende que, precisamos adotar uma abordagem mais responsável em relação ao meio ambiente e à nossa relação com ele. A responsabilidade ambiental toma proporções de precaução, pois “a precaução é o modo mais elevado de responsabilidade” (JONAS, 2006, p. 31). Face à incerteza científica sobre os efeitos das nossas ações no meio ambiente devemos adotar uma abordagem de cautela, a fim de termos, em relação às ações que possam causar danos irreparáveis ao meio ambiente e às espécies que o habitam, um olhar ético e escolhermos, até mesmo, deixar de realizá-las em benefício de um bem maior.

Essa responsabilidade ambiental defendida por Jonas, deriva do fato de que somos seres finitos, limitados em nossa capacidade de controlar as consequências de nossas ações. Alerta ainda que, como seres humanos, somos responsáveis por antecipar e prevenir os danos que nossas ações podem causar ao meio ambiente e às espécies que o habitam, “a responsabilidade está enraizada no fato de que a natureza, que é o objeto de nossas ações, é uma realidade

3 Disponível em: <https://news.un.org/pt/story/2019/08/1683741>. Acesso em: 23 abr. 2023.

finita” (JONAS, 2006, p. 28). Com isso, ele nos alerta para a responsabilidade ética inegável de proteger a natureza e garantir um futuro sustentável para as gerações futuras. A preservação ambiental é vista como uma questão ética fundamental, e a relação com a natureza devem ser marcadas pela compreensão da interdependência entre todos os seres vivos.

Jonas (2006) nos lembra ainda que a responsabilidade ambiental não seja apenas uma questão de proteger o meio ambiente para as gerações futuras, mas já, agora é uma questão ética, pois, “a destruição do meio ambiente pode resultar em danos irreparáveis para a humanidade, incluindo doenças, fome e desastres naturais” (JONAS, 2006, p. 13). Como resultado, a responsabilidade ambiental é uma questão de autopreservação.

A tecnologia deve ser vista como uma ferramenta para a preservação ambiental, e não como um meio para a exploração dos recursos naturais. A mão que segura o machado é a tecnologia e a ética é o controle de onde ele deve ser usado. As consequências negativas para a humanidade e o meio ambiente devem ser evitadas e para isso a tecnologia, como um poder que move o mundo deve ser controlada. Não cabendo a nós impedir o seu progresso, mas é nossa obrigação controlar seus impactos.

“O homem é apenas um elo na rede da vida, e sua presunção de superioridade não é apenas um erro, é uma ilusão perigosa”, nos lembra Jonas no Capítulo II, intitulado *O Paraíso Perdido: A Emergência do Homem como Problema Ético* (JONAS, 2006, p. 27). Essa é uma importante referência para a questão da preservação ambiental, pois destaca que a preservação e a responsabilidade ética da humanidade devem ser no sentido de proteger a vida em todas as suas manifestações, ou seja, em sua plenitude natural. Há um desafio à visão antropocêntrica dominante, que muitas vezes separa o homem da natureza, subjugando essa realidade. São inúmeras as consequências dessa subordinação da natureza à forma antropocêntrica de pensar, mas nos é especialmente relevante a concentração dos benefícios somente ao ser humano da ação irrestrita sobre a natureza, ignorando a possibilidade de prejuízos irreversíveis ao planeta, através da destruição de sua biodiversidade. Colocar as necessidades humanas acima das necessidades de outras formas de vida é, antes de tudo, uma irresponsabilidade ecológica.

O equilíbrio da ética jonasiana e a perspectiva indígena

Em meio à crise ambiental global que enfrentamos atualmente, a teoria da responsabilidade ambiental de Jonas é uma importante contribuição para a busca de soluções. A importância da preservação ambiental e da responsabilidade ética da humanidade em proteger a natureza é vista a partir de

uma interdependência entre todos os seres vivos e a necessidade. Essa é uma abordagem equilibrada e respeitosa em relação à natureza e que se aproxima à forma de viver dos povos indígenas.

O povo Kaingang tem um mito que cultivam e que nos serve para entender o modo de vida social deste povo. O mito das metades clânicas fala que o grande espírito, Nhandejara, visitou um povo que vivia espalhado por entre árvores fortes e altas que lhes provia alimento, proteção, contato com os espíritos e a continuidade de uma vida boa e comum. Para garantir a harmonia da convivência desse povo, Nhandejara criou dois homens do barro da beira do rio e colocou-os para gestar no seio da terra, sendo cuidados pelos mortos onde eles estavam enterrados. Dado o tempo de seu nascimento, ambos saem ao mundo pelo mesmo buraco. A primeira coisa que buscam é água, para saciar a sede que sentiram. Ao buscar o rio, ambos trilham caminhos diferentes. Kairu vai pelo caminho mais suave enquanto Kame, seu irmão, vai por um caminho íngreme. Isso diferencia corpos e mentes, a busca do conhecimento pela observação e intelectualidade de Kairu e o outro pela força física, estabelecendo formas diferentes de entender e se relacionar com o mundo. Criam, portanto, os kaingangs uma sociedade diversa, porém unida, como Kame e Kairu, homens-deuses que saíram do ventre da terra. Apesar de totalmente diferentes vivem em total harmonia, respeitando os caminhos e os conhecimentos e habilidades diversos.

Há no mito, recursos para pensar a relacionalidade da construção comunitária da vida juntamente com os processos entendidos pelos povos autóctones, que favorece as inter-relações fluidas, a interconectividade e a interdependência. Esses conceitos podem nos ajudar a pensar de maneira diferente sobre questões que afetam nossa vida cotidiana, reenquadrando a urgência de nossas relações e dependências com os outros. Não viemos ao mundo sozinhos, não há nada em nossa vida social e política que dependa inteiramente de nós como indivíduos. Somos coconstituídos, coatuados e codependentes dos outros – do ar que respiramos ao solo que nos permite caminhar. Se começarmos a ver o mundo assim, teremos o potencial de tornar as coisas muito melhores para as muitas formas de vida que habitam este planeta.

Os seres humanos – desde a elaboração de sistemas simbólicos – consideramos que alguns lugares, momentos, ações, elementos e pessoas tem caráter sagrado: os mares, as cordilheiras, as cavernas, os rios e os vulcões, por exemplo, foram compreendidos como morada de deuses e deusas, ou como espaços que merecem especial respeito, veneração e cuidados. A cosmo-ontologia kaingang traz a realidade dividida em três níveis: o numbê, o mundo dos mortos; o ga, o mundo dos vivos e o kafã, o mundo celestial, onde se encontram Tupe, Deus, personalizado no Sol e na Lua. Todos os seres têm uma ligação com as marcas clânicas de Kame OU Kairu. Assim, os arquétipos

Kame e Kairu atribuem a todos os seres as suas marcas. Nessa perspectiva, as relações sociais existem para além dos humanos, transformando a concepção dualista e antagônica ocidental – que separa as relações entre a cultura e a natureza – em um ritmo fundamental do universo.

O kaingang compartilha uma mesma sociabilidade que percebe o humano como mais um corpo entre muitas outras existências. Assim, todos “os animais e demais componentes do cosmo são intensamente pessoas, virtualmente pessoas, porque qualquer um deles pode se revelar (se transformar em uma pessoa)” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015a, p. 45-46). O corpo não é uma materialidade pronta, mas está em constante transformação, até mesmo uma metamorfose na concepção indígena. O contato com o meio natural faz um humano renovar, adquirir forças, reinventar-se. Procura-se adquirir destreza, curar-se; para cada necessidade, existe na natureza outro ser que pode fornecer ao humano, as propriedades que ele deseje.

Podemos aproximar o pensamento de Jonas (2006) e o que os povos indígenas compreendem como uma perspectiva única do mundo natural e uma sabedoria que se mostra eficaz na busca por soluções para a crise ambiental. Devemos reconhecer o valor dos conhecimentos e práticas indígenas em relação à preservação ambiental e destacar a importância de incluir esses conhecimentos na busca por soluções para a crise ambiental. Devemos preservar os seus modos de vida e de manejo natural, como o caso dos pinheiros de araucária que fazem parte de sua cultura e de seu meio de vida e sustento.

No entanto, é importante ressaltar que a relação que queremos para a perspectiva dos indígenas e Hans Jonas não deve ser vista como uma solução simples para a crise ambiental. É necessário um compromisso sério com a preservação ambiental e a adoção de uma visão interdisciplinar que inclua perspectivas diversas e interculturais para lidar com a crise ambiental. Muito mais do que romantizar a relação dos povos indígenas ou usar os povos autóctones de maneira superficiais e estereotipados é necessário conhecer seu profundo modo de pensar e se relacionar com o meio natural.

A cosmovisão dos povos indígenas apresenta uma profunda conexão e interdependência entre todos os seres – humanos, animais, plantas. Tudo está ligado em uma grande teia da vida, e os humanos são apenas mais um fio nessa teia. A visão indígena do mundo pode ser entendida em profundas relações e, que, consequentemente levam a grandes responsabilidades. Essa perspectiva entra em sintonia com o pensamento de Hans Jonas sobre o que ele pensa de uma ética da responsabilidade, pois “a exigência fundamental da ética hoje deve ser a responsabilidade pelo futuro de forma geral” (JONAS, 2006, p. 40). Agir, buscando viver bem com a natureza e os demais membros do planeta, fugindo do individualismo, é uma forma autêntica de vida sobre a terra.

Considerações finais

O saber indígena em relação à preservação ambiental é um importante ponto de vista para a busca por soluções para a crise ambiental. Nesse momento de comemorarmos esse marco da vida de Jonas, criarmos essa relação entre os indígenas e Hans Jonas é uma forma de homenagear, mas também de despertar mentes para a importância do cuidado ético para com o planeta. A compreensão única do mundo natural e uma relação profunda e respeitosa com a natureza são pensamentos tanto da perspectiva indígena, quanto da jonasiana. Os saberes que vem sendo transmitidos de gerações baseados em uma compreensão interdependente do mundo natural e seus cuidados convergem com o pensamento ético de Jonas (2006).

Manejo sustentável do solo e dos recursos naturais, conhecimento sobre as plantas medicinais e a conservação da biodiversidade, são conhecimentos e práticas que têm sido subestimados pela cultura ocidental moderna e que muitas vezes se concentra em uma abordagem antropocêntrica e utilitária em relação à natureza. Incluir ou recuperar tais conhecimentos faz parte da busca de soluções para a crise ambiental que nos é presente. O momento exige a valorização desses saberes e a preocupação e o temor que gerem cuidado e inclua perspectivas diversas e interculturais para garantir um futuro sustentável para todos.

REFERÊNCIAS

CIMI. *Violência Contra os Povos Indígenas no Brasil – Dados de 2021*. Brasília: CIMI, 2022.

DANNER, M. A.; ZANETTE, F.; RIBEIRO, J. Z. O cultivo da araucária para produção de pinhões como ferramenta de preservação. *Pesquisa Florestal Brasileira*, p. 441-451, 28 dez. 2012.

JONAS, H. *Ethics for the Technological Age*. Chicago: University of Chicago Press, 1984.

JONAS, H. *O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*. Rio de Janeiro: Contraponto; Editora PUC-Rio, 2006.

JONAS, H. *O princípio vida: fundamentos para uma biologia filosófica*. Rio de Janeiro: Vozes, 2004.

JONAS, H. *Philosophical Essays: From Ancient Creed to Technological Man*. Chicago: University of Chicago Press, 1979.

LINO, J. T.; SILVA, E. R.; LINO, G. I. Arqueologia e história indígena em Santa Catarina: Aproximações e distâncias. XIV ENCONTRO ESTADUAL DE HISTÓRIA – TEMPO, MEMÓRIAS E EXPECTATIVAS, 2012. *Anais [...]*. [S.l.], 2012. p. 1-10.

QUEIROZ, B. D.; LINO, T. J. Uma arqueologia etnográfica do ritual do KIKI: aldeia Condá, Brasil, 2011. *Trabalhos de Antropologia e Etnologia*, 277-293, 2021.

QUIJANO, A. La crisis del horizonte de sentido colonial/moderno/eurocentrado. *Revista Casa de Las Américas*, p. 4-15, set. 2010.

SOUZA, A. H.; LIMA, A. M.; MELLO, M. A.; OLIVEIRA, E. R. A relação dos indígenas com a natureza como contribuição à sustentabilidade ambiental: uma revisão da literatura. *Revista destaques acadêmicos*, p. 88-95, 2015.

TAGLIARI, M. M.; BOGONI, J. A.; BLANCO, G. D.; CRUZ, P. A.; PERONI, N. Disrupting a socioecological system: could traditional ecological knowledge be the key to preserving the Araucaria Forest in Brazil under climate change? *Springer*, 16 jan. 2023, p. 1-20.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. *O que nos faz pensar*, p. 225-254, 2004.

Editora CRV
versão para revisão do autor

10

ESPERANÇA E RESPONSABILIDADE: a necessidade de ambas

Marijane Vieira Lisboa

Editora CRV - versão para revisão do autor - Proibida a impressão

Agora que as mudanças climáticas são reconhecidas como uma das ameaças mais graves por que passa o nosso planeta, agora que o governo recém eleito no Brasil incluiu a questão ambiental, especialmente as mudanças climáticas e o desmatamento da floresta amazônica como alguns dos principais assuntos a serem enfrentados ao lado da fome, da educação e da saúde, agora que não só ambientalistas, mas empresas, bancos, fundos de investimento discutem o que seja uma política ESG, ou seja, adoção de políticas ambientais, sociais e de governança como condição para o seu sucesso no mercado, agora que cresce a consciência ambiental, especialmente nas jovens gerações e se reconhece a importância de se ouvir e atender aos protestos e exigências de povos originários e populações tradicionais em todo mundo, agora que surgem novos movimentos como o *Rebellion Extinction*, E o *Friday for Future* entre outros, será que realmente a humanidade entendeu onde o progresso técnico, o produtivismo e o consumismo, enfim a busca de lucro e de domínio sobre a natureza nos levou?

Não vejo razão para visão otimista, embora isso não queira dizer que estamos irremediavelmente perdidos. Quero dizer, simplesmente, que falta muito para compreendermos a gravidade da catástrofe ambiental que nos cerca, ou melhor, para aceitarmos essa realidade, e, mais fundamentalmente ainda, nos falta disposição para abandonarmos nosso hábito de sociedade produtivista/consumista, o mito do crescimento, nossa fascinação pela técnica e a arrogância de crer que ela possa solucionar os problemas que ela própria criou, justamente porque nos faltou uma Ética do Futuro que questionasse seu rumo, seus métodos e suas possíveis consequências nefastas.

Recuperemos aquela constatação de Hans Jonas de que efetivamente, progresso, ou seja, avanço em direção a formas superiores, melhores e maiores, só existiu na história da humanidade no que se relaciona com a ciência e com a técnica (JONAS, 2006, p. 265-271). E tanto uma como outra, tiveram seu custo, seu preço. O preço da ciência tem sido a crescente especialização e um distanciamento cada vez maior entre os leigos e os especialistas. Subproduto

indesejado dessa lacuna entre uns e outros foi o engendramento e a popularização de pseudociências e superstições (JONAS, 2006, p. 270). Exemplos extraordinários desse subproduto nos nossos dias são, por exemplo, a teoria da Terra Plana ou a seita QAnon, capaz inclusive de eleger uma deputada federal nos EUA. Contudo, diferentemente das teorias conspiratórias antigas que a história ocidental registra como as pretendidas conspirações dos templários, dos maçons, dos Sábios do Protocolo de Sion e mesmo a uma conspiração internacional judaico-comunista, que aliás, está experimentando uma pujante revival entre nós, nossas modernas teorias conspiratórias são conglomerados de seres arquétipos com poderes extraordinários, deuses, diabo, bruxas, canibais e vampiros, ou seja, velhos arquétipos, mas que desta vez se apresentam portadores de novos poderes de tecnologias modernas, reais ou imaginárias como Óvnis, celulares, vacinas, raios lasers e vírus, graças aos quais tais seres maléficos poderiam dominar o mundo, organizados em conspirações globais que poderiam reunir políticos dos mais diversos espectros, como Biden e Putin, artistas famosos e CEOs da tecnologia, como Bill Gates. Nada disso seria muito grave se não fosse o fato de lideranças populistas e fascistas a elas recorrerem para mobilizar massas incautas, incultas, ressentidas e desnorteadas com as mudanças sociais e tecnológicas provocadas pela crise terminal civilizatória em que nos encontramos.

Já o preço dos avanços da técnica, ao contrário, tem sido bem mais alto, digamos mesmo, impagável. Como pontuou Ulrick Beck em sua teoria da Sociologia do Risco (BECK, 2010), e Jonas na apresentação do seu Princípio Responsabilidade (JONAS, 2006, p. 21) os riscos e danos que sofremos hoje não são consequência de nossa ignorância ou impotência frente à natureza, mas justamente da nossa potência. Todos os grandes problemas ambientais que enfrentamos hoje são decorrentes de avanços tecnológicos, que desenvolvidos com determinados objetivos que pareciam úteis à humanidade, revelaram posteriormente seus aspectos negativos. Mudanças Climáticas são decorrência da descoberta de como utilizar recursos fósseis para gerar energia. O desenvolvimento das máquinas à vapor, inicialmente à carvão durante o início do século XIX, foi o que tornou possível o salto de produtividade que o capitalismo experimentou, permitindo que ele se expandisse mundialmente e mais tarde que fosse possível construir potências socialistas como a antiga URSS e a China, sociedades até então majoritariamente rurais e camponesas. Mesmo que já houvesse relações de produção e de trabalho tipicamente capitalistas naquele século XVIII, ou seja, proprietários privados de meios de produção de um lado e aqueles trabalhadores sem bens, forçados a alugar sua força de trabalho aos primeiros, situação que aconteceu em vários países e em vários momentos da História mundial, sem a máquina de fiar e tecer a

vapor, baseando-se apenas na força de animais, de rios e ventos e da nossa própria, o capitalismo jamais alcançaria aquela escala de produção que lhe permitiu inundar o mundo com suas mercadorias, suas empresas, acumular capitais, realizar grandes obras, tornar o mundo um só mundo conectado. Sem o petróleo e o uso do gás natural como fontes de energia o mundo teria seguido acanhado e mesquinho como a Holanda, as cidades italianas do Norte e a Inglaterra dos séculos XVI e XVII (ALTVATER, 2010, p. 136).

As revoluções tecnológicas que se sucederam, os avanços da indústria química, a chamada Revolução Verde que transformou a agricultura em uma atividade de uso intensivo de insumos industrializados, a revolução informática que permitiu conectar mercados financeiros em todo o mundo e estabelecer cadeias globais de produção, os avanços na comunicação com satélites e na inteligência artificial, tudo isso alterou radicalmente o mundo conhecido, conectando-o, permitindo enormes avanços tecnológicos na produção material, bem como na saúde, educação, transportes, e segurança entre outros aspectos, mas, ao mesmo tempo potencializou os riscos e danos à saúde devido ao uso maciço de agrotóxicos, a transformação de epidemias locais em pandemias graças às viagens aéreas, a difusão incontrolável de *fake News*, os ataques cibernéticos, a espionagem dos cidadãos, os acidentes de transportes de dimensões espantosas, a proliferação de armas e informações que permitem guerras muito mais mortais e o controle de enormes regiões e populações por narcotraficantes, traficantes de armas, mineração ilegal, tráfico humano e tráfico de órgãos entre outras redes criminosas. O que não era possível ou muito difícil, tornou-se possível agora.

Enfim, o preço a pagar pelos avanços da técnica foi muito alto, especialmente porque o seu desenvolvimento foi e é buscado e financiado por atores cujo comprometimento com o bem público é nulo ou bem pequeno por parte de empresas e fundos de investimentos preocupados apenas com seus ganhos de curto prazo ou por Estados controlados por regimes autoritários e, pior ainda, totalitários capazes de colocar em risco a própria existência da humanidade em sua ânsia por controlar a todos e a tudo. Os ganhos visados são de curto prazo, não importa o ano de amanhã. O mundo se tornou um enorme cassino, onde se apostam nas bolsas de valores, especialmente naquelas em que se traficam tecnologias novas, tudo: a quebra mundial de economias, a fome devido à subida de commodities inclusive por catástrofes ambientais e as guerras inclusive. De outro ponto de vista, político e da nossa intimidade, todos podemos ser espionados, controlados, roubados, alvo de golpes de toda a sorte. Por isso, é forçoso reconhecer que a tecnociência, essa ciência voltada para a técnica, tem resultados ambivalentes e por isso a obra de Jonas é um clamor constante pela introdução da Ética em nossa Era Tecnológica.

De um ponto de vista moral, por outro lado, é muito mais difícil afirmar que houve progresso na humanidade. Se os direitos humanos são hoje reconhecidos com os princípios básicos das sociedades contemporâneas, fazendo parte das principais deliberações da ONU e das Constituições da maioria esmagadora dos países, é preciso reconhecer também que a sua observância se restringe a uma parte bem menor da humanidade, tendo a *Freedom House*, instituição que acompanha a situação dos direitos humanos no mundo, observado que durante o ano de 2021, mais países caminharam para se tornarem regimes autoritários ou ditatoriais, do que outros progrediram no sentido de aprimorar a sua democracia.

Além disso, a História nos mostra que períodos em que sociedades experimentaram progressos civilizatórios, com mais qualidade de vida, mais acesso a bens materiais e de serviços essenciais como educação, saúde e moradia entre outros, podem ao mesmo tempo experimentar grandes regressões civilizacionais em aspectos políticos e de direitos humanos. É possível ainda que o que se mostre como progresso moral e civilizacional em certas partes do mundo, conviva com a queda na mais profunda barbárie em outras partes, como foram os crimes do imperialismo inglês e francês ao fim do século XIX no Sul, ao mesmo tempo em que nessas metrópoles florescia a arte contemporânea, crescia a luta feminista e os primeiros brotes dos movimentos ecológicos, e grandes avanços científicos e tecnológicos, culminando tudo isso ao fim na carnificina da Primeira Guerra Mundial, graças justamente em grande parte ao progresso das técnicas militares. Da mesma maneira, a ascensão do nazismo ocorreu em uma sociedade com alto grau de escolarização comparada com outras europeias e o Holocausto se fundamentou em uma pseudociência racial, gerando o primeiro genocídio industrial que o mundo conhecerá. As ditaduras do Terceiro Mundo que ocorreram durante a Guerra Fria foram concomitantes com um período de grande desenvolvimento econômico e técnico, e a ascensão ameaçadora de movimentos de extrema direita em muitas das democracias consolidadas do mundo atualmente, como é o caso da dos EUA ou o surgimento de uma extrema direita brasileira vociferante, violenta e preconceituosa, que quase reelegeu Bolsonaro após quatro anos de política sistemática de destruição de todas as políticas sociais, culturais e ambientais se deu ao mesmo tempo em que a humanidade conseguiu produzir em tempo recorde vacinas para debelar a mortífera pandemia da covid.

Embalada por teorias conspiratórias as mais absurdas e por uma cacofonia de religiões, as extremas direitas têm mobilizado grandes massas, como no caso brasileiro, tendo reunindo milhares de pessoas em frente aos quartéis e estradas, que passaram frio e desconforto no que criam ser uma cruzada pela salvação do Brasil, das suas famílias e de Deus. Acreditando estarem

próximos ao fim de mundo, adorando um messias suburbano com o qual se identificavam, esses muitos cidadãos e cidadãs brasileiras nunca entenderam que uma sociedade moderna é uma instituição diferente de uma comunidade, classe ou grupo social que comporte apenas uma identidade. Ela é forçosamente múltipla, e o Estado, sobretudo um Estado de Direito, no qual existem muitos tipos de famílias, sendo esse um Estado laico, que reúne muitos credos e também muitos ateus, como muitos de nós. E, que, portanto, o que desejam é o retorno a uma comunidade fechada ou a um Estado teológico, no qual não haja a separação entre Igreja e Estado e a primeira definia o tipo de família e a conduta sexual todos os indivíduos e, em seu nome, o Estado poderia reprimi-los e se fosse o caso, para o seu bem, para a salvação da sua alma, matá-los. Enfim, embora o Brasil seja esse Estado laico desde a República, há uma parte expressiva da nossa sociedade que gostaria que ele não o fosse, e talvez mesmo acredite que ele não o seja, e esse Estado esteja justamente correndo o risco de deixar de sê-lo em virtude de extremistas ou fanáticos que pretendem transformar essa sociedade em algo escabroso e monstruoso.

São considerações sobre os resultados bastante negativos do avanço tecnológico e dos rumos erráticos da história contemporânea, manifestados tanto por Jonas, quanto pelos filósofos frankfurtianos, por Edgar Morin, Ulrich Beck, Bruno Latour e Papa Francisco em sua encíclica *Laudato Si*, que nos fornecem argumentos para pensar que não haveria razão para termos otimismo em relação à capacidade e vontade da humanidade em evitar a catástrofe ambiental. Embora, como se comentou no início deste texto, nunca antes se tenha falado tanto em meio ambiente, tenha se tornado tão consensual a ideia de que devemos protegê-lo, de reduzir as emissões de gases de efeito estufa, de reciclar, de se adotar práticas ESG em todas as indústrias, de direcionar investimentos em indústrias e projetos verdes, de estimular a bioeconomia, a economia verde e tantas outras propostas louváveis.

De fato, todas essas boas intenções e propostas, repousam em dois equívocos associados àquele balanço bastante negativo ou inconclusivo que não se fez a respeito da “natureza” da tecnologia e da história. O primeiro deles é a crença de que novas tecnologias, agora verdes, agora limpas, baseadas em energias renováveis, em redução de uso e descarte de recursos naturais, por exemplo, poderão ser a solução para os problemas criados pelas antigas tecnologias, que agora revelaram seu lado negativo. Citemos aqui um exemplo dos mais ilustrativos dessa crença que é a proposta atual em tantos países de converter a frota de carros passeio movidos à gasolina, em carros movidos à energia elétrica. A mera substituição do combustível fóssil por eletricidade é assim saudada como um grande progresso, deixando-se de considerar o conjunto dos ciclos produtivos dos diversos componentes do carro, a começar

com o questionamento sobre que tipo de energia poderia abastecer essa nova frota de carros. Energia produzida com o que? Hidroelétricas, em cuja construção se destruiu ecossistemas, deslocou-se povos indígenas e ribeirinhos, arruinou-se o regime de reprodução de peixes e tartarugas como Belo Monte no Xingu, Santo Antônio e Jirau no Madeira? Ou se pensa em imensos parques eólicos construídos onde haja bons ventos, mesmo que com eles se perturbe as rotas de pássaros migratórios, inviabilize-se a criação de animais e torne pouco saudável viver nas suas proximidades, sujeitando vizinhos aos reflexos e ruídos emitidos das hélices eólicas? Ou abastecer os carros com eletricidade produzida em grandes fazendas solares, que requerem por sua vez grandes extensões de terras, inutilizando-as para outros usos como agricultura, silvicultura e pecuária e produzindo uma luminosidade perturbadora para seres humanos e animais durante a noite? E toda essa energia produzida por essas fontes renováveis, necessita ser interligada a uma rede de energia elétrica central e depois distribuída, o que requer, também, toneladas de cobre e outros materiais, o que implica em mineração, consumo de energia para mineração e metalurgia, para não falarmos do lítio, elemento essencial para as baterias dos carros, que não é exatamente abundante no mundo e cuja extração tem trazido enormes impactos socioambientais nos salares do Chile e da Argentina, explorados por empresas estrangeiras. Além disso, segundo alguns especialistas, as reservas mundiais de lítio seriam suficientes para o emprego global em celulares, mas jamais para baterias elétricas da indústria automotriz. Ou seja, países preocupados com controlar as emissões de gases de efeito estufa, estão dirigindo seus principais esforços para estimular a mobilidade elétrica, sendo que esse tipo de produção tem data marcada, também, para se tornar obsoleta, pois também depende de um recurso não renovável. Não era melhor do ponto de vista do balanço energético, reformas urbanas que tornassem dispensáveis longos trajetos, melhoria dos transportes públicos e mobilidade não viária? Produzir carros passeios para 1/3 ou menos da população de um país, ou pior ainda, produzi-los para exportá-los, sendo necessário para isso ferroviários, navios, estradas e um inevitável consumo de muito diesel, de modo a transportá-los através do Atlântico, Pacífico e Índico? Essa deveria ser a política prioritária estimulada pelas grandes economias globais de modo a reduzir as emissões de Gases de Efeito Estufa e chegarmos a tal economia de baixo carbono?

Não esqueçamos, contudo, que ao lado desses investimentos em carros elétricos, a maioria das grandes economias do mundo continua investindo na abertura de novas minas de carvão, subsidiando a extração de petróleo ou até mesmo, como no caso da Petrobras, pressionando o Ibama para que lhe dê licença ambiental para prospectar petróleo na foz do Amazonas, área

ambientalmente altamente vulnerável e onde se encontrou um enorme recife de corais. O Parlamento Europeu, por sua vez, resolveu considerar o uso de gás natural, fóssil e a energia nuclear como “energias de transição”, dado que emitem menos gases de efeito estufa (GEE) do que o carvão e o petróleo. É verdade que emitem menos, mas a questão das mudanças climáticas no momento atual deixou de ser uma questão de mais ou de menos, quando se poderia considerar toda e qualquer diminuição como positiva, mas ter como única e indeclinável meta não permitir que a temperatura média do planeta ultrapasse os 1,5° e talvez 2° em 2030.

Recordemos que os cálculos matemáticos apresentados na 26ª reunião das Partes da Convenção Marco das Mudanças Climáticas em 2021, em Glasgow, Escócia, mostravam que a soma de todas as metas de redução livremente determinadas pelos países, ou seja, o que todos eles se dispuseram a fazer para garantir não ultrapassar aquele teto de 1,5° (esse sim, um teto que não poderia ser furado) furava o teto. Esperou-se então que agora em novembro de 2022, no Egito, na 27ª Reunião das Partes, se pudesse obter de todos os países, principalmente dos maiores emissores, o estabelecimento de metas “mais ambiciosas”, como se costumou chamar.

Mas a discussão dos quinze dias da reunião se desviou desse objetivo para o tema do financiamento de danos e perdas nos países vulneráveis, e quando finalmente se aprovou tal proposta, muitos participantes concluíram que a conferência teria sido vitoriosa. Mesmo supondo, o que é bastante utópico, que houvesse a disposição de constituir um grande fundo, de modo a socorrer todos os países mais vulneráveis que sofrerão catástrofes ambientais cada vez maiores como aconteceu com o Paquistão recentemente ou tem acontecido com nossas cidades brasileiras, é certo que esses fundos alguma hora acabarão ou se tornará impossível reparar os danos quando os impactos do degelo da Groenlândia, do Himalaia, dos Andes atingirem seu máximo, quando ilhas inteiras submergirem assim como as cidades à beira-mar, quando a fome grassar em todo o mundo em consequência de inundações, secas, enormes incêndios e aumento de pragas como aquela dos gafanhotos na Argentina há alguns anos atrás.

Enquanto isso, a COP 27 se encerrou sem nenhuma resolução estabelecendo um compromisso e um prazo máximo para que os países partes deixassem de extrair carvão e investir em novas explorações de petróleo pelo mundo. A China, por exemplo, é o país que mais investe em energias limpas, mas também é o maior produtor de carvão do mundo e também o maior emissor de GEE. E, justamente para ajudar na recuperação econômica do país após a covid, voltou a estimular a produção de carvão, que aumentou em 4,5% em 2021, assim como o fez a Alemanha Federal recentemente.

Ora, a questão aqui é a de limites, dos limites físicos do planeta, tal como abordou Jonas na parte final do Princípio Responsabilidade, quando empreende a crítica da utopia e a ética da responsabilidade: “Em última instância, não se trata de saber precisamente o que o homem ainda é capaz de fazer – nesse aspecto se pode ser prometeico e sanguíneo – mas o quanto a natureza é capaz de suportar. Ninguém duvida de que haja tais limites” (JONAS, 2006, p. 301). E, mais adiante, profético, porque as mudanças climáticas quando escreveu esse livro ainda não gozavam do consenso científico de que hoje gozam:

Os limites são ultrapassados, talvez sem volta atrás, quando esses esforços unilaterais arrastam o sistema inteiro, dotado de um equilíbrio múltiplo e delicado, para uma catástrofe do ponto de vista das finalidades humanas (A natureza, como tal, não conhece nenhuma catástrofe) (JONAS, 2006, p. 301).

Tais limites, continua Jonas, situam-se no domínio de saber da “jovem ciência ecológica” e em particular nas áreas de conhecimento de biólogos, agrônomos, químicos, geólogos, e climatologistas entre outros. Sobre tais limites, os filósofos não teriam nada a dizer. E quando escreveu isso, ele ainda considerava que a ciência de seu tempo não era capaz de oferecer perspectivas seguras para o que aconteceria caso tais limites fossem ultrapassados. Hoje, quarenta anos depois, a climatologia, ciência que evoluiu extraordinariamente e as demais ciências relacionadas com as mudanças climáticas preveem com razoável segurança o que acontecerá com essa humanidade que se recusa a ouvi-la, ou finge que a ouve e adota apenas medidas cosméticas (UNEP, 2022).

Explicar isso, essa surdez, essa cegueira, essa teimosia, é, no entanto, uma questão que desafia filósofos e cientistas sociais. O que faz uma época não perceber a sua decadência, não entender as ameaças que pesam sobre ela, não reconhecer as suas causas e não corrigir seus rumos para sobreviver?

Se consideramos alguns “fins de mundo” como foi o fim do mundo pré-colombiano com a chegada dos europeus, ou o fim do Império Romano com a lenta decadência e avanço dos bárbaros e mais adiante dos turcos, ou a catástrofe demográfica provocada pela Peste Negra na Idade Média, percebemos que aqueles nossos antepassados tinham pouco repertório cultural para compreender algo que escapava tanto absolutamente à sua maneira de compreender o mundo e à maneira como viam sua própria história. Quer no Império Romano cristianizado, quer na Peste Negra, o castigo divino era a explicação mais acessível para a desgraça que os acometia. Na Peste Negra, também puderam ser os judeus, as bruxas ou os estrangeiros que chegavam

às cidades (ALBERTH, 2013). Já Montezuma acreditava que os deuses o haviam abandonado por algum grande erro por ele cometido e mandava matar os intérpretes dos seus sonhos por não serem capazes de interpretá-los. Na verdade, pensava, os deuses teriam deixado de se comunicar com ele. Esse mundo europeu tão distinto em tudo, na busca do ouro, no modo de fazer guerra e de lidar com a palavra dada, as epidemias estranhas que assolavam as populações indígenas ao mesmo tempo, e que de início não eram atribuídas aos espanhóis ou portugueses, todo esse novo mundo de fenômenos incompreensíveis era assustador e não passível de controle. Assim, não foram as armas e os cavalos de algumas centenas de espanhóis que venceram Impérios como os astecas ou incas. Foi a impossibilidade de compreender o inimigo, maior entre nossos povos originários, do que entre os conquistadores, acostumados à maior diversidade cultural euro-asiática. Essa é a tese de Tzvetan Todorov em seu livro “A Conquista da América”, tese perfeitamente aceitável (TODOROV, 1983). Se acrescida de outro aspecto de origem política: como impérios, tanto os astecas quanto os incas submetiam muitos outros povos ao seu domínio, e os povos submetidos são sempre o calcanhar de Aquiles das ditaduras, pois visando derrotar seus opressores, foram preciosos aliados dos europeus.

Porém nós, seres humanos do século 21, não poderíamos recorrer a desculpa de nossa ignorância para o fato de que não estamos enfrentando as causas do nosso fim dos tempos. Nossa ciência foi e é capaz de explicar-nos, de alertar-nos para o que nos aguarda. E nós fingimos que ouvimos, e seguimos os seus conselhos (WALLACE-WELLS, 2019). Mas não conseguimos libertar-nos da nossa crença nos nossos poderes, na técnica, para resolver as ameaças que nos cercam. E, principalmente, talvez, não abandonamos a nossa utopia do progresso, do mundo cada vez melhor graças à nossa capacidade baconiana, prometeica, de transformá-lo. Tal crença, aliada aqueles que só pensam em curto prazo, os conglomerados financeiros, as empresas automobilísticas que um dia se não houver mais lítio fabricarão talvez naves espaciais para bilionários, os jogadores dos cassinos financeiros que se divertem com o acúmulo de criptomoedas ou Ftds, está nos levando igualmente ao mesmo fim, ou ao nosso fim.

Há aqui, sem dúvida, uma recusa em aceitar que o nosso modo de vida produtivista/consumista, de eterno desenvolvimento entendido como crescimento econômico possa ter fim, possa ser substituído por um modo mais modesto, mais módico de viver, baseado em economias e circuitos comerciais locais e desconcentração econômica, abandonando o consumo ostentatório de um lado e pobreza chocante de outro, ou seja em políticas que seriam um misto de decrescimento e bem viver (LATOUCHE, 2009).

Assim, como se pretende eliminar a morte e a própria natureza humana, pretende-se superar os limites físicos do Planeta. E, para a hipótese de que ele, infelizmente, esgote-se, intensificam-se as explorações planetárias. Desta maneira, como disse Jonas em sua crítica à utopia marxista, em nome de um “homem novo”, sacrificamos e deixamos de amar aqueles seres humanos que nos antecederam e que nos cercam (JONAS, 2006, p. 340). Da mesma maneira, destruímos a nossa casa comum, o Planeta, em nome de um projeto de mundo feito de técnica, pela técnica, para a técnica.

Será que ainda há motivos para a algum otimismo? Acredito que sim, pois é a vida, aquela que ressurge a todo tempo, nos jovens mobilizados pelo *Friday for Future*, nas novas iniciativas de agroecologia, nos “neo-rurais”, no consumo responsável, nas lideranças jovens de um Partido Verde alemão, que recentemente ganharam eleições na Alemanha, em um presidente colombiano que busca uma transição energética para seu país e nos filhos e netos que nos nascem para os quais precisamos garantir um futuro vivível, prazeroso. Mas esse otimismo da vontade, como disse Gramsci, não deveria enganar nossa razão quanto à gravidade da situação atual. Melhor seria adotar a máxima de Adriano Suassuna, ser um “realista esperançoso”.

REFERÊNCIAS

ABERTH, J. *An Environmental History of the Middle Ages: the crucible of nature*. Routledge, Oxon/ NY, 2013.

ALVATER, E. *O fim do capitalismo como o conhecemos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

BECK, U. *Sociedade de Risco*. São Paulo: Editora 34, 2010.

JONAS, H. *O Princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*. Rio de Janeiro: Contraponto; Editora PUCRio, 2006.

LATOUCHE, S. *Pequeno tratado do decrescimento sereno*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

TODOROV, T. *A Conquista da América: a questão do outro*. São Paulo: Martins Fontes, 1986.

UNEP. *Sexto Relatório de Avaliação do IPCC: Mudanças Climáticas 2022*, 28/02/2022 Disponível em: <https://www.unep.org/pt-br/resources/relatorios/sexta-relatorio-de-avaliacao-do-ipcc-mudanca-climatica-2022>. Acesso em: 2 maio 2023.

WALLACE-WELLS, D. *A terra inabitável: uma história do futuro*. São Paulo: Cia das Letras, 2019.

Editora CRV
versão para revisão do autor

Editora CRV - versão para revisão do autor - Proibida a impressão

EARTH STEWARDSHIP: do domínio à responsabilidade

Luca Valera

Antropoceno, impacto humano e gestão da Terra

Este capítulo destaca o papel central da *Earth Stewardship*¹ na abordagem das questões ambientais e da atual crise ecológica. Nesse sentido, vale a pena: 1) descrever o que é a *Earth Stewardship* e investigar o papel da *oikophilia* e da filantropia nesse conceito (seção 2); e 2) delinear o papel da responsabilidade perante a vulnerabilidade da natureza no paradigma da *Earth Stewardship* (seção 3). Para tal, devo começar por uma breve descrição do estado atual da crise ecológica, bem como das possíveis soluções para a mesma.

É bem sabido que vivemos no Antropoceno, ou seja, na época das alterações climáticas antropogênicas, uma vez que os seres humanos se tornaram o maior agente geológico do planeta. De acordo com os fundadores do conceito de “Antropoceno” (CRUTZEN; STOERMER, 2000), as recentes alterações ambientais globais devem-se, em grande parte, ao impacto que o ser humano tem tido no ambiente. Com o Antropoceno, retornaram a noção de que a Terra tem limites e a ideia de colapso ou catástrofe. O conceito geral é que a exploração humana da Terra está atingindo os seus limites e que estamos perante consequências não lineares e potencialmente caóticas, que podem levar ao fim da civilização humana. A esse respeito,

os recentes desenvolvimentos tecnológicos e as novas ferramentas científicas relativas aos sistemas socioecológicos criaram novos cenários globais, que trazem para o centro novos problemas, abordagens e desafios ambientais. [...] Essas mudanças estão conduzindo a alterações de estado e a pontos de viragem na biosfera da Terra (VALERA; CASTILLA, 2020, p. 1-2).

¹ Optamos por manter a expressão em inglês, tanto no título do trabalho quanto no corpo do texto, devido ao seu uso corrente. A palavra *Stewardship*, nesse caso, refere-se à *gestão ou administração* (no sentido de *cuidado*) da Terra como o planeta, o lar. (Nota do tradutor: Jelson Oliveira).

Uma vez reconhecido que estamos alcançando um ponto crítico no que diz respeito à exploração do nosso planeta – as alterações climáticas, juntamente com outras alterações globais (VALERA; CASTILLA, 2020) são bons indicadores deste “ponto crítico” – podemos olhar para as possíveis soluções para esse problema. Nesse sentido, podemos identificar três abordagens principais para resolver esta questão: 1) o otimismo tecnológico; 2) uma crítica extrema à tecnocracia; e 3) uma abordagem prudente do ambiente que incorpora outros aspectos para além da tecnologia. Facilmente se compreende como a primeira e a segunda abordagens representam posições extremas nesse domínio, tendo sido comumente designadas por antropocentrismo forte e biocentrismo, respectivamente.

A primeira abordagem (otimismo tecnológico) tenta oferecer uma solução positiva para os problemas criados pelas tecnologias, usando-as como ferramenta. Ela tem sido frequentemente chamada de “tecno-otimismo” ou “tecno-correção” e “é difundida em nossa sociedade, mas dificilmente justificada. De uma forma ou de outra, somos repetidamente assegurados de que ‘uma tecnologia mais eficiente resolverá o problema’” (HUESEMANN; HUESEMANN, 2011, p. XXIII). Em resumo, a correção tecnológica é a ideia de que as soluções para todos os problemas podem ser encontradas em tecnologias novas e cada vez melhores. Um exemplo controverso dessa abordagem é a alegação de que o aquecimento global antropogênico ou a mudança climática podem ser resolvidos por meio da geoengenharia. Considerando o resultado do impacto tecnológico sobre o meio ambiente nos últimos cinquenta anos, uma resposta prudente a esse problema pode ser aquela sugerida por Commoner (2020, p. 41) na “terceira lei da ecologia”: “Os resultados frequentemente catastróficos dão uma força considerável à visão de que ‘a natureza sabe o que é melhor’.” De fato, o aumento do número de tecnologias para solucionar a crise ecológica resultou em uma situação ambiental pior: “Como os seres humanos desenvolveram tecnologias cada vez mais poderosas, ao mesmo tempo, a Terra se tornou cada vez mais vulnerável a sofrer efeitos negativos e irreversíveis” (MIZZONI, 2014, p. 409-410). Desse ponto de vista, surge um problema ético², porque a vulnerabilidade da natureza foi causada precisamente por nossas intervenções tecnológicas. Consequentemente, como argumenta Jonas (VALERA, 2020), “os seres humanos têm uma obrigação especial para com a Terra em sua vulnerabilidade causada pelo poder humano” (JOLDERSMA, 2009, p. 481).

Ao contrário, a segunda abordagem critica fortemente o amplo uso de tecnologias para resolver os problemas ambientais, destacando a questão da “tecnocracia”: “A tecnocracia é a adoração e o domínio da tecnologia.

2 Sandler (2019) chama isso de “risco moral” [“the moral hazard”].

A tecnocracia envolve a apropriação e a transformação de grandes porções da Terra pela e para a tecnologia, e o reinado do único método melhor, mais eficiente e racional sobre toda a variedade cultural [...] A tecnocracia significa, especialmente, considerar apenas soluções técnicas para os problemas – e ater-se à tecnocracia em vez das preocupações ambientais” (MCDONALD, 2014, p. 346-349). Nesse sentido, a principal crítica a essa abordagem, que podemos considerar muito semelhante à Ecologia Profunda, é que a tecnocracia reduz a crise ambiental a um problema que pode ser resolvido tecnicamente (seu lema seria “mais tecnologias para melhores soluções!”) sem entender o cerne da crise. Arne Næss (1973), o pai do *Deep Ecology Movement* (Movimento de Ecologia Profunda), fez uma crítica semelhante aos ecologistas superficiais (em contraste com os ecologistas profundos):

O que um conservacionista vê e vivencia como realidade, o desenvolvedor normalmente não vê – e vice-versa. Um conservacionista vê e vivencia uma floresta como uma unidade, uma *gestalt*, e quando fala do coração da floresta, ele não se refere ao centro geométrico. Um desenvolvedor vê quantidades de árvores e argumenta que uma estrada que atravessa a floresta cobre pouquíssimos quilômetros quadrados, então por que fazer tanto barulho? Se os conservacionistas insistirem, ele proporá que a estrada não toque o centro da floresta. Assim, o coração estará salvo, ele pode pensar. A diferença entre os antagonistas é mais de ontologia do que de ética. Eles podem ter prescrições éticas fundamentais em comum, mas as aplicam de forma diferente porque têm visões e experiências diferentes. Ambos usam o termo floresta, mas se referem a realidades distintas (NÆSS, 2005, p. 456).

Uma abordagem ambiental mais profunda considera a crise ecológica como uma possibilidade de se aprofundar em nossas experiências e ações, enquanto uma abordagem tecnocrática pode apenas buscar soluções adequadas para gerar melhores consequências e benefícios. Enquanto a primeira é uma abordagem mais sistêmica, complexa e de longo prazo, a segunda é uma atitude mais limitada, superficial e de curto prazo.

Por fim, com base na ideia de que a tecnologia é um meio insuficiente para solucionar a crise ecológica, a terceira abordagem (a abordagem prudente do meio ambiente) tenta demonstrar que nosso comportamento ecológico deve ser equilibrado. Em vez de se concentrar nas tecnologias, ela destaca a “integridade pessoal” e os valores fundamentais que podem orientar melhor nossas ações. Essa abordagem argumenta que “‘consertar’ o meio ambiente ou o clima por meio de tecnologia, finanças ou legislação é necessário, mas não suficiente. Abordagens éticas também são necessárias” (TUCKER, 2015, p.

396). Nesse sentido, o ponto de vista dessa abordagem é o seguinte: não podemos lidar com a crise ecológica sem lidar também com nossa humanidade. Esse último ponto, que podemos definir como *Earth Stewardship* (Gestão da Terra), aponta para o forte vínculo existente entre o meio ambiente e o ser humano que nele habita. Essa conexão é a base ontológica desse enfoque ético da *Earth Stewardship*, como tentarei ilustrar na próxima seção.

Oikophilia* e filantropia: os princípios básicos da *Earth Stewardship

Ao analisar a atitude ocidental e cristã em relação ao meio ambiente, é impossível desconsiderar a famosa crítica de Lynn White (1967) ao forte antropocentrismo cristão. White afirma que, desde o Gênesis (1, 26-30), o cristianismo reduziu o meio ambiente (e todos os outros seres vivos) a meros recursos que devem ser usados apenas para fins humanos. Nas palavras de Palmer (2006, p. 75), “a administração [*stewardship*] do mundo natural, seja cristã ou não... permanece profundamente antropocêntrica e não ecológica, legitimando e incentivando o aumento do uso humano do mundo natural”. A principal crítica, portanto, refere-se à atitude cristã de domínio sobre as outras espécies, que encontra sua justificativa em uma “dessacralização e subsequente exploração” (DEANE-DRUMMOND, 2008, p. 82) do mundo natural. A dessacralização seria a consequência do poder (domínio) humano sobre o meio ambiente, que é justificado pelo extremo “antropocentrismo” e “ex-centrismo” do próprio ser humano. Como argumenta Deane-Drummond (2008, p. 82), esse tipo de abordagem remete mais ao ponto de vista de Bacon do que ao ponto de vista cristão e, portanto, a crítica ao pensamento cristão sobre o meio ambiente seria inadequada.

Muito pelo contrário, o ponto de vista cristão (ou ocidental) pode ser definido como propriamente uma *Earth Stewardship*. A seguir, tentarei ilustrar como a *Earth Stewardship* se baseia em dois pressupostos principais: *oikophilia* e filantropia. Há uma forte ligação entre essas duas premissas, pois ambas demonstram a relação essencial e inseparável entre os seres humanos e seu ambiente. Nesse sentido, podemos dizer que a ecologia humana (VALERA, 2019) é a chave para entender o “lugar do ser humano no cosmos”: por meio dessa abordagem, podemos vincular a “desertificação ambiental” à “desertificação humana”. Se a desertificação ambiental é o resultado de uma arrogância antropocêntrica (falta de *oikophilia*), então a desertificação humana é a consequência da “arrogância do anti-humanismo” (falta de filantropia) (NÆSS, 1984).

O que é, então, *oikophilia*? Para o filósofo Roger Scruton (2012, p. 227), trata-se do “amor pelo *oikos*, que significa não apenas o lar, mas as

pessoas nele contidas e os assentamentos circundantes que conferem a esse lar contornos duradouros e um sorriso duradouro. O *oikos* é o lugar que não é apenas meu e seu, mas nosso”. Uma reflexão sobre o amor ao nosso lar (*oikos*) nos leva de volta, então, a uma definição da ideia de lar. Tentei definir essa questão em outro lugar: “‘Lar [não é] um edifício’, pois a moradia não consiste em um simples ‘estar na Terra’. A consequência dessa ideia é que ‘nosso atual *unheimlich*’ é causado por ‘nossa incapacidade de habitar’, ou seja, sofremos ‘de um processo de corrosão do lugar’. A crise atual, portanto, não seria primordialmente uma falta de moradia ou de recursos – embora, de certa forma, tenha algo a ver com esses dois aspectos” (VALERA, 2018, p. 664). Assim, a definição de lar (*oikos*) depende estritamente da relação que os seres humanos têm com o espaço. Trata-se, em certo sentido, de uma questão antropológica (VALERA, 2019), pois remete à constituição ontológica do ser humano. Como essa é uma questão complexa, oferecerei apenas uma interpretação desse problema, sem criticar pontos de vista alternativos. Argumento que os seres humanos estão estritamente conectados ao seu ambiente, porque “tudo está conectado a tudo o mais”, conforme sugerido na primeira lei da ecologia de Commoner (2020, p. 29). Malpas (1999, p. 6) coloca isso da seguinte forma: “O material de nossa vida interior é, portanto, encontrado nos espaços ou lugares externos em que vivemos, enquanto esses mesmos espaços e lugares são incorporados ‘dentro’ de nós”. Nossas experiências, portanto, estão verdadeiramente incorporadas em nosso lar: sem esse ambiente, elas seriam impossíveis. O conceito de “lar”, assim, lembra as relações que os seres humanos podem gerar com o espaço que ocupam e, ao mesmo tempo, com aquelas relações que lhes são dadas independentemente de sua vontade. Nesse sentido, “o lugar (e o ‘lar’ em particular) é vital para a forma como construímos e entendemos o mundo” (HARVEY, 2009, p. 50), pois “o lar [não é] um edifício. [...] Lar [é] o lugar a que se pertence. Sendo ‘parte de mim mesmo’, a ideia de lar delimitava um eu ecológico, rico em relações internas com o que hoje chamamos de ambiente” (NÆSS, 2009, p. 45). De fato, se esquecermos essa conexão essencial (ou estrutural) entre os seres humanos e seu ambiente, não conseguiremos entender por que nós, como seres humanos, devemos cuidar do meio ambiente. Seria um esforço sem sentido se o mundo natural (ou o meio ambiente) fosse algo totalmente externo ao ser humano e, se adotássemos o ponto de vista baconiano, não teria valor. Entretanto, se assumirmos que “a criação é um lugar onde os seres humanos podem se aproximar de Deus” e que “estamos conectados a ela”, seria exatamente o oposto: somos dependentes do ambiente e nossa autorrealização (ou florescimento) está sujeita ao nosso lar. Nesse sentido, “a realização humana depende da implementação de sua identificação potencial com a alteridade. Por meio

desse processo, o eu é ‘ampliado e aprofundado’, de modo que a realização do outro não se torna um obstáculo à minha realização, mas um estímulo” (VALERA, 2018, p. 667).

Uma vez tendo analisado a essência e as razões da *oikophilia*, podemos dar o próximo passo para entender a importância da *Earth Stewardship*, aprofundando-nos no significado de filantropia. É particularmente relevante desvendar essa palavra, que hoje em dia assumiu o significado de um conjunto de atos de caridade ou outras boas ações que ajudam os outros (ou a sociedade como um todo). Estou usando esse termo aqui em seu significado original e relembrando sua etimologia: *philanthropia* (latim) ou *philanthrōpia* (grego), ou seja, “humanidade, benevolência, amor à humanidade”. Nesse sentido, a *oikophilia* e a filantropia são as duas bases da “ecologia humana” (VALERA, 2019). O amor pelo *oikos* e o amor pela humanidade estão estritamente conectados. Qual é, então, a base da filantropia? Com Scheler (1973, p. 497-498), podemos responder que é nossa comunalidade ontológica. Alfredo Marcos (2012) a chamou de “a dependência mútua dos membros da família humana”, com base em nossa animalidade comum. Essa comunalidade, portanto, baseia-se tanto em nossa animalidade (sermos membros da espécie *Homo Sapiens*) quanto em nossa personalidade, o que nos proporciona a abertura para os outros. Nossa dependência (e dependência mútua), como seres humanos é, portanto, a fonte de nossa comunalidade.

Responsabilidade, vulnerabilidade e *Stewardship*

Depois de reconhecermos a base antropológica, ecológica e ontológica da *Earth Stewardship*, podemos nos concentrar nos aspectos éticos relacionados ao nosso lugar no cosmos. Conforme mencionado anteriormente, uma abordagem ecológica do meio ambiente não pode ser interpretada como sendo antropocêntrica. Uma visão de mundo “prometeica”³, que se concentra no domínio humano sobre a Terra, é radicalmente oposta ao ambientalismo.

Como mencionamos anteriormente, além disso, a desertificação da realidade é uma consequência de viver de uma maneira tal que se esqueceu que morar implica tanto administrar quanto construir. Essas duas dimensões são os elementos essenciais da habitação. Quando dizemos que os seres humanos têm o papel de construtores, estamos destacando suas propriedades criativas e inventivas e seu desejo de mudar o ambiente:

3 Estou me lembrando, aqui, da famosa expressão de Hans Jonas (1984, pp. 185, 202): o “Prometeu desencorretado” e sua “imodéstia”.

Construir implica criar uma abertura para tornar visível a habitação humana, e não é o resultado da produção, mas, em vez disso, sua essência está em tornar possível a habitação humana. Ela pode ser expressa, por um lado, por meio de moradias, esculturas, edifícios e outras implicações materiais da habitação e, por outro lado, por meio do cultivo e do cuidado da natureza e de todos os frutos que ela nos traz. Consequentemente, habitar implica administração [*stewardship*], uma vez que cuidar não consiste apenas em não fazer nada de errado. O cuidado genuíno é algo positivo e acontece de antemão, quando deixamos algo em sua essência (VALERA *et al.*, 2021, p. 447)

Portanto, não pode haver nenhuma construção que não implique em cuidado. Essa é a essência do *Earth Stewardship*: administrar ou cuidar da Terra não significa impedir seu desenvolvimento, nem implica que devemos deixá-la como está e não a mudar. Da mesma forma, construir não significa destruir tudo. A construção e a administração devem sempre andar de mãos dadas⁴.

Uma vez que essa definição de *Earth Stewardship* é reconhecida, permanece a questão de por que devemos cuidar de nosso lar, para além do fato de esse ser um imperativo divino. Essa pergunta nos leva de volta à questão da vulnerabilidade da natureza e nossa correspondente responsabilidade por ela. Essa vulnerabilidade é a base filosófica de nossa responsabilidade? Tentei explicar esse tópico em outro lugar: “Se é verdade que [...] a vulnerabilidade não pode ser o fundamento de nossa responsabilidade [...], também é verdade que ela é o objeto privilegiado de nossa própria responsabilidade” (VALERA, 2020, p. 649). Isso ocorre porque nossas ações (que foram radicalmente alteradas pelas tecnologias emergentes) tiveram um impacto extremamente poderoso sobre a natureza. Nossa responsabilidade está, portanto, estritamente ligada ao nosso poder. Podemos, assim, concluir que a *Earth Stewardship* (e a questão da responsabilidade) se refere às nossas ações, e não à natureza em si. Somos responsáveis pelos comportamentos humanos que se referem ao meio ambiente: “A gestão ambiental é o gerenciamento do comportamento humano que degrada os recursos ou valores naturais, e não o gerenciamento da natureza” (WELCHMAN, 2012, p. 309). Portanto, o objeto de uma ética ambiental adequada é nosso relacionamento não apenas com o meio ambiente em si, mas também com os outros seres vivos.

No entanto, esse é apenas um aspecto da relação entre responsabilidade, vulnerabilidade e poder, e chamamos isso de “o papel negativo da responsabilidade”. Também devemos considerar o “papel positivo da responsabilidade”.

4 John Passmore é particularmente claro sobre esse assunto. Ele “reconhece que a crença no domínio humano pode ser tomada não como despótica, mas como implicando que a humanidade, como administradora ou oficial de justiça da criação de Deus, tem a responsabilidade de cuidar dela” (ATTFIELD, 1983, p. 371).

Essa é a possibilidade de usarmos nosso poder para ajudar o mundo a florescer⁵. Passmore (1974, p. 32) expressou essa ideia afirmando que os seres humanos devem “aperfeiçoar a natureza cooperando com ela”. Nesse sentido, a ação humana é essencial para o florescimento da natureza (MIZZONI, 2014, p. 411), sendo esta algo diferente de uma substância “estática, imóvel e eternamente perfeita”. Há, no entanto, uma interação contínua entre os seres humanos e a natureza que visa a uma maior perfeição – e contribuir para uma maior perfeição mundial é precisamente onde reside nossa responsabilidade. Essa contribuição humana traz consigo uma grande promessa:

Se a natureza não é apenas um sacramento, mas também a promessa de ser mais, a *Stewardship* não é mais redutível a atos de preservação, mas consiste também em preparação, ou seja, em tornar o mundo pronto para hospedar novos desenvolvimentos criativos no futuro de longo prazo” (HAUGHT, 2017, p. 125).

De fato, a história humana é a história de nossa habitação na Terra, o que implica certa interação com a natureza.

Essa interação é particularmente interessante quando se considera a noção de “paisagem” [*landscape*], em oposição à de “natureza selvagem” [*wilderness*]. Se uma paisagem lembra a ideia da integração entre cultura e meio ambiente, então a natureza selvagem pode ser definida como grandes áreas que sofreram uma perda mínima de *habitat*. Portanto, estamos falando de duas formas diferentes de habitar a Terra. Por um lado, podemos observar uma fusão entre as construções humanas e a natureza (e, portanto, o ambiente deve ser interpretado como um ambiente cultural); enquanto, por outro lado, reconhecemos uma justaposição entre os seres humanos e a natureza (e, portanto, o ambiente deve ser interpretado como um ambiente selvagem). A cultura europeia, por exemplo, é principalmente a história da “paisagem”, ou seja, a história de uma interação poderosa (e, em muitos casos, podemos dizer, uma interação excessiva) entre os seres humanos e a natureza. Na base dessa interação, deve haver um senso de *stewardship*, que é uma “prática inentemente virtuosa, já que seu desempenho envolve a restrição do interesse próprio pessoal e o cultivo da importância moral” (WELCHMAN, 2012, p. 299). Essa *stewardship* é “um papel ou relacionamento contínuo mantido ao longo do tempo com os diretores da *stewardship* e com as terras, coisas ou pessoas sob seus cuidados” e isso “exige o exercício de certas virtudes morais. Para ser um administrador competente, é preciso possuir e agir com base em disposições como lealdade, temperança, diligência, justiça e integridade,

5 Nesse sentido, “a administração depende fortemente do conhecimento – tanto do sistema afetado quanto dos efeitos da ação humana dentro dele” (DEWITT, 2016, p. 275).

bem como virtudes intelectuais ou habilidades técnicas como prudência e racionalidade prática” (WELCHMAN, 2012, p. 299).

Podemos voltar, então, ao ponto de partida. Há uma forte relação entre os seres humanos e o meio ambiente, e entre a realização humana e a preservação ambiental. Entretanto, o ponto focal, aqui, é o ser humano e não o meio ambiente. Se quisermos progredir na proteção de nosso meio ambiente, devemos mudar nossa maneira de habitar [*dwelling*] a Terra⁶.

6 É bastante interessante considerar nosso duplo papel como coabitantes da Terra e como os principais impulsionadores das transformações e mudanças ambientais: “Se a humanidade quiser avançar em direção a uma consciência planetária, a *Earth Stewardship* é o paradigma a ser adotado. De acordo com ele, os seres humanos são coabitantes do planeta e devem considerar as consequências de seus padrões de desenvolvimento, não apenas para as gerações humanas atuais e futuras, mas também para outras espécies” (VIOLA; BASSO, 2015, p. 367).

REFERÊNCIAS

ATTFIELD, R. Christian Attitudes to Nature. *Journal of the History of Ideas*, v. 44, n. 3, p. 369-386, 1983.

COMMONER, B. *The Closing Circle: nature, man and technology*. New York: Dover, 2020.

CRUTZEN, P. J.; STOERMER, E. F. The “Anthropocene”. *Global Change Newsletter*, v. 41, n. 17-18, 2000.

DEANE-DRUMMOND, C. *Eco-theology*. Darton: Saint Mary’s Press, 2008.

DEWITT, C. B. Earth Stewardship and Laudato Si. *The Quarterly Review of Biology*, v. 91, n. 3, p. 271-284, 2016.

HARVEY, D. *Cosmopolitanism and the Geographies of Freedom*. New York: Columbia University Press, 2009.

HAUGHT, J. F. Science, Ecology, and Christian Theology. In: HART, J. (ed.). *The Wiley Blackwell Companion to Religion and Ecology*. Oxford: Blackwell, 2017. p. 117-129.

HUESEMANN, M.; HUESEMANN, J. *Techno-Fix: Why Technology Won’t Save Us Or the Environment*. Gabriola Island: New Society Publishers, 2011.

JOLDERSMA, C. W. How Can Science Help Us Care for Nature? Hermeneutics, fragility, and responsibility for the earth. *Educational Theory*, v. 59, n. 4, p. 465-483, 2009.

JONAS, H. *The Imperative of Responsibility: in Search of an Ethics for the Technological Age*. Chicago: The University of Chicago Press, 1984.

MALPAS, J. E. *Place and Experience. A Philosophical Topography*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

MARCOS, A. Dependientes y racionales: la familia humana. *Cuadernos de Bioética*, v. XXIII, n. 1, p. 83-95, 2012.

MCDONALD, H. P. *Environmental Philosophy. A revaluation of Cosmopolitan Ethics from an Ecocentric Standpoint*. New York: Rodopi, 2014.

MIZZONI, J. Environmental Ethics: A Catholic View. *Environmental Ethics*, v. 36, n. 4, p. 405-419, 2014.

NÆSS, A. An Example of a Place: Tvergastein. In: DRENGSON, A.; DEVAL, B. (ed.). *The Ecology of Wisdom. Writings by Arne Naess*. Berkeley: Counterpoint, 2009.

NÆSS, A. The arrogance of antihumanism? *Ecophilosophy*, v. 6, p. 8-9, 1984.

NÆSS, A. The shallow and the deep long-range ecology movement. A summary. *Inquiry. An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, v. 16, p. 95-100, 1973.

NÆSS, A. The World of Concrete Content. In: GLASSER, H.; DRENGSON, A. (ed.). *The Selected Works of Arne Naess*. Dordrecht: Springer, 2005. v. X. p. 449-460.

NEWTON, L. H. *Ethics and Sustainability. Sustainable Development and the Moral Life*. Prentice-Hall: Upper Saddle River, 2003.

PALMER, C. Stewardship: a case study in environmental ethics. In: BERRY, R. J. (ed). *Environmental Stewardship: Critical Perspectives, Past and Present*. London: T&T Environmental Stewardship, 2006. p. 63-75.

PASSMORE, J. *Man's Responsibility for Nature: Ecological Problems and Western Traditions*. New York: Charles Scribner's Sons, 1974.

SCHELER, M. *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values. A New Attempt toward the Foundation of an Ethical Personalism*. Evanston: Northwestern University Press, 1973.

SCRUTON, R. *How to Think Seriously About the Planet. The Case for an Environmental Conservatism*. New York: Oxford University Press, 2012.

TUCKER, M. E. World Religions, Ethics, and the Earth Charter for a Sustainable Future. In: ROZZI, R.; CHAPIN III, F. S.; CALLICOTT, J. B. et al. (ed.). *Earth Stewardship. Linking Ecology and Ethics in Theory and Practice*. Cham: Springer, 2015. p. 395-405.

VALERA, L. ¿Tenemos una responsabilidad hacia nuestro genoma? El ser humano como “objeto de la técnica.” *Revista de Filosofía Aurora*, v. 32, n. 57, p. 639-652, 2020.

VALERA, L. Ecología humana. Nuevos desafíos para la ecología y la filosofía. *Arbor – Ciencia, Pensamiento y Cultura*, v. 195, n. 792, p. a509, 2019.

VALERA, L. Home, Ecological Self and Self-Realization: Understanding Asymmetrical Relationships Through Arne Næss’s Ecosophy. *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, v. 31, p. 661-675, 2018.

VALERA, L.; CASTILLA, J. C. Introduction. In: VALERA, L.; CASTILLA, J. C. (ed.). *Global Changes. Ethics, Politics and the Environment in the Contemporary Technological World*. Cham: Springer, 2020. p. 1-5.

VALERA, L.; LEAL, Y.; VIDAL, G. Beyond Application. The Case of Environmental Ethics. *Tópicos (México)*, v. 60, p. 437-459, 2021.

VIOLA, E.; BASSO, L. Earth Stewardship, Climate Change, and Low Carbon Consciousness: Reflections from Brazil and South America. In: ROZZI, R.; CHAPIN III, F. S.; CALLICOTT, J. B. et al. (ed.). *Earth Stewardship. Linking Ecology and Ethics in Theory and Practice*. Cham: Springer, 2015. p. 367-382.

WELCHMAN, J. A Defence of Environmental Stewardship. *Environmental Values*, v. 21, n. 3, p. 297-316, 2012.

WHITE JR., L. The Historical Roots of Our Ecological Crisis. *Science*, v. 155, p. 1203-1207, 1967.

NOSSA RESPONSABILIDADE DIANTE DE PROBLEMAS PERNICIOSOS¹

Nathalie Frogneux

Editora CRV - versão para revisão do autor - Proibida a impressão

Uma questão surge imediatamente na mente dos leitores de Hans Jonas, Ivan Illich ou Cornelius Castoriadis durante as décadas de 1960 e 1970: “Como é possível que, durante todo esse tempo, há mais de 60 anos, não tenhamos conseguido adotar a atitude adequada para evitar o perigo anunciado?” Se pensarmos no primeiro alerta dado por Rachel Carson nos anos 1950 sobre a poluição química ou no relatório de Meadows sobre os limites da exploração da terra, que eram claros e lúcidos, como é possível que não consigamos reagir de maneira adequada? Nossa hipótese é que nos encontramos diante de problemas ou de um problema polimorfo cuja complexidade e magnitude minimizamos. Jonas pressentiu perfeitamente que estava diante de um tipo de problema novo e, embora não pudesse medir sua complexidade nos anos 1970, ele preconiza uma solução, a saber, retomar o controle sobre o controle tecnológico. No entanto, ele sabe que o fenômeno frente ao qual nos encontramos não tem contornos delimitados e que é preciso apreendê-lo tanto de forma teórica quanto prática, como um objeto de práticas que implicam dimensões psicológicas e sociais, mas também políticas.

N’O *Princípio Responsabilidade* Jonas parece pressentir e descrever o que Horst e Rittel designam, no contexto médico ou social, como “Problema pernicioso” (*Wicked problem*)². Mas Jonas não utiliza esse termo, ele considera a dificuldade de prever e antecipar, e assim de planejar, as ações futuras em reação aos dados factuais.

Jonas fala de “síndrome” quando ele define um problema complexo que escapa a uma definição clara e única e que é desprovido de contornos precisos e claros³. Mas a essa dificuldade de descrever um fenômeno como o gnosticismo, a animalidade ou o vegetal, se adiciona a de pensar a ação humana,

1 Tradução de Thiago Vasconcelos.

2 Ver HORST, W. J. R.; WEBBER, Melvin M. Dilemmas in a general theory of planning in *Policy Sciences*, Issue 2, v. 4, p. 155-169, 1973.

3 Ver sobre esse tema: FROGNEUX, N. A síndrome animal em Hans Jonas. In: CAROZZI, A. et al. (org.). *Minas e horizontes do pensamento: escritos em homenagem a Ivan Domingues*. São Leopoldo, RS: Ed. UNISINO, 2021. p. 243-258.

seja ela individual ou coletiva, no seio desse fenômeno, com seus efeitos ambíguos, paradoxais e potencialmente perversos. O adjetivo “pernicioso”, pelo qual o francês escolheu traduzir o conceito de *wicked*, designa o que é prejudicial, perigoso e maléfico para a saúde e a vida. Pernicioso é um termo antigo, utilizado por Tomás de Aquino para designar as mentiras perniciosas ou malignas, ou seja, maliciosas, que só podem arruinar a relação no seio da qual são contadas e têm efeitos prejudiciais tanto para as pessoas enganadas quanto para os próprios mentirosos. É pernicioso o que é maléfico, isto é, nocivo em si mesmo, desde o momento em que surge.

Ao enfatizar a dimensão ambígua da liberdade humana e sua possível inversão contra si mesma, Jonas descreve na realidade a complexidade da situação na qual nos encontramos quando essa liberdade é dotada de meios tecnológicos para agir em grande escala com impactos globais. Na escala global, que já conhecemos desde as duas revoluções industriais e hoje a revolução digital, a perversão de nossas escolhas coletivas anônimas torna-se irreversível. É por essa razão que Jonas cita o imperativo da responsabilidade na segunda pessoa do singular (“age de tal forma”), porque pressupõe um momento de dissidência antes de poder chegar a um momento político. Mas também para sair do anonimato e da automatização dos procedimentos. Ligados, portanto, à ambiguidade de nossa liberdade, ou seja, não somente sua capacidade de fazer o bem e o mal, mas também de voltar-se contra si mesma, os problemas perniciosos não são apenas complexos, mas parecem insolúveis, abertos e imprevisíveis. Essa denominação permite compreender a dificuldade moral e política face à qual nos encontramos e, sem dúvida, também a incapacidade que temos de reagir de maneira adequada. Mas essa dificuldade não é, de modo algum, uma desculpa. Nossa hipótese é que Jonas antecipou o tipo de problemas que agora precisamos enfrentar, embora não os tenha nomeado dessa maneira. Portanto, ao estender seu pensamento e sem querer projetar sobre ele análises que ele não fez, é que nós nos debruçamos sobre essa questão.

Jonas mantém-se no limite dos problemas perniciosos ou, antes, gostaria de manter-se ao lado deles, uma vez que propõe retomar o controle do controle (tecnológico). Mas, como Cornelius Castoriadis mostrou, nosso progresso moderno nos ofereceu apenas um “pseudodomínio pseudoracional” na realidade bem ilusório. E é, sem dúvida, a medida dessa irracionalidade que nós designamos como o caráter pernicioso dos problemas ecológicos e climáticos que enfrentamos. No *Princípio da Responsabilidade* (1979), Jonas aborda a questão a partir da complexidade das ciências e tecnologias. E, mais precisamente, a partir das consequências de nossas ações, que se tornaram, por essência, coletivas e tecnológicas. Mas aqui também, Castoriadis tem uma expressão muito feliz quando insiste sobre “o anonimato” que está em ação nas ações coletivas agregadas. Assim, a amplitude causal e afetiva das ações

tecnológicas, seu caráter cumulativo, os efeitos inesperados e imprevisíveis das consequências são tão grandes que, mesmo se nos encontramos na continuidade da técnica, nós ultrapassamos um limite quantitativo e qualitativo que parece não poder ser apreendido com as mesmas categorias que antes. Mas é necessário ainda adicionar o fator temporal a essa análise.

Em 1979, Jonas apresenta, então, um problema abissal e considera uma solução extremamente exigente: o domínio desse domínio que nos escapa. Ele insiste, assim, na diferença entre os efeitos que são desejados (ou seja, primários ou intencionais) e os que não são desejados, ou seja, os efeitos secundários (não desejados, indesejados). É necessário também distinguir os efeitos previsíveis e imprevisíveis, em razão da concatenação das causas (e aos efeitos de aceleração que isso acarreta) e das consequências inesperadas. É precisamente o caráter circular das consequências que podem se tornar novas causas através de combinações inesperadas e imprevisíveis, o que provoca acelerações tecnológicas. A isso se adiciona a automatização da aplicação do que é descoberto e a automatização dos procedimentos, resultando em vínculos cada vez mais estreitos entre as causas e os efeitos. Essa automatização é outra forma de anonimato inerente aos processos tecnológicos. Paradoxalmente, então, seria necessário retornar a uma certa capacidade de previsão a fim de retomar o controle do que tende a nos escapar. É, com efeito, importante saber quais são os possíveis efeitos futuros de nossas ações para antecipar quais consequências nós aceitamos ou não e, assim, podermos nos abster de desencadear consequências que julgamos indesejáveis. Jonas parece se ater a essa constatação e, em 1979, ele parece querer prevenir a catástrofe que poderia resultar de nossa inação diante do trem moderno, que se tornou superpoderoso. É assim que ele considera o imprevisível como o limite exterior de nossa ação. Devemos nos abster de agir se não pudermos claramente prever as consequências de nossas ações (como com os resíduos nucleares, por exemplo). Em outras palavras, não podemos realizar ações em grande escala que seriam puramente experimentais. Não podemos agir para observar quais seriam as consequências de nossas ações. É nesse sentido que ele apela à redução do imprevisto estudando e prevendo todas as possíveis consequências de nossas ações. Quanto às ações que não revelam nem a natureza, nem a amplitude de seus efeitos, devemos nos abster delas e colocar um moratório.

Em 1992, no livro *Dem böse Ende Naher*, Jonas parece ter percebido que ultrapassamos definitivamente o limiar dos problemas complexos e entramos nos problemas perniciosos, nos quais vivemos agora, embora – como mencionamos – ele não utilize esse termo.

Não existe uma fórmula mágica para o nosso problema, nenhuma cura milagrosa para a doença que enfrentamos. A síndrome tecnológica é

suficiente para isso, e não há como escapar dela. Mesmo que façamos uma importante conversão e reformulemos nossos hábitos, o problema fundamental não desaparecerá (JONAS, 2017, p. 154).

Em textos mais tardios, especialmente em entrevistas, ele compreende a interconexão e as ligações complexas e recursivas entre os problemas, que não estão mais restritos apenas à combinação entre as ciências modernas e as tecnologias, mas também às múltiplas e entrelaçadas causas em diferentes escalas espaciais e temporais. Além disso, ele reconhece que essas articulações ocorrem ao ultrapassar limites, como se estivessem operando em um meio aberto e infinito, o que é insustentável na escala da Terra, que, como biosfera, oferece recursos limitados.

Para estabelecer a relevância da noção de problema pernicioso, é necessário distinguir esses problemas dos problemas clássicos e dos problemas complexos.

1. Os problemas clássicos são “problemas domesticados”, pois são dóceis e benignos. Eles são aqueles pelos quais as ciências assumem a responsabilidade, pois isolam uma questão e suas causas, tratando-as como casos isolados e locais. O método empírico permite verificar uma sequência causal, repetindo a hipótese comprovada em um contexto experimental. Os problemas domesticados são, portanto, circunscritos e bem definidos por uma causa ou conjunto de causas que produzem linearmente seus efeitos. Nesse caso, é possível fazer previsões precisas e confiáveis. Um exemplo disso é a queda de um cometa, como mostrado no famoso filme *Don't Look Up*⁴. Nesse caso, prever as consequências lineares das causas bem identificadas nos permite antecipar o futuro.
2. Por outro lado, os “problemas complexos” são caracterizados por terem causas multifatoriais ou multicomponentes. Eles podem ter componentes naturais (físicos, químicos, biológicos etc.) e componentes humanos (sociais, institucionais, psicológicos, etc.). Os fatores humanos são complexos em si mesmos, pois os atores humanos são diversos e suas ações e reações podem divergir. Em situação de conflito, os efeitos das ações humanas podem se neutralizar entre eles ou, ao contrário, produzir fenômenos de amplificação. Comportamentos paradoxais podem ocorrer, como o efeito de rebote, que tende a anular a ação restritiva da pegada ecológica por meio de ações compensatórias dispendiosas. Além disso, escolhas de valores diferentes e divergências de prioridades ou práticas entre os atores

4 *Don't look up*, Adam McKay, Hyperobject Industries, 2021.

impedem a linearidade das ações humanas e geram uma pluralidade de consequências que podem ter efeitos paradoxais, cumulativos ou perversos, como nas sociedades pluralistas que aceitam escolhas individuais divergentes. A lógica envolvida se torna complexa, pois não é mais linear. Conflitos, antecipações compensatórias e ajustes resultam em ciclos de retroalimentação e pontos de inflexão nos sistemas complexos. Por exemplo, em um problema de dependência de álcool, a abstinência ou tentativas de moderação podem ser repentinamente anuladas por comportamentos de recompensa relacionados a uma dependência fisiológica profunda ou serem dificultadas por comportamentos do círculo social que é resistente à mudança. No entanto, embora trajetória para superar o alcoolismo não seja linear, o objetivo permanece claro: retornar a um estado de saúde não dependente. Da mesma forma, os mega incêndios podem ser resultado de florestas malcuidadas, de práticas humanas perigosas, mesmo que seu comportamento se torne autônomo e se autoalimente, mas o objetivo continua claro: sua extinção. Problemas complexos que envolvem dimensões naturais, dimensões sociais e comportamentais humanas não permitem prever o futuro. No máximo, podemos antecipá-lo integrando o efeito performativo do anúncio que pretende evitá-los.

3. Os problemas perniciosos ou viciosos não são apenas problemas de alta complexidade, mas ultrapassam um limite tanto qualitativo quanto quantitativo de problemática. Eles são caracterizados, certamente, por uma escala de complexidade, uma vez que questões complexas se entrelaçam e se sobrepõem dentro deles (problemas sociais, éticos, culturais, científicos, institucionais, econômicos, de convicção e epistemológicos). Esse foi o caso, por exemplo, com a crise dos “coletes amarelos” na França, que se opuseram à imposição de impostos adicionais em manifestações massivas que abrangiam questões sociais e ambientais. Nesse contexto, uma medida política destinada a reduzir o consumo de combustível para veículos a gasolina revelou-se contraproducente, acarretando efeitos perversos e um retrocesso político nas posições ecologistas. A informação, a sobrecarga de informação, a desinformação, as interpretações, as reações de negação, o medo, a angústia, a ansiedade ecológica, a perplexidade ou a mobilização são fatores que interferem nas decisões relacionadas a medidas ambientais. Além disso, a complexidade dos problemas perniciosos, devido à multiplicidade de interações causais e à escala em que ocorrem ciclos de retroalimentação e recursão, gera questões de natureza global, e não somente locais. Dessa forma, ocorre um

salto qualitativo de complexidade. Por outro lado, esses problemas perniciosos caracterizam-se por serem mal definidos e abertos, uma vez que são compostos por um número indeterminado de problemas complexos que se sobrepõem e podem emergir ao longo do tempo. Eles são, por vezes, definidos por suas causas (como o aquecimento da temperatura média da superfície global) e, outras vezes, por suas consequências (como a longevidade dos resíduos nucleares). Aliás, é bastante desafiador atribuir-lhes uma denominação precisa.

Pode-se perguntar, então, qual é o problema que precisamos enfrentar hoje? É um problema singular ou vários problemas separados? Qual é a profundidade do problema e quais são as escalas temporais e espaciais da crise? Trata-se de um colapso da civilização tecnológica? A crise climática está restrita às emissões de CO₂? O problema é o colapso da biodiversidade tal como a conhecemos, de cada espécie ou de certos indivíduos? O problema é que a extinção de alguns elementos da cadeia da vida torna a vida humana impossível? O problema é que a Terra se torne, em última instância, inabitável para os humanos? Para a maioria dos humanos? Para a maioria das espécies viventes? O problema é o sofrimento dos seres que em breve morrerão ou sua própria extinção? Devemos lamentar a contaminação por poluição ou a poluição em si? A exaustão dos recursos minerais? A exaustão das energias fósseis? A acidificação dos solos?

Da mesma forma, os autores têm dificuldade em concordar sobre as origens e as causas da crise na qual nos encontramos. Por exemplo, segundo David Abram⁵, é a crise da relação entre os humanos e a Terra. Para Jonas, é a crise de nossa civilização moderna tecnológica⁶. Bruno Latour ou Corine Pelluchon se aproximam da posição de Hans Jonas e diagnosticam a crise da modernidade e do naturalismo que ela trouxe consigo⁷. Por outro lado, Philippe Descola e Viveiros De Castro veem sua origem na concepção ocidental do homem e seu antropocentrismo⁸. De forma mais radical, Arne Naess vê na humanidade como espécie como a fonte da situação atual⁹. Dominique Bourg concebe que a crise ocorreu devido ao sistema capitalista, ao extrativismo e ao

- 5 ABRAM, D. *The Spell of the Sensuous. Perception and Language in a More-Than-Human World*. Vintage, 1997.
- 6 JONAS, H. *The Imperative of Responsibility. In search of an ethics for the technological age*. Chicago: Chicago University Press, 1984.
- 7 PELLUCHON, C. *Les Lumières à l'âge du vivant*. Paris, Seuil, 2021; LATOUR, B. *Face à Gaïa*. Paris: La Découverte, 2015.
- 8 DESCOLA, P.; PIGNOCCHI, A. *Ethnographies des mondes à venir*. Seuil, 2022; MÉTAPHYSIQUES cannibales. Paris: PUF, 2009.
- 9 NAESS, A. *Ecology, Community and Lifestyle*. Outline of an Ecosophy. Cambridge: University Press, 1989.

produtivismo, que caminham de mãos dadas¹⁰. Lynn White vê a crise surgir com a declaração do excepcionalismo humano no judaísmo-cristianismo¹¹. Com base nos diagnósticos, as soluções e remédios diferem: devemos sair do antropoceno? (embora pareça pouco provável, mesmo que o problema pareça residir na força causal da atividade humana). Seria necessário eliminar a espécie humana em nome do equilíbrio da biosfera? Convém salvar a espécie humana a todo custo? A solução é abandonar o antropocentrismo moderno ou mesmo ocidental? Abandonar o capitalismo ou reformá-lo? Salvar a biodiversidade sacrificando um certo número de seres humanos que se tornaram predadores demais na Terra? Devemos lutar contra a poluição, especialmente dos oceanos, criando novas bactérias ou, ao contrário, neutralizar a ação humana tornando-a inofensiva?

Diante desses debates filosóficos complexos, surge a necessidade de adotar rapidamente uma postura responsável. Segundo Greta Thunberg, não temos mais tempo para chegar a um consenso sobre prioridades, e qualquer tentativa de encontrar um consenso corre o risco de agravar o problema ao não lidar com ele¹². No entanto, outra opção seria enfatizar que não podemos saber como resolver “o problema”, uma vez que ele é como a hidra de Lerna, ao mesmo tempo único e múltiplo, com muitas cabeças e capaz de se autodestruir. E se nenhuma solução unívoca for viável, devemos nos concentrar em como vamos viver com isso. E podemos vivê-lo apenas democraticamente. Aqui surgem numerosas questões. Devemos preferir sistemas democráticos representativos ou participativos? Ou talvez uma democracia radical, como proposto por Cornelius Castoriadis¹³? Ou será porque a cultura democrática é mais eficaz do que o autoritarismo quando se trata de mudar o modelo de sociedade ou civilização, como acredita Joelle Zask¹⁴? Além dessa falta de delimitação, acrescenta-se o paradoxo de que descrevê-los e tentar defini-los pode agravá-los ou paralisar os atores, criando efeitos perversos. Por exemplo, o conhecimento de certos números relacionados ao aquecimento global médio pode gerar estagnação e inação em vez de mobilização, ou até mesmo gerar uma atitude de negação e fuga.

Como o problema pernicioso não é claramente definido por essência, as soluções não estão determinadas. Isso leva a profundas discordâncias sobre como abordar os problemas que devem ser enfrentados, mesmo que qualquer solução autoritária que pense ser capaz de reduzi-los a problemas

10 BOURG, D. *Science et prudence. Du réductionnisme et autres erreurs par gros temps écologique*. Co-écrit avec Nicolas Bouleau, PUF, 2022.

11 WHITE, L. “The Historical Roots of Our Ecological Crisis”. *Science*, v. 155, p. 1203-1207, 1967.

12 THUNBERG, G. *The Climate Book*. London: Allen Lane, 2022.

13 CASTORIADIS, C. *De l'écologie à l'autonomie*. Lormont: Le Bord de l'eau, coll. Documents, 2014.

14 ZASK, J. *Ecologie et démocratie*. Premier Parallèle, 2022.

controláveis possa acabar agravando-os. A urgência da situação exige que revolucionemos nossos modos de vida a ponto de renunciar às conquistas políticas e encontrar soluções autoritárias? Devemos chegar ao ponto de odiar a espécie humana e considerá-la culpada? Devemos confinar espécies raras em zoológicos para protegê-las dos seres humanos e de seu comportamento predatório? Ou, ao contrário, devemos salvá-las através dos avanços da genética? Parece não haver uma solução. Nesse caso, devemos considerar as atitudes individuais e coletivas, em maior ou menor escala, e nos perguntar como o problema em que estamos imersos será abordado e compreendido, a fim de moldar o futuro. Moldar o futuro, ou “prospectar o futuro”, envolve descrever cenários possíveis e reações possíveis diante da descrição dos problemas. Levando em conta a multiplicidade de cenários possíveis, com ciclos recursivos também possíveis, traçamos várias trajetórias futuras que serão constantemente ajustadas com base nas variáveis em jogo. “Se” tivermos informações corretas sobre o problema pernicioso e se o compreendermos bem, mesmo que imperfeitamente, e “se” as reações forem nesse sentido, “então” o futuro se desdobrará dessa forma. A trajetória inclui flutuações em cada curva e, portanto, nenhuma delas pode ser considerada uma previsão precisa do futuro. Os padrões do IPCC nos ensinaram a compreender essas curvas de cenários futuros possíveis e a ajustá-las constantemente com base nas reações e frequentemente na falta de reação em massa. Sem dúvida, é devido à dimensão temporal que os problemas complexos se transformam em problemas perniciosos. De fato, devido a uma aceleração imprevista dos fenômenos cumulativos, agora nos encontramos diante do problema “complexo” que Jonas descreveu em 1979 como iminente. Hoje sabemos que a ultrapassagem dos limites planetários será muito mais rápida do que pensávamos há apenas alguns anos, e esse sentimento de opacidade do futuro pode gerar comportamentos aberrantes.

Nessas condições, que são verdadeiramente as dos problemas perniciosos, mesmo sem nomeá-los dessa forma, Jonas reconhece sua incapacidade de visualizar claramente soluções. Ele escreve: “é aqui que eu falho e todos nós falhamos” (JONAS, 1998, p. 44). Jonas antecipou esses problemas perniciosos? Em 1979, ele pelo menos pressentiu que um limite estava prestes a ser ultrapassado, expressando nostalgia em relação a um problema complexo a ser enfrentado. Ele vislumbrou todos os elementos que se articulam para desencadear uma crise de magnitude sem precedentes. Ele também percebeu outros fatores e dimensões em jogo, mas continuou atribuindo uma causa principal a esse fenômeno global, ou seja, a civilização tecnológica. As outras dimensões do problema pernicioso que conhecemos hoje (crise de biodiversidade, a colaboração entre o sistema capitalista e o sistema tecnológico,

o esgotamento dos recursos naturais, a acidificação do solo, poluição dos oceanos etc.) permanecem em segundo plano em sua filosofia, a menos que sejam reduzidas a efeitos secundários da crise tecnológica. E, como mencionado anteriormente, ele podia vislumbrar na época uma solução que não nos parece mais acessível: retomar o controle do controle tecnológico.

Por meio de sua análise, mas principalmente pela descrição da tecnologia com o conceito de síndrome (essas noções concretas com contornos difusos), Jonas vislumbra os problemas perniciosos por meio de uma lógica de perversão, em que boas intenções e realizações inicialmente benéficas podem se transformar em danos e estragos devido ao próprio sucesso delas, à sua magnitude e à liberdade humana envolvida. A recusa de Jonas em adotar soluções radicais e extremas certamente constitui outra evidência de que ele pressentia os problemas perniciosos. Afinal, se há o risco de que nossas ações se desviem em séries causais inesperadas ou se pervertam, um princípio de moderação se impõe sobre a ação a fim de evitar arriscar tudo. É provavelmente por essa razão que Jonas exorta a não intervir no cerne da matéria, a não tomar medidas em escala global, a evitar medidas radicais que levariam a uma contraproduktividade radical ou massiva. É preciso renunciar a remédios drásticos.

A responsabilidade, então, se desenrola na primeira pessoa, como uma saída do anonimato e um despertar da ação consciente e intencional. A ética da responsabilidade de Jonas oscila entre o consequencialismo e a ética da virtude. Em última análise, só poderemos agir de maneira eficaz se agirmos em uma cultura da responsabilidade. Devemos evitar as consequências negativas de nossas ações coletivas, mas isso só pode ser abordado em relação a indivíduos singulares. A orientação, portanto, é ouvida em dois momentos. Em primeiro lugar, ela é consequencialista: a ponto de maximizar em Deus as consequências de nossas ações. Como se nossas ações tivessem dois níveis de inscrição, um imanente ao mundo e outro transcendente em Deus, isto é, para a imagem da humanidade como um todo (ver *O conceito de Deus após Auschwitz*). Consequentemente, a responsabilidade envolve o respeito pela dignidade humana e por sua autenticidade como ser capaz de responsabilidade, porque as consequências de nossas ações no mundo não esgotam nossa responsabilidade. Como se pode falar de um ciclo de recursão das consequências de nossa ação, também é necessário reconhecer um ciclo de responsabilidade humana. No caso dos problemas perniciosos, por um lado, serão possíveis níveis de alívio dentro de um problema que não podemos simplesmente pretender resolver, e, por outro lado, a maneira como a ação é exercida será decisiva para a imagem do ser humano que cada um de nós carrega dentro de si.

REFERÊNCIAS

ALFORD, J.; HEAD, B. Wicked and less wicked problems: a typology and a contingency framework. *Policy and Society*, v. 36, n. 3, p. 397-413, 2017.

CASTORIADIS, C. *L'Institution imaginaire de la société*. Paris, Seuil, 1975.

FABRE, M. *L'éducation au politique. Les problèmes pernicioeux*. Londres: ISTE Éditions, 2022.

FABRE, M. *Un avenir problématique. Education et responsabilité d'après Hans Jonas*. Editions Raison et Passions, 2021.

FERRARO *et al.* Tackling Grand Challenges Pragmatically: Robust Action Revisited. *Organization Studies*, v. 36, n. 3, p. 367-368, 2015.

JONAS, H. *Le Principe Responsabilité*. Une éthique pour la civilisation technologique. Traduction de J. Greisch. Paris: Champs-Flammarion, 1998.

JONAS, H. *Une éthique pour la nature*. Traduction de Sylvie Courtine-Denamy. Arthaud: Paris, 2017.

RITTEL, H; WEBBER, M. Dilemmas in a general theory of planning. *Policy Sciences*, v. 4, p. 160, 1973.

13

DESCONGELAR A PAISAGEM

Grégori de Souza

Ninguém jamais teve a experiência de encontrar 'coisas inertes'.
(Bruno Latour)

Em sua obra *A sexta extinção: uma história não natural* (2015), Elizabeth Kolbert demonstrou com grande expressividade como já vivemos a sexta onda de extinção da vida no planeta. Diferentemente de tudo o que a história da vida sobre o planeta já registrou, duas características são marcantes nessa nova onda de extinção. A primeira diz respeito a uma questão de velocidade: segundo especialistas, o ritmo de extinção da vida na Terra tem sido de 100 a 1000 vezes mais rápido do que a última era de extinção que ocorreu há 66 milhões de anos atrás, durante a chamada quinta onda, quando desapareceram 75% das formas de vida existentes no planeta naquela época, inclusive os dinossauros. A segunda característica, e talvez a mais preocupante, tem a ver com a responsabilidade: pela primeira vez na história o responsável por toda a catástrofe é *um* ser entre todos os outros seres vivos – o ser humano. Já em 1979, em sua obra magna *Das Prinzip Verantwortung*, e mesmo antes, Hans Jonas (1903 – 1993) realizava um preciso diagnóstico e alertava sobre o rumo que o poder do Prometeu definitivamente desacompanhado (a tecnologia) estava tomando, dado a força conferida pela ciência e o impulso infatigável fornecido pela economia.

Basta passar os olhos sobre os dados do relatório do Painel Intergovernamental sobre Mudanças Climáticas para termos ainda mais noção do lugar a que nossas ações nos trouxeram. Pelo menos desde 1950 a influência na intensidade e frequência dos eventos extremos vem da responsabilidade da ação humana pelo aquecimento do planeta. Aqueles que não se cegam pelos negacionismos contemporâneos, fortemente atrelados a uma direita obscurantista, podem ver todos esses efeitos nas telas das TVs, nos sites e tabloides de jornais. As inundações na Austrália e na África do Sul, contabilizando juntas

486 mortes e mais de 100 mil desabrigados; as chuvas que deixaram mais de um terço do Paquistão debaixo d'água; a seca na Europa que culminou na falta de abastecimento de água de vários países da União, com interrupção do transporte fluvial, mortandade de peixes e paralisação de fábricas; as inundações numa zona remota da província de Kivu do Sul, considerada a catástrofe mais mortífera da história do Congo, chegando a 400 mortes; a estiagem extrema no Brasil em 2021; e, o Ciclone Fiona que atingiu o Caribe no mesmo ano matando 25 pessoas e deixando 13 mil desabrigados, são alguns dos inúmeros exemplos que podemos obter.

Por muito tempo, esses fatos foram caracterizados como próprios de quem vive em uma época de uma “crise ecológica”. Assim como afirma o filósofo francês Bruno Latour em sua conferência intitulada *Sobre a instabilidade da (noção de) natureza*, presente na obra *Diante de Gaia: oito conferências sobre a natureza no antropoceno* (2020), é um infeliz eufemismo usar o termo “crise” para designar o que vem acontecendo, uma vez que o termo leva a uma noção de que a crise “logo será superada” e que isso tudo “vai passar”. O melhor seria falarmos de uma “mutação”, uma “mudança”, pois estávamos acostumados com um certo tipo de mundo e agora mudamos, passamos para outro. Também o termo “ecológica”, diz Latour, é empregado com o objetivo de tranquilizar e nos pôr à distância de todas essas perturbações que podem nos ameaçar. Somos levados, portanto, não a uma “crise ecológica”, mas àquilo “que seria preciso denominar [como] *uma profunda mutação em nossa relação com o mundo*” (LATOUR, 2020, p. 23-24, grifo do autor).

Hans Jonas também identificou uma mutação em nossa relação com o mundo, embora não no mesmo viés que o de Latour. Para Jonas, ao analisar os movimentos gnósticos da antiguidade tardia, a relação que o ser humano tinha com o mundo, em um primeiro momento, era uma relação fundamentada em um sentimento de *hostilidade*, já que para os gnósticos, esse mundo era uma prisão onde a nossa alma estava acorrentada e precisava se libertar. Relação essa que se agravaria com a modernidade por meio do sentimento de *indiferença* em relação a ele, fazendo com que o triunfo da razão tecnicista agisse de tal modo que a natureza fosse usada apenas como insumo para a produção tecnológica.

Ora, ao tomarmos consciência dessa “mudança” na forma como temos nos relacionado com o mundo, começamos a entender que de maneira alguma, em nenhum momento, nunca tivemos ou teremos, alguém que “teve a *experiência de encontrar ‘coisas inertes’*” (LATOUR, 2021, p. 32, grifo do autor). Isso porque, tudo o que encontramos em nossa existência – os rios que nos

banhamos, as montanhas que contemplamos, a terra fértil da decomposição onde plantamos nossas lavouras, as florestas, os campos e os prados – tudo, “até o céu azul, é o produto, o resultado artificial de potências de agir com as quais tanto os habitantes urbanos quanto os rurais possuem uma espécie de parentesco”. Se entendermos como natural aquilo que nunca tenha sido tocado por nenhum vivente, podemos afirmar, diz Latour, que “nada é exatamente ‘natural’”, pois tudo é “erguido, ordenado, imaginado, mantido, inventado, enredado por potências de agir que, de certa forma, sabem o que querem, ou que, ao menos, almejam um objetivo próprio a cada uma delas” (LATOUR, 2021, p. 32). Esse objetivo que cada vivente tem e almeja é descrito por Latour como *preocupações de engendramento*, a fim de destacar a relação profunda entre os seres e o caráter contínuo das transformações que cada ser deve passar para conseguir permanecer existindo entre todos os demais seres.

Os antigos “modernos”, pelos seus esforços científicos e epistemológicos, nos desconectaram do mundo e da natureza, nos desvincularam do lugar que viemos e que necessitamos para continuarmos existindo. Mais do que isso, separaram o ser humano dos demais viventes. A *res cogitans*, o ser pensante, está desconectado da *res extensa*, considerada matéria inerte. A mente é o que distancia radicalmente o ser humano da natureza, que o coloca em um patamar superior a esta e “assinala o abismo insondável que o separa do resto da existência” (JONAS, 2000, p. 339).

Uma das mais altas expressões dessa separação causada pela modernidade pode ser vista na história da arte, mais especificamente na grande invenção europeia do século XVII: a paisagem. O cubo branco dos museus, o *white cube* dos críticos de arte, estagnaram a natureza em um quadro achatado sob o olhar de um espectador. Na mira da *linha de fuga* das obras de arte, cabe ao sujeito que observa uma única tarefa com relação à natureza: decidir se o sol está “bem executado”, se o lago poderia ser “mais claro”, se os animais não poderiam estar “um pouco mais espaçados” e se as sombras das árvores são “evocadas de forma magnífica”. É o espectador que decide e julga, a ponto de acreditar que cada relação presente naquela paisagem entre o sol, as árvores, os animais, o céu e o lago “passa por ele e se estabelece para o seu próprio bem”, onde a “‘Natureza’ só existe para um sujeito; e é nessa caixa que ele permanece confinado”. Ambos, espectador e paisagem, “encontram-se afixados por duas agulhas finas, acompanhadas de etiquetas de borda azul com os seguintes dizeres em tinta preta: ‘sujeito moderno’, ‘objeto moderno’” (LATOUR, 2021, p. 97).

Para que a mudança na nossa relação com o mundo torne-se positiva, no sentido de abandonarmos o sentimento de hostilidade e indiferença para com a natureza, restabelecer um vínculo e *aterrarmos* a nossa existência, é preciso reavaliarmos aquilo que importa e *descongelarmos a paisagem*.

É evidente para Latour que se localizar e se situar não são as mesmas coisas, mas, em ambos os casos, medimos aquilo que importa só que de maneiras diferentes. Há, precisamente, duas formas de olharmos o lugar que habitamos: de fora para dentro e, o lado certo, de dentro para fora. No primeiro caso, olharmos ou descrevermos o lugar ou território que habitamos tem a noção de observarmos do alto, como se olhássemos por um mapa, através da interseção de coordenadas cartesianas, delimitando-o de uma só vez; é uma descrição cartográfica e exige uma *identidade*. No segundo caso, olhamos para o lugar que habitamos por meio da lista de interações com aqueles dos quais dependemos para existir, trata-se precisamente de uma lista de *pertencimento* e de *vínculos* com as “entidades que exigem que nos ocupemos delas” (LATOURE, 2021, p. 87). Quando olhamos o território de habitação de dentro para fora, entramos em contato com todos aqueles seres sempre mais numerosos que se inserem entre nós e nossas *preocupações de engendramento*. Nesse sentido, não são as distâncias que importam, visto que aquilo do que dependemos pode estar próximo ou afastado no mapa. Uma geleira, por exemplo, pode estar longe cartograficamente, mas em relação à preocupação de engendramento, ela está mais próxima do que imaginamos. É por isso, então, que o cuidado com as geleiras nos *obriga* a levá-la em consideração. É por isso que, segundo Latour, “aterrar não significa se tornar local – no sentido métrico mais usual –, mas sim ser capaz de encontrar os seres de que dependemos, não importa *quão longe* estejam em quilômetros” (LATOURE, 2021, p. 87). Vemos, então uma mudança nas concepções de “perto” e “longe”, em que o primeiro quer dizer “aquilo que me atinge ou que torna *de maneira direta* a vida possível para mim” (uma medida de intensidade e engajamento, portanto), e o segundo significa “aquilo que não precisamos nos preocupar imediatamente porque não traz nenhuma *implicação* para coisas de que dependemos” (LATOURE, 2021, p. 88).

Vivemos juntos em um território, em um mundo, em que tudo nos diz respeito. O som do canto dos pássaros atravessa as fronteiras, tanto quanto o efeito dos agrotóxicos e os sinos das igrejas. Cada entidade se sobrepõe a todas as outras. Estamos tão interligados com os antecessores de nossas dependências e com os sucessores de nossas ações, que vemos surgir, por

consequente, uma teia de preocupações de engendramento, onde cada membro corresponde a uma ramificação que os conecta a um precursor e a um herdeiro. Cada um desses membros consegue estabelecer um tipo de diferença em sua ramificação, mas que permite construir, sempre aos poucos, algo como uma genealogia, em que podemos retornar sempre à origem, da mesma forma que o salmão sobe o rio, depois o riacho e, por fim, alcança a ribeira onde nasceu. Transbordamos uns sobre os outros, formando um *comum*. Cada entidade presente nessa rede de holobiontes é um agente na construção daquilo que outrora estava estagnado em um quadro.

Como recurso metodológico a fim de sentirmos ainda mais a força desse emaranhado de relações, Latour (2021) utiliza uma ferramenta que funciona como uma brincadeira de criança, mais ou menos descrita assim: imaginemos um círculo com uma seta dividindo-o em dois semicírculos; de um lado temos desenhado um sinal de *mais* e do outro um sinal de *menos*. Ficamos dispostos no centro. Atrás e à direita está aquilo que dependemos para viver, aquilo que nos faz viver, aquilo que permite que subsistamos. Atrás e à esquerda está aquilo que nos ameaça, no quadrante à frente e à direita, está aquilo que precisamos fazer para manter ou aumentar as condições de habitabilidade de que nos beneficiamos. À frente e à esquerda está aquilo que pode piorar a nossa situação de habitabilidade, esterilizando as nossas condições de existência. O centro que estamos é o cruzamento de uma trajetória, somos o *vetor* dessa trajetória “que começa no passado”, com tudo aquilo de que, mesmo sem perceber, nos beneficiamos “para existir e para crescer” (LATOUR, 2021, p. 94). Estamos no centro desse alvo, entre o passado e o futuro, relocalizados, repovoados e situados nesse novo espaço, onde volve-nos a força para agir de uma “outra forma”.

Não estamos mais *diante* de uma paisagem fixa e estática, encontramos-nos no meio, como agente e entre agentes construtores dessa paisagem. Nós definimos o território e somos definidos por ele. Uma “outra forma”, uma mudança na relação com o mundo, reside no fato de não mais observar a paisagem (a natureza) como um *além*, distante, estagnado. Muito menos de tomá-la como mero instrumento ou substrato. Mas de colocar novamente em movimento e se vincular ao fluxo das coisas. Não há mais sujeito e objeto. A floresta, o lago, a montanha, os animais, o solo, aquilo que antes era considerado objeto que passava pelo sujeito que decidia sobre o que lhe convinha, agora está descongelado, em curso, retoma seu caminho e decide “*por si e para si mesmo*” (LATOUR, 2021, p. 98). O sujeito anterior, também não se encontra mais preso à perspectiva do cubo branco, não existem mais “linhas de fuga conduzindo ao infinito, mas linhas de vida” (LATOUR, 2021, p. 100). Não há mais espectador, pois se entende e passa a ser “obrigado a seguir a

mesma direção que a multidão ruidosa e agitada, compartilhando finalmente das mesmas preocupações de engendramento com cada uma das entidades” (LATOUR, 2021, p. 99).

É aí, então, que acontece o descongelamento da paisagem, “de ‘sujeito’, que contemplava uma paisagem, a participante, ela se tornou o *vetor* de uma decisão a ser tomada e meio a ascendentes e descendentes” (LATOUR, 2021, p. 100). Por sua vez, essa pessoa revinculada ao fluxo da vida aprende que se torna cada vez mais “específica e particular conforme expande a lista de que ela depende ou que dependem dela”, aprende que “existem laços que liberam” e que, na esteira do que pensou Jonas com o conceito de liberdade necessitada, “quanto mais a pessoa se reconhece dependente, maior é sua margem de ação” (LATOUR, 2021, p. 101). Esse sentimento leva-nos ao vínculo e à responsabilidade, bem como corrige aquele princípio de engendramento que havia sido rompido pelo sujeito moderno e havia “*tornado a vida impossível* para si”. Por fim, nas palavras de Latour: “Tentamos reatar o nó górdio partido pela navalha da modernização, redescobrimo os modos por meio dos quais as formas de vida persistem em seu ser. Jamais quisemos deixar a terra. Nunca tivemos outra motivação que não fosse Gaia. Permanecemos filhos de Adão, humanos, feitos de pó, talvez como húmus; carregados, transbordantes, múltiplos, sobrepostos e, quem sabe, enfim, *capazes de reagir* às consequências inesperadas de nossas ações” (LATOUR, 2021, p. 101).

REFERÊNCIAS

JONAS, H. *La religión gnóstica*: El mensaje del Dios Extraño y los comienzos del cristianismo. Prólogo de Jos. Montserrat Torrents; Traducción de Menchu Gutiérrez. Madrid: Ediciones Siruela, 2000.

JONAS, H. *O princípio responsabilidade*: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica. Tradução de Marijane Lisboa e Luiz Barros Montez. Rio de Janeiro: contraponto, Ed PUC – RIO, 2006.

KOLBERT, E. *A sexta extinção*: uma história não natural. Tradução de Mauro Pinheiro. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2015.

LATOUR, B. *Diante de gaia*: oito conferências sobre a natureza no Antropoceno. São Paulo / Rio de Janeiro: Ubu Editora, 2020.

LATOUR, B. *Onde aterrar?* Como se orientar politicamente no Antropoceno. Tradução de Marcela Vieira; posfácio e revisão técnica de Alyne Costa. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

LATOUR, B. *Onde estou?* Lições do confinamento para uso dos terrestres. Tradução de Raquel Azevedo; revisão técnica de Alyne Costa. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

Editora CRV
versão para revisão do autor

Editora CRV - versão para revisão do autor - Proibida a impressão



POLÍTICA





EM TORNO DE UMA COSMOPOLÍTICA DA VULNERABILIDADE: notas a partir de Hans Jonas

Helder Buenos Aires de Carvalho

O adensamento do pensamento ambiental a partir do século XX produziu, como um de seus resultados, a necessidade de repensar e ampliar extensamente os termos do que se considerava como o escopo da ética e da política. As cosmopolíticas emergentes, principalmente nas primeiras décadas do século XXI, a partir do açodamento da emergência climática, do crescimento das lutas políticas contra o racismo e a homofobia, do emergir da problemática do gênero, dos direitos dos animais, da afirmação de nossa animalidade, da voz crescente dos povos ameríndios/originário e, mais agudamente, pela tecnicização intensa do mundo vivido de humanos e não humanos, são respostas a essa necessidade histórica.

O termo “cosmopolítica” aqui usado não é no sentido de remeter a algo para além da política, para alguma força transcendente ou mesmo divina inscrita no universo e que nos daria um gancho normativo metafísico para organizarmos nossas políticas vinculadas a Estados ou localidades – tal compreensão de um tipo de essência atemporal não é o horizonte que aqui assumiremos. *Cosmos* etimologicamente vem do grego *Kosmos*, que significa ordem, beleza, organização, uma totalidade ordenada, um mundo, em oposição a caos, feio e desordenado. E *Política* etimologicamente vem de *politeia*, que indicava todos os procedimentos e práticas relativos à *Pólis*, ou cidade-Estado grega, à organização e administração da vida em comum dos humanos em sua morada coletiva – em oposição/diferenciação à *physis*, ao mundo da natureza, que possui uma *arché*, um princípio ordenador próprio.

“Cosmopolítica” aqui significa a política que vai para além da *pólis*, dos negócios exclusivamente humanos, e inclui um mundo mais amplo, o das coisas e da natureza, técnica e ecologia, humanos e não humanos; opera com uma ontologia relacional dos entes em um mundo no qual não há a primazia da subjetividade humana, mas primordialmente da relacionalidade dos demais entes, humanos e não humanos. O ponto de partida é essa condição relacional

do mundo, no qual nós humanos somos, vivemos e organizamos, que é necessariamente atravessado por relações com outros entes, objetos e artefatos técnicos; que configurariam sujeitos e socialidades “híbridas” e não apenas aquelas humanas como concebidas até aqui. E como relacional, essa condição do cosmos, do mundo, é sempre precária, vulnerável, não dada de forma definitiva ou por uma ordem permanente que se manteria atemporalmente.

Nesse sentido, vai além da definição moderna liberal da política como criação exclusivamente humana, em que os termos da equação política se restringem aos interesses e acordos humanos nas trocas comunitárias e suas diferentes possibilidades de combinação, situada fora do contexto natural e da materialidade das coisas técnicas, ancorada na ideológica figura filosófica da modernidade – o indivíduo pré-social e pré-político. Noutros termos, não é mais possível a política tal como se fez até agora no mundo institucional do ocidente moderno, mas somente faz sentido uma cosmopolítica, exigida fundamentalmente pela crise ecológica pela qual estamos passando e pela tecnologização de todo o mundo da vida. Cosmopolítica implica ir além da pólis e se colocar no contexto planetário, das muitas espécies e entes relacionados em uma teia que conforma o tecido da vida como um todo e as diferentes relações que os constituem.

Hans Jonas fornece, precisamente, elementos importantes para se pensar uma cosmopolítica possível no contexto de uma civilização tecnológica globalizante, sob a emergência climático-ambiental, que, de certo modo, se tornou um componente iniludível do modo de ser próprio do nosso tempo, uma clausura ou casulo tecnológico do qual não podemos mais fugir – um destino, como diria Heidegger (1977). Sustentamos que uma categoria constitutiva de qualquer cosmopolítica possível em nosso contexto é a da vulnerabilidade, entendida como fruto necessário da relacionalidade própria de nosso modo de ser humano e dos não humanos, ou, se preferirem assim, um dado ontológico da vida em todas as suas manifestações, tal como propõe Jonas; e uma característica própria também dos artefactos tecnológicos que medeiam nossas relações conosco mesmo, com os outros e com o mundo natural, formando uma ecologia de entes conectados entre si. É uma tese ambiciosa em seu alcance, por isso mesmo vulnerável de antemão, que da qual apresento aqui apenas as notas de um mapeamento provisório.

A vulnerabilidade é tematizada de modo central por Jonas: a partir do intenso impacto da técnica no mundo humano e natural que diagnostica, propõe uma resposta ética à vulnerabilidade, formulando a responsabilidade como princípio ético fundamental para garantir o futuro das vidas humanas e não humanas, dadas as suas precariedades amplificadas pela intensa mediação tecnológica de nosso agir e modos hodiernos de ser que ameaçam a vida

no planeta. Mas se estávamos falando da vulnerabilidade como categoria de uma cosmopolítica, por que nos voltamos para a ética de Jonas? Porque toda cosmopolítica contém uma dimensão ética como parte constitutiva, dado o fato de que é também uma política mobilizadora de valores morais; e a ética jonasiana pressupõe justamente uma cosmopolítica associada. E, neste caso, como se trata de pensar uma cosmopolítica possível no contexto de uma intensa mediação tecnológica da vida sob o manto de uma grave e crescente emergência climática, surge a pergunta sobre quais categorias éticas tal cosmopolítica mobilizaria na sua efetivação, mais precisamente, qual tratamento ético se concederia às tecnologias e seus artefactos no contexto de um mundo responsável.

Quando se pensa em tecnologia, em geral a semântica associada ao termo remete a artefatos materiais e digitais interessantes, eficientes e que facilitam imensamente a nossa vida individual e mesmo da humanidade como um todo. O muito de ganhos e benefícios efetivamente trazidos pelas criações tecnológicas para a vida humana é aquilo que primordialmente é enfatizado no discurso público cotidiano e nos *mass media*, principalmente com o recente advento da IA, da nanotecnologia, da biotecnologia e das tecnologias de vigilância, gerando desde a promessa de resolução definitiva de problemas de saúde, passando pela solução dos problemas alimentares em um mundo superpovoado, a superação da emergência climática, o controle da criminalidade e até mesmo o fim da condição mortal dos humanos.

O lado obscuro e as contradições que são geradas pela presença intensiva das tecnologias na vida humana e na natureza, seus impactos naturais, sociais e políticos negativos são escamoteados por uma visão de progresso tecnológico e de humanidade idealmente concebidos ou, noutros termos, ideologicamente enviesados e afirmados filosoficamente a partir de certas perspectivas advindas fundamentalmente com a modernidade. Entretanto, como avalia corretamente Teixeira,

o que pode nos salvar pode também nos aniquilar, pois a instauração dessas hipertecnologias envolve riscos sobre os quais não temos pleno controle. Várias encruzilhadas se colocam à nossa frente; algumas das quais podem levar a becos sem saída. A certeza otimista e reconfortante de que a expansão da tecnologia sempre trará benefícios para a humanidade não existe mais (2015, p. 13).

As tecnologias carregam consigo os fatos próprios de uma ação humana: sua ambivalência e uma constituição social e política, sua relacionalidade. Como sustenta Jonas (2013), toda e qualquer ação humana está sujeita à avaliação ética e política quando se manifesta sob a forma de um poder,

como é precisamente o caso da atividade tecnológica enquanto exercício do poder humano:

Que a ética, falando de modo mais geral, tenha algo a dizer sobre o tema da técnica, ou que a técnica esteja submetida a considerações éticas, eis algo que se segue do simples fato de que a técnica é um exercício do poder humano, isto é, uma forma de ação [*Handelns*], e toda forma de ação humana está sujeita a uma avaliação moral (2013, p. 51).

Nessa perspectiva, avaliar eticamente as tecnologias não é propriamente um exercício anódino e sem sentido, uma tarefa *a priori* desprovida de eficácia, dado o fato, frequentemente afirmado, de que supostamente as tecnologias carregariam consigo uma *episteme* que se situaria fora da ação, ou seja, de que a ética é algo exterior ao quadro próprio da criação tecnológica e de sua lógica de fabricação, tocando apenas artificialmente essa esfera do real, quando não de forma atrasada e muitas vezes “atrapalhando” o desenvolvimento tecnológico ao pretender se imiscuir nos meandros técnicos. A nosso ver, ao contrário disso, a esfera ética é intrínseca à criação tecnológica, ao seu design, enquanto característica peculiar de toda ação humana.

O design tecnológico é uma prática social em sentido pleno, ou seja, portadora de valores e políticas, contextualizada em uma rede de relações sociais de poder e promotora de fins, materialmente situado em sistemas econômicos e políticos históricos, bem como em ecossistemas naturais dos quais não pode ser absolutamente dissociado – noutros termos, é parte constitutiva de qualquer cosmopolítica. A criação tecnológica ou, como podemos afirmar de forma mais geral, o design – seguindo a definição dada por D’Anjou (2017) – é “um modo humano de investigação e prática, [que] é preocupado em trazer à existência, através do projetar, construir e transformar, um mundo artificial na forma de domínios tanto materiais como imateriais” (p. 1). Se a ciência pretende desvelar o que é o mundo, o design tecnológico cria o que deve ser, buscando transformar, inventar e trazer à existência um mundo artificial (artifício humano!). Sua dimensão ética decorre desse caráter ontológico do design tecnológico, isto é, de que o design carrega em suas ações intenções, prefigurações intencionais dirigidas por projetos e, com isso, implica

transformar e modelar ou desenhar a vida e a existência humanas; em outras palavras, o design traz a questão da conduta da prática do design em termos de escolhas, ações e projetos em relação ao que deva ser trazido à realidade, e como e porque devem ser trazidos, é intrínseco ao ser do design (D’ANJOU, 2017, p. 1).

Nesse sentido, no contexto de uma cosmopolítica, uma tarefa ética é justamente a reflexão sobre o sentido dessa ação, o design tecnológico, na configuração artificial dos mundos natural e humano, bem como da humanidade que queremos e do tipo de florescimento humano que corresponda ao bem viver humano e não humano, em um ambiente natural saudável e rico em possibilidades existenciais tanto para nós como para as demais formas de vida que nele habitam e interagem conosco sob a mediação dos nossos artefactos tecnológicos.

Um ponto central do frequente mascaramento das tecnologias e seu design como artefactos neutros e portadores unívocos de progresso humano, reside em uma compreensão idealizada e, por isso mesmo, ideologizada dos agentes humanos e das tecnologias: os primeiros como se não fossem entes vivos submetidos a algum tipo de fragilidade e vulnerabilidade, como que distanciados da sua condição animal e mesmo da natureza em geral, situados fora do tecido biótico que liga a todos no planeta, bem como possuidores de uma identidade fixa e imutável, além de indivíduos autônomos e plenamente conscientes; as últimas como se não fossem artefactos sociais e políticos, ou seja, apenas instrumentos fixos e neutros, não portadores de alguma agência moral e política, que estão a serviço de decisões humanas autônomas e livres, mas ao mesmo tempo com poderes fundamentais enquanto agentes do progresso humano, desprovidos positivamente de qualquer contradição própria da vida social em seus eixos morais e políticos. Noutros termos, que a tecnologia e seus artefactos são algo externo à nossa condição “natural”, dos quais nós humanos temos absoluto controle, sustentados em nossa própria autonomia e substância ôntica.

Nosso ponto de vista é de que a reflexão sobre o lugar da criação tecnológica na vida humana, seja de seu design ou de seu uso, não pode partir da assunção de que toda e qualquer tecnologia é por si boa e portadora de progresso humano, independentemente de seu contexto social e político; nem muito menos de que os agentes humanos que criam, projetam e/ou usam tais artefactos, digitais ou materiais, sejam concebidos de forma ideal, tal como o faz, em geral, a filosofia moral tradicional: um agente integralmente autônomo, racional, em geral do gênero masculino, visto como invulnerável e distanciado da natureza. Tal concepção advinda fundamentalmente com a modernidade liberal, associando-a diretamente a uma noção de progresso, põe o acento em uma antropologia das capacidades racionais e da espontaneidade do homem, muitas vezes com um viés de gênero mesmo – “homem”, masculino –, não remetendo apenas ao humano como tal.

A posição que sustentamos é que, ao contrário desta visão tradicional, “vulnerabilidade” é uma categoria-chave para podermos compreender tanto o sentido da atividade tecnológica – o *design* –, como o(a) próprio(a) agente humano(a) que cria e usa os artefactos materiais e digitais resultantes de tal atividade, ou seja, ao final, é um ponto de inflexão necessário para a formulação de qualquer cosmopolítica capaz de responder aos desafios contemporâneos postos pela desorientação produzida pela intervenção tecnológica na configuração da vida como um todo no planeta e pelos crescentes riscos ambientais a ela associados. Riscos e ameaças que não se referem somente à vida em geral no planeta, mas internamente na vida infra-humana cotidiana frente à opacidade das tecnologias, riscos estes que não podem ser desconsiderados.

Qualquer cosmopolítica, nesse sentido, terá que lidar fundamentalmente com a condição de vulnerabilidade própria, tanto do ser humano como da natureza em geral, da qual aquele não pode ser retirado, dadas as profundas implicações das tecnologias para essa condição ontológica dos humanos e não humanos, ou seja, para a vida como tal no planeta, bem como para as condições sociais e políticas a elas associadas. Dada a relacionalidade constitutiva dos entes mundanos e, por isso mesmo, sua interdependência ontológica, pensar uma cosmopolítica possível é, necessariamente, pensar o lugar ético primordial da vulnerabilidade. Vejamos, então, como isso se coloca no contexto da reflexão ética.

Se lançarmos um olhar para a história da ética, a vulnerabilidade não terá sido identificada propriamente como uma categoria central em suas diferentes teorias. Conforme MacIntyre, nessa história serão encontradas “somente referências passageiras à vulnerabilidade humana” (MACINTYRE, 1999, p. 1). Entretanto, tal situação se modificou pelo crescimento nas últimas décadas da reflexão ética em torno da vulnerabilidade, especialmente com o desenvolvimento das chamadas éticas do cuidado e suas similares. A expressão “ética do cuidado” foi introduzida por Carol Gilligan (1982) para explicitar a falha das teorias clássicas do desenvolvimento moral, que insistiam sobre a autonomia das pessoas e sobre a reciprocidade como norma reguladora das suas relações, ocultando, dessa forma, como explica Garrau & Le Goff (2010), “as relações primeiras de dependência nas quais os sujeitos se formam, e se mostraram incapazes de definir positivamente a atitude exigida face às pessoas consideradas como vulneráveis”. Com isso, a ética do cuidado

rompe com as teorias tradicionais do desenvolvimento humano que fizeram da autonomia o fim e a norma da vida moral e põe as bases de uma concepção alternativa do sujeito, na qual as noções de vulnerabilidade e de dependência vêm complexificar as concepções tradicionais da autonomia (GARRAU; LE GOFF, 2010, p. 6-7).

Segundo o mesmo MacIntyre, a ausência geral do reconhecimento da dependência, da vulnerabilidade e das aflições, como temáticas importantes para a teoria moral, teria sido apenas remediada recentemente por filósofos(as) feministas,

não somente pela compreensão que eles(as) têm das conexões entre a cegueira e a desvalorização da mulher com as tentativas masculinas de ignorar os fatos da dependência, mas também — eu penso aqui particularmente na obra de Virgínia Held — por sua ênfase sobre a importância das relações maternas como um paradigma para as relações morais. Ainda mais recentemente um notável trabalho filosófico tem sido feito sobre a natureza da deficiência e sobre a condição dos deficientes e dependentes, por exemplo, na Holanda por Hans S. Reinders e nos Estados Unidos por Eva Feder Kittay, que também tem sido uma integrante importante das discussões feministas (MACINTYRE, 1999, p. 3).

Sobre isso, Coeckelbergh (2013) acentua que a vulnerabilidade humana é, na verdade, o tema central de diferentes teorias éticas geradas no século XX, além do próprio Alasdair MacIntyre, como a de E. Lévinas, daquelas baseadas nos direitos humanos, da abordagem das capacidades de Martha Nussbaum e Amartya Sen, das éticas da medicina, do cuidado médico e da educação, bem como das chamadas éticas do cuidado. E o próprio Coeckelbergh é também um participante ativo desse debate ético, justamente da perspectiva de construção de uma ética da tecnologia entendida como ética da vulnerabilidade.

Coeckelbergh, a partir de uma abordagem fenomenológico-existencial do risco e da vulnerabilidade, sustenta que “somos desde sempre ser-em-risco, nos tornando vulneráveis ao nos engajarmos com o mundo”. Mais, que ao nos esforçarmos em lutar contra essa condição de vulnerabilidade, “criamos novas vulnerabilidades e, dessa forma, nos transformamos tanto quanto transformamos o mundo” (2013, p. 87). A vulnerabilidade não é, assim, uma condição estática, mas dinâmica, inserindo-se na lógica da abertura ontológica do ser humano, pois este também altera sua condição vulnerável, sendo a práxis tecnológica o principal esforço permanente nessa direção – que, por sua vez, gera também novas vulnerabilidades. Noutras palavras, nossas tecnologias não eliminam nossas vulnerabilidades, mas as transformam.

Já segundo Le Goff & Garrau, na perspectiva de uma ética do cuidado,

a vulnerabilidade, longe de caracterizar um estado transitório que deveria ser ultrapassado pelo acesso à autonomia, ou um estado patológico resultante da impossibilidade de tal acesso, deve sobretudo ser pensado como uma modalidade irreduzível de nossa relação com o mundo – um tipo de invariante antropológica (2010, p. 8).

Na mesma direção, Joan Tronto, também uma teórica do cuidado, contrariando a perspectiva da antropologia liberal que enfatiza a autonomia do sujeito moral e político, sustenta que devemos compreender que

os humanos não são plenamente autônomos, mas devem sempre ser vistos como interdependentes. Se não temos todos necessidade da ajuda dos outros em todas as circunstâncias, nossa autonomia só se adquire após um longo período de dependência e, a esse respeito, permanecemos dependentes de outros ao longo de toda nossa vida: isso faz parte da condição humana. Ao mesmo tempo, somos sempre chamados a ajudar os outros e ter-lhes o cuidado. Uma vez que somos às vezes autônomos e às vezes dependentes, a melhor maneira de descrever os humanos é sublinhando sua interdependência. Pensar as pessoas como interdependentes nos permite captar os elementos autônomos e os elementos intrincados da vida humana (2009, p. 212).

Ou seja, dependência e vulnerabilidade não estão situadas em um polo oposto à autonomia do(a) agente humano(a), mas se dão em uma relação dialética constituidora, uma relação de interdependência, em que a própria autonomia só se torna possível com o cuidado pelos outros da dependência e vulnerabilidade que assolam o(a) agente humano(a) em sua trajetória existencial.

Essa presença significativa da vulnerabilidade, e da dependência a ela associada, na reflexão de diferentes teórico(a)s éticos recentes revela o reconhecimento filosófico corrente de que esta se tornou uma categoria ética central incluível; e, mais, se tornou fundamental para pensarmos não só as relações inter-humanas, mas igualmente com a natureza. O debate ético em torno da questão ambiental tem como um de seus núcleos duros justamente a vulnerabilidade da natureza em geral e seus ecossistemas, cuja integridade se encontram ameaçadas pela ação humana e suas mediações tecnológicas. Isso tudo a ponto de se poder falar de estarmos vivendo o período do Antropoceno, isto é, a ação humana como tendo adquirido a condição de força geológica no quadro do planeta com efeitos profundamente negativos: extinção em massa de espécies, problemas ecológicos, poluição da água potável e dos mares, desflorestamento crescente, aquecimento global, superpopulação, dentre outros graves problemas, que ameaçam a existência da própria espécie humana sobre a Terra, além daquelas não humanas.

Hans Jonas é justamente um autor fundamental nesse contexto, pois trouxe para o debate filosófico o lugar que a tecnologia ocupa no processo de configuração não só do mundo humano, mas de toda a natureza, com ambos os mundos portadores de uma vulnerabilidade de caráter ontológico. Os diferentes ambientes natural e cultural, que é o lugar de vigência não só da vida humana, mas também da vida não humana, são alterados e impactados fortemente pela mediação intensiva das tecnologias na configuração desses mundos humanos e não humanos – se é que ainda podemos separá-los de forma tão distinta. Com isso, temos a urgente e inadiável necessidade de refletirmos eticamente sobre os sentidos da práxis tecnológica que recobre a todos os viventes – a emergência climática é apenas mais uma das graves consequências dessa práxis, que se evidenciam cada vez mais hodiernamente, embora talvez a mais urgente e ameaçadora que se avizinha.

Para isso, Jonas realizou uma crítica filosófica aos dualismos que separam espírito e matéria, corpo e alma, humano e natureza, tecnologia e moralidade, vida e matéria inerte. Sua ética do princípio responsabilidade é o esforço teórico de pensar, para além dessas dicotomias, a vulnerabilidade da liberdade inerente a todas as formas de vida, incluindo a humana, e a autonomia limitada da condição humana. Pommier (2014) ressalta que Jonas faz um esforço de superar a ambivalência entre o reconhecimento da vulnerabilidade dos viventes e a afirmação da autonomia da humanidade, à diferença do animal, que marca ainda seu privilégio no reino dos viventes pela sua transanimalidade sob a forma das tecnologias.

Em *O Princípio Vida* (2004), Jonas tomou como ponto central, para compreendermos a vulnerabilidade, a dimensão da liberdade limitada presente em toda e qualquer forma de vida, não só a humana. Essa liberdade se manifesta no metabolismo, isto é, na dinâmica de trocas que todo ser orgânico, vivo, mantém com o meio ambiente, necessária para sua manutenção e existência enquanto ser vivo. Segundo Jonas, “somos seres dotados de um metabolismo e [por essa razão] temos necessidade do mundo, o mundo real-material e não somente o mundo da consciência, embora tenhamos necessidade também desse” (JONAS, 1991, p. 8-9), contrapondo-se, com isso, ao dualismo cartesiano. Aqui está operando o monismo integral jonasiano que não nega a dualidade entre espírito e matéria, mas a estabelece em um mesmo contínuo de materialidade, de modo que o privilégio dos humanos na natureza não transcende ontologicamente aos outros seres vivos metabolizadores como nós: o orgânico emerge do inorgânico, o espírito da matéria.

Segundo Jonas, a fragilidade/vulnerabilidade da vida é a mesma para todo ser orgânico, é o paradoxo da substância vivente: ao mesmo tempo em que o organismo afirma sua identidade como independente da matéria temporal e da lógica de indiferença desta em relação à existência, essa independência e autonomia é precária pelo fato de o organismo depender dessa mesma matéria para sua própria constituição, de modo que seu ser e identidade são condicionados e revogáveis, submetidos a uma permanente vulnerabilidade. É a tensão entre ser e não ser que se instala no organismo, pois este deixa de ser um dado meramente físico e se torna “uma possibilidade constantemente proposta, que deve arrebatá-lo o seu contrário sempre presente, o não ser, mas que, ao final, será inevitavelmente devorado por ele” (JONAS, 1998, p. 18).

Essa polaridade entre liberdade e necessidade, forma e matéria, ser e não ser, é constitutiva do organismo e definidora de sua finitude, de sua mortalidade. O organismo vivo é uma expressão de resistência, é a vida se afirmando frente à matéria inerte e indiferente, mas simultaneamente dependendo necessariamente desta para se constituir pelo metabolismo. A vida humana não pode se compreender fora de sua mortalidade, de seu retorno à matéria inerte da qual emerge e para a qual retorna. Conforme Jonas, essa incerteza e insegurança presentes na liberdade do organismo são originárias na vida:

Ainda que a mortalidade seja a contradição fundamental da vida, é um fato óbvio que pertence inseparavelmente à sua essência e que nem sequer se pode pensar uma sem a outra. A vida não é mortal apesar de ser vida, mas *pelo fato mesmo* de sê-lo, por sua constituição originária; porque a relação entre forma e matéria na qual a vida se baseia tem esse caráter revogável e carente de garantias (JONAS, 1998, p. 19).

As artes e criatividade tecnológicas mobilizadas pelos humanos visam fundamentalmente enfrentar essa vulnerabilidade decorrente da mortalidade própria de suas vidas orgânicas, vidas animais inseridas na rede biótica do planeta, cujas existências só são possíveis em seu entrelaçamento material pelo metabolismo que as sustenta. Mas toda a artefaria técnica material e digital produzida pelos humanos é vista por Jonas como carregando também uma ambivalência radical: de um lado, gera uma enormidade de benefícios – possibilitando até mesmo a ideia de uma vida transumana ou pós-humana – pela eficácia das tecnologias no enfrentamento dessa vulnerabilidade; por outro lado, essa eficácia positiva intensamente aplicada das tecnologias é precisamente a causadora de males de alcance global, não somente a alguns humanos

e ocasionais, mas de forma sistêmica e não necessariamente intencionada por certa vilania, ameaçando a existência da vida como tal¹.

Em sua principal obra, *O princípio responsabilidade* (2006), Jonas mostra precisamente como, com a ascensão da técnica moderna, modificou-se a qualidade da ação humana: comparativamente à técnica antiga, que não alterava significativamente o lugar que o humano ocupava no mundo e diante uma natureza que se colocava como um objeto transcendente às ações daquele; agora o poderio tecnológico moderno alterou radicalmente essa correlação, colocando a natureza e também o próprio homem como objetos da técnica, mais que isso, objetos da técnica disponíveis para a manipulação e alterações sem fim e sem quaisquer limites éticos ou políticos.

Jonas defende, então, a necessidade de repensar os referenciais éticos para esse novo contexto de sociedades tecnológicas, propondo uma ética baseada no princípio responsabilidade, como forma de abrir o horizonte filosófico para padrões novos do agir humano e suas potencialidades criativas que se direcionam tanto para o bem como para o mal, ou seja, inscreve-se no tecido ético da vida. Segundo ele, faz-se necessária uma nova ética que se afaste desse antropocentrismo da filosofia moral tradicional – pano de fundo simbólico das práticas humanas desde a Grécia antiga –, da centralização do interesse exclusivamente humano na esfera do fazer tecnológico; é preciso que nos distanciemos da perspectiva instrumental que tem caracterizado a relação do homem com a natureza como um todo e tematizemos a vida como categoria ética central, num olhar em que o futuro da própria humanidade, as gerações futuras, esteja incluído na visada ética, e no qual a vida como tal, não só a humana, seja um valor fundamental.

Em outros termos, a ética da responsabilidade de Jonas é uma resposta à vulnerabilidade da vida, podendo ser compreendida como parte necessária de uma cosmopolítica que considera sistemicamente a dimensão moral desse crescente poder técnico, na forma do que chamou de uma “moralização da tecnologia”. A cosmopolítica da vulnerabilidade preconizada pela ética jonasiana sustenta que a fragilidade da vida não é apenas um dado circunstancial e histórico desta, mas um constitutivo ontológico que deve ser considerado como central, tanto na forma de preconizar valores morais para orientar o agir humano, no seu plano individual, mas sobretudo na transformação das formas políticas, produtivas e sociais do mundo que envolvem artefatos tecnológicos, formas de vidas não humanas e humanos. E exige, dessa forma, que o design tecnológico seja construído no interior dessa cosmopolítica da vulnerabilidade prescrita pela ética jonasiana.

REFERÊNCIAS

COECKELBERGH, M. *Human Being @ Risk*. Enhancement, technology, and the evaluation of vulnerability transformations. New York: Springer Dordrecht, 2013.

D'ANJOU, P. *Design ethics beyond duty and virtue*. Cambridge, Cambridge Scholars Publishing, 2017.

GARRAU, M.; Le GOFF, A. *Care, justice et dépendance*. Introduction aux théories du Care. Paris: PUF, 2020.

GILLIGAN, C. *In a different voice: psychological theory and women's development*. Cambridge: Harvard University Press, 1982.

HEIDEGGER, M. *The question concerning Technology and Other Essays*. Translated by William Lovitt. New York: Garland, 1977.

JONAS, H. De La gnose au Principe responsabilité: Un entretien avec Hans Jonas. [Entretien avec Jean Greisch]. *Esprit*, v. 54, p. 5-21, 1991.

JONAS, H. *O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*. Tradução Marijane Lisboa, Luiz Barros Montez. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio/Contraponto, 2006.

JONAS, H. *O princípio vida: fundamentos para uma biologia filosófica*. Tradução Carlos Almeida Pereira. Petrópolis: Vozes, 2004.

JONAS, H. *Pensar sobre Dios y Otros Ensayos*. Tradução Angela Ackermann. Barcelona: Herder, 1998.

JONAS, H. *Técnica, Medicina e Ética: sobre a prática do princípio responsabilidade*. São Paulo: Paulus, 2013.

MacINTYRE, A. *Dependent Rational Animals: Why Human Beings need Virtues*. New York: Open Court Publishing, 1999.

POMMIER, E. La responsabilité de la vie: l'autonomie dans la vulnérabilité. *Alter – Revue de Phénoménologie*, v. 22, p. 1-13, 2014.

TEIXEIRA, J. de F. *O cérebro e o robô*. Inteligência artificial, biotecnologia e a nova ética. São Paulo: Paulus, 2015.

TRONTO, J. *Un monde vulnérable*. Pour une politique du care. Tradução Hervé Maury. Paris: Éditions la Découverte, [1993] 2009.

WALLACE-WELLS, D. *A terra inabitável: uma história do futuro*. São Paulo: Cia das Letras, 2019.

Editora CRV
versão para revisão do autor

Editora CRV - versão para revisão do autor - Proibida a impressão

O IMPERATIVO ECONÔMICO JONASIANO E O FIM DA ECONOMIA NO ESTÁGIO ATUAL DO CAPITALISMO¹

Lilian S. Godoy Fonseca

Introdução

Embora a discussão acerca da Economia não seja muito destacada na obra de Hans Jonas, a leitura de seu principal texto sobre o tema – e que serviu de principal fonte para a nossa exposição –, intitulado: “Conhecimento econômico e crítica das metas” (CECM), do qual temos duas versões, a primeira escrita para uma conferência proferida em 1968² e a segunda, revista e publicada em 1974, na célebre coletânea *Ensaio Filosóficos*, oferece indicações no mínimo surpreendentes acerca da reflexão que conduz à sua obra mais relevante: *O Princípio Responsabilidade* (1979). Nosso objetivo aqui é, portanto, expor resumidamente algumas das mais importantes descobertas feitas a partir da leitura atenta e comparativa dessas duas versões.

Antes de iniciar o breve comentário a esse texto de Jonas, dedicado à reflexão sobre o conhecimento econômico, é preciso esclarecer que as duas versões existentes, uma apresentada no evento realizado em 1968, na New School, em homenagem ao seu amigo, o economista Adolph Lowe, e a que foi publicada cinco anos depois em seus *Philosophical Essays*:³ *From Ancient Creed to Technological Man*⁴ (*Ensaio filosóficos: Da crença antiga ao homem tecnológico*), constituem, basicamente, o mesmo texto⁵. Entretanto, embora mínimas, há

- 1 Esta é uma versão reduzida do texto apresentado no evento *Ecos da Natureza*, em dezembro de 2022, que, por sua vez, foi um pequeno extrato de uma pesquisa realizada de 2019 a 2020, em meu pós-doutoramento na PUC (JONAS, 2006), sob a supervisão de Jelson Oliveira, sobre a *Existência de um pensamento econômico em Hans Jonas*; ainda não publicada.
- 2 Publicada no ano seguinte, na coletânea reunindo as conferências proferidas no evento para o qual foi escrito.
- 3 Obra que é dedicada a Lowe “Meu atento crítico e amigo.” (Ver à p. 7 da edição brasileira).
- 4 Primeira edição publicada em 1974 e a segunda em 1980. Ou seja, a primeira edição veio a lume cinco anos depois da publicação da versão de 1969 e cinco anos antes da publicação do *Princípio Responsabilidade* (PR). Já a segunda, se distancia onze anos da primeira versão e sai um ano após o PR.
- 5 O próprio Jonas, na primeira nota da versão dos *Ensaio*s, comenta que seria o mesmo texto do Simpósio, “com pequenas alterações” (JONAS, 2017, p. 141 – nota 1).

algumas diferenças entre as duas versões, que – para efeito de registro – foram descritas em detalhes no texto resultante da longa pesquisa iniciada em 2019.

Aqui, porém, vamos mencionar apenas a primeira diferença, que salta aos olhos, referente ao título das duas versões: a de 1969 é intitulada *Economic Knowledge and Critique of Goals*⁶ e a de 1974 *Socio-Economic Knowledge and Ignorance of Goals*. De fato, é bem significativa a inserção do termo “social” ao “conhecimento econômico” e, ainda mais, a substituição do termo “crítica” por “ignorância”, que faz um contraponto explícito ao “conhecimento”, presente na primeira parte do título. Tais mudanças, certamente, visam expressar com precisão o intuito de Jonas ao fazer a revisão que resultou na segunda versão, sendo, portanto, a mais relevante e melhor maturada.

Elas, porém, têm muitos traços comuns. Por exemplo, em ambas, as divisões, mesmo desiguais, igualmente não têm títulos, por isso, para facilitar, seguindo a divisão da versão de 1974⁷, conforme os temas abordados em cada seção, propusemos a seguinte classificação:

Introdução

I. Objeto do texto e considerações iniciais sobre o que se seguirá

II. Sobre a questão dos fins

III. Sobre os fundamentos (descritivo e normativo) da Economia

IV. A formulação de um Imperativo Econômico

V. Escolhas de metas econômicas x questões ambientais e valores humanos

VI. A tarefa inalienável da Economia

VII. Limites da previsibilidade da Ciência Social (à qual pertence a Economia)

VIII. Considerações Finais

Na impossibilidade de expor aqui toda a análise de cada parte apresentada no estudo, na primeira parte, faremos um conciso resumo do conteúdo abordado na Introdução e nas três primeiras seções (I. Em busca dos fundamentos (descritivo e normativo) da Economia), para, na segunda parte, (II. O Imperativo Econômico (IE) jonasiano) focar um pouco mais detalhadamente na quarta seção, em que o imperativo econômico é formulado, com vistas a, em seguida (Considerações finais), fazer breves ponderações sobre a economia no estágio atual do capitalismo, com base numa entrevista concedida por Noam Chomsky, há alguns anos.

6 E não *Socio-Economic Knowledge and Critique of Goals*, como consta à nota inicial (*) da tradução para o português.

7 Ainda assim, como o texto em português é de mais fácil acesso, em nosso estudo, optamos por usar o original de 1969, cuja tradução foi feita por nós. Contudo, na presente exposição, optamos por referenciar o texto em português publicado nos *Ensaios Filosóficos* (2017), para permitir ao leitor a consulta, quando assim desejar. Frisando que nem sempre seguimos a tradução ali proposta.

Em busca dos fundamentos (descritivo e normativo) da Economia

Na Introdução, Jonas apresenta a tarefa que recebeu por ocasião do Simpósio, que foi comentar “*o status cognitivo dos ‘fins’*” e, correlativamente, a possível validação ‘objetiva’ das escolhas [com base no quê] a política econômica deve estabelecer a meta final [ou fim último] de seu planejamento”⁸.

Ele também aponta a questão colocada a todo teórico da economia, que seria dizer se o conhecimento econômico deve ser *mestre ou servo* da política econômica, o árbitro de suas metas *ou seu executor*. A resposta do adepto da economia pura é, segundo Jonas, em ambos os casos, a última. Dado que, na perspectiva positivista, predominante, a ciência econômica, como as demais ciências desde a Modernidade, deve se pronunciar sobre os meios e não sobre os fins. Razão pela qual, o economista delega tal tarefa ao filósofo.

Na seção I, Jonas expõe os três objetivos de seu texto, a saber:

1. Defender que um compromisso com metas [ou fins] definidas/os é um elemento constitutivo do campo econômico enquanto tal (JONAS, 2017, p. 144);
2. Indicar onde se encontra a real dificuldade da teoria econômica, que, para ele, diferentemente do que Lowe pensa, *não está* “em determinar os critérios para a escolha de metas [ou fins], [...] mas em fornecer a matéria para a *aplicação* desses critérios – a saber, [as] antecipações válidas do estado final ao qual qualquer macro-meta de longo prazo levará, sob novas condições de impacto total e global” (JONAS, 2017, p. 145);
3. Demonstrar que “*essa suposição* de que conhecemos o estado final, definindo-o através de alguns recursos relevantes para nossa escolha – uma suposição assumida pela engenharia mecânica – *não é justificada* no campo em que o economista deve fazer suas projeções” (JONAS, 2017, p. 147).

Na seção II, Jonas aborda a Questão dos fins e, para tanto, faz uso dos mesmos exemplos que surgirão N’O *Princípio Responsabilidade* (PR), 10 anos depois. Cabe citar: o martelo, o sistema digestivo, a marcha e o tribunal de justiça. Notando que o martelo é um artefato (ferramenta), o sistema digestivo⁹, um conjunto de órgãos do corpo (orgânico), a marcha, um movimento do corpo (ação) e o tribunal de justiça, um órgão do poder judiciário (instituição).

8 JONAS, H. *Economic Knowledge and Critique of Goals*. In: Robert L. Heilbroner (ed.). *Economic Means and Social Ends – Essays in Political Economics*. New Jersey: Prentice-Hall, Inc., 1969. p. 67/86-87.

9 Cuja escolha não parece ser casual, pois é o sistema encarregado de absorver e processar os nutrientes que mantêm o organismo vivo. Ou seja, é o que melhor exemplifica o processo de metabolismo, no nível

Claro está que os quatro exemplos portam fins, mas, com exceção do sistema digestivo, composto por órgãos do corpo, cuja atividade não pode ser controlada pela vontade humana, os demais exemplos são inteiramente dependentes da intenção de se criar/usar (martelo), instituir (tribunal) ou dar início a tal atividade (marcha).

Jonas antecipa, a seguir, a sua compreensão acerca da relação entre fim e valor e, como também retomará em *O princípio responsabilidade*, defende que o fim antecede o valor. Pois, dado um fim, algo é criado ou feito para realizá-lo e somente mediante sua satisfatória realização ou não é que se pode definir o seu valor.

Em seguida, Jonas esclarece que essa discussão foi inserida para demonstrar que a Economia, ao contrário do que querem os economistas, também se encontra entre as atividades humanas portadoras de fins. Em suas palavras: “Como um sistema instituído de atividades humanas, ela tem sua meta ou metas [fim ou fins] inerentes e está sujeita a avaliações de sua adequação ao cumprimento dessas metas” (JONAS, 2017, p. 154)

Afirmção sobre a qual Jonas pensa não haver discordância, por parte de Lowe ou de qualquer outro economista, nem quanto à principal meta intrínseca ao âmbito econômico, que no seu entender seria: “a provisão de seus membros com os bens físicos necessários para sustentar suas vidas ou, no mínimo, para sustentar a vida coletiva que compõe a própria esfera econômica” (JONAS, 2017, p. 154, grifos nossos).

Na seção III, Jonas explicita os fundamentos descritivo e normativo da Economia e inicia essa reflexão nos fazendo recordar um aspecto elementar, mas que, talvez, justamente por sua obviedade, não costuma ser valorizado pelos economistas teóricos. Vem a ser: “o fato de que a economia se baseia no fato biológico primário de que vivemos pelo *metabolismo*¹⁰ e somos, portanto, criaturas de necessidade” (JONAS, 2017, p. 156).

Assim, Jonas entende que a busca incessante de todo ser vivo de suprir suas necessidades essenciais – o que ele chama de “*autoafirmação básica da vida*” –, dado que tal suprimento não está de antemão garantido e que o metabolismo seja continuamente exigido, faz com que esse processo vital se torne

um propósito em si mesmo. Tal afirmação proposital¹¹ é uma ‘opção’ a priori, [que] subjaz a toda atividade econômica como o compromisso predominante de todo o campo, e seu reconhecimento é a premissa tácita da teoria econômica (JONAS, 2017, p. 157, grifos nossos).

extracelular. Aspecto que é particularmente relevante como veremos a seguir.

10 Conceito bastante caro a Jonas, sobretudo, em sua Biologia filosófica, destacado na nota acima.

11 Isto é, ‘acerca desse propósito’ – Traduzido por Wendell E. S. Lopes como *intencional*.

Tal premissa é estabelecida por Jonas como o *fundamento descritivo* da Economia e por isso, a despeito “das inclinações misantrópicas privadas do pensador individual, ele tem enquanto economista que admitir essa afirmação sem a qual não haveria vida econômica” (JONAS, 2017, p. 157).

Em seguida, analisando outro aspecto “óbvio”, Jonas nos oferece o que considera como o *fundamento normativo* da Economia. Assim, ele nos faz lembrar

que o ‘provisionamento’ requer ‘providência’: isto é, olhar e planejar o futuro. Aqui, novamente, a teoria econômica, vinculada à afirmação inicial, deve endossar o imperativo: ‘Sê providente’ e julga as ações econômicas à sua luz (JONAS, 2017, p. 157).

E, a partir dessa ordem, o próprio Jonas aponta duas questões que insurgem: “providente para quem? E quão longe adiante [no futuro]?” (JONAS, 2017, p. 157). Refletindo sobre essas questões, Jonas avalia o modelo de Robinson Crusoe¹² como o mais inadequado para tipificar mesmo a condição econômica mais rudimentar. Não porque ele não pudesse contar com companheiros e, assim, realizar todo tipo de atividade envolvendo “cooperação, troca e distribuição”, por mais essencial que tais ações sejam para exemplificar as mais básicas práticas da economia. Mas, pelo fato de não ter filhos e, por isso, não ter que se preocupar com a “relevante dimensão do tempo e da *responsabilidade pelo futuro*”¹³ (JONAS, 2017, p. 157, grifos nossos).

Jonas, então, afirma que não existiria vida econômica se não houvesse a obrigação de cuidar dos filhos. Pois, as necessidades dos indivíduos sem prole podem ser supridas sem a precisão de provisionamento. Segundo ele, Crusoe (e inclusive um grupo inteiro de marujos naufragados) poderia viver sem grandes preocupações, tendo apenas o básico para sobreviver a cada dia. E, já que precisaria “responder apenas a si próprio”, nada impediria que ele optasse por “imitar a cigarra¹⁴ ao invés da formiga”. Ou de adotar o lema “Vamos comer e beber, pois amanhã morreremos”. Com efeito, eis

uma máxima perfeitamente elegível para os mortais sem futuro; mas, com a chegada dos recém-nascidos e os nascituros esperando sua vez,

12 A esse respeito, a filósofa francesa Avishag Zafrani, em seu texto sobre a questão econômica em Jonas, faz uma nota chamando nossa atenção para o fato de que “Esse é um argumento que se repete nos textos de Lowe como no texto de Jonas. No entanto, mesmo Robinson Crusoe, conforme apresentado nos livros de Tournier, considera a atividade econômica de subsistência, que não se limita de maneira alguma ao presente [...]” (ZAFRANI, 2016). No estudo completo (à p. 162, nota 595), voltamos a essa questão.

13 E aqui já emerge a noção tipicamente jonasiana de uma *responsabilidade em relação ao futuro*.

14 No texto em português, à p. 158, está: “emular o gafanhoto antes que a formiga”. Optamos por traduzir por ‘cigarra’, por se referir à forma mais popular da fábula em nosso país.

o “nós” tem um tempo indefinido, e “amanhã” significa um futuro sempre crescente. A autoafirmação da necessidade inclui a afirmação dessa continuidade, e isso significa *responsabilidade* (JONAS, 2017, p. 158).

Assim, Jonas declara que “o metabolismo é apenas metade da premissa biológica subjacente à vida econômica; a outra metade é a reprodução” (JONAS, 2017, p. 158). De fato, esse dado natural de todo ser vivo, constitui um “contraponto à mortalidade, [e] com seu poderoso compromisso, um horizonte de autotranscendência é adicionado à referência de necessidade e interesse: a autopreservação é ampliada para a preservação da progênie” (JONAS, 2017, p. 158). Isso revela que os filhos impõem necessidades que vão muito além do autointeresse e, que passam a dominar a preocupação de todo/a aquele/a que se torna progenitor/a. Ademais, considerando a excepcional duração da infância e extensão da dependência das crias humanas, “o que de outra forma seria providência de curto alcance e meramente opcional a serviço do interesse próprio torna-se providência de longo alcance imposta pela *responsabilidade*” (JONAS, 2017, p. 158).

Portanto, com base nessa demonstração, Jonas pode estabelecer a “responsabilidade” como “uma categoria normativa e transfactual, [...] tão relevante para a economia quanto é o ‘interesse próprio’”. [Revelando, ainda, que] Ambos têm a dignidade de princípios imanes” (JONAS, 2017, p. 159).

Ele também esclarece que a afirmação desses dois princípios – ambos inerentes à dimensão biológica do ser humano – vai muito além da constatação de que as pessoas *esperam* manter suas próprias vidas e as de seus filhos, mais do que isso: todos se *esforçam* para garantir as duas coisas. Sendo assim,

Nossa afirmação é dupla: que a “responsabilidade”, derivada do *fato* fundamental da reprodução, é tão *constitutiva* da esfera econômica quanto é (por admissão geral) o “interesse próprio” ou a “necessidade”, derivada do fato fundamental do metabolismo; e que, portanto, é tão *normativa* para o economista no tocante à avaliação do comportamento econômico e à crítica das metas econômicas, quanto a “necessidade” costuma ser aceita (JONAS, 2017, p. 159-160).

E, embora o economista admita as exigências da necessidade e do auto interesse como elementos essenciais da economia, o que é aceito desde os primórdios do pensamento econômico e foi de bom grado endossado pela escola econômica clássica; Jonas antecipa que “ele [o economista] tenderá a considerar a ‘responsabilidade’ como uma categoria importada da esfera

moral, e não nativa à economia *per se* e, portanto, não cientificamente habilitada para o uso normativo na teoria econômica *qua* economia” (JONAS, 2017, p. 160).

Em outros termos, o economista pode até reconhecer “que as pessoas desejam que seus filhos permaneçam vivos, além de elas próprias permanecerem vivas, e ele contará isso entre as várias motivações reais que deve ter em conta na explicação e previsão do comportamento econômico” (JONAS, 2017, p. 160). Porém, submisso à “tradição individualista ou atomista” de sua área, ele se recusará a “admitir que esse ‘desejo’ ou compromisso é parte integrante do propósito econômico e, portanto, [para ele] vinculante” (JONAS, 2017, p. 160).

No entanto, apesar de toda a sua resistência, ele será forçado a admitir que, historicamente, esse compromisso está na origem do próprio desígnio econômico. Tanto assim, que

a unidade econômica inicial, a família¹⁵, deve sua lógica à criação dos jovens; nenhuma ordem econômica de qualquer configuração poderia concebivelmente ter evoluído sem ela [...] ou, uma vez evoluída, fazer sentido sem a devoção contínua à sua própria perpetuidade regenerativa (JONAS, 2017, p. 160).

Com base em toda essa argumentação, Jonas conclui o tema desta seção, afirmando que, nem que seja

por razões puramente *descritivas*, o economista deve conceder à providência e à responsabilidade transindividuais o *status* de estar na raiz da realidade econômica e deve reconhecê-las como sendo de sua própria essência; no entanto, quando o faz, também deve conceder-lhes o *status-prescritivo* de fornecer um princípio intra-econômico de *juízos* válidos na política econômica, incluindo a escolha de metas. [Ademais,] Onde a *raison d'être* de um campo é de natureza teleológica, como é o caso aqui, seu reconhecimento assume por si mesmo força normativa (JONAS, 2017, p. 160-161).

Em seguida, no escrito de 1969, o texto segue sem corte, enquanto na versão de 1974, termina a seção III e tem início a seção IV, em que Jonas apresenta a sua original *formulação de um Imperativo Econômico*, que veremos a seguir.

15 E aqui, o termo grego “oikos”, na origem etimológica da palavra economia, faz total sentido. A palavra “economia” deriva da junção dos termos gregos “oikos” (casa) e “nomos” (costume, lei) resultando em “regras ou administração da casa, do lar”. Disponível em: <https://www.significados.com.br/economia> – Acesso em: 29 nov. 2022.

O Imperativo Econômico (IE) jonasiano

De saída, Jonas propõe a questão: “Quão frutífero é esse princípio para o estabelecimento ou a crítica de metas [ou fins] econômica/os?” (JONAS, 2017, p. 161). Cujas resposta, reflete ele, exige uma questão anterior, a saber, até onde alcança no futuro “a providência responsável”? O que, conforme avalia, depende da amplitude das consequências de nossas ações atuais e do quão abrangente pode ser – hoje – a nossa capacidade de “previsão racional”.

Se no passado eram pequenas, Jonas assinala que, desde o advento da técnica moderna, elas vêm sendo progressivamente ampliadas. Isso significa

que agora temos mais a dizer sobre metas econômicas [...], metas de longo prazo – do que em qualquer Idade anterior. O tamanho e o estilo ‘totalizante’ de nossos empreendimentos, sob o signo da tecnologia, nos obrigam a enfrentar seu resultado remoto, associado a todos os seus efeitos colaterais (JONAS, 2017, p. 161).

Nesta circunstância inédita, esse buscado *princípio da providência responsável* deverá atuar “não tanto na prescrição positiva, quanto no exame crítico das metas – praticamente como um princípio de restrição” (JONAS, 2017, p. 161). Pois, na conjuntura atual, marcada por uma infinidade de poderes reivindicando sua execução, o que não faltam são metas nem meios para realizá-las, mas, justamente, critérios para selecioná-las. Ademais, Jonas nos alerta contra “os perigos à espreita na realização das metas e nos usos dos meios” (JONAS, 2017, p. 161).

Por todos esses motivos, o “*objeto a priori de um imperativo econômico incondicional é a possibilidade contínua do próprio sistema econômico; não necessariamente de um dado sistema, mas de uma economia viável como tal*” (JONAS, 2017, p. 161, grifos nossos). Jonas reconhece que essa não era uma preocupação de nossos antepassados. Pois, apesar de todos os reveses da natureza inconstante, eles podiam esperar que nosso planeta resistisse aos ataques humanos e regenerasse “as condições da vida futura e, até, reparasse pacientemente as loucuras dos homens” (JONAS, 2017, p. 161-162).

Entretanto, o advento da tecnologia alterou profundamente essa homeostase. E mais, o estágio atual do capitalismo constitui um período de

consequências enormes e amplamente irreversíveis da ação humana, uma época do que chamo de impacto total e global de quase todos os fluxos em que embarcamos sob as condições do poder tecnológico; e devemos

antecipar que tais fluxos, uma vez acionados, serão autopropulsados aos seus extremos (JONAS, 2017, p. 162).

Diante desse novo e arriscado contexto, Jonas declara que o que antes era uma “obrigação abstrata de preservar para a posteridade as condições necessárias para uma economia como tal, se transforma em um princípio bastante concreto para julgamento normativo – isto é, para aprovação ou rejeição de políticas [econômicas]” (JONAS, 2017, p. 162).

Desse modo, ele nos apresenta seu *imperativo a priori*, em três diferentes formulações¹⁶. A primeira, em sua “forma positiva”, é a seguinte: “Age de tal modo que os efeitos de tua ação sejam possíveis com a permanência de uma ordem econômica”. A segunda, visando uma aplicação crítica mais eficiente, assume a seguinte forma negativa: “Age de modo que os efeitos de tua ação não destruam a possibilidade de vida econômica no futuro”. E a terceira, que recebe a forma mais simples e direta diz: “não comprometa as condições para uma continuação indefinida de alguma economia viável” (JONAS, 2017, p. 162).

Jonas avalia que esse princípio – que, obviamente, é um descendente direto do imperativo categórico kantiano, estabelece uma “regra relevante, não trivial e altamente atual para a tomada de decisão (ou verificação de decisão) no novo estado dos assuntos humanos” (JONAS, 2017, p. 162). Ademais, para todo leitor de *O Princípio Responsabilidade*, fica nítida a sua evidente antecipação do *princípio responsabilidade*, que será elaborado e publicado uma década após a publicação da primeira versão do texto sobre o conhecimento econômico.

Inúmeras observações podem ser feitas partindo da exposição do imperativo econômico proposto por Jonas, mas, para não extrapolar os limites deste escrito, chamamos atenção apenas para o fato, absolutamente surpreendente, de que é no contexto da Economia que vemos surgir, pela primeira vez, uma formulação do que, daí a uma década, se tornará o seu notável *princípio responsabilidade (pr)*. Nesse sentido, o *imperativo econômico* pode ser considerado como um ancestral ou um precursor de *O Princípio Responsabilidade*.

16 Aqui, chama nossa atenção o fato de que, diferentemente de Kant e do que ele mesmo fará N'O *Princípio Responsabilidade*, Jonas não apresenta quatro, mas, apenas três diferentes formulações do imperativo.

Considerações finais

Com base no que vimos ao longo da exposição, podemos afirmar que o tema da Economia, embora aparentemente periférico e quase irrelevante no conjunto da obra jonasiana, na verdade, teve um papel crucial para a elaboração de sua mais importante contribuição filosófica, referente à reflexão ética, apresentada no seu mais conhecido livro: *O Princípio Responsabilidade*.

Vale frisar que, após formular seu imperativo econômico, Jonas deixou a cada um a tarefa de refletir sobre os tipos de questões que emergem desse vasto terreno e sobre as quais o economista, mesmo pouco à vontade para fazê-lo, tem o dever de se debruçar. Dado que tais problemas surgem em decorrência da própria atividade econômica em curso, a qual, para ele, pode comprometer as possibilidades econômicas futuras, legando um enorme problema para a posteridade (o que, de fato, já está ocorrendo em nossos dias).

Para mostrar o quanto, mais uma vez, a percepção de Jonas estava correta, vamos concluir nossa exposição, avaliando, brevemente, o estágio atual do capitalismo, por meio de uma importante reflexão trazida por Noam Chomsky, numa entrevista concedida em 2016¹⁷, na Primeira Temporada da série documental *Incertezas Críticas*¹⁸.

Noam Chomsky (1928-), considerado um dos maiores linguistas vivos, é também filósofo, ativista político e professor emérito do Massachusetts Institute of Technology (MIT) e, nessa entrevista, “reflete sobre a crise financeira internacional de 2008, que se espalhou por diversos países e trouxe consequências duradouras para as sociedades atuais”¹⁹.

Um dos comentários mais relevantes de sua entrevista, para a nossa reflexão, se refere ao conceito de *plutonomia*²⁰ que, segundo ele,

É um termo criado pelo Citigroup, que é um dos principais responsáveis por esta crise e por outras anteriores. Há cerca de cinco anos²¹, distribuíram um panfleto de investimento a seus investidores descrevendo o que chamavam de ‘plutonomia’, que é uma pequena fração da população, a maioria nos EUA, Inglaterra e alguns outros lugares como a Arábia Saudita... os super ricos, essa é a ‘plutonomia’. Eles diziam, “É aí que a

17 Exibida no *Canal Curta*, no período em que eu escrevia o texto para apresentar no evento da PUCPR.

18 Com direção e roteiro assinados por Daniel Augusto, visando apresentar questões contemporâneas relevantes, a partir da reflexão dos principais pensadores da atualidade. Fonte: <https://www.grifafilmes.com/incertezas-criticas>.

19 Fonte: <https://rotacult.com.br/2019/07/noam-chomsky-e-entrevistado-na-serie-incertezas-criticas/>

20 Etimologia da palavra: do grego *plotos*, «riqueza» + *nómos*, «lei» + *-ia*. Disponível em: <https://www.meudicionario.org/plutonomia> Acesso em: 28 nov. 2022.

21 Na verdade, os memorandos que Chomsky menciona foram expedidos em 2006, isto é, dois anos antes da crise de 2008. Fato que não altera a sua análise, nem o cerne do que visamos aqui destacar.

vida da economia está! Se você quer investir, invista aí, na plutonomia, em bens de consumo de luxo para a plutonomia. Este é o caminho para a riqueza.” Foi esse o conselho para os investidores.²² Por outro lado, há o que alguns denominam de ‘precariado’: pessoas vivendo uma existência precária. O termo significava originalmente as pessoas que viviam nas camadas mais pobres da sociedade; agora, se refere à sociedade!

Esse indecoroso conceito explicita algo que confronta diretamente com o IE proposto por Jonas no final da década de 1960. Pois, o que ele prescreve é um critério com vistas a preservar a atividade econômica enquanto tal, ao passo que a elite financeira mundial já antecipa o fim, *não no sentido de meta*, mas, de término da economia, em prol da *plutonomia*. Trata-se, portanto, de uma distorção e de um verdadeiro sequestro dos meios econômicos, *não para atender aos seus fins precípuos*, mas para ampliar a acumulação vergonhosa e mesmo criminosa nas mãos do 1% mais rico da população mundial.

Nesse sentido, toda a genial reflexão de Jonas se torna inútil, pois, decretaram o fim da economia e doravante estaremos cada vez mais submetidos aos interesses nefastos da plutonomia, imposta e desfrutada por aqueles que geram a destruição ambiental e o caos social, sem nenhum pudor!

Esse é o limite da reflexão ética frente ao que nem pode mais ser chamado de ‘economia real’, mas de explícita *plutonomia*, voltada à exclusão da maioria da população em proveito daqueles que, pela extorsão dos direitos trabalhistas e especulação financeira, ao invés de gerar empregos e bem-estar para as pessoas, promovem o endividamento dos indivíduos, famílias e nações. Esse é o capitalismo em seu estágio mais sórdido e nefasto que precisamos conhecer, e compreender para, na medida do possível, combater.

22 Conselho que, ao que tudo indica, Bernard Arnault, o atual homem mais rico do mundo, de bom grado acatou. Sua fortuna atual já atingiu a cifra de US\$ 233 bilhões (R\$ 1,1 trilhão). Ele é dono de várias marcas, as mais caras do mundo, de diferentes segmentos e, graças ao ‘público’ a que se destina, seu negócio não está sujeito às crises econômicas, que afetam aos mais comuns de nós mortais. Disponível em: <https://forbes.com.br/forbes-money/2023/04/o-que-a-fortuna-de-bernard-arnault-consegue-comprar/> Acesso em: 2 maio 2023.

REFERÊNCIAS

FONSECA, L. S. G. *Sobre a existência de um pensamento econômico em Hans Jonas*. Curitiba: PUCJONAS, 2006, 2020.

JONAS, H. “Economic Knowledge and Critique of Goals”. In: HEILBRONER, Robert L. (ed.). *Economic Means and Social Ends – Essays in Political Economics*. New Jersey: Prentice-Hall, Inc. 1969. p. 67-87.

JONAS, H. *Ensaio filosófico: Da crença antiga ao homem tecnológico*. Tradução Wendell E. S. Lopes. São Paulo: Paulus, 2017.

JONAS, H. *O Princípio Responsabilidade*. Ensaio de uma ética para a civilização tecnológica. Tradução Marijane Lisboa e Luiz Barros Montez. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.

JONAS, H. *Souvenirs*. Paris: Rivages, 2005.

ZAFRANI, A. Quelle économie pour quel avenir? Hans Jonas et la responsabilité. *Archives de Philosophie*, n. 79, p. 553-566, 2016. Nota 6 – às p. 556-557. Disponível em: <https://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2016-3-page-553.htm> – Acesso: 16 ago. 2019.

16

APONTAMENTOS SOBRE UM POSSÍVEL PENSAMENTO ECONÔMICO EM HANS JONAS E SEUS DESDOBRAMENTOS

Miguel Bugalski

*Isso de querer ser exatamente aquilo que a gente é
ainda vai nos levar além.
(Paulo Leminski)*

Economia ontológica: a capacidade de ir além

O poeta curitibano Paulo Leminski, ao escrever o verso escolhido como epígrafe do texto, compreende que há no ser um desejo que tem o poder de levá-lo além. Ao ser exatamente como se é, ele vai além. A primeira parte apresenta um fundamento ontológico: ser exatamente aquilo que se é. O emprego do advérbio de modo “exatamente” não é por acaso. Na língua portuguesa os advérbios de modo possuem a função de indicar a forma como uma ação se constituiu. Não se trata de uma existência qualquer, mas aquela existência exata. Não pode ser de outro modo, é preciso ser daquela forma. Ser exatamente aquilo que se é implica que há um modo específico, exato, desse ser existir; esse modo é especificamente aquilo que ele mesmo é, seu fundamento ontológico. Já na segunda parte do verso há um direcionamento à ação: ainda vai nos levar além. Novamente o uso do advérbio é extremamente importante, nesse caso a palavra “ainda”, cumprindo função adverbial de tempo. Isso significa dizer o ir além a que se refere o poeta, no momento em que escreveu, ainda não ocorreu. Ademais, o ir além a que se refere é algo completamente aberto. Ir além do que? O uso dos advérbios indica o seguinte sentido: essa abertura significa ir além disso que até o presente momento se constituiu para o ser como aquilo que ele é, o que não é exatamente aquilo que se é, mas algo ôntico (se queremos chamar assim). Ir além, então, é olhar para si mesmo e encontrar exatamente aquilo que se é. Para ir além não é necessário olhar para fora, é preciso observar a própria vida.

Feita a digressão poética, cabe perguntar: a vida humana, dadas as devidas proporções, não foi sempre uma tentativa de ir além? A linguagem e a técnica nada mais são do que instrumentos aculturados¹ de efetivação do desejo humano de concretizar o que se é, o que é realizado sempre no projetar do ser em disposições de tempo e do espaço. A linguagem foi a forma que o ser humano encontrou para organizar o pensamento para que seu projeto ontológico possa ser efetivado. A linguagem traz um conteúdo imagético para a ação. Nessa feita, a utopia se constituiu como o componente imagético mais poderoso para a articulação do projeto humano de ir além. A técnica, por outro lado, coloca-se como a concretização material desse projeto imaginado. Primeiro utópico, depois executável. Assim, para todo projetar é preciso um ponto de partida: aquilo que se é; e um ponto de chegada: a utopia. A efetivação de todo e qualquer projeto humano é dual, portanto: as usinas hidrelétricas foram possíveis, primeiro, quando a necessidade de produção artificial de energia se colocou à humanidade, na imaginação, como projeto, e segundo, quando as condições materiais foram suficientes para concretização técnica deste empreendimento.

Linguagem e técnica se articulam com o projeto formando uma tríade de disposições ontológicas do ser humano. A modernidade articulou linguagem, técnica e projeto de uma forma específica e histórica (ôntica, retomando a ideia já anunciada). Em suas obras, Hans Jonas busca elaborar uma interpretação do modo de existência moderno, o que necessariamente passa pelo desenvolvimento da técnica, da ciência e de um projeto utópico de progresso constante. Sobre sua interpretação, alguns pontos que merecem destaque.

1. A técnica moderna, na qualidade de empreendimento capaz de tornar exequível o projeto humano, tem características novas, diferentes de empreendimentos anteriores. A técnica é o modo que o ser encontra de modificar aquilo que está ao seu redor. Onde há ser humano, há técnica. Todavia, para Jonas a modernidade representou uma mudança, não só quantitativa, mas qualitativa na capacidade de modificação que a técnica possui. Ela é cumulativa, articulada com o conhecimento, uma empresa própria.
2. A ciência, em segundo lugar, também obteve desdobramentos próprios. Colocou-se como a verdadeira forma de “conhecer” e “desvendar o mundo”. Onde existiu ser humano, existiu alguma forma de conhecer e de articular esse conhecimento por meio de alguma linguagem. Porém, a ciência moderna é um modo específico de

1 Aculturados no sentido mais amplo possível, aqui estabelecendo uma abertura de pensar instrumentos de modificação da natureza também nos animais e outros seres vivos.

existência, que não só coloca para si uma superioridade epistêmica, como modifica a linguagem humana buscando uma comunicação mais objetiva. Na modernidade, aponta Jonas, ciência e técnica andam juntas. Não podem ser dissociadas uma da outra. Conhecimento e discurso sobre o mundo se aliam à capacidade de modificação se tornando algo único. Em sua análise, Jonas vai além, pois não são apenas conectadas, mas são articuladas em direção a um projeto comum: a utopia do progresso.

3. A grande característica da modernidade está nessa espécie de elemento articulador da vida humana chamado de progresso. Qualquer discurso sobre o mundo, será aquele mais adequado ao progresso da humanidade. Qualquer produção de conhecimento será aquela mais adequada ao progresso da humanidade. Qualquer modificação no mundo será em direção ao progresso. O progresso, nesse sentido, colocou-se como o único e mais potente projeto à existência humana. Todos os outros são inferiores.

Mais grave para Jonas é o fato de que tal projeto, apresentado neste último ponto, possui uma dinâmica utópica, operando como uma espécie de argumento final na defesa da finalidade do progresso. Assim aponta Jonas:

O êxito [desse projeto utópico] faz com que a aventura prometeica se desloque, diante da consciência comum, do papel de um simples meio para o de finalidade, mostrando-se a conquista da natureza como vocação da humanidade: o *Homo faber* ergue-se diante do *homo sapiens*, e o poder externo aparece como o supremo bem (JONAS, 2006, p. 272).

A partir dessa investigação filosófica, apresentada principalmente nos primeiros cinco capítulos de *O princípio responsabilidade*, Jonas intenta, diante da nova proposta ética, efetuar uma análise de conjuntura de seu momento histórico. Quais são os projetos disponíveis à época de sua reflexão?² Nesse contexto, dois grandes projetos da modernidade são colocados como objetos de análise: o socialismo e o capitalismo. O autor, então, busca responder a seguinte pergunta: qual desses modelos político-econômicos podem, diante dos desafios da civilização tecnológica, oferecer resposta (e aqui, a resposta econômica) mais satisfatória?

2 Lembrando que *O Princípio responsabilidade* foi publicado em 1979, momento imediatamente anterior a queda da União Soviética e da concretização do projeto neoliberal. Nesse momento histórico o Estado do Bem-estar Social ainda está em seu auge, embora mais próximo ao declínio do que sua permanência. A própria União Soviética disputa, de igual para igual, a hegemonia geopolítica com os Estados Unidos.

Indicativos de um pensamento econômico em Hans Jonas

Economia. Do grego “oikós” que se refere a moradia, casa; e “nómos”, que se refere a administração, distribuição. Do latim “oeconomia” que significa arranjo, ordem. Em sentido etimológico, a economia busca responder “qual a melhor forma de organizar a nossa casa?”, “Qual a melhor maneira de distribuir e administrar aquilo que está a nossa disposição?”. Essa organização, naturalmente, não pode ser dissociada da organização social, da política. Economia é política concentrada. Esse é um primeiro indicativo do pensamento econômico em Jonas. O desenvolvimento da economia como ciência autônoma, que possui elementos técnicos de conhecimento gerando conclusões neutras é o exemplo mais acabado da efetivação da utopia do progresso técnico. Um conhecimento neutro, tecnicificado e objetivo só pode ter lugar nesse desenvolvimento institucional específico do discurso sobre o conhecimento mundano, a que chamamos de ciência.

A economia enquanto campo do saber humano é mais ampla do que as funções que ela possui na modernidade enquanto ciência. O desenvolvimento da ciência econômica segue a mesma lógica de desenvolvimento da ciência no geral. Nesse sentido, na economia moderna, o progresso é cultuado por meio da defesa do *desenvolvimento*, presente, para Jonas, nos dois principais projetos modernos: capitalismo e socialismo. Aqui está outro elemento do pensamento econômico de Jonas, pois busca apresentar uma alternativa *ao* desenvolvimento, e não uma alternativa *de* desenvolvimento. Nesse ponto, Jonas rompe completamente com o modo de fazer e entender economia dos modernos.

Além disso, para Jonas o horizonte econômico deve ser abordado segundo uma perspectiva de solidariedade de interesses do humano com o restante da vida, pois o futuro da humanidade e de toda a vida na terra “é o primeiro dever do comportamento coletivo humano na idade da civilização técnica, que se tornou todo poderoso no que tange ao seu potencial de destruição. Esse futuro da humanidade inclui, obviamente, o futuro da natureza como sua condição *sine qua non*” (JONAS, 2006, p. 229).

Diante disso, o “marxismo é, quanto à sua origem, um herdeiro da revolução baconiana, compreendendo-se como seu testamenteiro – aliás, como melhor testamenteiro do que o capitalismo, pois mais eficiente” (JONAS, 2006, p. 241). Para que o socialismo se coloque como alternativa à civilização tecnológica ele precisaria renunciar seu caráter positivo, sua utopia, e colocar-se como uma sociedade que evitaria o mal apocalíptico. Assim, “a sociedade sem classes não mais apareceria como realização do sonho da humanidade, mas, de forma muito sóbria, como a condição para preservar a humanidade diante da era crítica que se anuncia” (JONAS, 2006, p. 241). A partir dessa

crítica, Jonas nos convida a pensar um socialismo sem seu aspecto positivo, porém, é possível falar de socialismo sem utopia?

Esse é o principal aspecto do socialismo que o torna, para Jonas, uma alternativa problemática, pois ele também foi um legatário da evolução tecnológica. Não só isso, o avanço industrial e científico faz parte da essência de um socialismo, o que gera uma exploração da natureza. Apesar dessa crítica, Jonas reconhece no horizonte socialista mecanismos mais efetivos para lidar com a catástrofe ambiental. A superioridade de uma economia planificada diante de uma economia de mercado, por exemplo. Para o autor, a planificação seria uma alternativa mais acertada, pois representaria uma segurança maior sobre o consumo das famílias, o que poderia significar *um poder sobre o poder*. Sob a lógica do mercado o poder é completamente descentralizado, baseado no lucro, de tal forma que para arcar com estratégias que protejam o meio ambiente seria preciso uma cooperação muito maior entre os inúmeros fatores. Como a situação não é simples, é preciso abordar esse problema diante da sua perplexidade, pois apesar da planificação econômica representar uma técnica que permite um controle maior diante do risco de destruição, ela tem um problema de conhecimento das necessidades do ser humano presentes na economia, as quais são extremamente subjetivas.

Porém, para Jonas o verdadeiro problema não está nessa análise “abstrata” (JONAS, 2006, p. 251) das hipóteses do marxismo, mas na sua análise concreta. Nesse ponto pode-se perceber que na prática o socialismo realmente representou um culto pela técnica e pelo ideal do progresso, os quais devem ser rechaçados na política da responsabilidade. Ainda assim, diante do horizonte estratégico de se colocar enquanto uma alternativa ao sistema capitalista, acabou atuando, no mercado mundial, buscando a maximização do lucro, inclusive, em detrimento da proteção do meio ambiente e da vida. Mas o verdadeiro problema está na espécie de negação do homem realizada pelo marxismo, que para Jonas seria um legado do niilismo moderno. Essa hipótese de um homem que ainda não é seria a pior contribuição do marxismo à ética da responsabilidade, pois ela colocaria principalmente a técnica como o instrumento de efetivação dessa utopia na terra:

O materialismo da hipótese ontológica torna o bem-estar material uma condição imperiosa para a busca da libertação do verdadeiro potencial humano: não um fim em si, mas um meio indispensável para tal. Consequentemente, a busca da sua realização com a ajuda da técnica, mais além dos incentivos vulgares que conduzem ao mesmo fim e que são partilhados com o capitalismo, torna-se o dever maior do servidor da utopia: o advento do homem verdadeiro assim o exige. Temos a dizer sobre isso duas coisas que ninguém gostaria de ter de dizer: primeiro, não podemos nos dar ao

luxo de uma utopia que exige tal tipo de condição; segundo, como ideal, essa utopia é um falso ideal (JONAS, 2006, p. 263).

Nesse momento é preciso fazer um questionamento: já que a modernidade é esse modo específico de organizar o projeto humano, cultuando a utopia do progresso, o saber científico e técnico, será que podemos encontrar uma alternativa a esse modo de sociabilidade internamente a esses projetos? Ou seja, observando seus dois maiores exemplos, socialismo e capitalismo? Se quisermos encontrar respostas mais satisfatórias a respeito de ser exatamente aquilo que se é, não seria importante ampliar o olhar, e observar modos de sociabilidade não modernos, não ocidentais e não europeus? No nosso ponto de vista, sim. Todavia, Jonas não só não observou esses modos de existência, como perspectivamente seria impossível, pois apesar de ser um pensador que rompe com a tradição moderna em inúmeros conceitos, ainda é moderno, ocidental e europeu.

Economia da responsabilidade a partir de narrativas não ocidentais

A tríade “modernidade-ocidente-europa” deve ser abordada como uma só. Não basta encontrar uma alternativa não moderna, por exemplo, o modo de produção econômico dos Assírios presente no século 7 a.C., da China do século XXI ou do Brasil no período colonial. É importante encontrar algum modo de sociabilidade que apresente um modo de existência que ao mesmo tempo se afaste dos elementos fundadores da modernidade, do ocidente e da Europa. Nesse sentido, no campo científico, há a Antropologia Econômica³, a qual pode observar essas sociedades, sendo que a filosofia (e a economia) podem se inspirar⁴. Em suma, para a proposta econômica, há três caminhos: (1) permanecer moderno, buscando técnicas de poder que oferecem respostas

3 A Antropologia econômica estuda as diversas condições e formas de produção, de distribuição e de consumo das riquezas (bens e serviços) que constituem a base de existência e reprodução das sociedades humanas. Este estudo pode desenvolver-se a partir de inúmeras perspectivas de análise. Há três correntes: marxista, formalista e substantivista. A abordagem marxista busca analisar as sociedades por meio do fio condutor “trabalho”. Os objetos de trabalho, os meios de trabalho e o trabalho propriamente dito.

4 Apesar da Antropologia Econômica ser um campo muito adequado para observar modos outros de sociabilidade, ainda é uma ciência – trazendo consigo tudo que essa caracterização significa. A filosofia é mais ampla que a ciência, e pode, retirando elementos do campo da Antropologia, dar significados diferentes daqueles existentes dentro do campo científico. Porém, mesmo a filosofia ainda é um modo de sabedoria, apesar de milenar, extrapolando a modernidade, historicamente foi um modo de pensamento Europeu e ocidental. Dussel ainda acrescenta: colonizador. Um rompimento com esse modo de saber colonizador pode, então, oferecer um campo mais amplo de reflexões. Se a filosofia quiser efetivamente romper com os modos científicos e modernos de conhecimento ela pode, nesse sentido, seguir dois caminhos: (1) buscar construir um modo de pensamento filosófico originário, a partir do *nómos* das antigas colônias, empreitada realizada por Enrique Dussel ao desenvolver o método *analético*; ou (2) pode ser um modelo de combate,

mais satisfatórias ao controle econômico necessário para cuidarmos de nossa casa diante das ameaças da civilização tecnológica; (2) romper completamente com o modo de existência moderno, observando em sociedades não modernas, não ocidentais e não europeias aquilo que representa ser exatamente o que se é ou (3), ao observar tais sociedades, encontrar alternativas de administração do “oikós” que possam ser associadas ao modo de existência dos modernos produzindo uma “nova alternativa” e uma “nova sociabilidade”.

A título de exemplo, usando nossa capacidade imaginativa, vamos observar o modo de existência (ou o que importa no nosso recorte, o modo de produção) dos tupi-guaranis em período pré-colonial. A Antropologia Econômica observa a economia guarani a partir de uma organização familiar, voltada para o núcleo de uma grande família. A figura paterna é a mais importante. Há três relações familiares extremamente importantes: (1) *tomoy-tamy* (avós-netos); (2) a *çi-çĩ* (mães-tias maternas) e (3) *toveyá-taichó* (cunhados-sogros). Na classificação antropológica, a economia é doméstica (não aldeã ou tribal). A divisão do trabalho é feita, dentro do núcleo doméstico, a partir do sexo e da idade. Nesse sentido, a Antropologia econômica classifica esse modo de produção como “Modalidade Doméstica de Produção”.

O importante aqui é destacar o seguinte: o modo de existência moderno, o qual a economia busca organizar e administrar segundo pressupostos científicos, não representa necessariamente *ser exatamente aquilo que se é*. Há outras formas de sociabilidade. Existiram outras formas de ser, de viver no mundo. O pensamento econômico contemporâneo não se abre a esses novos modos, pois entende como superior o projeto da modernidade. Jonas rompe com esse pensamento econômico tradicional pautado na utopia do progresso, todavia busca alternativas internamente à tradição moderna. Para ser exatamente aquilo que se é, é preciso ir além. Jonas, com certeza, vai além de ambos os projetos econômicos da modernidade (socialismo e capitalismo), na medida em que são legatários do ideal baconiano, — apesar disso, o autor oferece indicativos, não muito claros, de que a alternativa socialista é mais adequada ao projeto de uma ética da responsabilidade⁵. Nesse contexto, em um próximo passo, talvez seria o caso de ir além de Jonas, observando outros modos de sociabilidade não ocidentais, não europeus e não modernos buscando apresentar maneiras distintas de organizar, distribuir e ordenar o *nómos* e o *oikos*. Quem sabe não seja possível, a partir do resultado dessa investigação, construir uma economia que compreenda melhor *exatamente aquilo que nós somos e nos faça ir além* da civilização tecnológica.

utilizando das ideias para abrir caminho aos modos de conhecimento não ocidentais, não europeus e não modernos. Uma *filosofia do reconhecimento*.

5 Propensão de preterir o socialismo, principalmente pelo período histórico da análise. Jonas analisou o capitalismo no auge do Estado do Bem-estar Social, caso analisasse no estágio financeirizado do neoliberalismo sua conclusão seria muito mais radical.

REFERÊNCIAS

DUSSEL, E. *Para una ética de la liberación latinoamericana I*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1973a.

DUSSEL, E. *Para una ética de la liberación latinoamericana II*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1973b.

JONAS, H. *O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*. Rio de Janeiro: Contraponto; Ed. PUC-Rio, 2006.

JONAS, H. *O princípio vida: fundamentos para uma biologia filosófica*. Tradução Carlos Almeida Pereira. Petrópolis: Vozes, 2004.

JONAS, H. *Técnica, medicina e ética: sobre a prática do princípio responsabilidade*. São Paulo, Paulus, 2013.

OLIVEIRA, J. R. O homem como objeto da técnica segundo Hans Jonas: o desafio da biotecnologia. *Problemata – Revista Internacional de Filosofia*, v. 4, p. 13-38, 2013.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio”. *Mana, Estudos de Antropologia Social*, v. 2, n. 2, p. 115-144. 1996.

17

DE MARX AO ECOSSOCIALISMO: o metabolismo homem-natureza

Antonio José Romera Valverde

*Do ponto de vista de uma formação socioeconômica mais elevada, a propriedade privada da terra por determinados indivíduos parecerá tão absurda quanto a propriedade privada de um homem sobre outro homem. Mesmo uma sociedade inteira, uma nação, ou todas as sociedades existentes, simultaneamente, tomadas em conjunto, não são donas da terra. Elas são simplesmente suas ocupantes, suas beneficiárias, e devem legá-la em estado melhorado às gerações seguintes como boni patres famílias. (Karl MARX, *Economic Manuscripts of 1864-1865*, p. 763)¹*

Se a ética da responsabilidade – concebida por Hans Jonas – se encontra, em larga escala, formalizada, consolidada e firmada, sobretudo, expandida para além dos muros da universidade, entanto, há um ponto cego em relação a seu encaminhamento político. Pois, parece se mostrar sem a necessária conexão política, em vista da crise climática e de problemas correlatos ao tempo presente. Para tanto, talvez seja possível projetar uma mediação capaz de condensar e deslocar a ética jonasiana aos domínios do Ecosocialismo. E *vice-versa*. Na expectativa de adensar os nexos entre biofilia, – o amor à natureza –, ética da responsabilidade e a *grande política*.

Sob tal enunciado, o presente ensaio intenciona corroborar para a sustentação teórica de uma possível política a ser dimensionada de par com a ética da responsabilidade, movida pela crise do metabolismo homem-natureza. Para tanto, recorre-se ao Ecosocialismo de Karl Marx, estudado por Forster (2023)² e Saito (2021), de par com a proposta ecosocialista, sob a ótica de Michael Löwy (2014). Cerzidas de brevíssima discussão acerca da propriedade privada, o nó górdio da discussão dos rumos do socialismo de qualquer matiz, contraposta à de propriedade individual e àquelas do bem comum,

1 Citado por Saito (2021, p. 217).

2 A propósito conferir “O metabolismo entre natureza e sociedade” (FOSTER, 2023, p. 207-256). Em especial o item do Capítulo intitulado “A teoria de Marx sobre a ruptura metabólica” (FOSTER, p. 227-238).

segundo Daniel Bensaïd (2017). Assim, a conjunção ecossocialista marxiana e a do Ecossocialismo, via Löwy, pode fornecer alternativas à proposição política de interação com a ética jonasiana da responsabilidade. Vez que, de alguma forma, é necessário dilatar a discussão acerca do campo político e apostar fichas no futuro (político) da ética da responsabilidade. Reconhecida a inconsequência, em vários níveis, do nomeado “capitalismo verde”, sob a guarda do neoliberalismo.

Aurora

A dialética homem-natureza tem sido um problema grave para a Filosofia, desde os seus primórdios. Assim, pode-se afirmar que a filosofia foi inventada ao projetar a necessidade de compreensão da natureza em movimento, em brotação, registrado em substrato pelo verbo *phihein*, pois, a natureza física externa ao homem move-se por si, de modo incessante (VERNANT, 1973)³. Posto que a noção de movimento fora o mote relevante da invenção da Filosofia, em dado momento da Antiguidade, firmado na vaga de elevada altura especulativa e de perspicácia do espírito daquele tempo. Conjugado à ambiência cultural de um padrão de pensar maiúsculo, derivado do diapasão

3 Conquanto, “O mundo dos jônios, esse mundo ‘cheio de deuses’, é também plenamente natural. [...] Entre os “Físicos”, a positividade invadiu de súbito a totalidade do ser, sem excetuar o homem nem os deuses. Tudo o que é real é Natureza. E esta natureza, separada do seu pano de fundo mítico, torna-se ela própria problema, objeto de uma discussão racional. A Natureza, *phýsis*, é força de vida e de movimento. Enquanto permaneciam confundidos os dois sentidos de *phihien*: produzir e gerar, assim como os dois sentidos de *genesis*: origem e nascimento, a explicação do devir assentava na imagem mítica da união sexual. [...] Compreender, era achar o pai e a mãe: desenhar a árvore genealógica. [...] De narrativa histórica, transforma-se em um sistema que expõe a estrutura profunda do real. O problema da *genesis*, do devir, converte-se em uma indagação do que é estável, permanente, idêntico, para além da mudança. Ao mesmo tempo, a noção de *phýsis* é submetida a uma crítica que a despoja progressivamente de tudo o que ela tomava ainda do mito (VERNANT, 1973, p. 300-301)”.

Na nota de rodapé 20, Vernant complementa: assim para os Jônios, “A alma humana é um pedaço da natureza, talhado no estofo dos elementos. O divino é o fundo da natureza, o tecido inesgotável, a tapeçaria sempre em movimento onde, sem fim, se desenham e apagam as formas (VERNANT, 1973, n. 20, p. 300)”. À sua vez, Lucrécio (95 aC.-53 dC.), portador de Epicuro (ver LUCRÉCIO, 2021, “Elogio a Epicuro” I, versos 62-79), em *De rerum natura*, interpõe: “Primeiramente, a terra tem os corpos primeiros / donde as fontes vertendo os frigores renovem os mares / frequentemente, e de donde também se originam os fogos. / Pois em muitos locais os solos ardem acessos, / como o Etna verte seus fogos em fúria profunda. / E, além disso, nítidos frutos e ledos arbustos / têm de onde possa a terra trazê-los ao gênero humano, / donde também os rios e as copas, paragens amenas, / possa prover à montívaga espécie da fera alimária. / Onde a chamamos de grande mãe dos deuses, das feras/ mãe, genetriz singular de nossos corpos humanos. [...] Somos então oriundos de semente celeste; / ela é o pai de nós todos, de onde a mãe, alma terra, / quando recebe em si as gotas de líquido humor, / fértil gera frutos brilhantes e ledos arbustos, / gênero humano e todas as espécies das feras selvagens, / quando provê o alimento que nutre todos os corpos / dando-lhes vida doce, propagando as espécies; / desse motivo merece e recebe seu nome materno. / Retrocede aquilo que antes foi feito da terra / para a terra, e o que foi enviado das orlas celestes, / este também os templos celestes recebem de volta. / Nem a morte destrói as coisas... (LUCRÉCIO, 2021, II, versos 589-599 e 991-1001)”.

de outro movimento, o de desmitificar o cosmos, a polis, o homem. Nesse passo, a natureza não figurava de Grande Outro, porquanto o homem era parte dela, por cumprir todos os seus ciclos, diga-se, naturais. Contudo, o homem se compreendia distinto e diferente daquele Grande Outro, por seus atributos específicos, a começar da linguagem, aditada da capacidade de raciocinar, do uso da “justa razão”, *technê*, da moral, até ao limite do conhecimento epistêmico. Emparelhado à consciência do dilema da morte, signo por excelência de igualdade comum a todos os seres vivos. Porém, ao demarcado fim, de momento imprevisível, sob ecos trágicos, Horácio cantou: “de todos nós / a sorte há-de sair, colocando na barca / rumo a um eterno exílio” (HORÁCIO, 2021, II, 3, 28).

O mote da trama dialética homem-natureza viaja no tempo,⁴ circunscrevendo na atualidade a discussão acerca da arrastada e extensiva crise climática, sinalizada pela degradação da natureza por lances acelerados e em aceleração. Indícios e sintomas mesurados técnica e cientificamente, cujo início de sua propalação remonta a meados do século XVIII, ou antes. Donde a oportunidade de explorar, neste ensaio, a contemporaneidade do pensamento dialético, ecológico-materialista, de Marx acerca do metabolismo homem-natureza, de par com a recente alternativa proposta no manifesto do Ecosocialismo. A ser adensada e solidificada pela problematização da propriedade privada, causa basilar da dominação da natureza pelo capital. Porque refletir acerca da natureza implica considerar a forma de apropriação privada da terra, enquanto natureza, orgânica e inorgânica, e de suas derivações específicas⁵.

Todavia, na *aurora* da Idade Moderna, tudo principiou a mudar na relação homem-natureza, como expressa pela assertiva de Descartes acerca do conhecimento a redundar em dominação, por indicar a possibilidade de “assim nos tornar como que senhores e possuidores da natureza” (DESCARTES, Sexta Parte, 1973, p. 71)⁶. Antecedido da premissa baconiana exposta no aforismo I, de *Novum Organum*, “O homem, ministro e intérprete da natureza, faz e

4 Ao enquadre da dialética homem-natureza, por hipótese, é possível traçar uma linha ascendente atomista-materialista a partir de Epicuro, esticada por Lucrécio, Maquiavel, Bacon, Espinosa, Marx, Engels.

5 Questão analisada por Daniel Bensaïd ao prefaciar a coletânea *Os Despossuídos*, obra póstuma composta de artigos jornalísticos de Karl Marx, interpretando os substratos aditados à natureza pela novidade moderna da propriedade privada da terra e suas consequências, em especial ao caso alemão. A coletânea marxiana compõe os “Debates sobre a lei referente ao furto de madeira”, de 1842, em que o direito consuetudinário dos pobres, a chamada “classe elementar”, na prática mostrara-se um não direito (BENSAÏD, 2017, p. 11-73).

6 Eis a passagem: “[...] é possível chegar a conhecimentos que sejam muito úteis à vida, e que, em vez dessa Filosofia especulativa que se ensina nas escolas, se pode encontrar uma outra prática, pela qual, conhecendo a força e as ações do fogo, da água, do ar, dos astros, dos céus e de todos os outros corpos que nos cercam, tão distintamente como conhecemos os diversos misteres de nossos artífices, poderíamos empregá-los da mesma maneira em todos os usos para os quais são próprios, e assim nos tornar como que senhores e possuidores da natureza. O que é de desejar, não só para a invenção de uma infinidade de artifícios, que permitiriam gozar, sem qualquer custo, os frutos da terra e todas as comodidades que nela

entende tanto quanto constata, pela observação dos fatos ou pelo trabalho da mente, sobre a ordem da natureza; não sabe nem pode mais”. Princípio arrematado pela projeção acerca do reino do homem *via* dominação da natureza:

se alguém se dispõe a instaurar e estender o poder e o domínio do gênero humano sobre o universo, a sua ambição (se assim pode ser chamada) seria, sem dúvida, a mais sábia e a mais nobre de todas. Pois bem, o império do homem sobre as coisas se apoia unicamente nas artes e nas ciências. A natureza não se domina, senão obedecendo-lhe. [...] (E) Que o gênero humano recupere os seus direitos sobre a natureza, direitos que lhe competem por dotação divina. Restitua-se ao homem esse poder e seja o seu exercício guiado por uma razão reta e pela verdadeira religião (BACON, 1973, Livro I, aforismos I e CXXIX, p. 13/88-89, respectivamente).

Meio dia

Marx teria sido um ecologista *avant la lettre*? Kohei Saito, autor de *O Ecosocialismo de Karl Marx* (2021), interpõe o Corifeu da Filosofia Moderna na posição de certa vanguarda do ecologismo, por sua concepção de metabolismo homem-natureza. Logo, para além do estranhamento, um novo atributo a ser conferido ao Filósofo, o de ecologista. Por certo, com ressalvas. Vez que a tese de Saito é fruto de uma varredura completa da obra marxiana⁷, em que as contribuições e as contradições do imenso Pensador, findam por emergir. Deste modo, Saito mostra que não há uma linha reta na perspectiva ecológica do Filósofo, mas um movimento progressivo ascendente de compreensão da relevância da condição da natureza, sob o modo de produção capitalista. Contudo, de saída, procura cancelar o ruído de certo prometeísmo e produtivismo, embutidos nos escritos do jovem Marx. Por exemplo, ao relativizar o elogio à ordem capitalista contida na afirmação: “sujeição das forças da natureza ao homem”, que consta do *Manifesto Comunista* (1848), escrito em parceria com Engels. Além de mostrar, na minúcia, o progresso do interesse crescente do Alemão pela natureza em vista do avanço do capital na agricultura. Ressalta o fato da inconclusão dos volumes II e III de *O Capital*, tarefa deixada ao seu parceiro intelectual. Sob a hipótese de que se Marx tivesse encerrado a obra, o problema da terra receberia tratamento expressivo. Porque, para Marx, a

se acham, mas principalmente também para a conservação da saúde, que é sem dúvida o primeiro bem e o fundamento de todos os outros bens desta vida [...]” (DESCARTES, Sexta Parte, 1973, p. 71).

7 Segundo Löwy: “Curiosamente, Saito parece excluir o *Grundrisse* (1857-58) de seu criticismo, uma exceção que, em minha visão, não se justifica, considerando o quanto Marx admira, nesse manuscrito, ‘a grande missão civilizatória do capitalismo’ em relação à natureza e às comunidades pré-capitalistas, prisioneiras de seu localismo e de sua ‘idolatria da natureza’” (LÖWY, 2022, p. 13).

degradação da natureza anda de par com a degradação do trabalho humano, via alienação. Apesar que a forma de alienação mais explicitada por Marx, nos *Manuscritos econômicos-filosóficos*, dentre as quatro estudadas, é a do homem em relação à natureza. Degrau intermediário da trajetória intelectual entre o reconhecimento da dificuldade e da análise acerca da preservação da natureza, demarcada do metabolismo homem-natureza. Assim, a obra de Saito, dá a ver um estudo detalhado e profundo, urdido *entre capitalismo, natureza e a crítica inacabada à economia política*, a identificar e mostrar os subsídios da análise crítica de Marx acerca dos usos e abusos da natureza, iniciados com o modo de produção capitalista, sob variados aspectos. Mormente, ao tempo em que pesquisava o problema.

Se em um primeiro momento, Marx pensou humanos e natureza pela fórmula reduzida de “humanismo = naturalismo”, ao tempo de sua maturidade intelectual⁸ identificou, criticamente, as metamorfoses do metabolismo homem-natureza, sob outra chave de compreensão e de exame. À esta perspectiva, Saito roteiriza a “transformação capitalista do metabolismo”, para além da ingenuidade firmada na crença que o

capitalismo destrói o sistema ecológico porque os capitalistas procuram obter lucros sem nenhuma preocupação com a sustentabilidade ambiental. Isto seria contra o ‘método materialista’ de Marx. [...] Em contraste, Marx examinou de maneira detalhada como a mediação da interação social e natural entre humanos e natureza pela lógica da valorização do capital organiza a produção social e a circulação de tal forma que seu intercâmbio metabólico é necessariamente interrompido (Pois,) Enquanto o modo de produção capitalista estrutura um determinado metabolismo humano com a natureza em escala nacional e global, as forças da natureza são, embora elásticas, sempre limitadas de várias maneiras, resultando em ecocrises em múltiplas esferas (SAITO, 2021, p. 154-155).

Neste passo, Saito explica que “Marx primeiro ilustra a desarmonia da interação metabólica entre humanos e natureza, prestando atenção especial ao lado humano. Em prol da valorização do capital, este estende e intensifica a jornada de trabalho, durante a qual a realização de trabalhos concretos é subordinada à primazia do dispêndio de trabalho abstrato (SAITO, p. 159-160)”. Para em seguida, analisar a “contradição do capital aplicado à natureza”. Pois, a

8 A divisão da produção intelectual das obras de Marx, entre as da juventude e as da maturidade, não é consensual entre os estudiosos. Os argumentos são consistentes de ambas as partes.

ilustração de Marx do processo de trabalho não negligencia o fato de que a natureza está trabalhando junto com os humanos, já que ele claramente designou o trabalho e a terra como os dois ‘fatores originais’ da interação metabólica entre humanos e natureza (Assim), os poderes do trabalho e da natureza funcionam como elementos transistóricos comuns em todos os tipos de produção. [...] Marx apontou em vários lugares para a estreita conexão entre os dois fatores originais ao problematizar a dilapidação de recursos naturais bem como da força de trabalho, mesmo que não tenha desenvolvido sobre o primeiro tanto quanto sobre o segundo. Isso é compreensível já que Marx planejou lidar com o problema das forças naturais no capítulo sobre a ‘renda fundiária’ no Livro 3 de *O Capital*, mas seu manuscrito permaneceu inacabado (SAITO, 2021, p. 166-167).

Ao contrapor a destruição da vida dos trabalhadores e a fertilidade da natureza, Marx escreveu: “O capital não se importa com o tempo de vida da força de trabalho. O que lhe interessa é única e exclusivamente o máximo de força de trabalho que pode ser posta em movimento numa jornada de trabalho. Ele atinge esse objeto por meio do encurtamento da duração da força de trabalho, como um agricultor ganancioso que obtém uma maior produtividade da terra roubando dela sua fertilidade (MARX *apud* SAITO, 2021, p. 167)”. Ao que Saito adita: “Em ambos os casos, Marx lidou com o esgotamento das forças naturais sob o modo de produção capitalista” (SAITO, 2021, p. 167). Porém,

o problema não é apenas a destruição da fertilidade natural do solo, mas a falta de liberdade e a alienação dos seres humanos (Vez que,) Marx argumenta que o roubo da fertilidade natural está inevitavelmente ligado aos processos destrutivos da vida humana pelas crescentes forças produtivas da indústria (SAITO, 2021, p. 216)” (Porque,) “A grande indústria e a agricultura desenvolvida industrialmente andam de mãos dadas. Se elas são distinguíveis originalmente pelo fato de que a primeira destrói a força de trabalho e, portanto, as forças naturais do solo, elas se conectam no curso posterior do desenvolvimento, já que o sistema industrial aplicado à agricultura também debilita os trabalhadores, enquanto a indústria e o comércio, por sua vez, fornecem à agricultura os meios de esgotar o solo (MARX *apud* SAITO, 2021, p. 216).

Saito registra que Marx insistia “na necessidade do cultivo sustentável do solo para as gerações seguintes, argumentando que nem os indivíduos nem a sociedade são os ‘donos’ da terra, mas meros ‘ocupantes’ e, portanto, responsáveis pela manutenção da fertilidade do solo” (SAITO, 2021, p. 216). Assim, a *ruptura metabólica* ocorrerá, porque o modo de produção capitalista

rompeu a unidade original entre o homem e a natureza. Tal objeto de estudo perspectivara, dentre outras, a proposta socialista marxiana de retorno aquela harmonia perdida. Daí seu interesse, ao final da vida, de conhecer os sistemas agrários dos povos originários, ditos primitivos.

Contudo, Saito conclui que as “discussões modernas sobre ecologia têm uma grande dívida com a profunda percepção de Marx sobre a natureza fundamental de uma sociedade de produção generalizada de mercadorias.” Porquanto, de “acordo com Marx, essa perturbação do metabolismo de seres humanos e natureza, em última análise, impõe limites materiais ao impulso incomensurável para acumulação de capital e exige que os humanos tenham uma interação mais consciente com seu meio ambiente (SAITO, 2021, p. 320)”. Em consequência, o “que a análise de Marx mostra é a deformação *histórica* da relação entre humanos e natureza na sociedade capitalista moderna, que se baseia na alienação da natureza” (SAITO, 2021, p. 321).

Entretempos

Inspirada na pessoa de Chico Mendes (Francisco Alves Mendes Filho, 1944-1988), seringueiro, socialista, mártir da causa ecológica (LÖWY, 2014, p. 11-19), a alternativa do Ecosocialismo registrada no “Manifesto Ecosocialista Internacional”, de 2001, e analisada por um dos seus idealizadores, Michael Löwy (1938-), em *O que é Ecosocialismo*, a define como

uma proposta radical, – isto é, que ataca a raiz do sistema – que se distingue tanto das variantes produtivistas do socialismo no século XX – a social-democracia ou o ‘comunismo’ de tipo estalinista – quanto das correntes ecológicas que se acomodam, de uma ou outra forma, ao sistema capitalista (Assim, trata-se de) Uma proposta que almeja não só a transformação das relações de produção, do aparelho produtivo e do padrão de consumo dominante, mas, sobretudo construir um novo tipo de civilização, em ruptura com os fundamentos da civilização capitalista / industrial ocidental moderna (LÖWY, 2021, p. 9-10).

Além do mais, o Ecosocialismo desponta como uma possibilidade de renovação do pensamento marxista, porque

A questão ecológica é, [...], o grande desafio para uma renovação do pensamento marxista no início do século XXI. Ela exige dos marxistas uma ruptura radical com a ideologia do progresso linear e com o paradigma tecnológico e econômico da civilização industrial moderna. [...] O desafio é reorientar o progresso de maneira a torná-lo compatível com a preservação do equilíbrio ecológico do planeta (LÖWY, 2014, p. 37).

Löwy define o Ecosocialismo como “uma corrente de pensamento e de ação ecológica que faz suas as aquisições fundamentais do marxismo – ao mesmo tempo em que o livra das suas escórias produtivistas” (Já que aos) “ecossocialistas a lógica do mercado e do lucro – assim como autoritarismo burocrático de ferro e do ‘socialismo real’ – são incompatíveis com as exigências de preservação do meio ambiente natural”. Para transmutar o desenvolvimento quantitativo em qualificativo, para

pôr fim no monstruoso desperdício dos recursos pelo capitalismo, fundado na produção em grande escala, de produtos inúteis ou nocivos: a indústria de armamentos é um exemplo evidente. Trata-se, portanto, de orientar a produção para a satisfação das necessidades autênticas, a começar por aquelas a que podemos chamar “bíblicas”: água, comida, roupa, moradia (LÖWY, 2014, p. 44/52).

O Ecosocialista afirma que “Marx parece aceitar o ‘Princípio Responsabilidade’ (*Principe Responsabilité*)” caro a Hans Jonas, a obrigação de cada geração de respeitar o meio ambiente – condição de existência das próximas gerações”. E no capítulo “Por uma ética ecosocialista”, propõe uma convergência entre o princípio responsabilidade jonasiano e o da esperança, de Ernst Bloch (LÖWY, 2014, p. 68-70)⁹ – Tema explorado em outro momento.

Crepúsculo

A propriedade privada fora teorizada por Hobbes, Locke e von Mises, dentre tantos. Porém, recentemente, Daniel Bensaïd ao prefaciar a coletânea referida há pouco, revisita Proudhon e adentra a polêmica de que a “propriedade é furto”, contida em *O que é a propriedade* (MARX *apud* BENSAÏD, 2017, p. 36-41), a fim de resgatar o tema em vista da posição crítica marxiana. A propósito, sintetiza a questão com a seguinte passagem do Filósofo Alemão:

O modo de apropriação capitalista [...] é a primeira negação da propriedade privada individual, fundada no trabalho próprio. Todavia, a produção capitalista produz, com a mesma necessidade de um processo natural, sua própria negação. É a negação da negação. Ela não restabelece a propriedade privada, mas a propriedade individual sobre a base daquilo que foi conquistado na era capitalista, isto é, sobre a base da cooperação e da

9 “Resumindo, a virada do século coincidiu com uma transição do ‘princípio esperança’ para o ‘princípio responsabilidade’. O ‘princípio esperança’ inspirou as lutas do século passado. [...] O ‘princípio responsabilidade’ surgiu quando o futuro ficou turvo, [...] quando a ecologia nos conscientizou dos perigos que ameaçam o planeta e começamos a pensar que tipo de mundo queremos deixar para as gerações futuras” (TRAVERSO, 2018, p. 38).

posse comum da terra e dos meios de produção produzidos pelo próprio trabalho (MARX *apud* BENSAÏD, 2017, p. 64).

Ao que prossegue a discussão aditando as diferenças entre propriedade individual e propriedade privada, de par com o bem público e o bem comum da humanidade. Para sinalizar que a “crise ambiental contribui para trazer à ordem do dia a ideia de bens comuns inapropriáveis da humanidade”, tal como a água. Ao momento em que há o risco de falta de água potável à população, em vários países, *e até de guerras futuras*.

Primavera, quando ninguém mais espera

Afinal, para qual horizonte político aponta a biofilia, o amor à natureza, desde o metabolismo homem-natureza do tempo presente? Que primavera a humanidade pode esperar frente a degradação da natureza, em curso? Por suposto, se amparada pela ética da responsabilidade. Instado pelo sopro da biofilia, o personagem de um velho escritor disse ao jovem, que sonhava com o mesmo ofício:

Está faltando a você o sentimento da natureza. [...]

– Que pássaro está cantando?

Eu não conseguia responder nada. Os nomes de árvores e pássaros, a divisão deles em espécies, para onde as aves voavam, onde o sol nascia, quando o orvalho ficava mais forte: eu desconhecia tudo isso.

(BÁBEL, Isaac. “O despertar”. *No campo da honra e outros contos*, 2022, p. 72).

Ao lado da crítica ao metabolismo homem-natureza parece faltar o exercício por horas e horas esquecidas de amar a natureza, animais, vegetais, minerais, e o universo, por eles mesmos, tal uma premissa universal. Entusiasmado, tomado por um deus ou deuses, desde o verso: “Amava antes de amar – *Nondum amabam et amare amabam*” –, como percebera Agostinho, secundado por Álvaro de Campos¹⁰. – Transfigurado em “*Amava a natureza!*”

Finalizando, *se* parece mais provável colapsar a natureza do que consumir o modo de produção capitalista, ao tempo do capitalismo financeiro, o que fazer? Contudo, antes que a natureza dê o bote fatal, acaso, ainda será possível conter a pulsão de Thanatos, na forma morte encarnada pelo excesso de racionalidade aplicada à tecnociência, à centralidade da voracidade

10 “Gostava de gostar de gostar. [...] / *Nondum amabam et amare amabam* (Santo Agostinho). / Que coisa curiosa estas associações de ideias!” (*Ficções do Interlúdio / Poesias de Álvaro de Campos*, In: PESSOA, Fernando, *Obra Poética*, organização Maria Aliete Galhoz, Rio de Janeiro, Nova Aguilar, 1986, p. 401).

econômica, à repressão social armada, e ao controle social pelo consumo? Que tal mobilizar Eros, pulsão de vida, da união amorosa, porém, com que força social? Porque há uma cegueira ativada para a questão ético-ecológica relativa à política e à consequente ação política para além do corrente modo reativo. Muito provavelmente, a proposta do Ecosocialismo poderá oferecer um ponto de sinuosidade ao debate acerca do futuro da natureza, da humanidade, dos direitos civis, da arte, do conhecimento pelo afeto. Entranhado do princípio responsabilidade aplicado.

Ao socorro redivivo de Lucrécio, epicurianamente, em *De rerum natura*, o Poeta rebate: “Não perece completamente tudo que é visto, / já que a natureza refaz uma coisa da outra, e nenhuma / coisa se pode gerar a não ser pela morte de outra” (LUCRÉCIO, 2021, I, p. 262-264). – Sob encravado amor à natureza!

Sintetizando. Como na construção de um prédio em fase de acabamento, será necessário deixar à mostra uma parte *desenticulada*¹¹ da ética da responsabilidade, de modo a favorecer o encaixe de uma política, sob conflitos próprios. Política tal que o Ecosocialismo poderá subsidiar, compor, recompor, de modo a dar prosseguimento à construção, em curso. Ao modo trágico, o “Ecodecálogo” registra: “(i) Levarás a sério a crise ecológica. Não se trata de um problema entre outros muitos, é a questão política, econômica, social e moral mais importante do século XXI. É uma questão de vida ou morte. Nossa casa comum arde em fogo. Não há tempo a perder. Tu tens outras preocupações? [...] Tens que modificar tuas inquietações. A crise climática é mais grave. Muito mais grave? Infinitamente pior. Trata-se da tua sobrevivência e/ou da de teus filhos e netos” (LÖWY, 2023, p. 1).

Em tempo. A tese doutoral de Marx comparava o materialismo de Epicuro e o de Demócrito, preferindo o do primeiro em vista do alcance da liberdade ética, desde o desvio (*cinamen*) dos átomos, que não cairiam no vazio, eternamente.

11 “[...] perché sempre una mutazione lascia lo addentellato per la edificazione dell'altra. (Porque uma mudança deixa sempre o denticulado para a edificação de outra (MAQUIAVEL, 2017, II, p. 94-95)).”

REFERÊNCIAS

BÁBEL, I. *No campo da honra e outros contos*. Tradução Nivaldo dos Santos. São Paulo: Editora 34, 2022.

BACON, F. *Novum Organum ou verdadeiras indicações acerca da interpretação da natureza*. Tradução José Aluysio Reis de Andrade. São Paulo: Abril Cultural, 1973 (Coleção “Os Pensadores”).

BENSAÏD, D. “Os despossuídos: Karl Marx, os ladrões de madeira e o direito dos pobres”. In: MARX, K. *Os despossuídos: debates sobre a lei referente ao furto de madeira*. Tradução Mariana Echalar. São Paulo: 2017. p. 11-73.

DESCARTES, R. *Discurso do método para bem conduzir a própria razão e procurar a verdade nas ciências*. 2. ed. Tradução Jacob Guinsburg e Bento Prado Jr. São Paulo: Abril Cultural, 1973 (Coleção “Os Pensadores”).

FORSTER, J. B. *A ecologia de Marx: materialismo e natureza*. Tradução João Pompeu. São Paulo: Expressão Popular, 2023.

HORÁCIO. *Odes*. Tradução Pedro Braga Falcão. São Paulo: Editora 34, 2021.

LÖWY, M. *O que é Ecosocialismo?* 2. ed. São Paulo: Cortez, 2014.

LÖWY, M. “Marx e Ecosocialismo”. *A Terra é redonda*, São Paulo, 3 dez. 2022. p. 1-19. Disponível em: <https://aterraeredonda.com.br/marx-e-ecossocialismo/>. Acesso em: 29 abr. 2023.

LÖWY, M. “Ecodecálogo: dez mandamentos para salvar a vida neste planeta”. Tradução Fernando Lima das Neves. *A Terra é redonda*. São Paulo, 29 abr. 2023. p. 1-2. Disponível em: <https://aterraeredonda.com.br/ecodecalogo/>. Acesso em: 30 abr. 2023.

LUCRÉCIO, *Sobre a natureza das coisas = De rerum natura*. Tradução Rodrigo Tadeu Gonçalves. Belo Horizonte: Autêntica, 2021.

MAQUIAVEL, N. *O Príncipe*. Tradução Diego Pires Aurélio. São Paulo: Editora 34, 2017 (Edição bilíngue).

MARX, K. *O Capital: crítica da economia política: Livro I: o processo de produção do capital*. Tradução Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013.

SAITO, O. *Ecossocialismo de Karl Marx: capitalismo, natureza e a crítica inacabada à economia política*. Tradução Pedro Davoglio. São Paulo: Boitempo, 2021.

TRAVERSO, E., *Melancolia de esquerda: marxismo, história e memória*. Belo Horizonte: Âyiné, 2018.

VERNANT, J.-P. “Do mito à razão”. In: VERNANT, J.-P. *Mito e pensamento entre os gregos: estudos de psicologia histórica*. Tradução Haiganuch Sarian. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990. p. 439-473.

18

TECNOLOGIA, CAPITALISMO E AS POLÍTICAS DO FIM DOS TEMPOS

João Batista Farias Junior

As temporalidades da vida

A natureza temporal da vida é um tema complexo e fascinante na filosofia. A nossa percepção do tempo e o modo como o experimentamos tem sido um assunto de interesse para muitos filósofos e filósofas ao longo da história. Na verdade, muitas questões filosóficas fundamentais estão relacionadas à temporalidade, como a natureza do tempo, a sua relação com o espaço e o movimento, e o papel do tempo na nossa existência.

Neste capítulo tratarei acerca da natureza temporal da vida, buscando destacar diferenças entre a temporalidade dos seres humanos e a dos outros seres vivos. Especificamente, irei discutir como a sociedade contemporânea, marcada pelo capitalismo e pela tecnologia, acelera nossas vidas e faz nosso ritmo temporal ser bem distinto do restante da natureza. Finalmente, busco então apontar os problemas éticos, políticos e ambientais que o capitalismo predatório gera em relação ao tempo da natureza. Não sem alguma ironia, por limitações de tempo e de espaço que tive que cumprir, a discussão será bastante superficial. Trata-se mais de instigar os(as) leitores(as) a pensar comigo sobre as características de nossa economia capitalista que, aliadas aos aparatos tecnocráticos, produzem uma transformação radical nas temporalidades dos seres vivos, seja prolongando, seletivamente, a vida humana daqueles que podem pagar pelos avanços medicinais ou eliminando o futuro de espécies extintas pelo extrativismo capitalista.

A vida é temporal por natureza, e a temporalidade é uma característica fundamental da nossa existência. A temporalidade é, em grande medida, uma condição necessária para a vida, já que a vida é um processo que se desenrola no tempo. Viver pode ser temporalmente compreendido como um processo que começa pela aparição de um novo ser e este, por meio das inúmeras ações de interação com a natureza, com outros seres e com a própria interioridade,

aventura-se na experimentação do presente e na preservação de sua espécie no futuro.

A temporalidade da vida é, no entanto, bastante complexa e diversificada. Diferentes seres vivos experimentam o tempo de maneiras diferentes, com ciclos e velocidades distintas. Por exemplo, algumas espécies de plantas têm um ciclo de vida muito curto, que pode durar apenas alguns meses, enquanto outras espécies de árvores podem viver por centenas ou até milhares de anos. Da mesma forma, a vida dos animais pode ser medida em dias, meses, anos, décadas ou até séculos, e suas formas de estar no mundo geram efeitos diversos no que tange à duração.

A velocidade com que diferentes seres vivos experimentam internamente o tempo também é muito variável. Alguns seres vivos têm um metabolismo muito acelerado, o que significa que eles experimentam o tempo de maneira mais rápida do que os seres humanos. Por exemplo, as moscas têm uma vida muito curta, mas experimentam o tempo de maneira muito intensa, já que seu metabolismo é muito rápido. Por outro lado, algumas espécies de tartarugas podem viver por mais de um século, mas experimentam o tempo de maneira muito mais lenta do que os seres humanos. As diferenças na temporalidade entre os seres vivos levantam questões interessantes sobre o que é o tempo e como podemos entender a nossa relação com ele. O horizonte de nossa discussão, porém, tenta esboçar caminhos alternativos para construirmos outras formas de política e organização socioeconômicas em que a responsabilidade pela vida em geral seja o princípio orientador. E é a partir dessas questões que seguiremos pensando o tempo em que estamos vivendo.

Da aceleração do tempo à aniquilação do futuro

Nos últimos dois séculos e meio, a sociedade humana passou por mudanças radicais em termos de como experimentamos e entendemos o tempo. A ascensão do capitalismo e da tecnologia tiveram um impacto significativo na aceleração do tempo humano e na maneira como vivemos e experimentamos a temporalidade. Não apenas passamos a trabalhar mais horas e a consumir mais o mundo, iniciamos artificialmente ciclos e processos físico-químicos que antes apenas a força e engenhosidade da natureza conseguia produzir ao longo de séculos ou milênios. A questão é: o agente dessas transformações tem como único intuito o crescimento e enriquecimento de seus senhores.

Não é segredo que o capitalismo valoriza o lucro e o crescimento econômico acima de tudo, imprimindo seus objetivos nas formas como as pessoas vivem suas vidas. De forma simples, o capitalismo pode ser caracterizado pela produção em massa, pela padronização e pela uniformização, o que faz com

que as pessoas sintam que estão em uma corrida sem fim para produzir e consumir cada vez mais. Isso se traduz em um tempo acelerado, em que as pessoas se sentem constantemente pressionadas pelo relógio e pelo ritmo frenético da vida moderna. Somando-se a isso, a tecnologia tem desempenhado um papel importante na aceleração da temporalidade humana. Os aparatos técnicos vêm nos permitindo realizar tarefas em um tempo muito mais curto do que antes, o que nos dá a ilusão de que temos mais tempo disponível, e até tornando síncronas atividades que até recentemente tomavam cada uma bastante tempo. No entanto, isso também significa que as expectativas em relação ao tempo e ao nosso desempenho aumentaram, o que nos leva a sentir-nos ainda mais pressionados e sobrecarregados. Especialmente se considerarmos que nossas atividades se vinculam mormente ao interminável ciclo do trabalho-consumo.

Filósofos como Hans Jonas e Karl Marx exploraram essa questão e ofereceram *insights* valiosos sobre a relação entre tempo, natureza e sociedade. Jonas, por exemplo, argumentou que a aceleração do tempo humano pode levar a uma falta de cuidado com a natureza e a uma degradação do meio ambiente, enquanto Marx destacou a relação entre a aceleração do tempo humano e a desigualdade social. Especialmente Hans Jonas, que viu os horrores da Segunda Guerra Mundial e os perigos de aniquilação promovidos por artefatos como a bomba atômica e os processos predatórios do capitalismo em si, e sobretudo, em tempos de paz, tem muito a contribuir em nossa reflexão sobre a urgência de buscarmos outros regimes temporais sobre os quais devemos nos orientar¹.

A industrialização transformou o modo de produção do *homo faber* e tornou a velocidade acelerada do trabalho-consumo a sua principal lei. A questão se tornou bastante preocupante do ponto de vista político devido à prevalência desse modo de vida baseado no consumo sobre todos os demais, dado que quando consumimos, cessamos de agir e de refletir, nosso mundo comum desaparece e unicamente nossas necessidades prevalecem. Tudo isso resulta em uma percepção muito diferente do tempo do que a que os seres humanos experimentaram em épocas anteriores. O tempo se tornou uma mercadoria, algo que pode ser comprado, vendido e desperdiçado. As pessoas estão sempre correndo para alcançar o próximo objetivo, cumprir o próximo prazo, ou satisfazer a próxima demanda do mercado.

Algumas tecnologias, ainda, operam bem além de acelerar as atividades humanas ou dos ciclos da natureza, sendo capazes mesmo de aniquilar a vida

1 Como questão de método e também por limitações de tempo, nossa discussão aqui não adentrará tópicos mais específicos da obra de Hans Jonas ou de outros filósofos para que possamos manter o foco nas alterações temporais sofridas por nossas sociedades em relação à presença ubíqua da tecnologia e do capitalismo.

e o futuro: o lançamento das bombas atômicas sobre as cidades de Hiroshima e Nagasaki representa esse momento em que ocorre essa nova guinada global na forma como os homens se relacionam com a tecnologia, mais precisamente, temos aí uma nova revolução tecnológica. Como descreve Jonas (2017, p. 85), uma revolução consiste em uma drástica mudança coletiva nos assuntos humanos que consegue ser “radical em sua natureza, abrangente em extensão e concentrada no tempo”. O radicalismo desse evento consiste em que ele mostrou ao mundo que o modo como se davam as guerras até então estava ultrapassado, todas as armas se tornavam pequenas frente à violência aniquiladora de uma bomba atômica. A radicalidade imposta por esse artefato demonstra-nos também sua abrangente extensão. Servindo como exemplo para essa revolução, as bombas lançadas naquelas duas datas não reconheciam diversos limites. Alcançava o espaço todo de uma cidade, desconsiderava toda distinção entre civis e militares, ricos e pobres, adulto e criança. E mesmo quem sobrevivesse ao seu terror imediato teria o corpo marcado pela radiação de modo que gerações seguintes poderiam ainda sofrer, sem conhecer diretamente jamais aquele novo tipo de evento cuja única novidade que trazia era a dor. A concentração no tempo pode ser vista a partir da rapidez com que a equação, que a princípio demonstrava a possibilidade da transformação da matéria em energia, conseguiu alimentar o empreendimento mórbido reificado na bomba. Rápida também é a sua execução, com o aperto de um botão, bem como a sua explosão.

Uma revolução, deveras, inicia-se no próprio homem; não podemos atribuir, por exemplo, o título de revolução a uma mudança nos negócios humanos que se dá a partir de um evento cósmico, uma mudança climática repentina, ou outro fato exterior à ação humana.

Dizer que a revolução se origina no homem é dizer que ela se origina no pensamento. Ela até pode a princípio ser puramente uma revolução do pensamento e, para o bem do próprio pensamento, uma metamorfose na forma de perceber as coisas, muito antes de se tornar também uma revolução da ação, da forma de lidar com as coisas (JONAS, 2017, p. 88).

Se nos detemos na revolução científica, podemos perceber que, de Galileu em diante, a linguagem matemática passou a ser o único modo possível pelo qual as ciências explicavam a natureza toda e o cosmos todo. Uma mudança na linguagem que utilizamos para explicar algo significa uma mudança na própria forma de pensar. Nas palavras de Jonas: “A revolução científica mudou a forma como o homem pensa, *pelo* pensar, antes que, de forma material, mudasse, e mesmo afetasse sua forma de viver” (JONAS, 2017, p. 88). Essa revolução, portanto, altera nossas noções de passado, presente e futuro. Relatar

o passado significa falar não apenas daquilo que passou, mas de um tempo que era devagar e sem as qualidades excepcionais das descobertas e invenções promovidas pelas ciências; o presente, por sua vez, exige-nos que declinemos da vagareza do pensar e do cuidar em prol da produtividade e da experimentação ubíqua das opções de entretenimento e consumo; o futuro, assim, torna-se um tópico do qual não nos importamos e, portanto, não preservamos as condições de possibilidade. Acelerar significa viver intensamente o agora, despreocupando-nos se esse agora cessará em pouco tempo a seguir.

Destarte, a aceleração do tempo humano tem consequências éticas, políticas e ambientais significativas. Um dos principais problemas éticos é a alienação do ser humano em relação ao tempo e à natureza. A aceleração do tempo nos faz sentir que estamos sempre atrasados e que não temos tempo suficiente para nos conectarmos com o mundo ao nosso redor. Isso pode levar a uma sensação de desconexão e alienação em relação à natureza, o que pode levar, por sua vez, a uma falta de cuidado com o meio ambiente. Além disso, a aceleração do tempo também tem consequências políticas, especialmente no que diz respeito à desigualdade. O capitalismo valoriza o tempo de maneira diferente para diferentes grupos de pessoas. Aqueles que têm mais dinheiro podem comprar mais tempo para si, enquanto aqueles que têm menos recursos têm que trabalhar mais horas para sobreviver. O que tem levado a uma divisão crescente entre os ricos e os pobres, com os ricos desfrutando de mais tempo livre e os pobres lutando para sobreviver.

Por sua vez, essa aceleração tem promovido certo temor, até pouco tempo atrás um afeto concernente a ambientalistas e alguns poucos filósofos, agora também o é para boa parte da comunidade global. Se não tanto pelas bombas atômicas que muitos pensam, ingenuamente eu diria, ser um risco que ficou no passado junto com a Guerra Fria, mas pelas próprias catástrofes ambientais produzidas e agravadas pela ação antropogênica. Não por acaso, em sua reflexão acerca de uma ética para a civilização tecnológica, Jonas apresenta o temor como uma virtude que deve orientar nossas ações quando o que estiver em jogo for o futuro da vida em geral. Devemos agir, diz o filósofo, sempre considerando os impactos de nossas ações e, diante de variáveis que não controlamos ou de resultados imprevisíveis (por menores que sejam as possibilidades negativas), é nossa responsabilidade evitar apostas que minem o tempo da vida em nosso planeta.

A tradicional definição de política como preocupada com os assuntos humanos e, nesse sentido, diferenciando o mundo, definido como um espaço artificial erigido por mãos humanas (espaço também denominado de esfera política), e a Terra, entendida como o espaço natural no qual existimos, fazia algum sentido, apesar de que acabava por deixar de fora desses tais assuntos

questões como a preservação ambiental. No entanto, as transformações ocorridas durante a modernidade, dentre tantas outras coisas, borraram essa fronteira e, assim, a natureza, bem como as ciências responsáveis por seu estudo, passaram a figurar entre os interesses da política e da ética. Hans Jonas aponta que nossa tradição, até meados da modernidade, lidava com alguns pressupostos considerados inalteráveis, e cita como exemplo: a condição humana como algo fixado pela natureza; noções de bom e mau bem-definidas; as atividades humanas como com efeitos apenas dentro do mundo em que habitamos e com seu impacto restrito a um pequeno espaço e curto eco temporal. Essa tradição, no entanto, precisa agora encarar os fatos que impactam diretamente nosso presente e colocam em risco nosso futuro.

À guisa de conclusão ou de responsabilidade

A ascensão do capitalismo e da tecnologia nos levou a uma aceleração do tempo humano que passa a estar em desacordo com a natureza e, como mencionamos, pode ter consequências éticas, políticas e ambientais graves. É importante reconhecer essas consequências em nossas vidas, especialmente porque a temporalidade em que vivemos e a forma como nos relacionamos com o tempo têm influência direta em nosso comportamento em relação à natureza e aos outros seres vivos.

Uma das maneiras mais evidentes pelas quais o ser humano rouba o tempo de outras espécies é através da exploração e do consumo excessivo de recursos naturais. A atividade humana tem degradado ecossistemas inteiros e levado à perda de biodiversidade, levando muitas espécies à beira da extinção. As mudanças climáticas, resultado da queima de combustíveis fósseis, são um exemplo alarmante desse processo. O aquecimento global está mudando o clima em todo o planeta, afetando a sobrevivência de muitas espécies e forçando muitas a se adaptarem rapidamente a um ambiente que está mudando em uma escala de tempo muito mais rápida do que a evolução natural permite. Além disso, a atividade humana tem um impacto negativo sobre o tempo de vida de outras espécies. Por exemplo, a poluição do ar, da água e do solo pode ter efeitos devastadores sobre a saúde e a longevidade dos animais. O desmatamento, a urbanização e a agricultura em larga escala também podem destruir habitats naturais e reduzir as oportunidades de alimentação e reprodução de muitas espécies, limitando sua capacidade de sobrevivência. Isto é, não apenas estamos minando o nosso tempo e dos demais seres vivos, estamos produzindo uma temporalidade torturante, vale dizer, de exceção².

2 Sobre esse tema convido o(a) leitor(a) a conhecer a obra *Temporalidades de Exceção* (2022), escrito em parceria com as filósofas Alexandrina Paiva da Rocha e Mariana de Mattos Rubiano, publicada pela Editora

Da mesma forma, o capitalismo predatório explora o tempo e o trabalho humano em busca do lucro. Em uma sociedade capitalista, o tempo é dinheiro, e as empresas buscam maximizar seus lucros através da exploração dos trabalhadores. Isso muitas vezes significa longas horas de trabalho, salários baixos e falta de tempo livre para cuidar de si mesmo e de suas famílias. A ênfase na produtividade e no lucro leva a uma aceleração da vida humana, onde o tempo é cada vez mais precioso e escasso.

O capitalismo também tem um impacto negativo sobre o tempo de vida humana, especialmente para aqueles que são mais vulneráveis e marginalizados. A desigualdade econômica é um problema crescente em todo o mundo, com a riqueza cada vez mais concentrada nas mãos de uma pequena elite. Isso significa que muitas pessoas não têm acesso a recursos básicos, como comida, água potável e cuidados de saúde, o que pode levar a uma redução da sua longevidade.

Para lidar com esses problemas, é necessário adotar uma abordagem mais equilibrada em relação ao tempo. Isso significa reconhecer a importância do tempo em nossas vidas, não apenas para nós mesmos, mas para outros seres vivos e para o meio ambiente como um todo. Devemos buscar maneiras de desacelerar a vida humana e permitir que as pessoas tenham mais tempo para cuidar de si mesmas e de suas famílias, bem como para se engajar em atividades que beneficiem a sociedade como um todo. Além disso, devemos tentar uma abordagem mais sustentável em relação aos recursos naturais, que respeite os ciclos e tempos de regeneração da natureza e não comprometa a sobrevivência de outras espécies.

A proposta de Hans Jonas passa, então, pela conscientização de que a política precisa assumir uma forma de governança que oriente sempre o presente em favor da preservação do futuro. Nas palavras do filósofo, “Toda arte de governar é responsável pela possibilidade de uma futura arte de governar” (2006, p. 201). Essa arte de governar deverá tomar como exemplo as formas de vida comunal que propiciem outras temporalidades. O filósofo cita:

Na Roma antiga, por exemplo, havia leis que limitavam a riqueza privada. Foram eleitos os censores que tinham o direito de fornecer provas de um estilo de vida excessivo em contradição com a moral do Estado, e eles tinham o poder de punir tal comportamento com uma pena. Tratava-se de uma considerável interferência na liberdade privada, mas em nome preciso da autogestão da cidadania (JONAS, 2017b, p. 43, tradução nossa)³.

do IFPI e disponível no seguinte link: <https://doi.org/10.51361/978-65-86592-53-5>

3 Destaco a necessidade de irmos além dos exemplos legados por europeus e, assumindo uma postura decolonial, conhecer também exemplos de companheiros(as) que vivem em outros regimes temporais e, por conseguinte, também outras formas de política e de organização econômica. Cito aqui Ailton Krenak,

Somando-se a isso, Jonas aponta como segundo exemplo a educação, que para ele é um processo de recepção, mas também de adequação dos jovens ao mundo comum e uma forma de elaboração de uma temporalidade compartilhada e que se direciona ao futuro⁴. Trata-se de uma atividade que apresenta o mundo tal como é às crianças e aos jovens, o que, por sua vez, possibilita que lhes seja comunicado não apenas conteúdos, mas também saberes e valores cujo caráter propicia fundamental contribuição para a assunção da responsabilidade na vida privada e pública. Por último, Jonas menciona que a natureza da organização política que a situação contemporânea requer necessita superar a fragmentação que o individualismo e o subjetivismo modernos legaram não apenas às atividades privadas, e a maneira como formataram o modo pelo qual criamos e organizamos nossas instituições, bem como a forma com que agimos em público. Trata-se de uma necessária superação da fragmentação em direção à construção, se não de uma verdadeira comunidade internacional englobando as nações, ao menos na tentativa de fomentar a consciência de que a situação presente e futura afeta a todos, ainda que de maneiras distintas⁵.

Essa última asserção de Jonas relembra que o desafio de lidar com problemas a nível global requer instituições e relações de grandeza similar. Não se trata de “globalizar” anulando as particularidades locais, mas antes de promover o diálogo entre países e culturas, saberes e valores em prol da construção de uma convivência harmoniosa e benigna para a vida em geral e que ajude no florescimento do futuro comum. A criação da Organização das Nações Unidas no fim da Segunda Guerra Mundial foi um passo significativo rumo a essa realidade. Deve-se, no entanto, ainda buscar assegurar que os tratados e acordos firmados em prol do bem comum sejam compreendidos não como medidas de governo, mas como uma ação dos Estados tendo em vista evitar sua transitoriedade e tornar a responsabilidade por ela buscada como algo perene. Além disso, outras instituições já existentes e sempre em desenvolvimento devem ser incentivadas com a finalidade de promover uma pluralidade de espaços e caminhos com os quais podemos contar para a implementação de nossa responsabilidade pelo mundo comum e pelo futuro da vida em geral.

ativista e autor brasileiro que há décadas vem lutando pelos direitos dos povos originários e tem nos lembrado que o mundo, apesar das barreiras imperialistas, é um só e que, por certo, deveríamos aprender sobre sobrevivência e respeito com os povos tradicionais que já enfrentaram, mais que metaforicamente, muitos fins do mundo.

4 Cf. Jonas (1996b, p. 217).

5 Diz ele: “Por isso, a superação desta fragmentação, a criação de uma humanidade de algum modo unida – que ao fim e ao cabo é o único sujeito de atuação adequado para o que lhe concerne como conjunto –, é um dos objetivos mais prementes para o mundo de amanhã” (JONAS, 2017a, p. 81).

REFERÊNCIAS

ALTVATER, Elmar. Ecological and economic modalities of time and space. *Capitalism Nature Socialism*, v. 1, n. 3, p. 59-70, 1989.

BLÜHDORN, Ingolfur. Sustainability: buying time for consumer capitalism. In: HANDBOOK of Critical Environmental Politics. [S.l.]: Edward Elgar Publishing, 2022. p. 141-155.

FARIAS JR. J. B. Hans Jonas e um marxismo livre de utopia: alguns comentários. *Revista Enunciação*, v. 6, n. 1, 2021.

JONAS, H. *O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.

JONAS, H. *Ensaaios filosóficos: da crença antiga ao homem tecnológico*. São Paulo: Paulus, 2017a.

JONAS, H. *O princípio vida: fundamentos para uma biologia filosófica*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2004.

JONAS, H. Responsibility today: the ethics of an endangered future. *Social Research*, p. 77-97, 1976.

JONAS, H. Gnosticism and modern nihilism. *Social Research*, p. 430-452, 1952.

JONAS, H. *Entre le Néant et L'éternité*. Paris: Berlin, 1996a.

JONAS, H. *Mortality and morality: a search for the good after Auschwitz*. Illinois: NUP, 1996b.

JONAS, H. *Une éthique pour la nature*. Paris: Arthaud Poche, 2017b.

MOORE, Jason W. Ecology, capital, and the nature of our times: accumulation & crisis in the capitalist world-ecology. *Journal of World-Systems Research*, p. 107-146, 2011.

Editora CRV
versão para revisão do autor

Editora CRV - versão para revisão do autor - Proibida a impressão



BIOÉTICA





O DESAFIO BIOTECNOLÓGICO E A URGÊNCIA DA BIOÉTICA

José Carlos Moreira

Introdução

O que destacaremos nas linhas a seguir, constituirá mais um capítulo deste livro que agora o leitor tem em mãos. Nele, mostraremos porque o desafio biotecnológico impõe a urgência da bioética, definida por Potter como a ciência da sobrevivência e dado o risco constante do não ser que impomos à vida, com nossas intervenções técnicas, é mesmo urgente dar respostas concretas a esses inúmeros desafios. Como mostraremos, o objetivo da biotecnologia é: reparar os defeitos da natureza, melhorar e mesmo criar a vida e assim como todas as formas de vida, o homem não escapa a essas investidas da biotecnologia, que busca criar o ser humano perfeito. Eis um problema, pois, se buscamos o perfeito, quer isto dizer que a nossa condição humana atual é imperfeita e não a aceitamos, logo, o imperfeito dever ser descartado. Como será destacado, as biotecnologias buscam, identificar falhas biológicas para corrigi-las em seguida. O critério de correção da imperfeição é não deixar nascer quem dela for portador, sendo ela incorrigível. Estes critérios definirão o homem perfeito. Mas nossa ousadia tecnológica vai além. Queremos, e já podemos criar a vida e a *biologia sintética* não nos deixa enganar. Portanto, as ferramentas artificiais nos permitem intervir na estrutura última da vida humana e não humana, seja para transformá-la e mesmo criá-la. Disso, resultará várias controvérsias: éticas, antropológicas, sociais e ambientais. Friso, entretanto, que a falta de espaço não nos permitirá desenvolvê-las detalhadamente neste capítulo, ficará para um próximo. O presente capítulo será dividido em duas partes. Na primeira, destacaremos as implicações éticas e antropológicas das biotecnologias. Na segunda, mostraremos brevemente, a manipulação genética e a necessidade da bioética.

Implicações éticas e antropológicas das biotecnologias

Em seu ensaio de 2007, *Fabricação do homem e da natureza*, Jean Pierre Dupuy usa como epígrafe a seguinte frase: “pela primeira vez, Deus agora tem um rival” (DUPUY, 2017, p. 35) referindo-se às biotecnologias. Em última análise, pode-se dizer que essa frase anuncia a pretensão de uma dominação das biotecnologias, cujo objetivo é: melhorar e corrigir falhas da natureza, incluindo a humana e, até mesmo criar formas de vida. E os sinais indicam que esta previsão já é real. Formas de vida podem ser criadas em laboratórios, sobretudo, com o advento da biologia sintética, cujo mote é nada menos que a fabricação da vida. Tanto é verdade, que os cientistas mais ousados e audaciosos “não hesitam em se colocar o slogan ‘*making life from scratch*’, que quer dizer: criar a partir do nada, *ex nihilo*, ou, mais precisamente, a partir da matéria inerte” (DUPUY, 2017, p. 36).

As novas biotecnologias se habilitam a realizar empreendimentos, seja no sentido de reparar, melhorar e mesmo criar a vida, como já frisamos. Hoje, “os novos métodos de procriação assistida, os sempre mais sofisticados testes pré-natais, as intervenções cirúrgicas corretivas sobre fetos pretendem gerar um ser humano perfeito e eliminar os que não correspondem ao ideal de perfeição” (JUNGES, 2003, p. 138). Podemos fazer a nós mesmos uma pergunta simples, mas, certamente, entre outras, é a mais séria das perguntas: devemos realizar tal empreendimento? Se nos alimentarmos com um tal sonho do humano perfeito, colocaremos em nossos ombros a responsabilidade da reflexão sobre o imperfeito e incompleto, visto que as biotecnologias procuram, “detectar defeitos biológicos para corrigi-los ou quando não é possível, não deixar nascer quem é portador de uma imperfeição. As novas biotecnologias dão novas cores ao homem perfeito” (JUNGUES, 2003, p. 238). Mas, se de uma parte suas operações visam o homem melhor, de outra parte, no âmbito filosófico, a posição de Jonas indica que a meta é o homem e suas condições de vida.

No campo teológico, mas também com ressonância no filosófico, pode-se ouvir o eco da voz de Karl Rahner. De acordo com o teólogo jesuíta, na era da biotecnia, o homem se torna um ser “manipulável”. Isto confirma o que ele chama de automanipulação do homem pelo homem, pois com as novas biotecnologias, “o homem se transforma a si mesmo [...] isto significa que “o homem se autotransforma”, dito de maneira mais explícita: o homem transforma-se a si mesmo ativamente segundo os planos que ele mesmo desenvolveu” (RAHNER, 1990, p. 125-126).

Se na era da biotecnologia o homem planeja a si mesmo, visando o melhoramento de si mesmo, isto é, do próprio corpo. Logo, agora, por meios

artificiais é possível “intervir na estrutura última do homem para transformá-lo” (RAHNER, 1990, p. 127). Isto dá azo à noção de programação e as pessoas programadas como sugeriu Habermas, “não podem mais se considerar como autores de sua própria história e em relação às pessoas que as precederam, elas não podem mais se considerar ilimitadamente como pessoas nascidas sob iguais condições” (HABERMAS, 2004, p. 108). Essas novidades que a ciência nos apresenta, nos coloca frente a frente com a grande questão com a qual a tradição filosófica, especialmente a antropologia filosófica, sempre se ocupou: o que é o homem? Talvez, agora, precisemos mudar os termos dessa pergunta: qual é o futuro da natureza humana?

A filosofia de Hans Jonas pode lançar luzes para esses impasses, visto que, entre as várias preocupações filosóficas do filósofo, compreender o humano como tal, é uma de suas tarefas centrais e isto, entretanto, significa dizer, o homem preservado em sua integridade e sem quaisquer prejuízos à sua imagem. De um lado, Jonas não se opõe ao desenvolvimento da ciência e da técnica, de outro lado, ele se opõe à ideia utópica do homem perfeito prometida pelas novas biotecnologias. O homem é transformado em objeto das novas biotecnologias, visando o seu melhoramento. Mas não dispomos de nenhum parâmetro para esse melhoramento, tampouco é possível definir com precisão, os objetivos dessa busca pelo homem melhor. Em última instância, se buscamos o *enhancement* humano, significa dizer que não aceitamos a nossa condição humana atual. Devemos considerar a sedutora promessa do corpo humano perfeito, sem idade, sem o fardo da mortalidade, almas felizes e sem a imprevisibilidade da contingência da vida?

Todo esse conjunto de seduições, como observou Leon Kass, gerou uma “ansiedade do público em relação à biotecnologia, representada na preocupação com “o homem brincando de Deus”. Isso levanta as questões mais sérias da bioética” (KASS, 2003, p. 10). Essas questões são de fato sérias, porque elas colocam em jogo “a natureza e o significado do ser humano e a ameaça intrínseca da desumanização (ou a promessa da super-humanização). Isso requer a atenção sobre o que significa ser um ser humano como tal” (KASS, 2003, p. 10). Posto isto, é preciso, então ter em conta a ambivalência dos efeitos da biotécnica, porque na busca por melhorar o homem, eles podem mesmo “intervir na estrutura última do homem para transformá-lo” (RAHNER, 1990, p. 128), como indicou Karl Rahner.

O resultado dessa intervenção pode ser surpreendente em todos os sentidos, pois, se de um lado, existe a hipótese do melhor que poderá ser a causa da nossa surpresa, de outro lado, em larga medida, podemos nos surpreender com o pior, isto é, o risco de um ser humano deformado. Se vivemos na era da automanipulação do homem pelo homem, como Rahner

sinalizou, logo, “o homem transforma a si mesmo em uma medida inconcebível. A hominização ativa do mundo em si já é uma manipulação do homem pelo homem” (RAHNER, 1990, p. 128). Em nossos tempos, se pode ver o protagonismo dos “laboratórios de medicina, farmacologia e, acima de tudo, psicofarmacologia, os quais podem impor uma cultura da prótese, para melhorar o homem a quem a natureza criou, e adaptá-lo às máquinas que ele próprio planejou” (RAHNER, 1990, p. 128). Logo, em certo sentido, talvez devêssemos dar mesmo razão a Heidegger, cuja observação é a de que a tecnologia se tornou o destino da humanidade. E se considerarmos o estágio atual da técnica, não há mesmo razão para discordarmos dessa observação heideggeriana, porque em seu atual estágio, a tecnologia já pode até mesmo determinar como seremos no futuro. Estaria a ética chegando atrasada nessas questões que envolve a vida humana e não humana? Ou os parâmetros éticos que dispomos não dão conta de proteger a vida marcada pela vulnerabilidade e fragilidade? A sugestão de Jonas é a de que a velocidade com a qual caminha a técnica, seja equiparada também com a velocidade da ética, de modo a assegurar a autenticidade humana e preservar também a vida dos demais seres. Caso contrário, aponta Kass, “esse esforço em direção à busca pela perfeição da engenharia biológica), antes que saibamos, se não tomarmos cuidado, nos varrerá e nos arrebatará para baixo” (KASS, 2003, p. 10), de onde talvez não encontraremos mais o caminho de volta. Eis as controvérsias: éticas, antropológicas, e ecológicas que podem resultar das intervenções das biotecnologias.

Em sua conferência de 2000, *Der Operable Mensch*¹, Sloterdijk, indica que com o crescimento progressivo do conhecimento das capacidades técnicas, “o homem se revela como criador de sóis e criador de vida, colocando-se necessariamente em uma posição em que deve responder à questão de saber se ele mesmo também é realmente o que pode e faz, e se, nesse fazer, ele é em si” (SLOTERDIJK, 2020, p. 98). Essa observação de Sloterdijk, justifica não apenas o título de sua conferência, como também reafirma o que Rahner já havia constado em seu ensaio de 1966, *Experiment Mensch: Theologisches über die Selbstmanipulation des Mensch*. Esse avanço progressivo da técnica nos coloca frente a frente com uma intrigante questão, qual seja: as biotecnologias estariam aptas a conhecer a vida mesma? Ora, seguindo os passos de Jonas, a nossa suposição é a de que não estariam, pois, a ciência e a técnica cujas pretensões são as de criar

1 Recentemente, essa conferência foi traduzida para o português por Wendell E. S. Lopes, intitulada, *O homem operável: considerações sobre a situação ética da tecnologia gênica*. Esse texto dá título ao capítulo 4, do livro: *Transumanismo: o que é, quem vamos ser* (org.). OLIVEIRA, Jelson e LOPES, Wendell E. S. Editora Educ, Caxias do Sul, RS, 2020.

a vida, não tem aquilo a partir do qual elas podem falar ou testemunhar, o corpo. Só o corpo vivo pode falar de si mesmo e a partir de si mesmo. Jonas confirma isso em *Das Prinzip Leben*, ao indicar que “só a vida pode conhecer a vida” (JONAS, 1994, p. 169), o que mostra, portanto, o limite da aventura biotecnológica que busca se habilitar para a criação da vida, mas não pode conhecê-la, porque ela não tem corpo. Posto isto, uma vez constatado esse limite, o que se espera da biotecnologia é que ela seja apenas uma aliada da vida, visando a sua preservação e seja para o ser humano uma forma de auxiliá-lo na superação de sua vulnerabilidade. Para tanto, é necessário que a ciência e a técnica imprimam prudência e cautela em suas operações. Se considerarmos que o poder da técnica aumenta o fardo da responsabilidade, então, a prudência e a cautela devem mesmo ser a medida de nossas ações tecnológicas. Quer isto dizer que a liberdade da ciência e da técnica, não podem ser irrestritas, embora saibamos que tanto o imperativo da prudência, quanto a liberdade, são da ordem dos valores, e que além de fundamento ontológico, é, desde sempre, o fundamento da moral. Neste caso, as biotecnologias não estariam preparadas para absorvê-los, pois a ciência e a tecnologia não são capazes de instaurar a norma moral como Bacon assim sugeriu e isto, porque ambas são incapazes de responder a duas das questões que mais interessam em nossas vidas, como Tolstói já nos indicou, “o que devemos fazer e como devemos viver? – Talvez porque essas questões não tenham a ver com fatos, mas com valores, e os valores são algo mais do que uma cognição, dependendo de tradições, afetos e sentimentos” (DOMINGUES, 2004, p. 170-171).

Ora, se a ciência e a tecnologia não têm capacidade de instaurar a norma moral já que elas se limitam a fatos, então, é preciso avaliar e discutir as consequências que isso traz para a vida humana. A imagem e a autenticidade humana estariam à deriva com o progresso utópico das biotecnologias? Já que o homem foi transformado em objeto da técnica, são inúmeras as possibilidades de degradação da sua imagem e natureza, seja pelo controle de comportamento, prolongamento da vida e, principalmente, pela manipulação genética. No que concerne ao prolongamento da vida, Jonas sinaliza em *Das Prinzip Verantwortung*, que:

O preço por uma idade dilatada é um retardamento proporcional da reposição, isto é, um ingresso menor de vida nova. O resultado seria uma proporção decrescente de juventude em uma população crescentemente idosa [...]. A morte não parece mais ser uma necessidade pertinente à natureza do vivente, mas uma falha orgânica evitável (JONAS, 2003, p. 49).

O prolongamento da vida deriva das intervenções das biotecnologias, e, pode trazer sérias implicações antropológicas para a vida humana atual e futura. Por isso, a motivação dessas operações não pode advir de interesses meramente experimentais, e menos ainda, econômico. A observação de Jonas em *Das Prinzip Verantwortung*, confirma isso. Diz o filósofo: “essas questões devem ser encaradas eticamente e conforme princípios, e não sob a pressão de interesses” (JONAS, 2003, p. 50). Além disso, Jonas pontua também sobre o controle de comportamento humano. Do mesmo modo, dessa intervenção da ciência podem resultar sérias implicações éticas, as quais exigem da ação tecnológica do homem a realização do imperativo da prudência, que em sua reformulação irá adquirir contornos deontológicos próximos de Kant, ao associá-la ao dever, em sua proposta da ética da responsabilidade. Jonas sinaliza de modo contundente a sua oposição às operações das novas biotecnologias levantando, a seguinte questão:

Devemos induzir disposições de aprendizagem em crianças na escola por meio da prescrição maciça de drogas, e assim contornar o apelo à motivação autônoma? [...] Todo empreendimento humano deve buscar a imagem do homem, da qual nos sentimos devedores (JONAS, 2003, p. 51-52).

Além dessa questão, na mesma sequência, Jonas pontua outras duas, ambas apontando para o mesmo alvo, as novas biotecnologias aplicadas em seres humanos,

devemos superar a agressão por meio da pacificação eletrônica de regiões cerebrais? Devemos produzir sensações de felicidade ou a menos de prazer pela estimulação independentes dos centros de prazer e da sua obtenção na vida e no desempenho pessoal? (JONAS, 2003, p. 51).

Pode-se ver que os três pontos que Jonas levanta em relação à aplicação das biotecnologias em seres humanos são, de fato, bastante contundentes, sobretudo, no aspecto ético. Isso fica nítido com o uso da palavra *sollen* (dever), que encabeça cada questão.

Manipulação genética e bioética

O “controle genético dos homens futuros”, é outro exemplo que mostra como a tecnologia pode ser aplicada ao homem. Neste, assim como em outros casos, o mecânico invade o aspecto subjetivo. Isto é anunciado pelas

tecnologias genéticas, pois elas arrastam um amplo espectro de pré-condições físicas do eu *Selbst*) para o campo das manipulações artificiais. Aí está a base que evoca a imagem popular, mais ou menos fantástica, de um futuro previsível, no qual poderiam ser “produzidos homens” (SLOTERDIJK, 2020, p. 102).

A manipulação genética, expressa, então, de acordo com Jonas,

o sonho ambicioso do *homo faber*, condensado na frase de que o homem quer tomar em suas mãos a própria evolução, a fim não meramente de conservar a espécie em sua integridade, mas melhorá-la e modificá-la segundo o seu próprio projeto (JONAS, 2003, p. 52).

Antes de Jonas, Hannah Arendt já havia feito a seguinte profecia:

a ciência vem se esforçando por tornar ‘artificial’ a própria vida, por cortar o último laço que faz do próprio homem um filho da natureza. [...] esse homem futuro que segundo os cientistas será produzido [...] parece motivado por uma rebelião contra a existência humana (ARENDT, 1958, p. 2-3).

Essa previsão de Arendt já é realidade, pois, como bem observou Dupuy, “as nanobiotecnologias já deram os primeiros passos nesse programa de artificialização da vida e do humano” (DUPUY, 2017, p. 46). Estaria o homem preparado para assumir as rédeas de sua própria evolução? Além de colocar em questão se o homem está ou não preparado para conduzir o próprio destino, Jonas indica que, com a manipulação genética, vem à luz um dos principais problemas das novas biotecnologias, a planificação e administração da vida humana. Sloterdijk, também apontou esse mesmo diagnóstico. Segundo ele, nós

estamos sobre um plano onde há principalmente a técnica. Se ‘há’ o homem é porque uma tecnologia o fez evolucionar a partir da pré-humanidade. Ela é a verdadeira produtora de seres humanos (*eigentlich Menschen-Gebende*), ou o plano em que pode se dar homens (SLOTERDIJK, 2020, p. 105-106).

Considerando que a tecnologia realize, de fato, tal feito, logo, ela geraria a uma “planificação eugênica dos seres humanos” e se a manipulação genética tem este poder, ela poderá também, além de realizar a classificação social, criar o tipo de ser humano que ela deseja. Mas conforme qual imagem? Qual é a medida? Eis as implicações antropológicas e éticas da manipulação

genética. A gravidade dessas questões impõe a nós a tarefa de pensá-las com a máxima seriedade.

Se com a manipulação genética, agora, é possível remodelar ou mesmo criar seres humanos, então, é preciso pensarmos que imagem humana ainda nos resta, ou, que imagem queremos para nós mesmos, e mais, é necessário pensarmos também se nessa imagem estaria preservada a integridade da essência humana. Os objetivos que levam a tal empreendimento, não nos parecem claros, como também não parece claro para Jonas. A prova disso são os questionamentos que ele levanta quanto aos objetivos da biotecnologia:

Quais são os objetivos *disso*? Certamente não criar o homem – ele já está aí. Criar homens melhores? Mas qual é o critério do melhor? Homens melhores adaptados? Mas adaptados a quê? Homens superiores? Mas como sabemos nós o que é “superior”? (JONAS, 2013, p. 196).

Jonas arremata esses questionamentos com outra questão que é, na verdade, um desfecho das anteriores. Complementa o filósofo, “Nós tropeçamos em questões últimas desde quando começamos a intervir no homem em vista de melhor fabricá-lo. Essas questões convergem todas para uma única: qual imagem?” (JONAS, 2013, p. 196). E ainda podemos acrescentar, caso haja uma imagem a ser usada como referência para a criação do homem melhor, quem a definiu e com quais critérios?

Como mostramos, a manipulação genética nos coloca frente a frente com inúmeras incertezas. Posto isto, é necessário, então, seguirmos de perto o imperativo da responsabilidade de Jonas, para que ele desperte em nossas ações técnicas, a cautela e a prudência. Isto, como bem observou Gilbert Hottois, pode “proibir que o homem ‘toque’ o homem” (HOTTOIS, 1993, p. 19), e nos ajudar a não sucumbirmos ao entusiasmo das aventuras das novas biotecnologias, cuja busca pela excelência poderá pôr em risco a vida humana e não humana, as quais se encontram vulneráveis e frágeis, diante da tecnologia genética. Eis a necessidade da bioética – a ciência da sobrevivência, cujo surgimento na década de setenta, com Van Rensselaer Potter, buscou se ocupar com as incidências da intervenção tecnológica tanto no ser humano, quanto na vida em geral. Potter sugere que, a humanidade necessita com urgência de

uma nova sabedoria que forneça o “conhecimento de como usar o conhecimento” para a sobrevivência humana e para o melhoramento da qualidade de vida. Esse conceito de sabedoria como um guia para a ação – o conhecimento de como usar o conhecimento para o bem social – poderia ser chamado de ciência da sabedoria (POTTER, 2016, p. 27).

Sendo assim, a bioética visa oferecer respostas aos diversos dilemas de nosso tempo, cujas raízes se encontram em novas descobertas biológicas e nos avanços da medicina sobre a saúde do ser humano. A obtenção da sabedoria buscada pela bioética enfatiza urgentemente a necessidade do “conhecimento biológico e valores humanos” (POTTER, 2016, p. 27). É justamente no conhecimento desses dois aspectos que a bioética se equilibra e se mantém, e ao considerar esses aspectos, é possível dizer que ela é a ciência capaz de escutar e responder aos ecos da natureza, pois como Potter bem observou,

se plantas murcham e morrem e os animais não conseguem se reproduzir, o ser humano adoecerá e morrerá e não conseguirá manter sua espécie. Como indivíduos, não podemos nos permitir deixar nosso destino nas mãos de cientistas, engenheiros tecnólogos e políticos que se esqueceram ou nunca souberam dessas verdades simples (POTTER, 2016, p. 27-28).

Se pode falar de duas vertentes da bioética, sendo uma de cunho hermenêutico-crítico que visa pensar os pressupostos culturais das biotecnologias; outra de caráter mais casuística, cujo objetivo consiste em responder concretamente os dilemas éticos que resultam das operações da técnica. Embora vise objetivos distintos, essas duas faces da bioética não são divergentes, ao contrário, ambas se complementam. Os pressupostos antropológicos implícitos em determinadas práticas biotecnológicas, são os alvos para os quais a bioética está apontada. O entusiasmo e mesmo as ilusões com as promessas dessas práticas, encobrem as consequências antropológicas das biotecnologias, que se não agora, a longo prazo, poderá inviabilizar a auto-compreensão do ser humano, negando a sua dimensão cultural. A especificidade antropológica própria do homem não pode ser negada pelo poderio técnico, ao contrário, deve ser assegurada e preservada. Caso nos iludamos com esse tal poder, alimentamos em nós mesmos uma ideia de onipotência, e, esta ideia não nos permitirá aceitar mais a nossa própria vulnerabilidade. A vulnerabilidade é uma marca da vida. E para o ser humano, ela é essencial em sua constituição enquanto sujeito. Deste modo, a negação da vulnerabilidade significa negar uma dimensão central do ser humano. Esta negação, entretanto, representaria uma dificuldade para a construção da autonomia e a responsabilidade humana. Em outros termos, a não aceitação da vulnerabilidade, tornaria inviável a autonomia e com isso, o indivíduo sucumbe ao seu narcisismo ilusório, alimentado, portanto, pelo sonho da onipotência que deriva de nossas ações tecnológicas, que sem nenhum freio e nem pudor moral, interferem na natureza e no homem. É neste quadro, que Potter propõe a bioética como uma ética da sobrevivência da espécie

humana e a do planeta como um todo. Contudo, precisamos nos reeducar para o necessário e urgente compromisso de aprender a ouvir os ecos da natureza. Cumprido esse propósito, a tarefa que nos cabe em seguida, é oferecer soluções concretas aos dilemas advindos de nossas ações técnicas, isso implica, entretanto, lidarmos eticamente com os experimentos científicos, visando preservar a dignidade da vida humana e não humana.

Considerações finais

Como foi de maneira muito breve o que destacamos nas linhas acima, logo, nossas considerações finais precisam também ser breves. O desafio biotecnológico e a urgência da bioética deram título a este capítulo. Em linhas gerais, buscamos mostrar porque as intervenções das novas biotecnologias impõem a necessidade da bioética, definida por Potter, como ciência da sobrevivência. Já que a aventura biotecnológica, em certo sentido deixa a vida à deriva, seja em suas intervenções reparadoras, melhoristas e criadoras, então é preciso considerar o risco do não ser. Devemos realizar tais empreendimentos? E com quais objetivos? Por isso mesmo, como mostramos, a bioética precisa ser convocada, porque é ela que nos ajudará a avaliar as nossas ações técnicas, para a partir disso, lidarmos eticamente com os experimentos científicos, a fim de assegurar e preservar a integridade da vida humana e a dos demais seres.

REFERÊNCIAS

ARENDT, H. *Human Condition*. Chicago: The University of Chicago Press, 1958.

DOMINGUES, I. Técnica, ciência e ética. *Kriterion*, Belo Horizonte, n. 109, p. 159-174, jun. 2004.

DUPUY, J. P. Fabricação do homem e da natureza. In: NOVAES, Adauto (org.). *Mutações: novas configurações do mundo*. São Paulo: Edições Sesc, 2017. p. 35-53.

HABERMAS, J. *O futuro da natureza humana?* A caminho de uma eugenia liberal? Tradução Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

HOTTOIS, G. *Une analyse critique du néo-finalisme dans la philosophie de H. Jonas*. HOTTOIS, G.; PINSART, M.-G (ed.). *Hans Jonas: nature et responsabilité*. Paris: Vrin, 2003. p. 17-36.

JONAS, H. *Das Prinzip Leben: Ansätze zu einer philosophischen Biologie*. Frankfurt am Main: Insel Verlag, 1994.

JONAS, H. *Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation* (1979). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003.

JONAS, H. *Técnica, medicina e ética: sobre a prática do princípio responsabilidade*. Tradução Grupo de trabalho Hans Jonas da ANPOF. São Paulo: Paulus, 2013.

JUNGES, J. R. *Bioética: Perspectivas e desafios*. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2003 (Coleção Focus).

KASS, L. R. Ageless Bodies, Happy Souls: Biotechnology and the Pursuit of Perfection. *The New Atlantis A Journal of Technology & Society*, 2003.

POTTER, Van R. *Bioética: Ponte para o futuro*. Tradução Diego Carlos Zanella. São Paulo: Ed. Loyola, 2016.

RAHNER, K. *La manipulation de l'homme par l'homme: Reflexion theologique*. Études Théologiques, v. 12, p. 123-153, 1990.

SLOTERDIJK, P. O homem operável: considerações sobre a situação ética da tecnologia gênica. In: OLIVEIRA, Jelson; LOPES, Wendell E. S. (org.). *Transumanismo: o que é, quem vamos ser*. Caxias do Sul: Editora Educs, 2020.

Editora CRV
versão para revisão do autor

HANS JONAS E A NEUROCIÊNCIA

Daniel Athanásio

A obra do filósofo alemão Hans Jonas vem se mostrando salutar para a análise crítica de diversas temáticas da sociedade contemporânea. Entre esses temas, gostaríamos de defender a pertinência da filosofia de Hans Jonas para se pensar a Neurociência. Para tanto, com fins didáticos, procura-se estabelecer que tal temática poderia ser abordada a partir de duas perspectivas específicas, que podem ser indicadas aqui como [1] Bioética e [2] Filosofia da Mente. Defende-se também que essas duas perspectivas sejam relacionadas e interdependentes.

Bioética e Neurociência

No artigo intitulado *No berço da bioética: o encontro de um credo, com um imperativo e um princípio*, Leo Pessini (2013) relaciona três autores como protagonistas do evento de surgimento dessa nova área de estudos que nasce na década de 1970 nos Estados Unidos. O primeiro deles é o bioquímico estado-unidense Van Rensselaer Potter, cientista que percebeu uma necessidade emergente da realidade de construir uma relação entre o conhecimento científico e humano e a quem é atribuída a paternidade do neologismo Bioética, sendo que sua obra mais conhecida se chama, precisamente, *Bioética: uma ponte para o futuro*. Neste trabalho, o autor defende a necessidade do fazer científico ser orientado eticamente a fim de garantir a sobrevivência da humanidade no Planeta (POTTER, 2016, p. 27). Isso explica a metáfora da *ponte*, que tenta conectar tanto as ciências e as humanidades, quanto o presente e o futuro.

Outro nome importante, segundo Pessini (2013, p. 43) é do escritor alemão Fritz Jahr, que já teria utilizado o termo Bioética na década de 1920, no artigo intitulado *Bio-ética: uma revisão do relacionamento ético dos humanos em relação aos animais e plantas*. Na tentativa de uma reinterpretação do imperativo kantiano a fim de abranger, além do ser humano, as outras formas de vida, Jahr propõe o Imperativo Bioético: *respeite todo ser vivo, como princípio e fim em si mesmo e trate-o, se possível, enquanto tal*. Tal artigo teve pouca repercussão, de tal forma que o termo Bioética e a nova área de estudos

passam a ser conhecidas realmente apenas a partir de Potter. A publicação de Fritz Jahr foi descoberta décadas mais tarde e é apenas lembrado como forma de reconhecimento histórico da utilização do termo e dos princípios ambientais defendidos pelo autor.

O terceiro protagonista do berço da Bioética elencado por Pessini é Hans Jonas. Primeiramente porque, apesar utilizar o termo apenas uma vez em sua obra, de maneira bastante rápida, sua proposição filosófica do princípio responsabilidade se conecta diretamente com as temáticas da Bioética, bem como sua filosofia de maneira geral, em especial em relação à tecnologia, oferece suporte para se pensar as diferentes questões dessa nova área. Percebe-se a consonância das propostas dos três autores, ainda que com suas diferenças e particularidades. Entretanto, para além da proximidade de Jonas com a Bioética no sentido do conteúdo das proposições, o filósofo esteve institucionalmente conectado com a nova área de estudos quando o fato de ter participado de eventos e conferências médicas norte-americanas enquanto consultor filosófico, o tivesse aproximado do importante centro de pesquisas médicas *The Hasting Center*. Conforme destacam Sganzerla e Moretto (2018, p. 120), no “ano de 1969 o centro criou o Instituto de Bioética no qual Jonas desempenhou um papel importante, e sua atuação por vinte anos rendeu-lhe o título de sócio fundador do centro”.

Desde seu surgimento efetivo na década de 1970, a Bioética se difundiu para o mundo e atingiu diferentes contextos, embora a principal perspectiva sobre a qual se popularizou essa área de estudos é a área biomédica, tendo como protagonista a corrente conhecida como *principialismo* proposta por Beauchamp e Childress (2001). Essa “redução” da Bioética aos termos da saúde humana e ao debate sobre as responsabilidades médicas vem sendo, nas últimas décadas, superada, em vista de uma retomada dos conceitos iniciais e mais abrangentes, como aqueles propostos por Potter e Jahr. Nota-se, também, a ampliação das possibilidades de áreas de atuação da Bioética, incluindo, além da perspectiva biomédica, questões ambientais, sociais e políticas.

Sendo assim, pode-se afirmar que a filosofia jonasiana se torna altamente salutar como fundamento para se pensar as problemáticas atuais da Bioética e, mais especificamente, a área da neurociência moderna. Destaque-se, por exemplo, que Jonas inicia a sétima parte do primeiro capítulo de *O Princípio Responsabilidade* intitulado de “O homem como objeto da técnica” (2006, p. 57) tratando das inéditas intervenções e considerações éticas no que diz respeito à capacidade de deliberação do humano sobre a sua própria constituição, derivadas do fato de o homem ter se tornado de sujeito em um entre os demais objetos da técnica. Jonas elenca três elementos: o prolongamento da vida, o controle do comportamento e a manipulação genética.

Tratemos do primeiro ponto: Hans Jonas discorre sobre a ideia de mortalidade afirmando que até agora havia pouca possibilidade de deliberação sobre alguns elementos da existência, pois tais escolhas pertenciam à forma da natureza das coisas: “a questão era apenas a de como se comportar diante do que era dado” (JONAS, 2006, p. 58). Em outras palavras, morrer sempre foi uma realidade dada pela natureza, contra o que nada poderia ser feito. Contudo, o aumento do conhecimento biológico e o poder técnico estabelecem a possibilidade da ampliação da duração da vida humana, e em um cenário hipotético, de forma indefinida. Se até agora “nada disso estava no domínio do fazer e da decisão efetiva” porque as “coisas sempre foram assim”, agora, contudo, “o seu sentido deve ser repensado no domínio da decisão” (JONAS, 2006, p. 58). A partir disso, há uma novidade de elementos presentes na esfera da deliberação e, por consequência, da ética. O ser humano, a partir da ampliação das suas capacidades e formas de agir pelo advento da técnica, fez com que ocorresse uma transposição de elementos (como o exemplo da mortalidade) que em outrora pertenciam a cenários diferentes, talvez da mera contemplação e mistério ou até da fantasia: “mito e lenda brincaram com tais temas sob o incontestado pano de fundo imutável [...]”, ressalta Jonas (2006, p. 57). Agora, contudo, esses elementos adentram os domínios da ética, dada a ampliação ou ao menos a projeção da potência de agir do ser humano.

É nesse sentido que a filosofia jonasiana se torna interessante para se pensar a neurociência do ponto de vista bioético. A possibilidade de compreensão sobre o funcionamento do cérebro e as possíveis alterações desse funcionamento nunca estiveram tão em voga frente ao aumento da potência de agir impulsionada pelo conhecimento técnico dessa área da ciência. Obviamente, existem benefícios que podem ser colhidos em diversas áreas da sociedade no que diz respeito aos avanços técnico científicos da neurociência – afinal, como afirma Jonas, toda tecnologia é marcada pela ambiguidade e, precisamente por isso, demanda uma avaliação ética. Como exemplo de aplicação desses conhecimentos neurocientíficos, temos as pesquisas na área pedagógica; desenvolvimento e coordenação motora; análise e mudança de comportamento; compreensão e desenvolvimento de habilidades psicológicas; entre outras tantas possibilidades que, obviamente, buscam um possível benefício oferecido pelo novo cenário tecnológico. Porém, conforme Jonas chama atenção, não existe neutralidade do ponto de vista moral em relação à técnica (JONAS, 2006, p. 66): mesmo quando tudo que se busca são aparentes benefícios impulsionados por boas intenções, deve-se levar em conta que, do ponto de vista ético, a técnica inclui sempre riscos e perigos para os quais ela mesma não teria uma resposta. Dessa maneira, faz-se necessária uma análise ética dessas novas possibilidades.

Contudo, a neurociência se encontra em um lugar especial nessa dinâmica das inovações técnico-científicas, porque está atrelada ao estudo da capacidade mental humana, a partir da qual se dá o exercício da própria ética. Consequentemente, a proteção dessa capacidade é a proteção da possibilidade do exercício da responsabilidade.

Em seus escritos, Jonas se mostra preocupado com esse tema, ainda que de maneira mais rudimentar, considerando as potencialidades técnicas da sua época: “Também aqui a nova espécie de intervenção ultrapassa as antigas categorias éticas. Estas, por exemplo, não nos prepararam para julgarmos o controle psíquico por meio de agentes químicos ou pela intervenção direta no cérebro por meio da implantação de eletrodos [...]” (JONAS, 2006, p. 59). Para Jonas, ainda que tais procedimentos fossem empreendidos com fins defensáveis e até louváveis, seriam perigosos pela dificuldade de se traçar os limites das suas consequências. Eis então a importância de submeter tais procedimentos ao crivo da ética.

Filosofia da mente e Neurociência

Poder-se-ia afirmar que o dualismo é uma chave de leitura ou, nas palavras de Fonseca (2010, p. 57) “o *leitmotiv* de toda a reflexão filosófica” de Hans Jonas. De fato, a obra do filósofo alemão propõe um caminho teórico de reinterpretação da tradição ocidental que tem o dualismo como um dos temas principais. Essas reflexões se iniciam nos trabalhos sobre o gnosticismo e culminam e/ou funcionam como alicerce estrutural dos pensamentos posteriores a respeito do fenômeno da vida e da ética da responsabilidade. Nessa empreitada, Jonas denuncia a raiz dualista da cultura ocidental, bem como os monismos posteriores (materialista e idealista) que produziram uma tentativa infrutífera de superação do dualismo, tomando posições mais reducionistas que a primeira. O que Jonas propõe como superação no processo de compreensão da relação entre matéria e espírito é um monismo integral, caracterizado como uma compreensão mais abrangente que reconhece o organismo como sendo um sistema formado de duas dimensões ao invés de duas substâncias estranhas uma a outra.

Sendo então um tema transversal em toda a obra do autor, a crítica ao dualismo e aos dois movimentos pós-dualistas, reaparece no âmbito mental, no qual se apresenta como um nível elevado dessa problemática já expressa anteriormente. Na produção de Hans Jonas, a questão compreendida como filosofia da mente, é tratada principalmente na obra *Poder ou impotência da Subjetividade?: o problema mente-corpo no âmbito do princípio responsabilidade* publicada em alemão, em 1987 – ou seja, após a publicação d’O

Princípio responsabilidade, embora tenha sido escrita originalmente como parte dela, para constar entre o quarto e quinto capítulo, tendo sido removida a fim de não deixar o livro tão extenso, e principalmente por se tratar de um assunto demasiadamente específico (VIANA, 2016, p. 21).

No contexto da filosofia da mente, diferentes linhas teóricas tentam fundamentar de maneira distinta a relação entre mente e corpo. No caso de Jonas, sua crítica se direciona principalmente às teorias que tenham uma fundamentação materialista, os ditos fisicalismos, que é como as teorias materialistas são denominadas no contexto da filosofia da mente. Tais teorias não admitem a existência de estados mentais, nas suas versões mais radicais. Ou, se admitirem, reduzem os estados mentais a meras projeções, como estados físicos sobrepostos. A consciência, os processos mentais e a intencionalidade não passariam de processos físicos elevados a um alto nível de complexidade.

Assumir tal posicionamento acarretaria consequências filosóficas incompatíveis com as propostas anteriores de Jonas, pois não reconhecer a existência dos estados mentais seria uma posição materialista radical que obrigaria o autor a rasgar *O Princípio vida*, pois se não há possibilidade de reconhecer a existência da subjetividade/espiritualidade nem no nível mental, como ficaria a proposta ontológica de Jonas que argumenta a prefiguração do espiritual já nas formas mais elementares de vida que não possuem consciência?

Em segundo lugar, Jonas analisa o epifenomenalismo, como representante de um dualismo de propriedades com base materialista. De maneira mais branda, o epifenomenalismo não nega a existência completa dos estados mentais, mas, ainda assim, não assume a possibilidade de que eles tenham algum poder causal no mundo físico. Ou seja, estados mentais existem e são diferentes dos estados neuronais, mas não determinam o comportamento. Novamente, caso Hans Jonas não se opusesse a essa posição, seria o mesmo que rasgar então *O Princípio Responsabilidade*, pois se assumirmos a existência dos estados mentais, mas não a sua possibilidade de ação no mundo, como seria possível defender uma teoria que tem a responsabilidade como princípio da ética?

Essas visões colocam em xeque a existência e/ou o poder causal da mente e, por isso, também a noção de subjetividade e liberdade, pois, a redução desses conceitos instauraria uma perspectiva determinista. Em última instância, nossos pensamentos, sentimentos, crenças, convicções, nossa espiritualidade e nossas escolhas, principalmente, seriam apenas resultado das interações físicas e químicas ocorridas no cérebro. Deixa-se assim, vulnerável, qualquer noção de transcendência e de liberdade no ser humano (VIANA, 2016, p. 20).

Sendo assim, é de grande relevância pensar a Neurociência a partir da perspectiva da Filosofia da Mente. A saber, o fato de a Neurociência ser filha da posição materialista da ciência moderna, possivelmente viria a assumir uma posição materialista reducionista na interpretação da mente humana. Diferentemente da perspectiva Bioética, na qual a possível ameaça seria a implementação técnica que afetasse o exercício da liberdade/responsabilidade humana, no caso da perspectiva da Filosofia da mente, o que se encontra possivelmente ameaçado é o próprio conceito de liberdade/responsabilidade. Isso porque, devido às interpretações da relação mente-corpo inferidas no conhecimento e na atuação da neurociência, quando não se reconhece a integralidade do ser humano, acaba-se por adotar uma posição reducionista e determinista que coloca em risco a noção de responsabilidade a um nível ontológico.

Defender a existência da responsabilidade é um dever ético anunciado por Jonas quando ele argumenta que entre os objetos do exercício dessa responsabilidade se encontram, além dos seres humanos, também os organismos extra-humanos e as gerações futuras. Para Jonas, o homem do presente é responsável pela existência do homem no futuro e, por isso mesmo, ele é também responsável pela forma desta existência, para que seja autêntica. Mas que elemento deve ser essencial à composição da noção de autenticidade contida no imperativo? A característica mais essencial dessa autenticidade é a capacidade das gerações futuras de também exercerem a sua própria responsabilidade:

A possibilidade sempre transcendente, obrigatória por si mesma, precisa ser mantida graças à continuação da existência. Preservar essa possibilidade como responsabilidade cósmica significa precisamente o dever de existir. Exprimindo-nos de forma extremada, poderíamos dizer que a primeira de todas as responsabilidades é o garantir a possibilidade de que haja responsabilidade (JONAS, 2006, p. 177).

Então, para concluir, a discussão estabelecida visou demonstrar a pertinência da obra jonasiana para se pensar a Neurociência. Em suma, torna-se relevante tanto a partir da perspectiva Bioética quanto da perspectiva da Filosofia da mente. Em especial, estabelece-se que a primeira é dependente de uma crítica oriunda da segunda pois, como já colocado, algumas posturas filosóficas em relação à mente são incongruentes com a existência de qualquer possibilidade ética e, em especial, ainda mais incompatíveis com a proposta ética do princípio responsabilidade de Jonas. Essa é a tese central, a saber, que Jonas se ocupa do assunto da Filosofia da Mente como parte de sua estratégia de defesa dos fundamentos ontológicos do edifício da ética da responsabilidade.

Além da robustez conceitual filosófica, a obra jonasiana encontra grande parte do seu valor pela ampla possibilidade de aplicabilidade da teoria da responsabilidade nos contextos diversos da atualidade tecnológica e científica. Mais do que isso, revela a urgência de se pensar esses diversos cenários a partir de uma perspectiva ética bem fundamentada que dê conta dos novos cenários diante dos quais as éticas tradicionais se mostram impotentes. A questão ambiental, social, animal, bioética, informacional, transumana e tantas outras... são as que se apresentam como objeto dessa nova ética da responsabilidade. Para que todas essas questões possam ser pensadas, é requisito que se tenha resguardada a dimensão da responsabilidade no nível mental. Nesse sentido, problematizar a ciência que lida com as questões da mente, como é o caso da neurociência, é uma obrigação ética.

REFERÊNCIAS

BEAUCHAMP, T. L.; CHILDRESS, J. F. *Princípios de ética biomédica*. São Paulo: Loyola, 2002.

FONSECA, L. S. G. *Liberdade na necessidade ou a resolução do dualismo segundo Jonas*. Dissertatio [32], p. 55-75, verão, 2010.

JONAS, H. *O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*. Tradução de Marijane Lisboa e Luiz Barros Montez. Rio de Janeiro: Contraponto e Ed. PUC-RJ, 2006.

JONAS, H. *O Princípio Responsabilidade: ensaio de uma ética para uma civilização tecnológica*. Rio de Janeiro: PUC Rio, 2006.

JONAS, H. *O princípio vida: fundamentos para uma biologia filosófica*. Tradução de Carlos Almeida Pereira. Petrópolis: Editora Vozes, 2004.

OLIVEIRA, J. *Compreender Hans Jonas*. Petrópolis: Vozes, 2014. Série Compreender.

PESSINI, L. No berço da Bioética: o encontro de um credo, com um imperativo e um princípio. *Revista Colombiana de Bioética*, Colombia, v. 8, n. 1, p. 32-54, 2013.

POTTER, Van R. *Bioética: ponte para o futuro*. São Paulo: Edições Loyola, 2016.

SGANZERLA, A.; MORETTO, G. V. *Hans Jonas e a Ética em Pesquisa*. Dissertatio – Volume Suplementar 7, Maio, 2018

VIANA, W. C. *Hans Jonas e a filosofia da mente*. São Paulo: Paulus, 2016. (Coleção Ethos).

21

ECOÉTICA NA FILOSOFIA DE HANS JONAS: em defesa de um equilíbrio do ecossistema

Anor Sganzerla
Geovani Moretto

Introdução

Nas diferentes ciências se tornou comum nas últimas décadas, a criação de palavras com o prefixo *eco*, a exemplo de ecologia, ecofeminismo, economia, ecocidadania, ecocentrismo, entre outras. O significado do prefixo *eco* se encontra na tradição grega na palavra *oikos* compreendida como casa, lar, domicílio, meio ambiente. Nota-se, desse modo a forte presença da dimensão ética na palavra *oikos*, compreendida como o modo de organização que possibilita a proteção e a continuidade da vida humana e extra-humana futura. Assim sendo, embora as novas palavras criadas com o prefixo *eco* tenham significados diferentes, a utilização do termo *eco* faz com que elas também tenham um sentido em comum: trata-se da ideia de repensar a relação do ser humano com os outros humanos, e com o ambiente natural¹.

No entanto, pensadores como Amartya Sen e Nicholas Georgescu-Roegen questionam o sentido comum presente nesses termos, a exemplo das palavras economia e ecologia. Para esses autores, embora as duas expressões iniciem com o mesmo prefixo, e desse modo deveriam ter algo em comum, o modo nocivo de extração dos recursos naturais pela economia global, não encontra sintonia na palavra ecologia, que visa estudar a natureza de modo a assegurar-lhe a sua integridade. A falta do predomínio da ética nas políticas de economia global gera graves malefícios à terra, à água, ao solo, ao ar, à biodiversidade e ao próprio ser humano. Denúncias de trabalho escravo no Brasil e no mundo, em vista de resultados econômicos, como ocorreu na construção dos luxuosos estádios de futebol no Catar, em vista da copa do mundo em 2022, em que centenas de trabalhadores morreram por exaustão, tornaram-se mais frequentes.

1 Outras palavras na língua portuguesa trazem o prefixo *eco*, a exemplo de ecocardiograma. No entanto, o elemento *eco* dessas palavras deriva do grego *echos* que significa som ou mesmo eco.

A preocupação com a forma como a economia global compreende a natureza e o ser humano foi também exposta pelo Papa Francisco em sua carta encíclica *Laudato Si: sobre o cuidado da casa comum*. Ao se referir à diversidade dos recursos naturais, o pontífice afirma que “os recursos da terra estão a ser depredados também por conta de formas imediatistas de entender a economia e a atividade comercial e produtiva” (2015, p. 26). E que, embora possamos considerar como natural o desaparecimento de muitas espécies de vida, “a grande maioria dessas espécies extingue-se por razões que tem a ver com alguma atividade da economia humana” (2015, p. 26).

A expressão *ecoética*, desse modo, como a união do prefixo *eco* (casa, lar, domicílio, meio ambiente) mais a palavra *ética*, compreendida como a ciência capaz de avaliar as ações humanas em suas diferentes dimensões, pode ser encontrada no modo de pensar de muitos pesquisadores. Dito de outro modo, a *ecoética* agrupa propósitos comuns em torno da preservação da biodiversidade, da manutenção do equilíbrio biótico, da garantia da qualidade de vida humana e do todo o ambiente natural para as gerações presentes e futuras. Nesta reflexão nos aproximamos de autores como o bioquímico norte-americano Van Rensselaer Potter considerado o pai da bioética; o matemático e economista romeno Nicholas Georgescu-Roegen considerado o pai da bioeconomia; o ambientalista e engenheiro florestal Aldo Leopold, o economista Frank-Dominique Vivien e Amartya Sen, e sobretudo, o filósofo Hans Jonas.

Embora o neologismo *ecoética* seja uma elaboração mais recente, e não se tem conhecimento, até o momento, que Jonas tenha se utilizado de tal expressão, pode-se afirmar que a proposta do filósofo está em sintonia com o sentido da palavra, uma vez que o termo busca uma aproximação e um olhar ético na relação do ser humano com a natureza, de modo a garantir a sua morada presente e futura com qualidade de vida, integridade e dignidade. Ou seja, as condições da morada humana e da biosfera exigem um equilíbrio natural, o que aproxima a *ecoética* do pensamento ecocentrista.

Em defesa do equilíbrio do ecossistema

Historicamente a relação do ser humano com a natureza sempre foi marcada pela imposição dos interesses humanos, uma vez que a natureza era considerada neutra e indiferente e, desse modo, fora do campo da moralidade. Seus recursos eram compreendidos como abundantes e infinitivos, não sendo possível desse modo, como afirma Jonas “pecar contra a natureza de tal modo indiferente em si mesma [...] sem tornar-se culpável diante dela: uma bem-vinda carta branca para o poder tecnológico” (JONAS, 2013, p. 93). Esse modo de pensar, de se organizar e de produzir em que a ética esteve

separada da natureza e da economia trouxe danos irreparáveis. Ao tratar dessa separação Sen afirma que a “economia desligada da ética é cega, a ética desligada da economia é vazia” (2008, p. 56). Para o autor, o surpreendente não é que a economia e a ética possam andar juntas, mas como puderam estar tão separadas e incomunicáveis durante tanto tempo.

Concebida como superior e maior do que o próprio ser humano, afirmava-se que a natureza se regia por regras próprias que independiam da vontade humana, e desse modo, por maior que fosse o desejo humano de intervenção, não haveria como alterar seu equilíbrio, seu ciclo e sua essência (JONAS, 2006). A ideia de fragilidade e de vulnerabilidade cabia somente aos humanos, e por isso, apenas estes necessitavam de proteção ética. Nas palavras de Jonas: “a natureza não era objeto da responsabilidade humana, pois ela cuidava de si mesma e [...] também tomava conta do homem: diante dela eram úteis a inteligência e a inventividade, não a ética” (JONAS, 2006, p. 34).

No entanto, com o aumento do poder e da capacidade humana, com o uso da técnica moderna, a tese de que haveria algo na natureza que seria imodificável pela ação humana, o com isso o equilíbrio biótico estaria assegurado, não mais se sustentou. Ao contrário, diante da ação depredadora do ser humano com o uso da técnica moderna, a natureza se revelou frágil e vulnerável, com forte consequências ao seu equilíbrio natural. Afirma Jonas que “com o homem a natureza perturbou-se [...] em sua capacidade de auto-regulação” (JONAS, 2006, p. 231). Com isso o ser humano se tornou perigoso não somente para si mesmo, mas para toda a vida da biosfera, pois, tornou-se capaz de “ameaçar todas as demais formas [de vida]” (JONAS, 2006, p. 230). E, para que seu agir pudesse se dar independente de parâmetros éticos, a natureza e a própria vida humana, afirma Jonas, foram dessacralizadas (JONAS, 2006).

Este modo humano de se relacionar com a natureza à moda baconiana, no sentido de extrair da natureza todos os seus segredos, compara-se à ação humana que serra o galho no qual está sentado, ou mesmo ao matar a galinha dos ovos de ouro, em vista de vantagens econômicas imediatistas (JONAS, 1998). Essa ação desmedida do ser humano em relação à natureza é, segundo a analogia de Potter, comparada “às células cancerígenas agindo sobre o ser humano, levando-o à morte” (2016, p. 29).

O alerta dado por Jonas é de que a natureza sempre se revela como estrago e dano, e desse modo, uma vez danificada não haveria como retornar ao momento anterior, pois a identificação sempre seria tardia (JONAS, 2006). Essa constatação de Jonas leva-nos ao questionamento se o modo como capital e natureza continuam a se relacionar na atualidade, ainda nos permite assegurar as atuais condições ambientais e humanas para as gerações futuras. Que haja um limite dos recursos naturais ninguém duvida afirma Jonas. O

quanto estamos desse limite é um questionamento que não podemos deixar de fazê-lo (JONAS, 2006).

Essa falta de sabedoria na exploração dos recursos naturais pelo ser humano impossibilitou-o de reconhecer que a degradação do ambiente natural promove também a degradação humana. Em outras palavras, somos partes da natureza, e com isso “[...] os interesses humanos coincidem com o resto da vida [...]” (JONAS, 2006, p. 229). Para Jonas é “[...] é impossível separar os dois planos [ser humano e natureza] sem desfigurar a imagem do homem [...]” (JONAS, 2006, p. 229). E acrescenta o filósofo que “vida extra-humana empobrecida, significa também uma vida humana empobrecida” (2013, p. 56), e “um patrimônio degradado, degrada igualmente os seus herdeiros” (2006, p. 353).

Essa estreita conexão entre o ambiente natural e humano também é enfatizada por Potter em sua tese em defesa de uma Bioética global. Afirma o bioquímico que a qualidade de vida dos ecossistemas é fundamental à saúde humana, uma vez que existe uma estreita correlação entre os elementos antropológicos, cósmicos e ecológicos (POTTER, 2018a). Em outras palavras, o ambiente humano e o ambiente natural se degradam em conjunto, com isso, não podemos enfrentar adequadamente a degradação ambiental, se não prestarmos atenção, ao mesmo tempo, às causas que tem a ver com a degradação humana e social. A mesma preocupação também foi narrada pelo Papa Francisco em sua encíclica *Laudato Si: sobre o cuidado com a casa comum*.

Nesse contexto em que o ambiente natural e humano se degrada em conjunto, Jonas alerta-nos de que a promessa e a utopia do desenvolvimento tecnológico “converteu-se em ameaça” (JONAS, 2006, p. 21), uma vez que não foi possível proteger nem a natureza, nem o próprio ser humano dos desejos de expropriação do *homo faber*. Essa ampliação do poder humano, em que o poder do ser humano se “[...] emancipou da totalidade por meio de seu saber e do arbítrio, podendo se tornar fatal para si mesmo” (JONAS, 2006, p. 217), exige por sua vez “uma modificação na ética” (JONAS, 2006, p. 29), pois é preciso proteger o ser humano de si mesmo, e a natureza do impulso utópico do *homo faber*. Para essa realidade, as éticas da tradição se tornaram insuficientes.

O novo imperativo ético proposto por Jonas “aja de modo a que os efeitos de tua ação sejam compatíveis com a permanência de uma autêntica vida humana sobre a terra” (2006, p. 47) reconhece a necessidade de alargar a ética de modo a garantir uma autêntica vida humana no futuro. A utilização do termo “vida humana” no futuro presente no imperativo, pode dar a impressão de que Jonas, embora quisesse superar o antropocentrismo ainda pudesse estar preso a esta concepção. Tal interpretação parece-nos equivocada uma vez que a preocupação de Jonas está em recolocar o ser humano dentro da natureza, e não mais sobre a natureza, de modo que ao se reconhecer como parte e fruto

da natureza também exerça sua responsabilidade com a natureza. Em outras palavras, ser humano e natureza não são realidades independentes, mas sim complementares. Nesse sentido, pode-se dizer que a ética de Jonas propõe proteger tanto o ser humano como a natureza. Trata-se, portanto, de uma ética antropológica, mas não mais antropocêntrica.

Essa reinserção do ser humano à natureza promovida por Jonas é descentralizada, mas não desinteressada, o que promove um novo tipo de humanismo, não mais antropocêntrico, mas com responsabilidade pela continuidade da vida extra-humana autêntica no futuro. Assim sendo, pode-se dizer que a ênfase à expressão “permanência de uma autêntica vida humana sobre a terra” não significa privilégio humano, mas sim maior responsabilidade, pois o ser humano como parte e fruto da natureza, é o único com poder de destruir a natureza, mas também de protegê-la.

A nova tarefa da ética da responsabilidade, afirma Jonas, é de “conservar incólumes para o homem, na persistente dubiedade de sua liberdade que nenhuma mudança das circunstâncias possa suprimir seu mundo e sua essência contra os abusos de seu próprio poder” (JONAS, 2006, p. 23). Trata-se de um imperativo que visa proteger o precível, não no sentido de garantir uma possível vida, nem somente levando em conta o precível pelo próprio precível, visto que o perecer faz parte da evolução, mas o possível perecer daquilo que é precível, devido à capacidade e o poder da técnica moderna que passou a agir buscando apenas a sua própria superação encantada pela utopia do progresso.

Essa euforia que saudou o progresso técnico “[...] que conduz obrigatoriamente aos excessos de produção e de consumo” (JONAS, 2006, p. 235) como a possibilidade do ser humano construir seu mundo e a si mesmo, confronta-se com os efeitos das intervenções tecnológicas sobre o mundo humano e extra-humano, desgastando assim o ecossistema, o equilíbrio natural, com a promoção de uma crise na relação do ser humano com a natureza. É justamente essa a temática que funda a nova exigência ética apontada por Jonas, pois esse modo de agir não tem responsabilidade para com as gerações futuras.

Se, historicamente, o ser humano fora compreendido como sujeito da ação, não sofreria ele mesmo os efeitos de sua própria ação, o novo saber que nasce da técnica, é um saber que tem muito poder, não somente sobre a natureza, mas também sobre o próprio ser humano, de modo a alterar o que o constitui como humano. Ao tratar dessas realidades do poder da técnica Lima Vaz afirma que “o fazer técnico contemporâneo conduziu o sujeito ético quase ao seu aniquilamento” (1993, p. 218).

A redução da natureza e do ser humano no sentido moral, comprometeu a biodiversidade, o equilíbrio natural da biosfera, os mistérios, a sacralidade humana e da natureza, bem como a autenticidade e a qualidade de vida humana

futura. Nas palavras de Jonas: o “saber [da técnica] neutralizou a natureza sob aspecto do valor e em seguida foi a vez do homem” (JONAS, 2006, p. 65). Essa anulação do valor impediu o ser humano de ouvir o apelo e o grito da natureza, bem como de reconhecer que a própria autenticidade da natureza humana estava ameaçada pelos interesses econômicos. Nesse sentido, o novo dever que nasce do perigo requer uma “ética da preservação, da preservação e da proteção, e não por uma ética do progresso e do aperfeiçoamento” (JONAS, 2006, p. 232).

Jonas reconhece a existência de uma “totalidade diversificada em um equilíbrio simbiótico” (JONAS, 2006, p. 216) na natureza. No entanto, esse equilíbrio foi alterado pelo *homo faber*, que com uso da capacidade tecnocientífica potencializou sua capacidade e poder promovendo um “descontrole sobre si mesmo” (JONAS, 2006, p. 236) e dos interesses da natureza. Em outras palavras, os interesses da natureza, seu *telos*, tem sido ameaçado pelo poder e capacidade humana. Essa capacidade humana, por sua vez, afirma Jonas, tornou-se autônoma, e sua promessa em ameaça, por isso da necessidade de se buscar um poder sobre o poder, um poder de terceiro grau para salvar tanto a natureza quanto o ser humano (JONAS, 2006).

Jonas afirma que embora a “violação da natureza e a civilização do homem caminhem de mãos dadas” (JONAS, 2006, p. 32), historicamente a ação humana sempre foi considerada “essencialmente superficial e impotente para prejudicar um equilíbrio firmemente assentado” (JONAS, 2006, p. 32). No entanto, a maior capacidade de ação humana com o uso da técnica sobre a natureza e sobre si mesmo, e sua incapacidade ética de avaliar suas ações uma vez que foi embriagado pelos ideais da utopia do progresso, tem comprometido o histórico equilíbrio natural. Nesse sentido, recuperar o equilíbrio do ambiente natural se tornou uma exigência ética em vista à sobrevivência futura com qualidade de vida. Para tanto, são indispensáveis além das políticas públicas adequadas, também a recuperação da autonomia do *homo sapiens*.

A ideia do desequilíbrio do ambiente natural é problematizada por Jonas em diferentes contextos. Um deles se refere à prática da monocultura “dos processos agrícolas, considerados um sucesso” (JONAS, 2006, p. 335), e, por isso, deveriam se intensificar no futuro utópico. Argumenta Jonas, que essa prática considerada exitosa, representa um enorme empobrecimento da natureza, inclusive em seu sentido estético, uma vez que a paisagem se tornou monótona e artificial.

A monotonia dos campos de trigo com suas colheitadeiras solitárias, com os pequenos aviões pulverizando as plantações se utilizando de pesticidas, “oferece tão pouca ‘pátria’ como natureza [...]” (JONAS, 2006, p. 335), uma vez que não há sociabilidade, interação e promoção de uma cultura coletiva.

Nesse sentido, a prática da monocultura, muito mais do que uma humanização da natureza, promove uma alienação da natureza, e do ser humano.

A mesma prática de desumanização da natureza pode ser vista na criação de galinhas, em que seres vivos dotados de sentido e de movimento, sensíveis e exuberantes, são transformados em máquinas de produção de ovos e de carne, “desprovidas de meio ambiente, encerradas toda a vida, artificialmente iluminadas e automaticamente alimentadas” (JONAS, 2006, p. 335). Trata-se de uma prática que em nada se assemelha às condições naturais, e por isso, muito distantes do que podemos classificar como natural.

Outro aspecto que chama a atenção de Jonas em relação ao desequilíbrio se refere ao aumento da população. Para o autor, o aumento populacional está diretamente relacionado ao projeto baconiano de dominação da natureza, sendo seu êxito fundamentado em dois aspectos: o econômico e o biológico. Quanto ao êxito econômico, afirma Jonas este multiplicou a “produção de bens *per capita* em quantidade e qualidade [...] elevando o bem-estar social para um número crescente de pessoas” (JONAS, 2006, p. 235), o que exigiu um aumento do consumo e dos recursos naturais. E o êxito biológico, por sua vez, possibilitou um “aumento exponencial da população” (JONAS, 2006, p. 235). Esse aumento da população força com que o êxito econômico aumente seu ritmo e multiplique seus efeitos para atender a todos. Para Jonas “uma população estática poderia em determinado momento dizer: ‘Basta’. Mas uma população crescente obriga-se a dizer: ‘Mais’” (JONAS, 2006, p. 236). A questão do aumento populacional refletida por Jonas está em sintonia com o modo de pensar da teoria malthusiana que partia do pressuposto de que a população mundial crescia em escala exponencial, enquanto a produção de alimentos crescia em escala linear. Assim sendo, êxito biológico seria uma ameaça de modo a “levar-nos a uma catástrofe aguda da humanidade e da natureza, de proporções gigantescas” (JONAS, 2006, p. 236), de modo a obrigar-nos a violar “leis do equilíbrio da ecologia” (JONAS, 2006, p. 236) que impedem o crescimento excessivo de uma única espécie.

Frente ao ideal de progresso e de desenvolvimento da sociedade, que tem gerado um desequilíbrio da natureza e do ser humano, Jonas aponta como ideal a busca pela contração, preservação e proteção como metas a serem perseguidas pelo *homo sapiens*. Nas palavras de Jonas: “*In summa*: em vez de crescimento, a palavra de ordem será a contração [...] o novo dever clama por uma ética da preservação e da proteção, e não por uma ética do progresso” [...] (JONAS, 2006, p. 265).

O ideal da contração ou de uma política-econômica decrescente ganhou notoriedade ainda na década de 1970, no Clube de Roma, quando se buscava uma alternativa para assegurar o equilíbrio da natureza. A esse respeito, muitos

pensadores da época e atuais se identificaram com a política do decrescimento, e encontraram nela uma possibilidade para garantir equilíbrio da vida do ecossistema.

Embora não seja possível tratar de modo mais aprofundado nesse pequeno texto sobre a política do decrescimento, como uma estratégia em vista ao equilíbrio ambiental, considera-se importante fazer menção a alguns desses autores que podemos classificá-los de decrescentistas.

Iniciemos com a posição de Potter. Para o pai da bioética “uma coisa é certa quando tende a preservar a integridade, estabilidade e beleza da comunidade biótica. É errada quando tende a fazer o contrário” (POTTER, 2018a, p. 51). Dito de outro modo, o autor reconhece no equilíbrio da natureza não somente um valor intrínseco, mas também um valor moral, opondo-se de modo consciente à tradição filosófica que classificou esse modo de pensar de falácia naturalista. Para Potter “a determinação do que devemos fazer deve ser determinada pelo que é” (POTTER, 2018b, p. 218).

O matemático e economista Nicholas Georgescu-Roegen também assume o ideal do decrescimento como uma alternativa em busca de recuperar o equilíbrio da natureza. Para o autor, “é impossível manter os atuais níveis de crescimento sem que as futuras gerações arquem com o ônus da irresponsabilidade. É necessário que a economia não só deixe de crescer [...] mas passe a decrescer” (2013, p. 26). Para ele, a ideia do desenvolvimento sustentável representa apenas um tipo de consolo, com o objetivo de desviar a atenção dos reais problemas, a exemplo da desigualdade entre países ricos e pobres, o problema da fome, da sobrevivência da espécie humana futura, entre outros. A ideia do desenvolvimento sustentável esconde a falsa ideia de que o crescimento pode ser sustentado indefinidamente.

Também em sintonia com a política do decrescimento está o economista e filósofo Serge Latouche. Afirmo o pensador que “não podemos continuar a perseguir infinitamente o crescimento, a economia e o progresso econômico, quando o nosso planeta se encontra em declínio” (2009, p. 34). Para o autor o programa do decrescimento representa a restauração de uma capacidade humana, a recuperação de uma sabedoria perdida de se maravilhar com a natureza.

Outros pensadores, economistas, filósofos, líderes globais também se identificam com a ideia de que é preciso uma nova política econômica capaz de restaurar o equilíbrio perdido da natureza pela excessiva intervenção humana. Para tanto, é preciso um novo modelo de produção e de consumo. A esse respeito o Papa Francisco afirma: “[...] face ao crescimento ganancioso e irresponsável [...] devemos pensar em abrandar um pouco a marcha, pôr limites razoáveis e até mesmo retroceder antes que seja tarde [...] chegou a hora de aceitar um certo decréscimo do consumo” (FRANCISCO, 2015, p. 113).

Considerações finais

Ao término dessa reflexão que buscou identificar a presença de uma *ecoética* no pensamento Jonas, pode-se afirmar que, embora o autor não tenha utilizado a expressão, tal preocupação faz parte do núcleo central de seu pensamento, uma vez que sua filosofia parte da tese de que havia um equilíbrio firmemente assentado na natureza, uma essência, que foi alterada pelo poder da ação humana..

Desse modo, pode-se dizer que a *ecoética* em Jonas está em sintonia com os ideais da filosofia do ecocentrismo, ao priorizar o equilíbrio do ecossistema acima do valor da vida individual. Ao afirmar que seu maior imperativo é que a “humanidade exista”, Jonas deixa explícito que sua preocupação maior é com o coletivo humano, e com a vida coletiva da biosfera.

Embora Jonas tenha proposto como um ideal ético um “progresso com prudência”, parece-nos que o atual nível da organização econômica de produção mundial já ultrapassou o limite máximo de um equilíbrio aceitável. Nesse sentido, o progresso com prudência parece não mais ser suficiente em vista da garantia do equilíbrio natural e humano, uma vez que já nos encontramos em estado de desequilíbrio. Desse modo, as alternativas devem ser buscadas a partir da condição de desequilíbrio da biosfera, o que faz dos ideais da política do decrescimento, uma alternativa para os nossos tempos, muito embora tal modo de pensar ainda represente uma ameaça ao *homo faber* voltado unicamente aos ideais de progresso.

A realidade de desequilíbrio do ambiente natural, força-nos também a buscar novas epistemologias, quem sabe inspiradas nos povos originários, de modo a devolver o *telos* da natureza, que foi roubado pela desumanização imposta pelo ser humano.

E para concluir, pode-se dizer que Jonas com sua filosofia demonstra-se sensível ao clamor e aos gritos da natureza que pede socorro frente à ação humana desmedida que lhe tira o seu equilíbrio natural. A recuperação do equilíbrio na natureza representa um dos maiores desafios da humanidade no século XXI como é possível de ver com as pesquisas do clima quando se reconhece a necessidade de reduzir a temperatura do planeta. No entanto, não se trata de uma decisão fácil, uma vez que os interesses econômicos e políticos se impõem para manter tudo como está. Para tanto, utilizam-se da estratégia da desinformação e até mesmo da negação do problema. Terá a humanidade a sabedoria necessária para reencontrar o equilíbrio da biosfera? Só o tempo dirá.

REFERÊNCIAS

FRANCISCO. *Laudato Si*: sobre o cuidado com a casa comum. São Paulo: Edições Loyola/Paulus, 2015.

GEORGESCU-ROEGEN, N. *O decrescimento*: Entropia, ecologia e economia. São Paulo: Editora Senac, 2013.

JONAS, H. *O princípio responsabilidade*: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica. Rio de Janeiro: Contraponto e Ed. PUC-RJ, 2006.

JONAS, H. *Pensar sobre Dios y otros ensayos*. Barcelona: Helder, 1998.

JONAS, H. *Técnica, medicina e ética*: sobre a prática do princípio responsabilidade. São Paulo: Paulus, 2013.

LATOUCHE, S. *Pequeno tratado do decrescimento sereno*. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2009.

LATOUCHE, S. *Pequeno tratado do decrescimento sereno*. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2009.

LEOPOLD, A. *Almanaque de um condado arenoso e alguns ensaios sobre outros lugares*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2019.

LIMA VAZ, H. C. *Escritos de filosofia II*: ética e cultura. São Paulo: Loyola, 1993.

NAESS, A. *Ecologia, comunidad y estilo de vida*: esbozos de una ecosofia. Barcelona: Prometeo, 1991.

POTTER, V. R. *Bioética global*: construindo a partir do legado de Leopold. São Paulo: Loyola, 2018a.

POTTER, V. R. *Bioética*: ponte para o futuro. São Paulo: Loyola, 2016.

POTTER, V. R. Movendo a cultura para utopias mais vívidas com a sobrevivência como objetivo. In: SGANZERLA, A.; PESSINI, L.; ZANELLA, D.; *Van Rensselaer Potter: um bioeticista original*. São Paulo: Edições Loyola, 2018b. p. 207-222.

SEN, A. *Ética e economia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

VIVIAN, F. D. *Economia e ecologia*. São Paulo: Editora do Senac, 2011.

Editora CRV
versão para revisão do autor

Editora CRV - versão para revisão do autor - Proibida a impressão

ÍNDICE REMISSIVO

A

Antropoceno 139, 157, 162, 167, 178

Antropocentrismo 21, 35, 79, 140, 142, 156, 157, 181, 252

Antropologia 48, 51, 107, 114, 125, 175, 178, 202, 203, 204, 231, 271

B

Biodiversidade 117, 118, 121, 124, 156, 157, 158, 222, 249, 250, 253

Bioética 9, 11, 12, 13, 78, 227, 229, 231, 234, 236, 237, 238, 239, 241, 242, 246, 247, 248, 250, 252, 256, 258, 267, 268, 270

Biologia filosófica 7, 12, 15, 17, 19, 20, 22, 24, 28, 29, 39, 40, 48, 49, 79, 80, 82, 83, 85, 89, 90, 125, 182, 188, 204, 225, 248

Biotecnologias 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 268

C

Civilização tecnológica 49, 111, 115, 125, 137, 156, 158, 167, 172, 182, 196, 199, 200, 203, 204, 221, 225, 248, 258, 270

Cosmopolítica 8, 13, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 181

Crise ambiental 14, 112, 115, 116, 118, 121, 123, 124, 141, 213

Crise climática 156, 205, 207, 214

D

Determinismo 52, 53, 56, 59, 60, 61, 64

E

Earth stewardship 8, 13, 139, 142, 144, 145, 147, 148, 149, 150

Ecocídio 7, 93, 96, 97, 99, 100, 101

Ecoética 9, 13, 249, 250, 257

Ecofeminismo 7, 13, 107, 112, 113, 114, 249

Ecosistema 9, 13, 30, 98, 99, 100, 101, 249, 250, 253, 256, 257

Ecosocialismo 8, 13, 205, 206, 207, 208, 211, 212, 214, 215, 216

Educação 97, 107, 109, 110, 113, 114, 127, 129, 130, 177, 224, 267, 269
Epifenomenalismo 51, 56, 57, 59, 60, 61, 245
Ética da Responsabilidade 13, 95, 101, 120, 123, 134, 159, 181, 201, 203, 205, 206, 213, 214, 234, 244, 246, 247, 253, 265, 266

F

Fenomenologia da vida 7, 12, 17, 19, 20, 21, 22, 83, 265, 266
Filosofia 7, 9, 11, 12, 17, 18, 19, 20, 22, 39, 40, 46, 51, 52, 55, 60, 63, 69, 70, 72, 79, 80, 83, 94, 95, 109, 118, 159, 175, 181, 202, 203, 204, 206, 207, 208, 217, 231, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 248, 249, 257, 258, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271

H

Hans Jonas 7, 8, 9, 11, 12, 13, 14, 17, 22, 24, 25, 37, 38, 39, 49, 51, 64, 65, 67, 68, 76, 77, 79, 80, 93, 94, 95, 96, 102, 103, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 120, 123, 124, 127, 144, 151, 156, 160, 161, 162, 171, 172, 179, 182, 185, 196, 197, 198, 200, 204, 205, 212, 219, 222, 223, 225, 231, 239, 241, 242, 243, 244, 245, 248, 249, 250, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271
Humanidade 12, 26, 67, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 109, 110, 112, 115, 120, 121, 127, 128, 129, 130, 131, 134, 142, 144, 145, 147, 156, 159, 173, 175, 179, 181, 198, 199, 200, 213, 214, 224, 232, 235, 236, 241, 255, 257

I

Interioridade 22, 24, 40, 41, 42, 43, 45, 47, 52, 79, 88, 217

M

Manipulação genética 229, 233, 234, 235, 236, 242
Marxismo 200, 201, 212, 216, 225, 266
Materialismo 21, 52, 53, 54, 57, 60, 71, 109, 201, 214, 215
Mecanomorfose 7, 67, 68, 69, 76
Metabolismo homem-natureza 8, 205, 207, 208, 209, 213
Metafísica 17, 18, 21, 41, 46, 70, 71, 80, 81, 271
Modo de existência 80, 198, 202, 203
Modo de produção 110, 202, 203, 208, 209, 210, 213, 219
Mudança/s climática/s 127, 128, 133, 134, 137, 140, 161, 220, 222

N

Natureza 3, 7, 8, 11, 12, 14, 19, 21, 25, 26, 27, 31, 32, 39, 40, 41, 42, 45, 46, 47, 48, 53, 54, 57, 59, 68, 71, 81, 85, 86, 94, 95, 97, 98, 99, 100, 101, 107, 108, 110, 111, 112, 113, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 127, 128, 131, 134, 136, 139, 140, 145, 146, 153, 155, 162, 163, 164, 165, 167, 171, 173, 175, 176, 177, 178, 179, 181, 185, 191, 192, 198, 199, 200, 201, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 229, 230, 231, 232, 233, 235, 237, 238, 239, 243, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257

Neurociência 9, 13, 241, 242, 243, 244, 246, 247

P

Pedagogia 7, 107, 109, 110, 111, 112, 114

Pensamento ecológico 7, 107, 108

Povos indígenas 96, 115, 116, 119, 122, 123, 125, 132

Preservação ambiental 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 123, 124, 147, 222

Princípio responsabilidade 25, 28, 37, 47, 49, 111, 120, 125, 128, 134, 137, 151, 167, 179, 181, 182, 185, 187, 188, 193, 194, 196, 199, 204, 212, 214, 225, 239, 242, 244, 245, 246, 248, 258, 270

Produção capitalista 208, 209, 210, 212, 213

R

Recursos naturais 100, 117, 118, 119, 121, 124, 131, 158, 210, 222, 223, 249, 250, 251, 252, 255

René Descartes 7, 67, 71, 76

Responsabilidade 7, 8, 12, 13, 14, 25, 26, 27, 28, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 47, 49, 61, 81, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 101, 111, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 123, 125, 127, 128, 134, 137, 139, 144, 145, 146, 151, 152, 154, 159, 161, 166, 167, 172, 179, 181, 182, 185, 187, 188, 189, 190, 191, 193, 194, 196, 199, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 212, 213, 214, 218, 221, 222, 224, 225, 230, 233, 234, 236, 237, 239, 242, 244, 245, 246, 247, 248, 251, 253, 258, 265, 266, 268, 269, 270, 271

S

Socialismo 199, 200, 201, 202, 203, 205, 211, 212

Subjetividade 20, 23, 33, 40, 41, 42, 43, 45, 47, 51, 55, 56, 58, 59, 61, 62, 63, 88, 171, 244, 245, 266

T

Tecnologias 94, 128, 129, 131, 140, 141, 145, 152, 154, 173, 174, 175, 176, 177, 179, 180, 219, 235, 270

Tempo 18, 23, 25, 26, 27, 29, 33, 35, 41, 42, 44, 47, 52, 53, 54, 56, 64, 68, 70, 72, 73, 74, 75, 80, 85, 86, 95, 100, 111, 122, 125, 129, 130, 134, 135, 136, 140, 143, 146, 151, 156, 157, 162, 167, 172, 175, 178, 180, 189, 190, 197, 198, 202, 205, 206, 207, 209, 210, 212, 213, 214, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 237, 251, 252, 257

Temporalidade 217, 218, 219, 222, 224

U

Utopia do progresso 135, 199, 200, 202, 203, 253, 254

V

Vida humana 19, 21, 57, 96, 97, 98, 100, 111, 112, 156, 173, 175, 178, 179, 180, 198, 199, 210, 217, 223, 229, 232, 233, 234, 235, 236, 238, 243, 249, 250, 251, 252, 253

Vulnerabilidade 7, 8, 12, 13, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 36, 79, 86, 87, 98, 101, 108, 111, 139, 140, 144, 145, 171, 172, 173, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 232, 233, 237, 251

SOBRE OS ORGANIZADORES E AUTORES/AS

Organizadores

Jelson Oliveira

Doutor em Filosofia, Professor do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCPR, onde atua na linha de pesquisa em ética e filosofia política. É pesquisador do CNPq, com pós-doutorado na University of Exeter (Reino Unido) e na Université Catholique de Louvain (Louvain-la-Neuve, Bélgica). É coordenador do GT Hans Jonas da ANPOF, do Centro Hans Jonas Brasil e da Cátedra Hans Jonas da PUCPR. É autor de diversos artigos e livros, entre os quais estão *Compreender Hans Jonas* (Vozes, 2014); *Para uma ética da amizade em Friedrich Nietzsche* (7Letras, 2011); *Negação e Poder: do desafio do nihilismo ao perigo da tecnologia* (EDUCS, 2018); e *A filosofia vai ao museu: aprender e ensinar filosofia com arte* (EDUCS, 2021). É coorganizador, com Eric Pommier, do *Vocabulário Hans Jonas* (EDUCS, 2018).

Grégori de Souza

Doutorando em Filosofia na Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR). Mestre em Filosofia pela mesma instituição. Especialista em Ética e Direitos Humanos pela Faculdade Vicentina (2021). Bacharel em Filosofia pela PUCPR (2019). Vinculado à linha de pesquisa de ética e filosofia política na Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR), com pesquisa na área da filosofia contemporânea, com ênfase na relação entre ontologia e ética em Hans Jonas. Membro do Grupo de Pesquisa Hans Jonas do CNPq. Membro do Grupo de Pesquisa Pós-positivismo em perspectiva do CNPq. Membro do GT Hans Jonas e do GT Filosofia da Tecnologia e da Técnica da Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia (ANPOF). Os principais temas de interesse são: Ética da Responsabilidade, Fenomenologia da Vida, Filosofia Vegetal, Filosofia do Meio Ambiente, Ética Ambiental, Filosofia da Técnica, Filosofia da Tecnologia, e Direitos Humanos e Pós-Humanos.

Thiago Vasconcelos

Doutor em Filosofia pela PUCPR em cotutela com a Universidade de Coimbra. Atualmente é pesquisador bolsista de Pós-Doutorado no Programa de Fixação de Jovens Doutores do CNPq/Fundação Araucária. Autor de diversos trabalhos, entre os quais está *Terra nenhuma: ecopornografia e responsabilidade* (EDUCS, 2020), em coautoria com Nathalie Frogneux e Jelson Oliveira.

Miguel Bugalski

Doutorando em Filosofia na área de ética e filosofia política (PUCPR). Mestre em Filosofia na área de ética e filosofia política (PUCPR, 2022). Graduado em Licenciatura em Filosofia (PUCPR). Graduando de Direito (UFPR). Iniciação científica em andamento na temática de Direito e corpo sob orientação da professora Adriana Correa Spindola. Efetuou três iniciações científicas sobre a obra de Hans Jonas entre os anos 2018-2021, sob orientação do professor Jelson Oliveira. Efetuou Iniciação científica na UFPR sobre o tema Nietzsche, corpo e Direito, sob orientação da professora Angela Fonseca (2021-2022). Efetuou, ainda, uma iniciação científica na área de História do Direito (2020-2021), sob orientação do professor Ricardo Marcelo Fonseca. Membro do Grupo de Pesquisa Hans Jonas do CNPq. Membro do Grupo de pesquisa história, direito e subjetividade do CNPq. Foi Membro do conselho universitário da Pontifícia Universidade Católica do Paraná (CONSUN) entre 2019 e 2021. Membro fundador e pesquisador do Núcleo de Estudos em Filosofia e Teoria do Direito (NEFIT). Membro organizador da Jornada Hans Jonas. Ex-presidente do Centro Acadêmico de Filosofia da PUCPR (2018-2019). Ex-presidente do Diretório Central dos Estudantes (2019-2021). Pesquisa temas da Ética da Responsabilidade, Fenomenologia da Vida, Filosofia da Técnica, Filosofia da Tecnologia, Filosofia do Meio Ambiente, Ética Ambiental, Direitos Humanos e Pós-Humanos, Direito e Marxismo, Cultura Jurídica, História do Direito, Teoria do Direito, Filosofia do Direito, Instituições Jurídicas, Ensino Jurídico no Brasil e a Dignidade Humana nas Jurisdições contemporâneas. Atualmente se dedica especialmente ao tema da ampliação do conceito da Dignidade, buscando fundamentar a Dignidade de todos os seres vivos do ponto de vista ontológico.

Roberto Franzini Tibaldeo

Professor do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Possui mestrado em Filosofia pela Universidade de Turim (1997). Doutorado em Ciências da Cultura pela Fondazione Collegio San Carlo em Modena (2005) e doutorado em Filosofia pela Universidade de Turim (2011). Foi bolsista do DAAD (Alemanha) e pesquisador pós-doutoral na Scuola Superiore Sant'Anna em Pisa (2010-2015) e na Universidade Católica de Louvain-la-Neuve, na Bélgica (2015-2018). É colaborador científico

dessa Universidade e membro do GT Hans Jonas e do Doutorado internacional “Arte y Patrimonio” da Universidade de Sevilha, na Espanha. Entre outras publicações, é autor de *La rivoluzione ontologica di Hans Jonas* (Mimesis, 2009) e *Matthew Lipman and Ann Sharp: Philosophy for Children's Educational Revolution* (Springer, 2023). E-mail: roberto.tibaldeo@pucpr.br

Autores/as

Anor Sganzerla

Doutor em Filosofia. Professor do Curso de Filosofia e do Programa de Pós-Graduação *stricto sensu* em Bioética da Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Professor visitante da Universidade Católica de Moçambique (África). Coordenador do Doutorado em Humanidades na parceria da PUCPR com a UCM (Universidade Católica de Moçambique). Membro da Sociedade Brasileira de Bioética (SBB). Membro da Cátedra Hans Jonas Brasil. Desenvolve pesquisas sobre os temas: bioética e tecnociência, bioética global, bioética socioambiental, bioética e direitos humanos. Atua também como um dos organizadores do pensamento de Van Rensselaer Potter (pai da bioética) em língua nacional.

Antonio José Romera Valverde

Professor Titular de Ética e Filosofia Política da PUC-SP. Professor da cadeira Filosofia (Ética) da Fundação Getúlio Vargas-SP (1996-2016). Doutor em Educação (Filosofia e História da Educação) pela UNICAMP. Licenciado em Filosofia pela FFNSM, atual FAJE. Pós-Doutorado em Ética e Filosofia Política pela PUCPR. Coordenador do Grupo de Estudo “Renascimento: Ética, Política e Religião (PUC-SP / CNPq)” e do Grupo de Estudos “Filosofia Política Contemporânea (PUC-SP / CNPq)”. Coeditor da Revista de Filosofia *Aurora* (PUCPR / PUC-SP). Membro do GT Hans Jonas / ANPOF.

Bruno Henrique do Rosario Xavier

Licenciado em Filosofia pela PUCPR (2018). Mestre em Bioética pela PUCPR (2020) com a pesquisa *uma análise do valor intrínseco na consciência dos animais não humanos*. Atualmente desenvolve sua tese de doutoramento pela PUCPR com a temática da ética animal em Hans Jonas. Pesquisou, também, nos últimos anos temas ligados aos fundamentos cibernéticos da bioética ambiental de Van Rensselaer Potter.

Claudemir Stanquevski

Doutorando em Filosofia na Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR). Mestre em Educação pela Universidade Comunitária da Região de Chapecó

(Unochapecó). Pós-Graduado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR) e graduado em Filosofia pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE – *Campus* de Toledo). Faz parte do Palavração – Grupo de Estudos, Pesquisa e Documentação em Educação Ambiental Freiriana.

Daniel Athanásio

Doutorando em Filosofia na Pontifícia Universidade Católica do Paraná (Bolsa institucional). Mestre em Bioética pela mesma instituição (2020 – bolsa Capes). Especialista em História Social da Arte pela PUCPR (2015 – Bolsa Marcelino Champagnat). Licenciado em Filosofia pelo Claretiano Centro Universitário (2021). Licenciado em Música pela PUCPR (2014 – Bolsa PROUNI). Pesquisador da área de ética e ontologia tendo Hans Jonas como referência principal. Em específico, se interessa pelas temáticas de Bioética, Ética Ambiental e Filosofia da Mente.

Ewa Nowak

Professora da Cátedra de Ética na Universidade Adam Mickiewicz em Poznań, na Polônia. Trabalha com filosofia prática, filosofia moral e filosofia do direito em relação às ciências da saúde, da vida e do ambiente. É autora ou coautora de numerosas obras, incluindo: *Educating Competencies for Democracy* (Dia-Logos, Studies in Philosophy and Social Sciences; Peter Lang GmbH, 2013); *Kohlberg Revisited* (Sense Publishers, 2015); *Advancing the Human Self: Do Technologies Make Us “Posthuman?”* (2020); “Another Pandemic. How Moral Distress Affected Polish and Lithuanian Clinicians” (De Ethica, v. 7.2/2023, p. 3-27). *E-mail*: ewanowak@amu.edu.pl

Geovani Moretto

Concluiu sua graduação em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de Paraná em 2001, em 2003 concluiu o curso de Especialização na área da Ética. No ano de 2013 defendeu seu Mestrado e em 2018 o Doutorado em Filosofia pela mesma instituição. Atualmente é Professor Adjunto e coordenador dos Cursos de Licenciatura e Bacharelado em Ciências Sociais e Filosofia da PUCPR e também professor convidado do PROF-FILO (Mestrado Profissional em Filosofia) da UFPR. É membro do NET (Núcleos de Estudo da Técnica da PUCPR), do Grupo de Pesquisa Hans Jonas do CNPq e do grupo de pesquisa Hans Jonas da PUCPR. Pesquisa temas relacionados à ética e a tecnociência, principalmente às questões éticas das biotecnologias, ética na era da engenharia genética, responsabilidade e progresso na civilização tecnocientífica, pós-humanismo, transumanismo, a questão da autenticidade e da dignidade da vida, entre outros.

Helder Buenos Aires de Carvalho

Doutorado em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (2004), com estágio doutoral no Boston College, USA (2001). Fez ainda estudos de pós-doutoramento na PUCRS (2010) e UFMG (2018). Atualmente é Professor Titular da Universidade Federal do Piauí, atuando no Departamento de Filosofia na graduação e no PPG em Filosofia. Foi professor do Programa de Mestrado em História do Brasil/UFPI e do Mestrado em Desenvolvimento e Meio Ambiente/UFPI. Tem experiência na área de Filosofia, com ênfase em Ética Contemporânea, atuando principalmente nos seguintes temas: Alasdair MacIntyre, Hans Jonas, ética, racionalidade, tradição e ética contemporânea. Foi Coordenador do Mestrado em Ética e Epistemologia (atualmente PPG em Filosofia) da UFPI de 2007 a 2011 e de 2012 a 2016. Exerceu a Coordenação Operacional na UFPI do Doutorado Interinstitucional em Filosofia UFMG-UFPI de 2006 a 2010. É também Professor Colaborador do Doutorado em Filosofia da Universidade Federal do Ceará e do Mestrado em Filosofia da UFMA. Bolsista de Produtividade PQ2/CNPq. Editor-Chefe da *Pensando – Revista de Filosofia*.

João Batista Farias Junior

Graduação e mestrado em Filosofia pela Universidade Federal do Piauí. Doutorado em Filosofia pela Universidade Federal de Goiás, com período sanduíche na Universidade de Coimbra. É professor de Filosofia do Instituto Federal do Piauí, *Campus Picos*. Tem livros e artigos publicados nas áreas de filosofia política e ética, especialmente voltados para as obras de Hans Jonas e Hannah Arendt. Os livros mais recentes publicados são: *Temporalidades de Exceção* (Editora do IFPI, 2022) e *A Responsabilidade Política Pelo Mundo Comum: diálogos entre Hans Jonas e Hannah Arendt* (Editora CRV, 2021).

José Carlos Moreira

Doutorando em Filosofia pela UFMG – Universidade Federal de Minas Gerais. Mestre em Filosofia pela FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (2016). Graduação em Filosofia (licenciatura) pela PUCPR (2006). Graduação em Teologia (bacharelado) pela FAJE (2009). Membro do Grupo de Trabalho Hans Jonas da Anpof e do CNPq. Atuou como professor de Filosofia da Educação na FACISA BH – 2018 e como professor de Educação Básica (Filosofia) no Colégio Santa Maria, Belo Horizonte-MG (2010-2018).

Lilian S. Godoy Fonseca

Bacharel em Psicologia pela PUCMG (1993). Mestra em Filosofia pela UFMG (1999). Doutora em Filosofia pela UFMG (2009). Pós-Doutora em Filosofia pela PUCPR (2020). No pós-doutorado pesquisou a importância da Economia na formulação da Ética de Hans Jonas. Pesquisadora do NEPC/UFMG, coordenado pelo Prof. Ivan Domingues. Professora Associada da FIIH da

UFVJM. Membro do GT Hans Jonas da ANPOF – CNPq e do GT Filosofia da Tecnologia e da Técnica da ANPOF – CNPq. Coordenadora do Projeto de extensão *Cine Mercúrio* e colaboradora do Projeto de extensão Literatura e Feminismos, ambos cadastrados na ProExC/UFVJM.

Luca Valera

Cursou estudos de Filosofia na Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano. É Doutor em Bioética pela Università *Campus* Biomédico di Roma. Foi professor da Pontificia Universidad Católica de Chile, onde foi Diretor do Centro de Bioética. Desde setembro de 2021 é professor da Universidad de Valladolid, Espanha. É autor dos livros: *Ecologia umana. Le sfide etiche del rapporto uomo/ambiente* (Roma, 2013; traduzido ao espanhol em 2022, Tirant lo Blanch); *Arne Næss. Introduzione all'ecologia* (Pisa 2015); e *Espejos. Filosofía y nuevas tecnologías* (Barcelona, 2022), assim como de mais de 80 artigos e capítulos de livros sobre o tema da ética ambiental, da filosofia das novas tecnologias e da bioética.

Marijane Vieira Lisboa

Doutora em Ciências Sociais pela PUC-SP. Diplomada em Sociologia pela *Freie Universität Berlin*, pertence ao departamento de História da Faculdade de Ciências Sociais e foi Coordenadora do Curso de Ciências Socioambientais da PUC-SP. Foi Diretora Executiva do Greenpeace Brasil e Secretária de Qualidade Ambiental dos Assentamentos Humanos do Ministério do Meio Ambiente entre 2003 e 2005. Foi Relatora de Direito Humano Ambiental para a Plataforma Direitos Humanos, Econômicos, Sociais, Culturais e Ambientais (Dhesca) por dois mandatos, de 2007 a 2011 e entre 2012 e 2015. Membro titular da Comissão Técnica Nacional de Biossegurança, CTNBio, na qualidade de especialista em direito do consumidor. É autora de *Ética e Cidadania Planetárias na Era Tecnológica* (Civilização Brasileira) e traduziu, junto com Luiz Barros Montez, *O Princípio Responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*, de Hans Jonas para a Contraponto/Editora PUC Rio, 1979. É membro da Rede Brasileira de Justiça Ambiental.

Michelle Bobsin Duarte

Doutora em Filosofia pela PUC-Rio, na linha de pesquisa em Filosofia e a Questão Ambiental. É professora colaboradora do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFRRJ. Atua na pesquisa do pensamento de Hans Jonas, principalmente, nos temas da Ontologia da Vida e das relações entre imagens, afetos e ações na proposta ética do filósofo. Também pesquisa os diagnósticos e as soluções que as teorias ecofeministas apresentam frente ao problema ambiental. Integra o grupo de trabalho Hans Jonas da ANPOF e o grupo de pesquisa Hans Jonas do CNPq.

Nathalie Frogneux

Professorado Institut supérieur de Philosophie (ISP/Europè) da Université Catholique de Louvain, em Louvain-la-Neuve, Bélgica, onde também é membro do Laboratoire d'Anthropologie prospective (LAAP/IACCHOS). É autora de *Hans Jonas ou la vie dans le monde* (De Boeck Université, Bruxelas, 2001) além de vários outros artigos e textos sobre Hans Jonas. Traduziu e escreveu a introdução de *H. Jonas: la gnose et l'esprit de l'Antiquité tardive. Histoire et méthodologie de la recherche* (Milão, Mimesis, 2017). Entre suas publicações também estão: *Alguns paradoxos ligados a moderação de risco* (Capítulo 5, in: John-Stewart Gordon e Holger Burkhan [ed.]. Ética Global e Responsabilidade Moral, Hans Jonas e seus críticos. Ashgate, Farnham/Burlington, 2014, p. 73-91) e “Responsabilizé (philosophie)” (Dictionnaire de l'écologie, ss. dir D. Bourg et A. Papaux, PUF, 2015, p. 872-874). No Brasil, entre outros trabalhos, é coautora (com Jelson Oliveira e Thiago Vasconcelos) do livro *Terra nenhuma: ecopornografia e responsabilidade* (EDUCS, 2020).

Pedro Augusto Jaras Malta

Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de Pelotas-RS. Mestre em Filosofia pelo PPGF da PUC-PR. Tem experiência na área de Filosofia, com ênfase em Filosofia Política, pesquisando temas da área da Ontologia e Fenomenologia; Ética e Política. Participa do grupo de estudos de Hans Jonas e da Filosofia Política na PUC-PR. Participante e colaborador do GT Hans Jonas. Participa do grupo de estudos sobre o Romantismo Alemão do PPG Filosofia da UFPel.

Wendell E. S. Lopes

É graduado em Psicologia pela *Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais* (2003). Mestre em Filosofia pela Faculdade Jesuíta (FAJE-MG, 2008). Doutor em Filosofia pela *Universidade Federal de Minas Gerais* (2014). Atualmente é professor adjunto no Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Mato Grosso, do qual foi também coordenador do curso por quatro anos (2015-2018). Concentra suas pesquisas na área de Filosofia contemporânea, Metafísica, e Antropologia filosófica, dedicando esforços destacados a temas como as teorias da imaginação e da linguagem. É membro do GT Hans Jonas e membro do GT de Filosofia da tecnologia e da técnica da ANPOF (Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia). Além de tradutor de duas obras do filósofo Hans Jonas (*Matéria, espírito e criação* e *Ensaios filosóficos*), é autor do livro *Hans Jonas e a diferença antropológica* (Loyola, 2017), bem como coorganizador, junto com Jelson Oliveira, da obra *Transumanismo* (EDUCS, 2020).

Editora CRV
versão para revisão do autor

Editora CRV - versão para revisão do autor - Proibida a impressão

SOBRE O LIVRO

Tiragem: 1000

Formato: 16 x 23 cm

Mancha: 12,3 x 19,3 cm

Tipologia: Times New Roman 10,5 | 11,5 | 13 | 16 | 18

FONTSPRING DEMO - Lightbox 21 SemiBold 40 | 50

Arial 8 | 8,5 / Arial Narrow 40

Papel: Offset 90g | Couchê Fosco 115g (miolo)

Royal | Supremo 250 g (capa)