

UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS - UNISINOS
UNIDADE ACADÊMICA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
NÍVEL DOUTORADO

JOSENIR LOPES DETTONI

(PÓS-)INDIVIDUALISMO E MEIO-AMBIENTE:
perspectivas de um olhar responsável para o futuro

São Leopoldo
2017

JOSENIR LOPES DETTONI

**(PÓS-)INDIVIDUALISMO E MEIO-AMBIENTE:
perspectivas de um olhar responsável para o futuro**

Tese apresentada como requisito parcial para a
obtenção do título de Doutor em Filosofia, pelo
Programa de Pós-Graduação em Filosofia da
Universidade do Vale do Rio dos Sinos - UNISINOS
Área de concentração: Sistemas Éticos

Orientador: Prof. Dr. Álvaro Luiz Montenegro Valls

São Leopoldo

2017

JOSENIR LOPES DETTONI

**(PÓS-)INDIVIDUALISMO E MEIO-AMBIENTE:
perspectivas de um olhar responsável para o futuro**

Tese apresentada como requisito parcial para a
obtenção do título de Doutor em Filosofia, pelo
Programa de Pós-Graduação em Filosofia da
Universidade do Vale do Rio dos Sinos –
UNISINOS

Aprovada em: 31/03/2017

BANCA EXAMINADORA

Dr. Álvaro Luiz Montenegro Valls (Orientador - UNISINOS)

Dr. Alfredo Santiago Culleton (UNISINOS)

Dr. Marco Antônio Oliveira Azevedo (UNISINOS)

Dr. Darlei Dall’Agnol (UFSC)

Dr. Lourenço Zancanaro (UEL)

Às futuras gerações.

AGRADECIMENTOS

Aos meus pais, Lenir e José, sem o apoio dos quais este Doutorado não seria possível;

À minha esposa, Maria Cristina, por todo seu amor e incentivo nesta jornada;

A meu Orientador, Prof. Dr. Álvaro Luiz Montenegro Valls, por ter apostado em sua “quota amazônica” e ter-me dado a oportunidade de usufruir de sua experiência e sabedoria;

À família Cruz, por todo o suporte oferecido no início desta caminhada;

Ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UNISINOS, pela excelência de ensino oferecida;

Ao Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Rondônia, representado ao longo deste período por seus chefes Prof. Dr. Clarides Henrich de Barba e Prof. Dr. Marcio Secco, pela liberação para minha capacitação docente;

À CAPES, pelo apoio oferecido a mim através de bolsas dos programas Novo Prodoutoral e PDSE, processo: BEX 8101/14-0;

Ao Prof. Dr. Marco Antonio Oliveira de Azevedo, por ter contribuído generosa e decisivamente para a realização de minha experiência acadêmica internacional;

Ao Prof. Dr. Roger Crisp, pela exemplar acolhida que me proporcionou na Universidade de Oxford;

Ao Prof. Dr. Alfredo Santiago Culleton, por sua gentileza e contribuição em momentos decisivos deste Doutorado;

Ao Prof. Dr. Adriano Naves de Brito, por iluminar-me com sua avançada visão sobre caminhos de evolução docente;

Ao Prof. Dr. Darlei Dall’Agnol, por suas valiosas contribuições teóricas para a estruturação desta Tese;

À Profa. Dra. Marianne Talbot, por seu generoso gesto de me receber como membro da Oxford Philosophical Society;

Ao Prof. Dr. Bill Fulford; por me aceitar como colaborador de seu grupo de pesquisa na World Psychiatric Association;

Ao Prof. Dr. Lourenço Zancanaro, por suas aulas introdutórias sobre Bioética no período de graduação e pelo tempo dedicado à avaliação desta Tese;

A todos aqueles que me brindaram seu apoio ao longo desta trajetória;

Aos futuros leitores desta Tese, razão de ser deste trabalho.

“Para que seja benéfico para a condição humana, o conhecimento precisa ser ‘criado e dirigido para o amor ao próximo’. Quer dizer: quem quer que administre o curso e o uso da teoria, tem que tomar a peito as necessidades e os sofrimentos da humanidade” (JONAS, 2004, p. 216).

RESUMO

Com o título de “(Pós-)Individualismo e meio ambiente: perspectivas de um olhar responsável para o futuro”, a proposta da Tese é discutir eticamente o problema dos desafios ecológicos em um tempo de moral individualista. Uma produção filosófica com essas características justifica-se pela possível contribuição ética frente à iminência de uma crise ambiental global que pode causar danos irreparáveis à natureza, grave acirramento de problemas sociais e prejudicar seriamente a qualidade de vida das gerações futuras. Com esse propósito, a problemática aqui abordada pode ser traduzida por meio dos seguintes questionamentos centrais: Como um cenário moral individualista impacta na questão de nossa responsabilidade ético-ambiental? É possível pensar em uma contribuição filosófica para a superação dos problemas decorrentes desse quadro? Para atingir seus objetivos, o presente trabalho utiliza como principal referencial filosófico a teoria da Ética da Responsabilidade, de Hans Jonas, em especial como apresentada em sua obra *O Princípio Responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*. Os procedimentos metodológico-filosóficos aqui adotados também foram desenvolvidos pelo mesmo autor ao destacar princípios de investigação sobre ética do futuro. Por fim, após uma breve apresentação dos principais elementos do problema ecológico atual e de uma análise sobre o individualismo contemporâneo, a Tese sustenta, como proposta de contribuição para o enfrentamento dessa grave adversidade, a necessidade de um discurso moral que suprasuma o individualismo, um discurso pós-individualista, e suscita questões éticas de relevância voltadas para o futuro.

Palavras-chave: Individualismo; Pós-individualismo; Ética; Ética Ambiental; Ética do Futuro.

ABSTRACT

Titled “(Post-) Individualism and the Environment: perspectives on a responsible future world-view”, the proposal for this thesis is to discuss the ethics behind problems regarding the environmental challenges in a morally individualistic world. Philosophical work with these characteristics is justified by the potential ethical contributions in the face of an imminent global environmental crisis that could cause irreversible damage to nature, serious aggravation of social problems, and severely reduce the quality of life of future generations. With this scope, the problematic thus presented can be translated into two central questions: How does a morally individualistic scenario impact our ethical-environmental responsibility? Is it possible to think about philosophical work that drives the overcoming of the problems portrayed on this framework? In order to reach its scope, the present work uses as a main reference, the theory of Ethical Responsibility from Hans Jonas, especially as it is presented on his work, *The Imperative of Responsibility: In Search of an Ethics for the Technological Age*. The philosophical methodologies hereby employed were also developed by the same author, highlighting research principles about future ethics. Finally, after a brief presentation of the main elements of the present environmental problem, and an analysis about contemporary individualism, this thesis supports, as a contribution to coping with this dire adversity, the necessity of a moral discourse that overtakes individualism, a post-individualist discourse, and the rise of central ethical questions relevant to the future.

Key Words: Individualism; Post-Individualism; Ethics; Environmental Ethics; Future Ethics.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	09
2	HANS JONAS E O OLHAR RESPONSÁVEL PARA O FUTURO	16
2.1	Tecnologia, poder e a necessidade atual de uma nova ética	16
2.2	Fundamentos da Ética da Responsabilidade.....	21
2.3	Teoria da Responsabilidade e a questão ambiental.....	25
3	DESAFIOS ECOLÓGICOS ATUAIS E SEUS EFEITOS FUTUROS.....	32
3.1	Avanço tecnológico e civilizatório que impactam a natureza	32
3.2	Ecologia como problema bioético.....	33
3.3	Principais problemas ecológicos atuais.....	34
3.4	Dificuldades para o enfrentamento do problema ecológico.....	38
3.5	Perspectivas filosóficas sobre a questão ambiental.....	41
3.6	A dimensão de nossa responsabilidade	45
4	PENSAMENTO INDIVIDUALISTA E SEUS IMPACTOS NA QUESTÃO AMBIENTAL.....	48
4.1	Fortalecimento do conceito de indivíduo	48
4.2	Aspectos do Individualismo Contemporâneo.....	54
4.2.1	Elementos do Egoísmo Ético.....	57
4.2.2	Crise ética contemporânea?	59
4.2.3	Individualismo e o futuro do meio-ambiente.....	62
4.2.4	Individualismo e crise social	64
5	CONTRIBUIÇÕES DE UMA PERSPECTIVA ÉTICA PÓS- INDIVIDUALISTA PARA A QUESTÃO ECOLÓGICA.....	67
5.1	Insuficiência do individualismo para o tema da responsabilidade ecológica....	68
5.2	Ética para o futuro ambiental: rumo a uma moral pós-individualista?	72
5.2.1	Da necessidade de uma nova ética comprometida com o futuro.....	73
5.2.2	Uma antropologia para-além-do-indivíduo	75
5.2.3	Sobre o valor e a (im)possibilidade de uma fundamentação metafísica.....	78
5.2.4	Elementos iniciais de um pensamento pós-individualista	81
5.2.5	O possível papel da religião e da educação na construção de uma cultura pós- individualista.....	90
6	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	97
	REFERÊNCIAS.....	111

1 INTRODUÇÃO

Em nossos dias, a tecnologia tem revelado seu grande potencial de ameaça. Ameaça ao futuro da humanidade e à biosfera como um todo. Mesmo sendo concebido como um instrumento para a felicidade humana, o desenvolvimento do poder tecnológico traz consequências que constituem hoje um imenso desafio para o ser humano (JONAS, 2006, p. 21). De modo especial, todo nosso ecossistema se encontra em risco:

A incapacidade de adequar uma tecnologia não-agressiva à vida sensível desse enorme organismo está modificando uma realidade de milhões de anos e gerando a destruição e a morte. Muitas questões críticas de sobrevivência estão relacionadas com o desenvolvimento desigual, com a pobreza e com o incontrolado crescimento da população. Todos esses fatores criam uma pressão sem precedentes sobre as terras, as águas, os bosques e outros recursos naturais do planeta, particularmente nos países em desenvolvimento (SIQUEIRA, 1998, p. 50-51).

Ao contrário de tempos passados, o conhecimento científico produziu recentemente uma técnica com tamanho poder de intervenção, que o conjunto da natureza terrestre ficou vulnerável à ação humana. Antes, havia rápida recuperação ambiental, o que não comprometia sua continuidade. “Hoje, em plena crise ecológica, defrontamo-nos concretamente com a possibilidade de destruição do meio ambiente, do ecossistema e da vida inteira” (ZANCANARO, 1998, p. 54). Assim, uma vez em que temos um grande poder e o exercemos sobre a natureza, tornamo-nos por ela responsáveis.

Contudo, a configuração ética atual parece encontrar dificuldades para assumir essa responsabilidade. De modo marcante, a filosofia ocidental contemporânea tende a indicar os ideais da auto-suficiência, independência, emancipação e autonomia como caminhos de realização do ser humano. Em termos práticos, a individualidade passou a ser considerada como valor supremo; e o indivíduo (o que não se divide), como unidade social e fundamento moral.

Quando tal posição teórica se manifesta culturalmente em sua forma exacerbada, temos um individualismo que rejeita os ideais de solidariedade e cuidado para com os demais. De fato, desde essa perspectiva, algumas questões de cunho individualista já se tornam comuns, quando se trata de discutirmos nossa responsabilidade frente à natureza e ao futuro da humanidade: Por que deveríamos nos preocupar com o futuro, se não faremos parte dele? Por que eu deveria fazer sacrifícios em prol das próximas gerações, se elas ainda não existem e são apenas uma

ideia? Por que eu deveria deixar de enriquecer por causa do bem de outras pessoas, plantas e animais?

Ora, a Ética, e de modo especial a Bioética, é instada a posicionar-se frente a essas questões cruciais. Nesse contexto, apresenta-se de maneira iminente a necessidade de uma busca filosófica que supere as limitações do individualismo e contribua para orientar a práxis com relação ao meio-ambiente.

Com a presente Tese, intitulada “(PÓS-)INDIVIDUALISMO E MEIO-AMBIENTE: perspectivas de um olhar responsável para o futuro”, propomo-nos investigar como tema a discussão ética sobre os desafios ecológicos em um tempo de moral individualista e seus possíveis desdobramentos no porvir. A partir desse marco, a problemática aqui abordada pode ser traduzida por meio dos seguintes questionamentos centrais: Como um cenário moral individualista impacta na questão de nossa responsabilidade ético-ambiental? É possível pensar em uma contribuição filosófica para a superação dos problemas decorrentes desse quadro?

Objetivamos, destarte, após análise acerca da situação ambiental atual e do individualismo contemporâneo, apresentar elementos filosóficos de contribuição para o enfrentamento desse problema. Uma produção filosófica com essas características justifica-se por seu possível aporte ético diante de uma crise ambiental global que pode causar danos irreparáveis à natureza, grave acirramento de problemas sociais e prejudicar dramaticamente a qualidade de vida das próximas gerações.

Por certo, hoje, “as possibilidades de catástrofe não são mais um delírio, diante da expansão do poder do homem pela técnica e pela onipotência com que coloca a vontade de querer do “homo faber”” (ZANCANARO, 1998, p. 35). Porém, como “a natureza extra-humana nunca foi objeto de responsabilidade [...], em relação a ela a ética nunca teve destaque” (ZANCANARO, 1998, p. 50-51). Por isso, infelizmente, ao observarmos nossa história, podemos ver que “a violação da natureza e a civilização do homem caminham de mãos dadas” (JONAS, 2006, p. 32). Atualmente, no entanto,

a possibilidade de, no futuro, não existir mais vida da forma como a conhecemos, devido aos efeitos cumulativos da cadeia causal de auto-reprodução das transformações tecnológicas, remete necessariamente a imperativos diferentes do agir próximo. A análise adquire uma dimensão nova, mais angustiante e perturbadora, se comparada aos objetos anteriores, pois volta-se para o problema da “conservação da natureza”. Ela é objeto de “interesse moral” porque o destino do homem depende da sua preservação” (ZANCANARO, 1998, p. 54-55).

Desse modo, por estar submetida a nosso poder, toda a biosfera e sua conservação se converteram em bens de nossa inteira responsabilidade (SIQUEIRA, 1998, p. 51). Em consequência, no âmbito filosófico, a Ética e, de modo mais específico, a Bioética tem a incumbência de tratar do tema ambiental. Com efeito, “a Bioética surgiu como área de conhecimento e práticas científicas, de base filosófica mas essencialmente interdisciplinar e se concentrou sobre o meio ambiente e a área a saúde” (VALLS, 2004, p. 56). Ela

[...] surge a partir da consciência do problema do divórcio entre o que tecnicamente já somos capazes de fazer e aquilo que talvez devêssemos fazer ou deixar de fazer, e, portanto, da consciência de que o homem já tem em suas mãos poder mais do que suficiente para o suicídio coletivo, liquidando de vez o planeta (VALLS, 2004, p. 45).

Por certo, a própria UNESCO, em sua Declaração Universal sobre Bioética e Direitos Humanos reafirma a ecologia como problema bioético:

Artículo 2 – Objetivos:

[...]

g) salvaguardar y promover los intereses de las generaciones presentes y venideras;

h) destacar la importancia de la biodiversidad y su conservación como preocupación común de la especie humana¹ (UNESCO, 2010, p. 133).

Contudo, embora esteja clara a pertinência da discussão bioética sobre o meio ambiente, em termos concretos esse campo do saber parece ter se desenvolvido dando mais atenção à ética médica. Especialmente o Princípio da Responsabilidade, escola bioética mais difundida na atualidade, parece representar essa característica (DALL’AGNOL, 2004, p. 185). Assim, a presente Tese justifica-se também como esforço de ampliação da reflexão bioética rumo ao tema ambiental.

Já quanto a sua fundamentação, para atingir seus objetivos, este trabalho utiliza como principal referencial filosófico a teoria da Ética da Responsabilidade, de Hans Jonas, particularmente como apresentada em sua obra *O Princípio da Responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*. Trata-se do livro em que Jonas apresenta os elementos basilares de sua Ética da Responsabilidade e evidencia a necessidade de uma filosofia voltada para o porvir.

¹ “Artigo 2 - Objetivos:

[...]

g) manter e promover os interesses das gerações presentes e futuras;

h) destacar a importância da biodiversidade e sua conservação como preocupação comum da espécie humana” (tradução nossa).

Ora, embora uma Filosofia sobre aspectos do futuro possa gerar estranheza no âmbito acadêmico tradicional, entendemos a pertinência desse tipo de reflexão e defendemos que ela seja estimulada, a fim de que o pensamento filosófico não fique afastado de importantes problemas que a sociedade começa a vislumbrar. Claramente, no entanto, se apresenta o desafio de estruturar logicamente procedimentos compatíveis com essa tarefa especulativa. Quanto a isso, buscamos, uma vez mais na obra de Jonas, os princípios e procedimentos metodológico-filosóficos de investigação sobre ética do futuro.

Sobre esse ponto, Hans Jonas é enfático ao defender que “há de se formar uma ciência da previsão hipotética, uma ‘futurologia comparativa’” (JONAS, 2006, p. 70), já que “enquanto o perigo for desconhecido não se saberá o que há para se proteger e por que devemos fazê-lo [...]” (JONAS, 2006, p. 70-71). Trata-se, então, de se buscar “[...] a verdade relacionada a situações futuras extrapoláveis do homem e do mundo, que devem ser submetidas ao julgamento daquelas primeiras verdades filosóficas, a partir das quais retornamos às ações atuais, para então avaliá-las, como causas das suas consequências certas, prováveis ou possíveis no futuro” (JONAS, 2006, p. 70).

Assim, justamente o que pode ser considerado controverso para alguns pensadores, é proposto por Jonas como o passo metodológico inicial desse tipo de investigação. Destarte, no caso de uma ética voltada ao porvir, “obter uma projeção desse futuro torna-se um primeiro dever, por assim dizer introdutório, daquela ética que buscamos” (JONAS, 2006, p. 72). Em outras palavras, a busca de uma projeção futurística não só é bem-vinda, neste caso, como se torna um dever ético. Nesse exercício de construção de uma ética do futuro, “o que deve ser temido ainda não foi experimentado e talvez não possua analogias na experiência do passado e do presente. Portanto, o *malum* imaginado deve aqui assumir o papel do *malum* experimentado. Como essa representação não acontece automaticamente, ela deve ser produzida intencionalmente [...]” (JONAS, 2006, p. 72).

Buscando apresentar ainda mais claramente os procedimentos metodológicos de uma ética do futuro, Jonas destaca que:

Os seus recursos são experimentos de pensamento não somente hipotéticos na aceitação de premissas (“se tal coisa é feita, então tal coisa sucede”), mas também conjecturais na dedução de um se para um então (“então tal coisa pode suceder”). É à luz do “então”, que se apresenta à imaginação como possibilidade, como conteúdo e não como certeza, que pela primeira vez os princípios da moral, até ali desconhecidos, porque antes desnecessários, podem tornar-se visíveis. Aqui, a simples possibilidade fornece a necessidade,

e a reflexão sobre o possível, plenamente desenvolvida na imaginação, oferece o acesso à nova verdade (JONAS, 2006, p. 74).

Todavia, a visualização de efeitos de longo prazo porta, obviamente, alto grau de insegurança. Sua incerteza é patente, dadas, por exemplo, “a complexidade das relações causais na ordem social e na biosfera, que desafia qualquer cálculo (inclusive o eletrônico); o caráter essencialmente insondável do homem, que sempre nos reserva surpresas; e a imprevisibilidade, ou seja, a incapacidade de prever as futuras invenções” (JONAS, 2006, p. 73). Mesmo isso parecendo constituir uma crítica ao método ou, até mesmo, uma objeção ao mesmo, Jonas esclarece que “isso não impede a projeção de efeitos finais prováveis ou apenas possíveis. E o mero saber sobre possibilidades, certamente insuficiente para previsões, é suficiente para os fins da casuística heurística posta a serviço da doutrina ética dos princípios” (JONAS, 2006, p. 73-74). Seguindo essa linha de exposição metodológica, Jonas destaca, ainda, um segundo dever de uma ética do futuro:

O destino imaginado dos homens futuros, para não falar daquele do planeta, que não afeta nem a mim nem a qualquer outro que ainda esteja ligado a mim pelos laços do amor ou do convívio direto, não exerce essa mesma influência sobre o nosso ânimo; no entanto, ele o ‘devia’ fazer, isto é, nós devíamos conceder-lhe essa influência. [...] A adoção dessa atitude, ou seja, a disposição para se deixar afetar pela salvação ou pela desgraça (ainda que só imaginada) das gerações vindouras é o segundo dever ‘introdutório’ da ética almejada, após o primeiro, que é o de, acima de tudo, produzir tal pensamento. Instruídos por este, somos instados a evocar o temor correspondente (JONAS, 2006. p. 72-73).

Uma metodologia com essas características, voltada para o futuro, abre a possibilidade para a formulação e crivo, inclusive, de novos princípios éticos: “Trata-se aqui de uma casuística imaginativa que serve à investigação e à descoberta de princípios ainda desconhecidos (e não, como a casuística habitualmente serve, no direito e na moral, ao exame de princípios já conhecidos)” (JONAS, 2006, p. 74). Fica demonstrada, dessa forma, com as considerações apresentadas, não apenas a possibilidade metodológica de uma ética do futuro, como também sua pertinência filosófica, uma vez que “trabalhar com prognósticos a longo prazo revela exatamente a responsabilidade com o futuro e uma preocupação com a continuidade” (ZANCANARO, 1998, p. 79).

Ora, o avanço tecnológico e seu impacto na natureza são tão intensos e recentes que a reflexão ética sobre tal conjuntura constitui ainda um território insuficientemente explorado. Nesse contexto, “a nova ordem da acção humana exige uma correspondente ética prospectiva e de responsabilidade, tão nova quanto o são as questões com que tem de lidar” (JONAS, 1994,

p. 48). Contudo, ainda que esteja clara a necessidade de uma nova ética que faça frente a esse inédito quadro, sua construção não é tarefa fácil. Por isso, “são convocados para lidar com esta questão os mais extremos recursos da nossa razão moral – numa época em que, por infelicidade, a teoria ética se vê mais do que nunca desprovida” (JONAS, 1994, p. 65).

Ainda assim, por mais que tal empreitada represente um grande desafio, trata-se de uma missão que a Filosofia Contemporânea tem obrigação de assumir. “Uma vez que aquilo que está em causa é nada mais nada menos que a própria natureza [...], é a prudência que, por si só, se torna no nosso primeiro dever ético, e o raciocínio hipotético na primeira das nossas responsabilidades” (JONAS, 1994, p. 63).

Nesta Tese, como esforço de concretização dessa nossa responsabilidade, em um exercício de futurismo filosófico, duas chaves de análise são propostas para considerações éticas: o acelerado avanço tecnológico, em especial no que se refere a seu impacto destrutivo na natureza, pondo-a em perigo; bem como o acirramento do individualismo, com os indicadores de uma possível falência ética e social advinda da intensificação do seu modelo. Para desenvolvermos essa reflexão e explicitarmos uma proposta de contribuição filosófica diante desse cenário, este trabalho está ordenado em seis capítulos.

Após esta Introdução, no Capítulo II faremos a exposição da fundamentação teórica inicial da Tese, o ponto de partida investigativo, baseado no pensamento de Hans Jonas, em especial em sua *Ética da Responsabilidade*. Veremos como esse filósofo desenvolve uma consistente argumentação acerca do avanço tecnológico, do decorrente aumento do poder de nossas ações e, conseqüentemente, da necessidade de uma nova ética voltada para o futuro capaz de lidar com essa inédita conjuntura. Também faremos a explanação das noções estruturais da *Ética da Responsabilidade* proposta por Jonas e suas implicações diretas no tema ambiental.

A fim de entendermos mais adequadamente o dimensionamento do problema ecológico contemporâneo e identificarmos seus principais elementos, apresentaremos no Capítulo III, a partir de destacadas fontes filosóficas contemporâneas especializadas no tema, os determinantes desafios ecológicos atuais e seus prováveis efeitos futuros. Assim, depois de discutirmos como os avanços tecnológicos e civilizatórios impactam a natureza, trataremos de evidenciar os principais problemas ecológicos atuais e como eles constituem questões de análise próprias para a Bioética. Elencaremos também consideráveis dificuldades para o enfrentamento do problema,

destacadas perspectivas filosóficas atuais sobre a questão, bem como evidenciaremos a dimensão de nossa responsabilidade para com a totalidade da natureza.

Em seguida, no Capítulo 4, discorreremos sobre o antagonismo entre uma cultura que sobrevaloriza o indivíduo e a necessidade premente do cuidado ambiental. Para isso, mostraremos os caminhos do fortalecimento do conceito de indivíduo, identificaremos aspectos do individualismo contemporâneo e revelaremos elementos do Egoísmo Ético. Em seguida, questionaremos o estado da crise ética contemporânea e faremos ponderações sobre os impactos do individualismo sobre o futuro do meio-ambiente e da sociedade.

Já no quinto capítulo, teceremos considerações sobre a possível contribuição de uma perspectiva ética pós-individualista para a questão ecológica. Buscaremos responder se, diante do problema apresentado, seria oportuno e responsável procurarmos desenvolver desde agora um discurso ético que supere o individualismo. Nesse sentido, trataremos de indicar alguns fundamentos desse possível discurso, bem como apresentar elementos iniciais de um pensamento pós-individualista. Por fim, questionaremos o possível papel da religião e da educação na construção de uma cultura fundada na supressão do individualismo.

Nas considerações finais, retomaremos os principais elementos discutidos na Tese e exteriorizaremos questionamentos ainda em aberto, indicando, inclusive, possíveis desdobramentos futuros do presente trabalho.

Buscamos, assim, por meio deste esforço filosófico, não só oferecer uma compreensão enriquecida do problema da questão ecológica atual e sua relação com o individualismo contemporâneo, como também apontar uma alternativa de labor filosófico que, comprometido com o futuro da humanidade, contribua para o enfrentamento da grave adversidade mundial ambiental que já dá claros sinais de bater às nossas portas.

2 HANS JONAS E O OLHAR RESPONSÁVEL PARA O FUTURO

2.1 Tecnologia, poder a e necessidade atual de uma nova ética

A forma de vida contemporânea está marcada determinantemente pela tecnologia. Seu rápido e abrangente crescimento, um avanço sem precedentes históricos, levou a humanidade a uma situação de maior longevidade e bem-estar, ao mesmo tempo em que a ameaça com sua possível destruição. Tal paradoxo parece ser o cerne de análise do filósofo alemão, Hans Jonas (1903-1993), um dos mais destacados pensadores sobre o tema tecnológico e seus impactos na sociedade e na filosofia atual.

Essa matéria é amplamente aprofundada em sua principal obra, *O princípio responsabilidade*, que neste capítulo utilizamos como referencial basilar para apresentarmos linhas gerais de seu pensamento capazes de iluminar a problemática abordada por esta tese. Também recorreremos, para isso, a passagens de seus livros *O princípio vida e Ética, medicina e técnica*, bem como a destacados comentadores de sua obra.

Um desses comentadores, Zancanaro (1998), expõe assim o contexto temático da reflexão desenvolvida por Jonas:

Uma das características da modernidade foi ter desencadeado, por meio da ciência, processos tecnológicos sem precedentes na história da humanidade, criando uma situação paradoxal. Se, por um lado, ela beneficiou-se dos resultados, melhorando as condições materiais e existenciais pela incorporação dos seus bens ao cotidiano, por outro, tornou-se fonte real de problemas, resultantes da sua utilização. Nominamos os ecológicos, os ligados às possibilidades de clonagem, ao retardamento do envelhecimento e à liberdade de pesquisa. Diante desta realidade não sabemos quais as conseqüências longínquas, ou os perigos, que poderão advir à humanidade no futuro (p. 37-38).

O principal perigo potencial oriundo do avanço tecnológico é o da própria extinção humana, bem como de outras formas de vida, possibilidade concreta que será devidamente apresentada e descrita no Capítulo 3, onde abordaremos diretamente a situação ambiental atual. Por ora, cabe salientar que Jonas se debruça filosoficamente sobre o fenômeno do progresso tecnológico e seus grandes riscos atuais, destacando a insuficiência das éticas tradicionais para fazer frente a essa nova conjuntura.

Sua análise sobre a tecnologia revela que ela adquiriu tamanha importância em nossa cultura, a partir do projeto da modernidade, que atingiu, em nossos dias, um caráter utópico. Assim, em suas palavras, aponta que:

Em virtude dos seus efeitos do tipo e envergadura de bola de neve, o poder tecnológico impele-nos a objetivos de uma espécie que outrora eram prerrogativa das utopias. Para o pôr sob outro prisma, o poder tecnológico transformou aquilo que costumavam e deviam ser exercícios exploratórios, e talvez esclarecedores, da razão especulativa em projectos que competem entre si, e ao escolhermos entre eles temos de escolher entre opções radicais de efeitos remotos (JONAS, 1994, p. 55-56).

Em termos ainda mais incisivos, o pensador assevera que “o progresso técnico transformou-se em ‘ópio das massas’, papel antes atribuído à religião” (JONAS, 2006, p. 256). Assim, temos a tecnologia como espécie de nova utopia, de nova religião, prometendo à sociedade contemporânea um novo paraíso, uma nova salvação para seus males. Tamanho poder e importância em nossa cultura atual fazem com que a tecnologia se torne importante elemento de análise filosófica contemporânea.

Jonas chama a atenção, dentro desse quadro, para o fato da necessidade de uma nova ética que seja capaz de enfrentar os desafios propostos por nossa sociedade tecnológica. Nesse sentido, em termos alegóricos, “o Prometeu definitivamente desacorrentado, ao qual a ciência confere forças antes inimagináveis e a economia o impulso infatigável, clama por uma ética que, por meio de freios voluntários, impeça o poder dos homens de se transformar em uma desgraça para eles mesmos” (JONAS, 2006, p. 21).

A argumentação central do autor sobre essa necessidade parte da constatação de que os avanços científicos e tecnológicos trouxeram inovações de tal natureza que tornaram os princípios éticos tradicionais insuficientes para orientar nossas ações presentes. Estaríamos, assim, diante de “alterações de tão diferentes escala, objetos e consequências que o quadro da ética anterior já não pode contê-los” (JONAS, 1994, p. 37).

De modo mais específico, a tecnologia teria trazido tamanha transformação em nossas capacidades, que a própria natureza do agir humano teria se modificado. E, considerando que a ética está relacionada com o agir, essa modificação tornaria imperativa uma alteração na própria ética. Em outros termos, já “não se pode, somente com o arsenal conceitual da ética tradicional, dar razões de modo adequado às modalidades novas de poder” (ZANCANARO, 1998, p. 42). Tanto a ampliação dos novos objetos do agir quanto uma natureza qualitativamente nova de

nossas ações tornaram-se determinantes para o surgimento de uma dimensão inteiramente nova de significado ético (JONAS, 2006, p. 29).

Isso fica evidenciado quando analisamos as características do agir no passado. As ações possuíam alcance imediato, dispensando planejamento de longo prazo. Os objetivos eram próximos tanto temporal como espacialmente. Assim, os critérios morais se referiam a um pequeno alcance efetivo do agir. Consequências mais distantes ficavam a cargo do destino, da providência ou do acaso. Tratava-se de atuar eticamente no aqui e no agora, sendo considerado bom o homem que se preocupasse com o próximo (JONAS, 2006, p. 35-36).

Quanto ao exame das prescrições éticas do passado, Jonas é didático:

Todos os mandamentos e máximas da ética tradicional, fossem quais fossem suas diferenças de conteúdo, demonstra esse confinamento ao círculo imediato da ação. ‘Ama o teu próximo como a ti mesmo’; ‘Faze aos outros o que gostarias que eles fizessem a ti’; ‘Instrui teu filho no caminho da verdade’; [...] ‘Nunca trate os teus semelhantes como simples meios, mas sempre como fins em si mesmos’; e assim por diante. Em todas essas máximas, aquele que age e o ‘outro’ de seu agir são partícipes de um presente comum. Os que vivem agora e os que de alguma forma têm trânsito comigo são os que têm alguma reivindicação sobre minha conduta, na medida em que esta os afete pelo fazer ou pelo omitir. O universo moral consiste nos contemporâneos, e o seu horizonte futuro limita-se à extensão previsível do tempo de suas vidas (JONAS, 2006, p. 36).

No entanto, tais características da ação humana e, por conseguinte, da ética transformaram-se radicalmente. Por intermédio dos avanços tecnológicos, atualmente temos a capacidade de produzir alterações sociais e ambientais de definitivas proporções. Suas consequências não se limitam de forma quase imediata no tempo e no espaço. Hoje, nossas ações são capazes de atingir toda a humanidade e afetar, inclusive, diversas gerações futuras. A própria estrutura genética do homem pode ser alterada; e o meio-ambiente, foco da análise desta Tese, corre perigo de sofrer impactos de dimensões catastróficas. Temos, em nossos dias, real poder e, conseqüentemente, responsabilidade ética sobre a vida futura como um todo. Desse modo, “[...] os novos tipos e limites do agir exigem uma ética de previsão e responsabilidade compatível com esses limites, que seja tão nova quanto as situações com as quais ela tem de lidar” (JONAS, 2006, p. 57).

Contudo, pensar uma ética comprometida com o futuro não é tarefa fácil. Um de seus principais desafios é lidar com a incerteza inerente a nossa pouca capacidade de previsão. Jonas (2006), quanto a isso, é perspicaz, afirmando que

[...] o fato de que [...] o saber previdente permaneça atrás do saber técnico que confere poder ao nosso agir, ganha, ele próprio, significado ético. O hiato entre a força da previsão e o poder do agir produz um novo problema ético. Reconhecer a ignorância torna-se, então, o outro lado da obrigação do saber, e com isso torna-se uma parte da ética que deve instruir o autocontrole, cada vez mais necessário, sobre o nosso excessivo poder. Nenhuma ética anterior vira-se obrigada a considerar a condição global da vida humana e o futuro distante, inclusive a existência da espécie. O fato de que hoje eles estejam em jogo exige, numa palavra, uma nova concepção de direitos e deveres, para a qual nenhuma ética e metafísica antiga pode sequer oferecer os princípios, quanto mais uma doutrina acabada (p. 41).

Como podemos observar, Jonas foca sua análise acerca da insuficiência contemporânea das éticas tradicionais especialmente sobre o aspecto do impacto tecnológico. Já outros autores, como Peter Singer, por exemplo, concordam com a necessidade de uma nova ética, mas dão, para isso, maior ênfase ao fenômeno da globalização: “Our newly interdependent global society, with its remarkable possibilities for linking people around the planet, gives us the material basis for a new ethic”² (SINGER, 2004, p. 12).

Ora, durante todas as anteriores eras da existência humana, mesmo as pessoas que viviam somente a curtas distâncias poderiam muito bem viver como se estivessem em mundos separados. Um rio, uma montanha, um trecho de floresta, deserto ou mar eram o suficiente para afastar as pessoas umas das outras. Ao longo dos últimos séculos, porém, o isolamento tem diminuído, lentamente a princípio, mas, em seguida, com rapidez crescente. Agora, as pessoas que vivem em lados opostos do mundo estão ligadas de maneiras antes inimagináveis (SINGER, 2004, p. 9-10).

Tamanha mudança, e sua conseqüente alteração nas relações humanas, leva o citado filósofo a ser enfático quanto a necessidade de uma nova ética no mundo globalizado: “This change creates the material basis for a new ethic that will serve the interests of all those who live on this planet in a way that, despite much rhetoric, no previous ethic has ever done”³ (SINGER, 2004, p. 12). Para ele, o quão bem nós atravessaremos essa era da globalização vai depender de como nós responderemos de forma ética à recente compreensão de que vivemos em um mundo unificado.

Na presente tese, além dos componentes do crescente impacto tecnológico e da globalização, incluiremos também uma análise sobre o fenômeno do contemporâneo

² "Nossa recentemente interdependente sociedade global, com suas notáveis possibilidades de conectar pessoas ao redor do planeta, dá-nos a base material para uma nova ética" (tradução nossa).

³ "Esta mudança cria a base material para uma nova ética que servirá aos interesses de todos os que vivem neste planeta de uma forma que, apesar de muita retórica, nenhuma ética anterior já fez" (tradução nossa).

individualismo exacerbado como elemento importante para a construção de uma nova ética capaz de fornecer fundamentos teóricos que possam oferecer respostas filosóficas para graves problemas atuais e futuros. Isso será feito nos capítulos 4 e 5 deste trabalho.

Entretanto, apesar de já ter ficado clara a urgente necessidade de uma nova ética, a filosofia e a cultura contemporâneas enfrentam grandes dificuldades para encontrar uma fundamentação sólida para o reto agir. O homem atual, justamente quando mais precisa de sabedoria para lidar com seu extremo poder e suas enormes consequências, “[...] nega a própria existência do objeto da sabedoria: a saber, o valor objetivo e a verdade” (JONAS, 1994, p. 56). Experimentamos hoje o desabrigo do niilismo, o vazio quase absoluto acerca de um consistente referencial ético, acerca de um fundamento que, aliás, “tornou-se mais urgentemente necessário do que em qualquer outro estádio da aventura humana. Mal de nós, a urgência não é garantia de sucesso” (JONAS, 1994, p. 58-59).

Diante da constatação dessa contemporânea crise moral e epistemológica que nos torna incapazes de fazer frente a nossos graves e atuais problemas, Jonas tem uma visão clara de nossa presente impotência:

E é aqui que eu fico enalhado e que ficamos todos enalhados. Pois o mesmíssimo movimento que nos põe na posse dos poderes que agora têm de ser regulados por normas – o movimento do conhecimento moderno chamado ciência – erodiu também, e por contrapartida necessária, os fundamentos a partir dos quais se poderiam derivar as normas; destruiu a própria ideia de norma enquanto tal (JONAS, 1994, p. 58).

Com efeito, há hoje uma difundida concepção de que a ciência seria imune aos valores, uma vez que eles não constituem objeto do conhecimento científico. Nesse sentido, Jonas se questiona sobre o porquê desse atual distanciamento entre ética e ciência. “Poderá ser porque a validade do valor exige uma transcendência, de onde ele deva ser derivado? De acordo com suas regras de evidência, o referir-se a uma transcendência objetiva encontra-se hoje fora da teoria, ao passo que antes isto constituía a própria vida da teoria” (JONAS, 2004, p. 217-218).

Como complemento dessa análise e, valendo-se de uma perspectiva histórica, Jonas, “transpõe analogamente o niilismo gnóstico para a modernidade, ressaltando nesta a crença na técnica e o esquecimento do divino” (ZANCANARO, 1998, p. 21). O papel dessa referência ao divino, aliás, será retomada pelo autor em diversos momentos de sua obra e, nesta tese, destacá-la-emos mais adiante.

Contudo, tal constatação de nossas atuais fragilidades ético-epistêmicas, não é assumida por Jonas desde uma perspectiva derrotista. Pelo contrário, o filósofo parte dela para indicar uma proposta de caminho a ser seguido. Para ele, o descompasso entre a excessiva magnitude de nosso poder e nossa pouca capacidade de previsão e regulação moral de nossas ações deve nos inspirar uma nova espécie de humildade e de prudência. Assim, “em face das potencialidades para-escatológicas dos nossos processos tecnológicos, a ignorância das implicações últimas torna-se ela própria numa razão para que se faça uso de comedimento responsável – à falta da própria sabedoria” (JONAS, 1994, p. 56-57).

2.2 Fundamentos da Ética da Responsabilidade

Consciente da complexidade e da urgência do problema que enfrentamos, Jonas se propõe a construção de uma heurística que nos auxilie a encontrar soluções para essa situação. Eis como começa a esboçá-la:

Pois assim se dão as coisas conosco: o reconhecimento do *malum* é infinitamente mais fácil do que o do *bonum*; é mais imediato, mais urgente, bem menos exposto a diferenças de opinião; acima de tudo, ele não é procurado: o mal nos impões a sua simples presença, enquanto o bem pode ficar discretamente ali e continuar desconhecido, destituído de reflexão (esta pode exigir uma razão especial). Não duvidamos do mal quando com ele nos deparamos; mas só temos certeza do bem, no mais das vezes, quando dele nos desviamos. [...] o que nós *não* queremos, sabemos muito antes do que aquilo que queremos. Por isso, para investigar o que realmente valorizamos, a filosofia da moral tem de consultar o nosso medo antes do nosso desejo (JONAS, 2006, p. 71).

Tal perspectiva, por sua autoevidência e, até, simplicidade, torna-se instrumento útil e valioso de aproximação analítica à complexa conjuntura em que nos encontramos. Dela se deriva a prescrição de que, em linhas gerais, “[...] é necessário dar mais ouvidos à profecia da desgraça do que à profecia da salvação” (JONAS, 2006, p. 77). Eis o cerne da “heurística do medo” proposta por Jonas, uma recomendação de concedermos prioridade à negação, ao pior prognóstico. Segundo esse ponto de vista, o temor constituiria o melhor substituto da autêntica sabedoria frente à incerteza das grandes consequências futuras de nossas ações (ZANCANARO, 1998, p. 75). Não se trataria de adotar uma atitude pessimista, mas sim de assumir uma postura de responsabilidade para com o futuro. Desse modo, o medo seria

considerado “[...] um sentimento moral, à semelhança do “respeito” em Kant, ou à “prudência” para os gregos” (ZANCANARO, 1998, p. 79).

No que tange, por exemplo, à temática ambiental, núcleo reflexivo da presente tese, a “heurística do medo” pode ser aplicada como importante ferramenta para o esforço de preservação do planeta, conferindo prioridade à possibilidade de uma catástrofe e alertando-nos sobre a necessidade de limitação e, inclusive, renúncia à utilização de determinadas tecnologias (ZANCANARO, 1998, p. 76). Assim, dada a importância crucial do tema ambiental, uma abordagem ética responsável deve conceder “primazia às possibilidades de desastre seriamente fundamentadas (que não sejam meras fantasias do medo) em relação às esperanças [...]” (JONAS, 2006, p. 79), de acordo com “o mandamento de que nos assuntos dessas eventualidades capitais se dê mais peso à ameaça do que à promessa” (JONAS, 2006, p. 78). Fica claramente exemplificada, assim, a utilidade de tal constructo procedimental.

Ademais, é a partir da lógica da heurística do medo e da constatação da necessidade de uma nova ética que Jonas pode começar a delinear sua Teoria da Responsabilidade, preconizando, pelas vias do temor e do respeito, a obrigação de se “conservar incólume para o homem, na persistente dubiedade de sua liberdade que nenhuma mudança das circunstâncias poderá suprimir, seu mundo e sua essência contra os abusos de seu poder” (JONAS, 2006, p. 23).

Essa obrigação sustenta-se em um novo axioma que, nas palavras de Jonas (2006), pode assim ser expresso:

Aceita-se facilmente, como axioma universal ou como um convincente desejo da fantasia especulativa, a ideia de que tal mundo adequado à habitação humana deva continuar a existir no futuro, habitado por uma humanidade digna desse nome (ideia tão convincente e tão incomprovável como a assertiva de que a existência de um mundo é sempre melhor do que a existência de nenhum); mas, como proposição moral, isto é, como uma obrigação prática perante a posteridade de um futuro distante, e como princípio de decisão na ação presente, a assertiva é muito distinta dos imperativos da antiga ética da simultaneidade; e ele somente ingressou na cena moral com os nossos novos poderes e o novo alcance da nossa capacidade de previsão (p. 44-45).

Destarte, em termos filosóficos mais apurados, o axioma e a obrigação acima apresentados constituem alicerces para uma ética de emergência que, voltada para um futuro em perigo, expressa o dever prioritário de professarmos nosso “não ao não-ser”, e, sobretudo, ao “não-ser” do homem, e de transpormos para a ação coletiva nosso “sim ao Ser” (JONAS, 2006, p. 233). Tal dever requer de forma urgente uma ética de preservação e proteção, e não de

progresso ou aperfeiçoamento. Mesmo visando um objetivo sóbrio, comedido, seu ditame pode ser muito custoso e improvável de ser observado e cumprido, por exigir talvez mais renúncias do que nossa sociedade atual esteja disposta a assumir (JONAS, 2006, p. 232).

Essa ética emergencial proposta por Jonas, para atingir seu aqui já declarado objetivo, pode ser expressa também por meio de imperativos. E eis como Jonas (1994) os enuncia:

Um imperativo que desse resposta ao novo tipo de acção humana e dirigido ao novo tipo de intervenção que a comanda poderia exprimir-se como segue: «Age de tal maneira que os efeitos da tua acção sejam compatíveis com a preservação da vida humana genuína»; ou, expresso negativamente: «Age de tal maneira que os efeitos da tua acção não sejam destruidores da futura possibilidade dessa vida»; ou simplesmente: «Não comprometas as condições de uma continuação indefinida da humanidade sobre a terra»; ou de modo mais geral: «Nas tuas ações presentes, inclui a futura integridade do Homem entre os objectos da tua vontade» (p.46).

Como fica claro, o novo imperativo demanda a avaliação dos efeitos finais da ação e seus impactos sobre continuidade futura da humanidade. “A ética de responsabilidade está direcionada ao futuro para que continue existindo indefinidamente a possibilidade de vida” (ZANCANARO, 1998, p. 10).

Tal direcionamento ao porvir, aliás, parece constituir característica fundamental da filosofia de Jonas. Segundo ele, a reflexão ética apropriada para nossa nova natureza de ação “projecta-se num previsível futuro real como dimensão inconclusa e aberta da nossa responsabilidade” (JONAS, 1994, p. 48). Em outros termos, “a responsabilidade é preocupação com o futuro. Aqui se revela novamente a “heurística do temor”, ou seja, sem o pressentimento do futuro, o presente seria uma terra sem cuidados” (ZANCANARO, 1998, p. 34).

Deste modo, pode-se constatar que voltar atentamente nossa atenção para o futuro não significa, de maneira alguma, frivolidade intelectual ou desconexão com o momento hodierno, já que, segundo esse linha de pensamento, “quem mais presente o futuro, mais cuida do presente. Aqui encontra-se o sentido da prioridade dos prognósticos negativos sobre os positivos, pois prencuniar o futuro, mesmo com a possibilidade da catástrofe, pedagogicamente, é ensinar a dedicar-se ao presente” (ZANCANARO, 1998, p. 34-35).

Com efeito, uma das principais contribuições teóricas do pensamento de Jonas à Filosofia parece ser, justamente, ter habilitado o futuro como objeto digno da reflexão filosófica. A análise do autor sobre a transformação do alcance das preocupações éticas ao longo da história contribuiu para isso. Segundo ele, na ética tradicional, “o bem e o mal com

que a acção tinha de se preocupar permaneciam próximos do acto, tanto na própria *práxis* como no seu imediato raio de alcance e não constituíam matéria de planeamento remoto. Esta proximidade de fins referia-se tanto ao tempo como ao espaço” (JONAS, 1994, p. 33-34). Não cabia, assim, pensar o futuro em termos éticos. Agora, porém, “sob o signo da tecnologia [...] a ética tem a ver com ações (não mais de sujeitos isolados) que têm uma projeção causal sem precedentes em direção ao futuro [...]” (JONAS, 2006, p. 22).

Eis, pois, um dos grandes desafios que a filosofia de Jonas nos apresenta: o olhar responsável para o futuro. Desafio assumido também nesta tese, com todas as dificuldades e perigos que uma empreitada filosófica desse porte comporta.

Trata-se de uma árdua missão. E, com o intuito de dar alicerce a essa tarefa, Hans Jonas recorre claramente à metafísica. Sua Teoria da Responsabilidade sustenta-se na doutrina do ser, na metafísica, portanto, que é onde a ética, para ele, deve embasar-se. Seu imperativo da existência consiste, em última análise, numa derivação de sua teoria dos fins no ser (ZANCANARO, 1998, p. 16). Segundo esse posicionamento,

Recuperar algo transcendente torna-se necessário e isto constitui-se o projeto de Jonas. A “fundamentação metafísica” visa recuperar a prioridade da vida perdida com o dualismo cartesiano; visa fundar uma ética do futuro e estabelecer a existência como o objeto de responsabilidade. [...]. A raiz da ética está na ontologia, como forma de combater o niilismo moderno, atacando-o pelo lado mais frágil, que é seu desinteresse pela vida. Por isso, Jonas retorna intencionalmente aos pré-modernos e retira um dever do ser (ZANCANARO, 1998, p. 80).

Fica, contudo, evidente que adotar a ontologia como sustentáculo do conceito de responsabilidade desafia os mais ferrenhos dogmas intelectuais da atualidade, notadamente os que pregam a inviabilidade racional da metafísica e, indo mais além, de que dela seja possível extrair um dever (ZANCANARO, 1998, p. 90). Jonas não se intimida e justifica:

A aventura da tecnologia impõe, com seus riscos extremos, o risco da reflexão extrema. Tenta-se aqui estabelecer os seus fundamentos, na contramão da renúncia positivista-analítica própria à filosofia contemporânea. Serão retomadas, do ponto de vista ontológico, as antigas questões sobre a relação entre ser e dever, causa e finalidade, natureza e valor, de modo a fundamentar no Ser, para além do subjetivismo dos valores, esse novo dever do homem, que acaba de surgir (JONAS, 2006, p. 22).

Essa opção filosófica também é adotada por ele em sua obra *O princípio vida: fundamentos para uma biologia filosófica*, onde, embora tenha se valido essencialmente da análise crítica e da descrição fenomenológica, não receou da mesma forma em envolver-se metodologicamente com a especulação metafísica, sempre que lhe pareceu preciso especular,

de modo quase transgressor para uma visão positivista, acerca das coisas últimas e indemonstráveis, portadoras, no entanto, de profundo sentido (JONAS, 2004, p. 8).

2.3 Teoria da Responsabilidade e a questão ambiental

Também ao abordar o tópico da questão ambiental, campo temático desta tese, Jonas recorre à metafísica. Para ele, o futuro da natureza:

[...] constitui uma responsabilidade metafísica, na medida em que o homem se tornou perigoso não só para si, mas para toda a biosfera. Mesmo se fosse possível separar as duas coisas – ou seja, mesmo que em um meio ambiente degradado (e em grande parte substituído por artefatos) fosse possível aos nossos descendentes uma vida digna de ser chamada humana, mesmo assim a plenitude da vida produzida durante o longo trabalho criativo da natureza e agora entregue em nossas mãos teria direito de reclamar nossa proteção (JONAS, 2006, p. 229).

A consciência de tal responsabilidade, contudo, esbarra em uma longa tradição do pensamento ético, em que o cuidado da natureza não era objeto do dever humano. “[...] Ela cuidava de si mesma e, com a persuasão e a insistência necessárias, também tomava conta do homem: diante dela eram úteis a inteligência e a inventividade, não a ética” (JONAS, 2006, p. 33-34). Por ser aparentemente duradoura e inabalável, a natureza não era, assim, alvo da reflexão moral. A ética tradicional ficava restrita ao âmbito da cidade, obra humana onde se davam as relações sociais. Desse modo,

A ética que nos foi transmitida originou-se desse âmbito inter-humano, cujos pressupostos são comuns. A idéia implícita é que diante da natureza não há ética, mas inteligência e capacidade inventiva. Este conceito de “natureza permanente” está vinculado ao de uma natureza humana estável, assim como era a ordem cósmica. Por mais que o homem a transforme e a conquiste, nada pode contra sua força, sua soberania e seus fins. Em última instância, é sempre obrigado a obedecer ao ciclo de suas leis diante da impossibilidade de alterar o curso e o rumo de suas disposições. Por mais que o homem tentasse, nada podia contra suas leis. Logo, a natureza não foi objeto da ética, porque o homem também foi incapaz de alterar seu curso (ZANCANARO, 1998, p. 49-50).

Eis porque, no âmbito da reflexão moral tradicional, a natureza extra-humana não obteve destaque e, por conseguinte, a Ética Ambiental é ainda incipiente em nossa cultura.

No entanto, o avanço tecnológico que temos atualmente modificou de maneira radical essa antiga relação do homem com a natureza. Hoje, por meio da intervenção técnica, o homem

tem-lhe causado grandes danos, a ponto de torná-la vulnerável de um modo antes inimaginável. Tal situação, que levou ao surgimento da Ecologia, entendida como ciência do meio ambiente, é uma prova clara de que a natureza da ação humana, dada a vastidão de seus efeitos, modificou-se de fato. Nada menos que toda a biosfera do planeta se encontra no presente sob o impacto de nossas ações; e, portanto, passa a constituir objeto de nossa responsabilidade, “um objeto de uma magnitude tão impressionante, diante da qual todos os antigos objetos da ação humana parecem minúsculos! A natureza como uma responsabilidade humana é seguramente um *novum* sobre o qual uma nova teoria ética deve ser pensada” (JONAS, 2006, p. 39). Em outros termos, “as novas classes e dimensões do agir do “homo faber” exigem uma ética que ultrapassa a esfera do presente e do futuro imediato das relações humanas. Assim ela se direciona à biosfera como preservação do planeta ante a ameaça de destruição” (ZANCANARO, 1998, p. 67).

Elemento importante a ser aqui destacado é que, se no passado a natureza não se vulnerabilizava diante da ação humana, recuperando-se rapidamente de suas pequenas intervenções, hoje a crise ecológica nos revela que estamos em face à destruição do meio ambiente. Ora, se temos tamanho poder sobre a natureza, claramente somos, em mesma medida, responsáveis por ela (ZANCANARO, 1998, p. 54).

Nesse sentido, a história recente nos mostra que:

Apenas com a superioridade do pensamento e com o poder da civilização técnica, que ele traz consigo, foi possível que *uma* forma de vida, ‘o homem’, fosse capaz de ameaçar todas as demais formas (e com isso a si mesma também). A ‘natureza’ não poderia ter corrido um risco maior do que este de haver produzido o homem, e a teoria aristotélica de uma teleologia da totalidade da natureza (*physis*), que estaria a serviço dela mesma, garantindo automaticamente a integração das partes no todo, vem a ser cabalmente contestada por esse último acontecimento, coisa que Aristóteles jamais poderia supor. Para Aristóteles, a razão humana, graças à qual o homem se destacava da natureza, seria incapaz de lesar essa mesma natureza pela sua contemplação (JONAS, 2006, p. 230-231).

No entanto, o intelecto prático emancipado sim o fez; e hoje a prática humana põe a natureza em risco de modo jamais visto. Eis, agora, que “[...] nada menos que toda a biosfera do planeta torna-se passível de ser alterada, o que torna imprescindível considerar que não somente o bem humano deve ser almejado, mas também o de toda a natureza extra-humana” (SIQUEIRA, 1998, p. 7).

Há, portanto, uma significativa novidade na abordagem que a Ética da Responsabilidade adota quanto ao tema da relação homem-natureza. A originalidade consiste em pressupor “[...] na esfera de nossa responsabilidade a biosfera do planeta, e não somente o agir humano. [...] A

ética de responsabilidade é chamada a fundamentar as dimensões inéditas do poder nas mãos da tecnologia que, como já dissemos, não era objeto de preocupação no passado” (ZANCANARO, 1998, p. 54). Assim, por estar agora à nossa mercê, a magnificente vida na Terra, fruto do vasto e prolongado trabalho criativo da natureza, exige de nós responsabilidade e proteção (SIQUEIRA, 1998, p. 44).

Tal situação tornou, destarte, “[...] indispensável alargar o horizonte ético, o que implica em considerar não somente o bem humano, mas também o da natureza extra-humana que passa a se impor na condição de um ‘fim em si mesmo’” (SIQUEIRA, 1998, p. 52).

Embora a consideração da natureza como fim em si mesmo seja um tema importante e muito em voga na atualidade, o aprofundamento dessa discussão foge dos parâmetros de reflexão da presente Tese. Destacamos, contudo, que a posição de Jonas sobre o tema parece ter ainda caráter prioritariamente antropocêntrico, mas com uma abordagem inovadora e mais aberta à maior consideração dos seres não-humanos:

Enquanto for o destino do homem, dependente da situação da natureza, a principal razão que torna o interesse na manutenção da natureza um interesse moral, ainda se mantém a orientação antropocêntrica de toda ética clássica. Mesmo assim, a diferença é grande. Desaparecem as delimitações de proximidade e simultaneidade, rompidas pelo crescimento espacial e o prolongamento temporal das sequências de causa e efeito, postas em movimento pela práxis técnica mesmo quando empreendidas para fins próximos. Sua irreversibilidade, em conjunção com sua magnitude condensada, introduz outro fator, de novo tipo, na equação moral. Acresça-se a isso o seu caráter cumulativo: seus efeitos vão se somando, de modo que a situação para um agir e um existir posteriores não será mais a mesma da situação vivida pelo primeiro ator, mas sim crescentemente distinta e cada vez mais um resultado daquilo que já foi feito. Toda ética tradicional contava somente com um comportamento não cumulativo (JONAS, 2006, p. 40).

Jonas entende que o destino da humanidade está intrinsecamente vinculado ao da natureza. De acordo com sua teoria, “o futuro da humanidade é o primeiro dever do comportamento coletivo humano na idade da civilização técnica, que se tornou ‘todo-poderosa’ 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).

O homem é, pois, o objeto central de nossa responsabilidade. No entanto, seu futuro autêntico é concebido como interdependente do porvir de toda a natureza. Assim, sua

conservação adquire crucial interesse moral para a humanidade, cuja possibilidade de perpetuação indefinida pode ser comprometida por sua degradação. Em resumo,

Para a ética da presença, o homem é um dado primeiro não colocado em questão. Há um mandamento que deve ser cumprido, e as ações devem-se adequar à sua determinação. Agora, no entanto, existe algo de novo. [...] A moralidade reside na premissa da obrigação com o futuro do outro que é “frágil” e “vulnerável”. É uma obrigação com a natureza, obrigação de protegê-la e preservá-la da ameaça de destruição. Este poder direcionado à defesa da sobrevivência, e pela continuidade, torna-se um ato moral. Proteger a vida humana e as outras formas de vida torna-se um dever moral, à medida que se está comprometido com a “preservação de tudo e de todos”, isto é, com a continuidade (ZANCANARO, 1998, p. 60).

A nova moralidade, desse modo, implica em cuidado e preservação da futura humanidade e também da natureza, uma vez que esta se encontra dependente de nossas ações (SIQUEIRA, 1998, p. 86). Eis como a noção de pastoreio do ser de Heidegger ganha uma renovada dimensão no pensamento de Jonas, por meio de “[...] uma ética da preservação, uma custódia, uma renúncia, expressa na forma de um “não ao não ser”” (ZANCANARO, 1998, p. 34).

Para o reto exercício dessa nova responsabilidade, o homem contemporâneo esbarra, contudo, em uma grande dificuldade: uma insuficiente visão científica sobre a natureza, que acaba por se tornar um obstáculo real para que possamos entender e assumir nossa recém-adquirida posição moral diante dela. Jonas, a esse respeito, adverte que “[...] deveríamos nos manter abertos para a ideia de que as ciências naturais não pronunciam toda a verdade sobre a natureza” (JONAS, 2006, p. 42).

Com efeito, a ciência moderna continua a apresentar a natureza essencialmente como “coisa extensa”, objeto de quantificação, de mensuração, apenas realidade externa, desprovida de qualquer elemento espiritual. Assim, para o reducionismo cientificista atual, “todo objeto natural dado precisa ser dissolvido para que seja compreendido” (JONAS, 2004, p. 96-97). Como reação a essa posição, o teórico da Ética da Responsabilidade constrói uma contundente e muito bem ponderada crítica, que segue exposta na íntegra, para sua melhor compreensão:

O filósofo que contemple o grandioso panorama da vida em nosso planeta, e que se compreenda a si próprio como uma parte do mesmo, não se dará por satisfeito com a resposta – por mais útil que esta possa vir a ser como hipótese de trabalho para a ciência – de que este imenso incessante projeto, que através das eras avança em rodeios experimentando formas cada vez mais ousadas e subtis, nada mais é do que um processo “cego”. Cego, no sentido de que seu dinamismo pode ser reduzido às meras permutações mecânicas de elementos indiferentes que ao longo do caminho vão armazenando seus resultados

aleatórios sob a forma de espécies, e que com estas vá provocando de uma maneira igualmente aleatória os fenômenos subjetivos que, como subprodutos tão enigmáticos quanto supérfluos, acompanham aqueles resultados físicos. Pelo contrário, uma vez que a matéria manifestou-se desta forma, isto é, que ela efetivamente organizou-se desta maneira e chegou a estes resultados, o pensamento não pode deixar de fazer-lhe justiça, reconhecendo a possibilidade de que o que ela chegou a realizar está depositado em sua natureza primitiva. 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 da causalidade física. O pensador que esteja livre de dogmatismos não irá reprimir o testemunho da vida; antes ele há de deixar-se desafiar nos dias de hoje a submeter a uma análise o modelo convencional da realidade, assumido da ciência, modelo este que talvez já esteja começando a ser superado por esta mesma ciência (JONAS, 2004, p. 11-12).

Fica estabelecida, assim, a necessidade de uma nova filosofia que contemple a vida. Sem ela, nossa compreensão sobre a real dimensão de nossa responsabilidade com relação a natureza fica seriamente comprometida. Tal empreitada é esboçada por Jonas, de modo particular, em sua obra *O princípio vida: fundamentos para uma biologia filosófica*, em que o autor apresenta uma leitura ontológica dos fenômenos biológicos.

Com olhar penetrante, desenvolve uma crítica ao existencialismo, bem como a outras filosofias anteriores, por ofuscarem-se em seu olhar exclusivo do ser humano; e, conseqüentemente, deixarem de perceber a real linha divisória entre o homem e os demais animais. Por outro lado, também a biologia científica é examinada. Jonas assinala que, por suas regras intrínsecas, ela mantém a natureza presa apenas a fatos físicos exteriores, sendo forçada a desconsiderar o plano da interioridade, parte integrante da vida, subtraindo a diferença entre o animado e o inanimado; e fazendo com que se torne ainda mais enigmática a questão sobre o sentido de sua existência. O autor defende, assim, a necessária complementariedade entre essas duas perspectivas, separadas desde Descartes, a fim de se alcançar uma apropriada compreensão do homem e da vida extra-humana (JONAS, 2004, p. 7).

Em um claro esforço de superação dessa já tradicional dicotomia, Jonas propõe que:

Uma filosofia da vida tem como objeto a filosofia do organismo e a filosofia do espírito. Esta é já uma primeira afirmação da filosofia da vida, na verdade a sua hipótese preliminar, que terá de ser verificada à medida que realizar-se. Pois o apontar seus limites externos implica nada menos do que a afirmação 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. Das duas partes desta afirmação apenas a segunda, não a primeira, está em consonância com o pensamento moderno; e apenas a primeira, e não a segunda, é adequada ao pensamento antigo. Que as duas afirmações sejam válidas e inseparáveis uma da outra, esta é a hipótese

de uma filosofia que busca seu lugar próprio acima da *querelle des anciens et des modernes* (JONAS, 2004, p. 11).

Tal visão sobre o fenômeno da vida aponta claramente para a defesa de sua unidade psicofísica, o que diverge frontalmente tanto do antropocentrismo das filosofias existencialista e idealista, como simultaneamente do materialismo das ciências naturais. Assim, Jonas sustenta que liberdade e necessidade, autonomia e dependência, bem como as demais contradições intrínsecas do homem já se encontram também prefiguradas nas formas mais primitivas de vida, todas portando em si um elemento de transcendência (JONAS, 2004, p. 7-8).

Torna-se claro, portanto, que, por meio dessa perspectiva de maior proximidade entre homem e o restante da natureza, nossa responsabilidade perante ela fica mais clara e, de modo adicional, nossa compreensão sobre ambos se enriquece:

Uma releitura filosófica do texto biológico pode reconquistar para a compreensão das coisas orgânicas a dimensão interior – a que nos é melhor conhecida –, e assim reconquistar para a unidade psicofísica da vida o lugar que ela perdeu na teoria após a separação estabelecida por Descartes entre o mental e o material. Nesse caso o ganho para a compreensão do orgânico há de constituir um lucro também para a compreensão do ser humano (JONAS, 2004, p. 7).

É, aliás, sobre essa compreensão dualista entre ser humano e natureza que Jonas identifica o fundamento metafísico de nossa contemporânea situação niilista (JONAS, 2004, p. 251). O ser humano moderno entende a natureza como puro objeto, neutra, indiferente. Tal visão, segundo o autor, faz com que ela constitua significativamente para o homem “vácuo absoluto, o abismo verdadeiramente sem fundo” (JONAS, 2004, p. 251), não podendo, assim, oferecer qualquer orientação para a compreensão da própria vida humana.

Que a natureza não se preocupe, é este o verdadeiro abismo. Que só o ser humano se preocupe, não tendo diante de si, em sua finitude, outra coisa a não ser a morte, que ele esteja só com sua contingência e com a ausência objetiva de sentido de seus projetos de sentido, é na verdade uma situação sem precedentes (JONAS, 2004, p. 252).

Ao destituir a natureza de um *telos* e ao entender-se como produto dessa mesma natureza, o homem moderno perde o substrato para encontrar significado em sua própria existência.

Não questiona este paradoxo, o conceito [...] de uma natureza indiferente, esta abstração da ciência natural? O antropomorfismo foi tão radicalmente banido do conceito da natureza que mesmo o ser humano não pode mais ser entendido antropomorficamente, uma vez que ele é apenas uma casualidade dessa natureza. Como produto do indiferente, também o seu ser tem que ser indiferente. Nesse caso o encontro com sua mortalidade justificaria esta

reação: “Comamos e bebamos, pois amanhã morreremos” (JONAS, 2004, p. 252).

Aqui podemos ver um interessante paralelo entre o contemporâneo hedonismo niilista e a atitude depredatória que hoje o homem adotou diante da natureza. Como esta é vista apenas como objeto, coisa sem sentido intrínseco, não inspira em nós respeito e senso de responsabilidade: “Desmatemos e exploremos, pois amanhã morreremos”.

Vejamos, a seguir, a que situação tal forma de pensar nos tem levado e quais têm sido suas consequências para o meio-ambiente. No próximo capítulo, dedicar-nos-emos, recorrendo ao trabalho de diversos filósofos atuais que tratam o tema com autoridade, a apresentar um sucinto quadro dos problemas concretos que temos que enfrentar e um exemplificativo panorama acerca do que pode acontecer em um futuro próximo, caso não tenhamos sucesso nessa tarefa. Após essa breve análise da dimensão do vigente problema ambiental, buscaremos investigar no Capítulo 4 como uma cultura impregnada de individualismo gera impacto sobre essa questão.

3 DESAFIOS ECOLÓGICOS ATUAIS E SEUS EFEITOS FUTUROS

No capítulo anterior, apresentamos os fundamentos teóricos da Ética da Responsabilidade de Hans Jonas e sua aplicação ao problema ecológico que enfrentamos em nossos dias. Passamos agora a caracterizar de maneira mais aprofundada os elementos e dimensões concretas que o tema atualmente comporta, valendo-nos, para isso, de sólidas referências e fontes de filósofos contemporâneos que têm se debruçado sobre a matéria.

3.1 Avanços tecnológico e civilizatório que impactam a natureza

Como vimos anteriormente, Jonas sustenta que a consciência de nossa responsabilidade sobre o meio-ambiente é recente, uma vez que “[...] antes de nossos tempos as interferências do homem na natureza, tal como ele próprio as via, eram essencialmente superficiais e impotentes para prejudicar um equilíbrio firmemente assentado” (JONAS, 2006, p. 32). Assim, entende-se que “a natureza não constituía objeto da responsabilidade humana – cuidando ela de si própria e usando-se com ela de algum mimo e afinco, também do homem: não a ética, mas tão-só a inteligência se lhe aplicava” (JONAS, 1994, p. 32). Em consequência, desde uma perspectiva tradicional, a ética se restringia apenas ao âmbito das relações humanas, tendo, portanto, caráter eminentemente antropocêntrico.

No entanto, o avanço tecnológico expandiu o poder e alterou a natureza da ação humana. O progresso técnico tornou-se um mito que legitima uma nova ordem social; e em seu nome temos posto o meio ambiente em desequilíbrio, de forma tal que a própria vida do homem passou a estar em risco.

É nesse sentido que Talbot (2012) assevera:

Human beings, like other living things, have always used nature as a resource. Some think that until the Industrial Revolution we acted in harmony with nature, but that since then our activities have thrown nature comprehensively out of balance. The latter part of this claim, at least, seems justified if we

believe those who say our activities are implicate in climate change and in the sixth great extinction of planetary history ⁴ (p. 418).

3.2 Ecologia como problema bioético

Paralelamente, no campo do conhecimento vão surgindo algumas reações ao longo da história. Em 1866, um biólogo alemão, Ernst Haeckel, criou o termo *ecologia*, para designar o estudo do relacionamento entre seres vivos e não vivos com seu meio ambiente, compreendido como uma casa. Com o tempo, o discurso ecológico se estabeleceu e se transformou em um discurso universal com grande força mobilizadora.

No campo filosófico, o tema da Ecologia vem ganhando espaço e importância pouco-a-pouco e passou a ser estudado de modo mais recente e sistemático pela Ética, em especial a Bioética. Com efeito, “nos anos 70, um oncologista de Wisconsin, Van Rensselaer Potter, utilizou o termo “Bioética” em título de artigo e de livro (1971), lançando a ideia de uma “ponte” entre as ciências da vida e os estudos dos valores” (VALLS, 2004, p. 140). Assim, instituiu-se uma nova área do conhecimento, de caráter interdisciplinar, mas com bases sólidas fincadas na Filosofia, voltada para a reflexão sobre a área da saúde e o meio ambiente.

Tal amplitude dos objetos desse novo campo do saber é explicitada na *Carta de Buenos Aires sobre Bioética y Derechos Humanos*, em seu §4:

[...] la bioética se ocupa no sólo de los problemas éticos originados en el desarrollo científico y tecnológico; sino también de las condiciones que hacen a un medio ambiente humano ecológicamente equilibrado en la biodiversidade natural; y de todos los problemas éticos relativos a la atención y el cuidado de la vida y la salud, siendo que por ello tiene un presupuesto básico en el concepto de salud integral entendido en perspectiva biológica, psicológica, social y ambiental, como el desarrollo de las capacidades humanas esenciales que hagan viable una vida tan larga, saludable y lograda para todos como sea posible ⁵ (UNESCO, 2010, p. 129).

⁴ “Os seres humanos, assim como outros seres vivos, sempre usaram a natureza como um recurso. Alguns pensam que, até a Revolução Industrial, agimos em harmonia com a natureza, mas que, desde então, nossas atividades têm levado a natureza a um desequilíbrio global. A última parte desta afirmação, pelo menos, parece justificada, se acreditarmos naqueles que dizem que nossas atividades estão envolvidas na mudança climática e na sexta grande extinção da história planetária” (tradução nossa).

⁵ “[...] a bioética ocupa-se não apenas dos problemas éticos que surgem no desenvolvimento científico e tecnológico; mas também das condições que tornam ecológicamente equilibrado o ambiente humano na biodiversidade natural; e de todos os problemas éticos relativos à atenção e ao cuidado da vida e da saúde, sendo que, por isso, tem um valor central no conceito de saúde integral, entendida sob as perspectivas biológica,

Desse modo, tal área do saber está chamada a lidar com um amplo campo de importantes objetos. Não é sem razão que podemos entender que a “Bioética é “ciência da responsabilidade”, que surge da consciência do problema de o homem ter em suas mãos poder suficiente para o suicídio coletivo, liquidando o planeta” (VALLS, 2004, p. 56).

Vejamos, a seguir, parte do tamanho desse gigantesco desafio; de modo especial no que concerne ao tema ambiental, apresentando, a título exemplificativo e sob o olhar de filósofos, cruciais problemas ecológicos contemporâneos ⁶.

3.3 Principais problemas ecológicos atuais

O primeiro elemento modelar que aqui abordaremos, por seu impacto e amplitude, é o problema do aquecimento global. Ora,

Since the Industrial Revolution our economies, at least in the developed world, have been driven by the burning of fossil fuels: coal, gas and oil. The emissions produced by burning such fuels, together with our destruction of the rain forests (which act like ‘sinks’ to soak up CO₂), are thought to be producing an effect on the atmosphere of the earth that is producing global warming: a significant and worrying increase in the average temperature around the globe ⁷ (TALBOT, 2012, p. 423).

De fato, esse efeito já pode ser constatado sensivelmente entre nós. Os últimos anos têm batido recordes de temperatura em todo o mundo. Inclusive, regiões tradicionalmente frias estão experimentando elevação de temperatura jamais registradas, o que parece prefigurar mudanças

psicológica, social e ambiental como o desenvolvimento das capacidades humanas essenciais para fazer viável uma vida tão longa, saudável e bem sucedida para todos quanto seja possível” (tradução nossa).

⁶ Apesar de este ser um trabalho filosófico, apresentamos aqui a indicação de fontes que podem oferecer informação científica relevante sobre importantes problemas ecológicos atuais para pessoas interessadas e aprofundarem-se no tema:

http://www.ipcc.ch/publications_and_data/publications_and_data_reports.shtml

<http://unfccc.int/2860.php>

<http://www.wri.org/publication>

<http://cdiac.ornl.gov/>

<https://www.c2es.org/science-impacts>

<https://www.scientificamerican.com/article/seven-answers-to-climate-contrarian-nonsense/>

<http://www.metoffice.gov.uk/climate-guide/climate-change>

⁷ “Desde a Revolução Industrial, nossas economias, pelo menos no mundo desenvolvido, foram impulsionadas pela queima de combustíveis fósseis: carvão, gás e petróleo. As emissões produzidas pela queima desses combustíveis, juntamente com a destruição das florestas tropicais (que agem como “sumidouros” para absorver CO₂), estão produzindo um efeito na atmosfera da Terra que está gerando aquecimento global: um significativo e preocupante aumento da temperatura média em todo o mundo” (tradução nossa).

econômicas e habitudinais iminentes. A desertificação de certas regiões é, hoje, um perigo concreto.

O aquecimento global tem também, por exemplo, causado significativa elevação do nível do mar. E isso não apenas porque as geleiras, pergelissolos e calotas polares estão derretendo e liberando mais água para os oceanos, mas também porque a água se expande quando se aquece e absorve mais calor do que a terra (TALBOT, 2012, p. 424). Dentro desse processo,

Sea levels have risen by between 10 and 20 centimeters (4 to 8 inches) over the past century. Since the 1960s snow and ice cover has decreased by about 10 percent, and mountain glaciers are in retreat everywhere except near the poles. In the past three decades the El Niño effect in the Southern hemisphere has become more intense, causing greater variation in rainfall ⁸ (SINGER, 2004, p. 15).

Ora, a elevação dos mares e a alteração dos ciclos das chuvas, caso as presentes alterações climáticas continuem, trazem consigo o perigo real de impactantes inundações mundiais. “A dramatic rise in sea level will produce flooding on a grand scale and make large tracts of land uninhabitable. Flooding on this scale will not just affect the fishing villages of East Asia, but cities like London, New York, Sydney and Tokyo” ⁹ (TALBOT, 2012, p. 425).

Assim, o avanço da elevação dos níveis dos mares prefigura uma grave ameaça da necessidade de deslocamento humano em larga escala. Em consequência, é possível vislumbrarmos o surgimento de novas correntes migratórias e um número elevado de refugiados por motivos ambientais.

Outro elemento importante a ser considerado é que “a rise in sea temperature will also increase the frequency and intensity of hurricanes, tornadoes and other severe weather. It will also disrupt ocean currents, and make some places hotter and drier. Rivers and lakes will dry up leading to drought, forest fire, and in some places, famine” ¹⁰ (TALBOT, 2012, p. 425).

⁸ “Os níveis do mar aumentaram entre 10 e 20 centímetros (4 a 8 polegadas) ao longo do século passado. Desde a década de 1960, neve e cobertura de gelo diminuíram cerca de 10%; e as geleiras de montanha estão em retração em todos os lugares, exceto perto dos pólos. Nas últimas três décadas, o efeito El Niño no hemisfério sul tornou-se mais intenso, causando maior variação na precipitação pluviométrica” (tradução nossa).

⁹ “Um aumento dramático no nível do mar produzirá inundações em grande escala e tornará inabitáveis grandes extensões de terra. Inundações nessa escala não afetarão apenas as aldeias de pescadores do Leste Asiático, mas cidades como Londres, Nova York, Sydney e Tóquio” (tradução nossa).

¹⁰ “Um aumento da temperatura do mar também irá aumentar a frequência e a intensidade de furacões, tornados e outros graves fenômenos meteorológicos. Isso também irá alterar as correntes oceânicas, fazendo alguns lugares mais quentes e secos. Rios e lagos secarão, levando a aridez, queimadas florestais e, em alguns lugares, fome” (tradução nossa).

Também os animais vão sofrer com as mudanças climáticas. Milhões de animais vão morrer em secas e inundações. O aquecimento global vai causar extinções em grande escala (SINGER, 2011, p. 217). Com efeito, as mudanças climáticas são um fator decisivo para tamanha perda de biodiversidade, que alguns pensam que estamos prestes a sofrer a sexta extinção em massa na história do planeta. Isso, no entanto, será a primeira extinção em massa pela qual nós somos responsáveis (TALBOT, 2012, p. 433).

O quadro geral, como podemos constatar, é, de fato, muito grave. “There is some possibility that climate change could spiral out of control in a way that makes our planet uninhabitable, and if that happens before we develop the ability to colonize other planets, it could mean the extinction of our species”¹¹ (SINGER, 2015, p. 144). Fica demonstrado, assim, que a destruição da natureza pode ter consequências negativas para um número indefinido de gerações futuras.

Nesse sentido, Taylor (2013) também é enfático: “A sociedade instrumental é acusada de irresponsabilidade ecológica, que põe em perigo a existência e o bem-estar a longo prazo da espécie humana” (p. 641). Desde já, os impactos na saúde das pessoas, por exemplo, são claros:

A destruição da camada de ozônio permite maior penetração de raios ultravioleta que faz aumentar o número de casos de câncer de pele. O desmatamento faz reduzir os mananciais de água, que resultam em desertificação de extensas áreas de terra deixando de produzir alimentos, culminando com a fome (SIQUEIRA, 1998, p. 52).

De modo similar, “a contaminação ambiental, em especial da água, do ar e do solo por produtos tóxicos e radiativos, bem como do aumento da radiação ultravioleta, todos conjuntamente, estão prejudicando as pessoas e fazendo crescer os gastos com saúde” (SIQUEIRA, 1998, p. 48). Tal impacto fica mais claro quando consideramos que enfrentamos

[...] an unprecedented increase in concentrations of carbono dioxide, methane, and nitrous oxide in the atmosphere, produced by human activities such as burning fossil fuels, the clearing of vegetation, and (in the case of methane) cattle and rice production. Not for at least 420,000 years has there been so much carbono dioxide and methane in the atmosphere¹² (SINGER, 2004, p. 16).

¹¹ “Há alguma possibilidade de que a mudança climática possa ficar fora de controle de tal forma que torne nosso planeta inabitável e, se isso acontecer antes de desenvolvermos a capacidade de colonizar outros planetas, poderia significar a extinção de nossa espécie” (tradução nossa).

¹² “[...] um aumento sem precedentes nas concentrações de dióxido de carbono, metano e óxido nitroso na atmosfera, produzido por atividades humanas como a queima de combustíveis fósseis, a derrubada da vegetação e (no caso do metano) a produção de gado e arroz. Não houve, há pelo menos 420.000 anos, tanto dióxido de carbono e metano na atmosfera” (tradução nossa).

Todo esse quadro revela a natureza grave do problema ambiental. No entanto, também importa, a fim de termos uma integral compreensão da questão, considerarmos seus consequentes e dramáticos impactos sociais de dimensões internacionais, impactos que, inclusive, podem ser considerados mais devastadores que os de uma guerra tradicional:

What we are doing to strangers in other communities right now is [...] far more serious and far more widespread than the harm we would do if we were in the habit or occasionally sending out a group of warriors to rape and pillage a village or two. Yet causing imperceptible harm at a distance by the release of waste gases is a completely new form of harm, and so we lack any kind of instinctive inhibitions or emotional response against causing it. We have trouble seeing it as harm at all ¹³ (SINGER, 2011, p. 217).

Ora, quando pensamos em agressão internacional, nos vem à mente tropas se movimentando através de fronteiras, ou aviões bombardeando posições inimigas. Contudo, ao emitir altos níveis de gases de efeito estufa, embora os países ricos não estejam deliberadamente atacando outro país, suas ações podem ser ainda mais devastadoras do que as formas convencionais de guerra agressiva. Destarte, por causa do que as nações ricas estão fazendo, terras que hoje são espaço de agricultura vão se tornar estéreis, geleiras que há milênios têm alimentado rios vão diminuir, o mar vai assumir campos férteis, doenças tropicais vão se espalhar e muitíssimas pessoas vão morrer de fome ou tornar-se refugiadas (SINGER, 2011, p. 229). Sendo assim, tal fenômeno porta evidente responsabilidade moral:

What we are doing to the people most at risk from global warming, therefore, is similar in its impact to waging aggressive war on them. It differs in its motivation, but that will be little consolation to them. Moreover, because we know what we are doing and yet do not stop doing it, we cannot shirk responsibility for it. We are culpable for the harm we are doing to them ¹⁴ (SINGER, 2011, p. 230).

Esse grave problema, traz consigo aspectos práticos muito complexos. A discussão sobre como lidar com a responsabilidade oriunda de ações poluidoras não é pacífica e pode-se notar ensaios variados de atribuição de obrigações entre os diversos países da comunidade internacional. Exemplo disso é que a tentativa de lidar com a mudança climática por meio do

¹³ “O que estamos fazendo agora com estranhos em outras comunidades é [...] muito mais sério e muito mais disseminado do que o dano que faríamos se estivéssemos no local ou ocasionalmente enviando um grupo de guerreiros para estuprar e pilhar uma aldeia ou duas. Destarte, causar danos imperceptíveis à distância pela liberação de gases residuais é uma forma completamente nova de dano e, portanto, falta qualquer tipo de inibição instintiva ou resposta emocional contra causá-la. De modo absoluto, temos dificuldade em ver isso como um dano” (tradução nossa).

¹⁴ “O que estamos fazendo com as pessoas mais vulneráveis ao risco do aquecimento global, portanto, é similar, em seu impacto, a travar uma guerra agressiva contra elas. Difere em sua motivação, mas isso será de pouco consolo para elas. Além disso, porque sabemos o que estamos fazendo e ainda não deixamos de fazê-lo, não podemos nos esquivar da responsabilidade por isso. Somos culpados pelo mal que estamos fazendo a elas” (tradução nossa).

controle de emissões é ocasionalmente percebida por muitos países em desenvolvimento como injusta. Esse é o caso, a título exemplificativo, de países como China, Brasil e do subcontinente indiano, que, em pleno processo de desenvolvimento econômico, sofrem pressões dos países desenvolvidos no sentido de diminuir seu ritmo de crescimento. Ora os países ricos usaram combustíveis fósseis e poluíram de maneira indiscriminada e agora exigem que os países mais pobres também reduzam drasticamente suas emissões de carbono em busca de um desenvolvimento "sustentável". Não é de se admirar que existam fortes resistências internacionais e vários países insistam em que as nações industrializadas mais ricas reduzam radicalmente as emissões de carbono em primeiro lugar. Redução que, por outro lado, a despeito de tudo que já conhecemos em termos das consequências da poluição ambiental, elas não têm se disposto a fazer. Nesse contexto, “[...] it is clear that [...] the rich nations cannot justify their continued high output of greenhouse gases. It is impossible to think of a plausible ethical principle by which they could justify it. We can therefore conclude that they are doing something wrong”¹⁵ (SINGER, 2011, p. 229).

Desde uma perspectiva meramente econômica, que, aliás, marca a tônica cultural e política de grande parte das nações atualmente, parece a algumas nações não ser aceitável a exigência de redução de emissões de gases poluentes nos países mais pobres, quando foi o uso excessivo de combustíveis fósseis pelos países desenvolvidos que causou a maior parte desta crise (TALBOT, 2012, p. 431). O debate sobre o tema, como visto, é multifacetado e prossegue, infelizmente, no entanto, de maneira lenta e pouco efetiva.

3.4 Dificuldades para o enfrentamento do problema ecológico

A complexidade sobre a discussão acerca da responsabilidade ecológica dos diversos atores envolvidos no problema abarca elementos como globalização, economia e sistemas políticos; fatores que contribuem para a análise das dificuldades inerentes para o enfrentamento da questão.

¹⁵ “[...] é claro que [...] as nações ricas não podem justificar a sua contínua alta produção de gases de efeito estufa. É impossível pensar em um princípio ético plausível pelo qual elas poderiam justificá-la. Podemos, portanto, concluir que elas estão fazendo algo errado” (tradução nossa).

Nesse sentido, podemos constatar, por exemplo, que até a primeira metade do século XX,

[...] o planeta absorvia todas as atividades humanas e seus efeitos distribuíam-se em compartimentos dentro das nações. A energia, a agricultura, o comércio, o meio ambiente, a economia, os problemas sociais eram questões nacionais. A compartimentalização dessas atividades, nos últimos decênios, desapareceu progressivamente, dando lugar a problemas de alcance e interesses de todo o conjunto das nações (SIQUEIRA, 1998. p. 52).

A globalização do problema ecológico, elemento nunca antes visto na história humana, é patente e porta grande desafio em seu manejo. A poluição atmosférica é emblemática quanto a isso: “There can be no clearer illustration of the need for human beings to act globally than the issues raised by the impact of human activity on our atmosphere” ¹⁶ (SINGER, 2004, p. 14).

Já quanto ao aspecto econômico envolvido no assunto, sua lógica tem se demonstrado insuficiente e, até, por ter sua importância superestimada, extremamente prejudicial ao futuro da vida na Terra:

[...] a contabilidade econômica utilizada pelos países superestima o progresso técnico e desconsidera a degeneração ambiental, o que acaba incentivando políticas econômicas prejudiciais ao equilíbrio ecológico. O sistema de contabilidade biológica conhecido é bastante precário e sequer se tem ideia do número de espécies de plantas e animais que se extinguem a cada ano. A consequência natural de uma economia em expansão baseada em contabilidade tão distorcida é a de que pouco a pouco se esvai a vida do planeta (SIQUEIRA, 1998, p. 48).

Há, inclusive, quem negue, sob a lógica econômica, a realidade das mudanças climáticas. “Not everyone accepts that global warming is happening, and many people deny that climate change is down to us. About 47% of Americans, 37% of Chinese and 26% of Britons believe it is a conspiracy on the part of the green lobby to halt or reduce global development [...]” ¹⁷ (TALBOT, 2012, p. 425).

Outros, até concordam que o aquecimento global está acontecendo, mas negam que somos responsáveis por ele. Existem líderes nacionais, por exemplo, que afirmam que a

¹⁶ "Não pode haver uma ilustração mais clara da necessidade de os seres humanos agirem globalmente do que as questões levantadas pelo impacto da atividade humana na nossa atmosfera" (tradução nossa).

¹⁷ "Nem todo mundo aceita que o aquecimento global está acontecendo e muitas pessoas negam que a mudança climática recaia sobre nós. Cerca de 47% dos americanos, 37% dos chineses e 26% dos britânicos acreditam que se trata de uma conspiração por parte do lobby verde para deter ou reduzir o desenvolvimento global [...]" (tradução nossa).

mudança climática é causada não pelo comportamento humano, mas por vários processos naturais exógenos e endógenos, como a flutuação da atividade solar (TALBOT, 2012, p. 426).

No entanto, ainda que tais resistências insistam em perdurar, sobretudo por motivos socioeconômicos, a ciência já possui provas suficientes acerca de nossa responsabilidade sobre mudanças climáticas.

Um estudo recente realizado por cientistas de alto nível da *Met Office Hadley Centre*, das universidades de Edimburgo e Melbourne e da *Vitoria University*, no Canadá, concluiu que há apenas 5% de chance de que as variações naturais do clima sejam responsáveis pelas mudanças que estão causando o aquecimento global. Em 2007, o *Intergovernmental Panel on Climate Change* (IPCC) avaliou mais de 100 trabalhos científicos recentes. Descobriu-se que a esmagadora maioria deles demonstrou clara evidência da influência humana sobre o clima (TALBOT, 2012, p. 426).

Além das já demonstradas influências econômicas, o elemento político também constitui uma grande dificuldade para o enfrentamento real do problema ambiental. Apesar de termos uma grave situação de dimensões globais, em termos políticos o planeta é quase totalmente dividido em estados nacionais soberanos, com líderes que trabalham para seus interesses.

There is no world political community, and as long as that situation prevails, we must have nation-states, and the leaders of those nation-states must give preference to the interests of their citizens. Otherwise, unless electors were suddenly to turn into altruists of a kind never before seen on a large scale, democracy could not function¹⁸ (SINGER, 2004, p. 4).

Ora, por mais que na maioria dos países ocidentais defendamos sistemas políticos democráticos, parece claro que a democracia enfrenta embaraços ao lidar com a questão ambiental. A existência de estados nacionais soberanos e a prevalência de formas democráticas de governo infelizmente parecem configurar uma situação de impotência para tratar do problema, o que parece agravar ainda mais o drama que estamos por enfrentar. Exemplo disso pode ser sinalizado quando o assunto é a necessidade de redução de emissão de gases estufa:

It is, of course, not possible for industrialized nations like Germany and United States to make such dramatic reductions in the short term, or at least not without devastating economic consequences that would be likely, in a

¹⁸ “Não existe uma comunidade política mundial e, enquanto essa situação prevalecer, devemos ter estados-nação; e os líderes desses estados-nação devem dar preferência aos interesses de seus cidadãos. De outro modo, a não ser que os eleitores se transformassem repentinamente em altruístas de uma espécie nunca antes vista em larga escala, a democracia não poderia funcionar” (tradução nossa).

democracy, to lead to a change of government and a reversal of the policy¹⁹ (SINGER, 2011, p. 224).

Ora, diante de tamanho impasse na política internacional e da gravidade da situação ilustrada, como a Filosofia pode se pronunciar no sentido de contribuir para a elucidação do problema?

3.5 Perspectivas filosóficas sobre a questão ambiental

As respostas teóricas que a Filosofia oferece sobre nossa relação com o meio-ambiente não são unívocas. Já vimos como Hans Jonas se posiciona sobre o tema no capítulo anterior. Vejamos agora como outros dois relevantes pensadores contemporâneos se pronunciam, um em âmbito internacional, outro no Brasil; respectivamente Peter Singer e Darlei Dall’Agnol.

Antes, porém, cabe esclarecer que, em termos gerais, podemos identificar três posições básicas em ética ambiental, três linhas discursivas sobre nossos deveres para com o meio ambiente:

Anthropocentrism: we have direct duties to ourselves; everything else is only of instrumental value; *Biocentrism*: we have direct duties to ourselves and to (certain) other living things; the non-living environment is only of instrumental value; *Ecocentrism*: we have direct duties to ourselves, other living things *and* the non-living environment²⁰ (TALBOT, 2012, p. 418).

O Ecocentrismo tem representantes teóricos de relevância, como Aine Naess e Aldo Leopold. Em sua vertente da Ecologia Profunda, corrente ecoética que defende o valor intrínseco da natureza em todas suas formas (DALL’AGNOL, 2004, p. 167), observa-se um comprometimento mais integral com o meio ambiente. No entanto, suas propostas, por ensejarem maior radicalismo, acabam por ter pouca ressonância prática no campo das discussões sociopolíticas sobre o tema.

¹⁹ “É claro que não é possível para nações industrializadas como a Alemanha e os Estados Unidos fazerem reduções tão dramáticas em curto prazo, ou pelo menos não sem devastadoras conseqüências econômicas que provavelmente, em uma democracia, levariam a uma mudança de governo e a uma inversão da política” (tradução nossa).

²⁰ “*Antropocentrismo*: temos deveres diretos para com nós mesmos; todo o resto é de valor instrumental; *Biocentrismo*: temos deveres diretos para com nós mesmos e para com (certos) outros seres vivos; o ambiente não-vivo é apenas de valor instrumental; *Ecocentrismo*: temos deveres diretos para com nós mesmos, com outros seres vivos e com o ambiente não-vivo” (tradução nossa).

Já no âmbito teórico do Biocentrismo, as discussões filosóficas ganham mais corpo e parece-nos que nele se encontram os já mencionados Peter Singer e Darlei Dall’Agnol. Peter Singer, aliás, chega a delinear uma proposta de desenvolvimento de uma ética ambiental nos seguintes termos: “The broad outlines of a truly environmental ethic are easy to discern. At its most fundamental level, such an ethic fosters consideration for the interests of all sentient creatures, including subsequent generations stretching into the far future” ²¹ (SINGER, 2011, p. 254).

Segundo ele, uma ética ambiental atual deve rejeitar os ideais de uma sociedade materialista em que o sucesso é medido pelo número de bens de consumo que podem ser acumulados. Em invés disso, tal ética deve julgar o sucesso em termos do desenvolvimento das habilidades das pessoas, da conquista de verdadeiras realizações e satisfações. Ela deve promover a frugalidade e a reutilização, na medida em que isso seja necessário para minimizar o impacto ambiental sobre o planeta, levando-nos a reavaliar a nossa noção de extravagância (SINGER, 2011, p. 254-255). Nesse sentido, o filósofo esclarece que:

The emphasis on frugality and a simple life does not mean that an environmental ethic frowns on pleasure, but that the pleasures it values do not come from conspicuous consumption. They come, instead, from loving relationships; from being close to children and friends; from conversation; from sports and recreations that are in harmony with our environment instead of harmful to it; from food that is not based on the exploitation of sentient creatures and does not cost the earth; from creative activity and work of all kinds; and (with the care so as not to ruin precisely what is valued) from appreciating the unspoilt places in the world in which we live ²² (SINGER, 2011, p. 255).

Como fica evidente, além da preocupação com o futuro e o respeito aos seres sencientes, Singer apresenta uma proposta ético ambiental crítica à lógica econômica vigente. Tais elementos também podem ser encontrados no pensamento de Dall’Agnol:

Parece evidente que a visão tradicional que instrumentalizava a natureza precisa ser superada, senão por razões morais, por motivos prudenciais, pois a irresponsabilidade humana está eliminando muitas formas de vida, ameaçando outras tantas e colocando a sua própria sobrevivência em jogo. A

²¹ "Os contornos de uma ética verdadeiramente ambiental são fáceis de discernir. No seu nível mais fundamental, tal ética promove a consideração pelos interesses de todas as criaturas sencientes, incluindo as gerações subseqüentes que se estendem para o futuro distante" (tradução nossa).

²² “A ênfase na frugalidade e em uma vida simples não significa que uma ética ambiental frustra o prazer, mas que os prazeres que ela valoriza não vêm do consumo conspícuo. Eles vêm, em vez disso, de relacionamentos amorosos; de estar perto de crianças e amigos; da conversa; de esportes e recreações que estão em harmonia com o nosso ambiente em vez de serem prejudiciais para ele; do alimento que não é baseado na exploração de criaturas sencientes e não sacrifique a terra; da atividade criativa e do trabalho de todos os tipos; e (com o cuidado de não arruinar precisamente o que é valorizado) de apreciar os lugares intocados no mundo em que vivemos” (tradução nossa).

biodiversidade possui valor intrínseco e a natureza não pode ser vista simplesmente como um mero *recurso* para o ser humano” (DALL’AGNOL, 2004, p. 176-177).

Seu posicionamento teórico sobre o tema também abarca, assim como em Jonas e Singer, considerações sobre o futuro. Nesse sentido, assevera: “Precisamos garantir não apenas a qualidade de vida para a presente geração, mas, como vimos a partir do princípio da responsabilidade e da precaução, um mundo habitável para as próximas gerações e para as múltiplas formas de vida” (DALL’AGNOL, 2004, p. 177).

Contudo, para além de essas proximidades teóricas, Dall’Agnol, em seus esforços especulativos, desenvolve relevante reflexão acerca de como o tema ambiental tem sido tratado no âmbito da Bioética. O autor, em suas investigações, identifica que este campo do conhecimento tem dedicado mais atenção à área da pesquisa e de assuntos relativos à saúde, apresentado atualmente uma importante lacuna quando se trata da questão crucial do meio ambiente:

[...] se não quisermos reduzir a bioética à ética médica [...], então é necessário introduzir novas reflexões sobre o valor da vida. Além disso, é importante lembrar que a bioética nasceu a partir dos trabalhos de Potter com uma preocupação geral com a vida, incluindo o meio-ambiente. Nisso deve estar pressuposta uma reflexão sobre a relação dos seres humanos com outros animais e também com a qualidade de vida em geral. [...] O principialismo nasceu para normatizar as experimentações com seres humanos [...] e não para reger, por exemplo, pesquisas com outros animais. Essa lacuna precisa ser, agora, preenchida (DALL’AGNOL, 2004, p. 157).

Com o intuito de superar tal hiato, Dall’Agnol propõe a adoção de uma nova norma básica capaz de permitir uma abordagem mais abrangente a diversos problemas bioéticos concernentes a relações intersubjetivas humanas, com outros animais e com o meio ambiente. Sua propositura consiste em acrescentar ao Principialismo Bioético um novo princípio fundamental: o Princípio de Reverência à Vida, que, segundo suas próprias palavras “pode ser colocado nos seguintes termos: *Reverencie o valor intrínseco da vida*” (DALL’AGNOL, 2004, p. 167).

Tal princípio, expresso em forma prescritiva, no entanto, demanda imediatamente, para sua fundamentação, reflexão mais profunda sobre o valor inerente à vida. Eis como o pensador trata a questão:

“[...] quando alguém diz que o vida possui valor intrínseco, está querendo dizer que ela é inviolável, isto é, valiosa em si mesma. Certamente, todos nós já experimentamos algum tipo de encantamento diante da existência da vida, diante da sua raridade, diante da beleza da formação de um novo ser humano

etc. Tradicionalmente, esta “experiência” diante da vida, do mundo, está na origem do filosofar: consiste num misto de espanto e profunda pela sublimidade do existir [...]. Portanto, podemos concordar [...] que a vida possui valor intrínseco se por isso entendermos que ela nos leva a uma postura de *reverência* diante das condições da sua existência” (DALL’AGNOL, 2004, p. 160).

Com essas considerações, há uma proposta de ampliação do Princípio de Jonas capaz de incluir, de maneira mais consistente, considerações sobre os outros animais e o meio ambiente, o que, aliás, fortalece a ideia inicial de fazer da Bioética uma verdadeira ética da vida.

Dentro desse contexto, cabe o questionamento sobre como seria possível identificar o posicionamento do pensamento de Jonas, nossa principal referência teórica para a fundamentação da presente Tese, dentro desse espectro classificatório, considerando de modo precípua sua principal obra, *O princípio de responsabilidade*.

Ora, utilizando tais parâmetros, o pensamento de Jonas, como prefigurado no capítulo anterior, parece se aproximar em linhas gerais ao “enlightened anthropocentrism”²³. “Enlightened anthropocentrism argues that the only *direct* duties we have are to other human beings, but that we should recognize many *indirect* duties to other parts of nature. These duties require us to use nature only in such a way that as much and as good is left for future generations”²⁴ (TALBOT, 2012, p. 419).

No entanto, importa considerarmos aqui que a exacerbação do individualismo em nossa cultura, foco de nossa análise ética sobre o tema, tende a uma radicalização mais perniciosa do que a posição antropocêntrica clássica. Já não se teria obrigação com os seres humanos (antropocentrismo clássico) ou com as próximas gerações (antropocentrismo esclarecido): o único a ser considerado seria o próprio indivíduo e seus interesses.

Se bem que, em sua formulação teórica, o individualismo-ecológico careça de maior estruturação, uma cultura individualista acaba por engendrar, em termos práticos, uma espécie de individualismo-ecológico-funcional. Esse quadro será tratado mais detidamente no próximo capítulo. Antes, porém, para completarmos nossas considerações sobre esta parte de nosso trabalho, indicaremos alguns elementos que destacam a gravidade do problema que estamos enfrentando e o desafio que temos adiante sob nossa responsabilidade.

²³ “Antropocentrismo esclarecido” (tradução nossa).

²⁴ “O antropocentrismo esclarecido argumenta que os únicos deveres diretos que temos são para com outros seres humanos, mas que devemos reconhecer muitos deveres indiretos para outras partes da natureza. Esses deveres exigem que usemos a natureza apenas de maneira tal que seja deixada para as gerações futuras em condições tão boas quanto as nossas” (tradução nossa).

3.6 A dimensão de nossa responsabilidade

Como ficou claro até este ponto de nossa reflexão, com o gigantesco avanço do poder tecnológico, considerarmos a possibilidade de uma grande catástrofe ambiental não é mais um aparente desvario. A potência do “homo faber” tem se revelado com veemência e “a exorbitância do sucesso do ideal baconiano e prometeano poderá conduzir ao desastre pelo “excesso de sucesso”” (ZANCANARO, 1998, p. 71). Tal sucesso da tecnologia aliado ao fenômeno do expressivo crescimento do número de pessoas no planeta acabou por colocar-nos em uma situação limite, com presumíveis graves prognósticos:

A explosão demográfica, compreendida como problema metabólico do planeta, rouba as rédeas da busca de uma melhora no nível de vida, forçando uma humanidade que empobrece, na luta pela sobrevivência mais crua, àquilo que ela poderia fazer ou deixar de fazer em função da sua felicidade: a uma pilhagem cada vez mais brutal do planeta, até que este diga a última palavra, não mais consentindo em sua superexploração. É com pavor que imaginaríamos as mortes e os assassinatos em massa que acompanhariam uma situação como essa. Mantidas por longo tempo fora do jogo, graças à técnica, as leis de equilíbrio da ecologia, que impediam o crescimento excessivo de uma única espécie, se imporão de forma assustadora, na mesma proporção em que se atingiram os limites da sua tolerância. É um grande desafio especular como será possível que aquela parte da humanidade, que restará, seguirá vivendo em uma Terra devastada (JONAS, 2006, p. 236).

O saque brutal das reservas naturais do planeta enseja, portanto, a real possibilidade de estarmos nos encaminhando para uma catástrofe de enormes proporções. O poder quase ilimitado da tecnologia “está introduzindo mudanças inesperadas na atmosfera, nos solos, nas águas, entre as plantas e os animais e em todas suas inter-relações. A responsabilidade de deter essas transformações que conduzem ao caos é de todos os cidadãos, de todas as nações” (SIQUEIRA, 1998, p. 54).

No entanto, frente às dificuldades aqui anteriormente elencadas de determos tais transformações, já há quem considere o uso massivo de técnicas de geoengenharia para contrabalancear seus efeitos. “It is almost certainly too late to stop or reverse climate change, at least without the use of risky geoengineering techniques”²⁵ (SINGER, 2015, 145). A geoengenharia implica em deliberada manipulação ambiental de larga escala. “Some believe

²⁵ “É quase certamente tarde demais para parar ou reverter as mudanças climáticas, pelo menos sem o uso de arriscadas técnicas de geoengenharia” (tradução nossa).

that given the difficulties of changing human behavior, huge projects like this might have a better chance of success than the attempt to reduce gas emissions”²⁶ (TALBOT, 2012, p. 432).

Nesse sentido, ainda que podendo trazer grandes riscos, o que deveria ser avaliado com muita prudência antes de sua implantação, o retardamento das mudanças climáticas seria um ganho muito importante, que poderia implicar em enormes benefícios, principalmente para os pobres do mundo e para todas as gerações futuras (SINGER, 2015, 145). Assim, parece haver uma tendência indicando que tal discussão deverá ser travada pela sociedade mundial em breve.

De qualquer modo, já ficou claro que há uma “perspectiva apocalíptica que se insere de forma previsível na dinâmica do atual curso da humanidade” (JONAS, 2006, p. 236). Frente a isso, nossa responsabilidade moral em relação ao problema é indeclinável: “If the climate is changing this threatens our way of life. If we can avert this, it seems reasonable to think we have a moral duty – to future generations, if not to the planet itself – to try to avert this”²⁷ (TALBOT, 2012, p. 427).

Todas essas considerações apontam para a premente necessidade de providências imediatas frente ao dramático quadro da questão ambiental. “Se não conseguirmos que nossa urgente mensagem chegue aos países e às pessoas que tomam decisões na atualidade, corremos o risco de solapar o direito essencial que têm nossos filhos a um meio ambiente são e que privilegie a vida” (COMISIÓN MUNDIAL DEL MEDIO AMBIENTE Y DESARROLLO, 1992).

No próximo capítulo, analisaremos como uma ética cada vez mais individualista, um dos elementos culturais marcantes em nossos tempos, gera impactos importantes no tema ambiental e dificulta o reconhecimento de nossa responsabilidade atual sobre o futuro da humanidade. Para isso, sinalizaremos como o pensamento individualista vem se desenvolvendo e ganhando força no campo filosófico. Também apresentaremos argumentos que sustentem que esse elemento, por seus profundos desdobramentos em nossa cultura e, conseqüentemente, na forma como as pessoas se portam diante do tema ambiental, constitui relevante chave de análise para melhor compreendermos o quadro geral dessa questão e suas possíveis conseqüências.

²⁶ "Alguns acreditam que, dadas as dificuldades de mudar o comportamento humano, grandes projetos como este podem ter melhor chance de sucesso do que a tentativa de reduzir as emissões de gases" (tradução nossa).

²⁷ "Se o clima está mudando, isso ameaça nosso modo de vida. Se pudermos evitar isso, parece razoável pensar que temos um dever moral - para as gerações futuras, se não para o próprio planeta - de tentar evitar isso" (tradução nossa).

Por fim, no quinto capítulo, buscaremos demonstrar a necessidade do desenvolvimento de um discurso ético que supere o individualismo, cujas bases possam contribuir para uma melhor solução para o problema ambiental que se nos apresenta.

4 PENSAMENTO INDIVIDUALISTA E SEUS IMPACTOS NA QUESTÃO AMBIENTAL

Vimos, nos capítulos anteriores, a gravidade da atual questão ambiental e como suas consequências podem ser catastróficas para a humanidade. Entendemos, a partir da Teoria da Ética da Responsabilidade, que cabe a nós um posicionamento ético firme e urgente diante do problema. No entanto, pudemos analisar as dificuldades que nossa cultura atual apresenta para assumir tal postura. Neste capítulo, propomo-nos explorar, com um olhar ético-investigativo, uma dessas principais dificuldades: o exacerbado individualismo contemporâneo.

Para tanto, indicaremos aspectos do desenvolvimento do individualismo em nossa cultura, elementos de sua configuração teórica e prática atuais, seus impactos no tema ambiental, bem como sua repercussão na vida social como um todo. Desse modo, visamos apresentar o individualismo como pertinente chave de análise ética para o problema ecológico que necessitamos enfrentar. Tal aporte somar-se-ia às análises sobre a tecnologia e a globalização que Hans Jonas e Peter Singer respectivamente propõem para o tema.

Apresentamos aqui o individualismo como a postura, tanto teórica quanto prática, que privilegia o indivíduo, seu juízo e seus interesses como referências basilares para a consideração sobre o bem e para ação na esfera social. Buscaremos caracterizar o horizonte ético atual como profundamente marcado por ele, bem como ressaltar consequências desse fato no campo da ética ambiental contemporânea.

4.1 Fortalecimento do conceito de indivíduo

Inicialmente, convém salientar que a noção de individualidade parece ter evoluído no contexto filosófico ocidental em conexão ao desenvolvimento do conceito de pessoa. Tal relação é importante e se vincula, inclusive, com o tema da dignidade humana, tendo consequências contemporâneas de grande relevância, por exemplo, em discussões no campo da bioética (CULLETON; BRAGATO; FAJARDO, 2009, p. 54).

Ora, importa considerarmos aqui que a noção de *indivíduo* não é uma entidade natural, mas, sim, construída sócio-historicamente. Para que esse processo seja mais bem compreendido, na sequência, discorreremos acerca de ideias e autores relevantes no âmbito da reflexão sobre a individualidade.

Com relação ao conceito de pessoa, destacamos que o termo

[...] grego *prosopon*, usado originalmente para designar a máscara do ator e do personagem que ele representava, não tinha o mesmo significado posteriormente correspondente ao da palavra *persona*, como significação geral de indivíduo. Porque a palavra latina *persona* designava o ser que pertence a si mesmo e que não reparte seu ser com outro (*persona est sui iuris et alteri incommunicabilis*). A partir disso, *persona* passou a designar o papel assumido e, finalmente, qualquer personagem no palco da vida, para qualquer indivíduo (BRAGATO, 2010, p. 3).

O indivíduo, aliás, ganha certa importância no pensamento sofista, que inaugura o relativismo ocidental ao erigir o homem como a medida de todas as coisas. Tal posicionamento pretendia negar a existência de um critério absoluto para o verdadeiro ou falso. “O único critério é o homem individual, de modo que, entre os sofistas, se evidenciou a irrestrita confiança nos poderes da razão humana, antes deixada em segundo plano” (BRAGATO, 2010, p. 3).

Também Sócrates, com seu *daimon*, contribui de modo muito importante para a construção da noção ocidental de subjetividade. Assim, os gregos antigos, “[...] ao situarem o problema da individualidade no centro de suas preocupações filosóficas, [...] deram início à história da personalidade europeia, sobre a qual, posteriormente, agiram tanto o pensamento romano quanto o cristão” (BRAGATO, 2010, p. 4). Essa importante influência, no entanto, não significa que o indivíduo tenha ocupado papel central naquele período. “Primeiro, porque os gregos não chegaram a desenvolver um conceito de pessoa com desdobramentos ético-jurídicos [...]. Segundo, porque o indivíduo humano, em si, não representava a unidade referencial básica da sociedade em questão, nem tinha direitos reconhecidos pelo simples fato de ser humano” (BRAGATO, 2010, p. 4).

Nesse sentido, embora possamos identificar importantes elementos iniciais da noção de indivíduo na antiguidade, é a medievalidade que contribui com fatores decisivos para compreensão desse conceito:

[...] pensar o homem, enquanto indivíduo, e pensá-lo como pessoa foi um tema recorrente na Idade Média, cujas construções teóricas beberam, principalmente, de três fontes: a Sagrada Escritura, fonte de autoridade máxima, os escritos de Santo Agostinho, cuja autoridade só ficava abaixo da

Bíblia, e, a partir do século XIII, Aristóteles, a quem Santo Tomás se refere simplesmente como “Filósofo” (BRAGATO, 2010, p. 5).

Acerca de Agostinho, importa destacar que toda sua importante reflexão sobre o tema do livre-arbítrio constitui um elemento fundamental de compreensão e, inclusive, construção da subjetividade ocidental. Em seus escritos, ele estabelece que a liberdade individual é um dom divino. Nesse sentido, afirma que “a vontade é livre, porque pode querer ou não exercer o direito de escolha, ou seja, antes de mais nada, ela é livre em relação a si mesma” (AGOSTINHO, 1990, p. 77-78). Esse ser livre em relação a si mesmo seria o elemento determinante da liberdade individual humana.

No entanto, muito embora Agostinho tenha contribuído de modo importante para o tema, foi Boécio, no século VI, quem elaborou a clássica definição de pessoa. Para ele, “pessoa é uma substância individual de natureza racional” (*persona est naturae rationalis individua substantia*) (BOÉCIO, 1979, p. 557). Com isso, “Boécio destacou, para a caracterização da pessoa, a racionalidade e a individualidade de cada ser humano. Portanto, o fator propriamente constitutivo da pessoa é a individualidade racional como tal” (BRAGATO, 2010, p. 5), caracterizando uma singularidade peculiar, irrepitível, não susceptível a generalização.

A definição de pessoa de Boécio representa, de qualquer sorte, uma profunda alteração semântica no conceito de pessoa, que influenciou os pensadores cristãos do Medievo, especialmente Santo Tomás de Aquino. A concepção de pessoa do Aquinate é considerada de fundamental importância para a construção do conceito de pessoa na modernidade, pois permite pensar a pessoa a partir daquilo que o homem tem de mais individual, próprio, incomunicável, menos comum e mais singular (BRAGATO, 2010, p. 5).

Nesse sentido, para Tomás de Aquino a “pessoa caracteriza-se como uma individualidade única que não se transmite por geração, porque não pertence à natureza humana genérica nem a certos acidentes seus” (BRAGATO, 2010, p. 6). Em seus próprios termos,

[...] "person" in general signifies the individual substance of a rational figure. The individual in itself is undivided, but is distinct from others. Therefore "person" in any nature signifies what is distinct in that nature: thus in human nature it signifies this flesh, these bones, and this soul, which are the individuating principles of a man, and which, though not belonging to "person" in general, nevertheless do belong to the meaning of a particular human person ²⁸ (AQUINO, I, q. 29, A.4, 2016).

²⁸ “[...] "pessoa" em geral significa a substância individual de uma figura racional. O indivíduo em si é indivisível, mas é distinto dos outros. Portanto, a "pessoa" em qualquer natureza significa o que é distinto nessa natureza: assim, na natureza humana, significa essa carne, esses ossos e essa alma, que são os princípios individuantes de um homem e que, embora não pertencendo à "pessoa" Em geral, no entanto, pertencem ao significado de uma determinada pessoa humana” (tradução nossa).

Com o passar do tempo e o desenvolvimento filosófico do debate, é possível afirmar “que a partir da Modernidade houve uma espécie de identificação lógica entre os conceitos de ser humano, indivíduo e pessoa” (BRAGATO, 2010, p. 7). De fato, o pensamento moderno contribuiu muito para o fortalecimento e valorização da noção de individualidade. É sobretudo nesse período que:

[...] o homem se conscientiza de suas capacidades racionais para o desvendamento dos segredos da natureza e busca empregá-las no sentido de encontrar soluções para os seus problemas. Substitui uma cultura teocêntrica e metafísica, dependente da verdade revelada e da autoridade da Igreja, por uma cultura antropocêntrica e secular (GOERGEN, 2001, p. 11).

Essa guinada antropocêntrica leva a subjetividade a ocupar um lugar preponderante no esforço por uma maior autonomia e liberdade do indivíduo perante as instituições. Em especial, a Igreja passa a ser fortemente questionada e perde parte de seu poder social com o advento do pensamento de Lutero e do protestantismo. Nesse contexto, a relação com o divino deixa de ser mediada institucionalmente e o indivíduo passa a crer em sua conexão direta com Deus.

Com efeito, o pensamento filosófico moderno passa a entender cada vez mais o sujeito como um ser livre, independente, espécie de self descontextualizado:

[...] com Descartes e Locke, o poder crescente da razão desprendida e autorresponsável tendeu a dar crédito a uma visão do sujeito como um *self* descontextualizado, até mesmo pontual. Em determinada perspectiva, isso é muito compreensível: envolve interpretar a postura do desprendimento, por meio da qual objetificamos facetas de nosso próprio ser, na ontologia do sujeito, como se fôssemos por natureza uma atividade separável de tudo quanto é apenas dado em nós – uma alma desencarnada (Descartes) ou uma potência pontual de autorremodelação (Locke), ou um ser racional puro (Kant) (TAYLOR, 2013, p. 655).

Immanuel Kant, aliás, com uma antropologia que acentua a racionalidade, apresenta a original concepção de que somos capazes de impor a nós mesmos, por meio de um princípio prático formal, uma legislação moral. Com efeito, no centro de sua filosofia moral,

[...] está a declaração de que a moralidade se centra em uma lei que os seres humanos impõem a si próprios, necessariamente se proporcionando, ao fazê-lo, um motivo para obedecer. Os agentes que são desse modo moralmente autogovernados Kant chama de autônomos. [...] Sua concepção da moralidade como autonomia é algo novo na história do pensamento (SCHNEEWIND, 2001, p. 527).

Nesse sentido, Kant teria inaugurado o conceito de autonomia como elemento constituinte fundamental do sujeito moral, sendo o termo extraído da filosofia política dos

séculos XVII e XVIII, em que foi utilizado na argumentação acerca da concepção dos estados como instituições autogovernadas. (SCHNEEWIND, 2001, p. 527).

Em termos mais elaborados, a partir da compreensão de que o indivíduo é um ser racional puro e da noção moderna de que a razão é universal,

seu ideal ético é o de uma ação moral universalizável. Se todos os homens são iguais, e se todos são racionais (mesmo que nem sempre todos sejam muito razoáveis), será possível tentar restabelecer uma moral deduzida a partir de um *imperativo categórico*, que soa mais ou menos assim, numa primeira fórmula: “Age segundo aquela máxima que possas a todo tempo querer que se tornasse uma lei universal”. Portanto: o que não posso querer que seja universalizado, não deve ser também por mim praticado (VALLS, 2004. p. 127).

Kant defende que o indivíduo deve sair da minoridade, não se guiando pela tradição ou por regras externas estabelecidas, e se tornar seu autolegisador. Utilizando a racionalidade, atinge a maioridade quando é capaz de escolher para si as normas universais que condizem com sua própria natureza racional. Entretanto, apesar do arcabouço teórico construído por Kant e sua pretensão de universalização, é possível identificar em seu pensamento uma versão secularizada do protestantismo que serve como alicerce para o fortalecimento do individualismo ocidental. Assim,

[...] o que Kant apresentava como princípios universais e necessários do espírito humano revelaram-se, de fato, princípios específicos de determinadas épocas, locais e estágios da atividade e da investigação humanas. Exatamente o que Kant acreditava serem os princípios e os pressupostos das ciências naturais se revelou, afinal, serem os princípios e os pressupostos específicos da física newtoniana; então, o que Kant acreditava serem princípios e pressupostos da moralidade como tal se revelaram princípios e pressupostos de uma moralidade bem específica, uma versão secularizada do protestantismo que proporcionou ao individualismo liberal moderno um de seus primeiros estatutos (MACINTYRE, 2001, p. 446-447).

Desse modo, a filosofia de Kant e seu conceito de autonomia, tão utilizados ainda em nossos dias, podem ser entendidos como radicalização do subjetivismo cristão. Esse subjetivismo cristão protestante, aliás, se expressa de maneira contundente no posterior pensamento de Kierkegaard, para quem “[...] a ciência quer ensinar que se tornar objetivo é o caminho, enquanto que o cristianismo ensina que o caminho é tornar-se subjetivo, ou seja: no sentido verdadeiro, tornar-se sujeito” (KIERKEGAARD, 2013, p. 135).

Para o filósofo dinamarquês, tornar-se verdadeiramente um sujeito é o caminho para uma reta vida moral, para o ético, mais alta tarefa de qualquer ser humano. E o conhecimento dessa senda se dá no espaço íntimo do indivíduo, já que “para estudar o ético, todo ser humano

é reportado a si mesmo. Ele próprio é, nessa questão, mais do que suficiente para si mesmo; sim, ele é o único lugar onde *ele* pode, com segurança, estudar esse assunto” (KIERKEGAARD, 2013, p. 147).

O pensamento de Kierkegaard concede grande peso ao aspecto individual do ser humano e sua filosofia é marcada por esse acento: “Ser um indivíduo singular, não é, em termos histórico-universais, absolutamente nada, infinitamente nada – mas, no entanto, esta é a única verdadeira e mais alta significação de um ser humano [...]” (KIERKEGAARD, 2013, p. 155). A dimensão individual assume, nessa mesma linha, valor basilar em sua reflexão ética:

De modo histórico-universal, não se vê a culpa do indivíduo, tal como esta só se encontra na intenção, o que se vê é a ação exterior consumida pela totalidade e, nessa, trazendo para si a consequência da ação. [...] Vê, o que eticamente é um escândalo, que, de modo histórico-universal [...], em última instância, tem que desconsiderar a verdadeira distinção entre bem e mal, como esta só se encontra no indivíduo e, a rigor, em cada indivíduo, apenas em sua relação com Deus (KIERKEGAARD, 2013, p. 162).

Como fica expresso, em Kierkegaard, o elemento subjetivo, individual, possui a primazia no conhecimento do que é o bem e na decisão de ser ético. Porém, esse aspecto individual não é exclusivo, ou fechado em si, está relacionado a Deus. Em outros termos, “[...] o ético [...] está voltado para a individualidade e, nessa medida, calcula que cada indivíduo, propriamente e essencialmente, só em si mesmo compreenda o ético, pois este é seu consaber com Deus” (KIERKEGAARD, 2013, p. 161).

Com esse pensamento, a ética se aproxima à religiosidade, produto do vínculo íntimo com Deus. Tal aproximação é tão manifesta que o autor chega a afirmar que “[...] a fé é, afinal, a mais alta paixão da subjetividade [...]” (KIERKEGAARD, 2013, p. 137); e vai além, quando assevera que “[...] a fé reside, afinal, na subjetividade – assim, há algo então de excelente em ser uma subjetividade” (KIERKEGAARD, 2013, p. 137).

Essa solução intimista para a fundamentação moral em que “[...] o ético deveria ser descoberto pelo ato individual de se aprofundar em si mesmo e em sua relação para com Deus [...]” (KIERKEGAARD, 2013, p. 150), de aspecto individual religioso, marca definitivamente o pensamento do autor e influencia grandemente a estruturação de uma posterior reflexão filosófica voltada para a individualidade.

No entanto, como veremos mais adiante, com a “morte de deus” na contemporaneidade, o ético ficou restrito unicamente ao indivíduo, caindo no relativismo individualista; e o homem

ocidental, voltado cada vez mais para si, ficou só. E, hoje, como opções para o desespero de sua situação, o homem tende a recorrer ao consumo e ao hedonismo exacerbados.

Contudo, em resumo, cabe ressaltar que, apesar dessa valorização do indivíduo, ainda não se podia observar na modernidade, em termos culturais mais amplos, a radicalização desse elemento. De fato, no campo da filosofia, a razão era entendida como universal e a religião, embora não mais unificada institucionalmente, continuava a ser um elemento que contrabalanceava o peso dado ao indivíduo.

4.2 Aspectos do Individualismo Contemporâneo

O pensamento filosófico atual tem como uma de suas bases a crítica de que a racionalidade moderna, com sua pretensão de universalidade, não teria sido capaz de estabelecer univocidade no discurso moral. Aliás, a Filosofia contemporânea tem, justamente, como uma de suas características, a multiplicidade de pontos de vista teóricos sobre o tema. Nesse sentido, segundo MacIntyre, o “projeto do Iluminismo fracassou segundo seus próprios padrões, já que seus protagonistas jamais tiveram êxito na especificação de um conjunto de princípios morais unicamente justificáveis aos quais qualquer agente racional não deixaria de aceitar [...]” (MACINTYRE, 2001, p. 454). De fato, o pensamento moderno sofreu, no campo filosófico, severas críticas por

“[...] pensadores como Nietzsche (1844-1900), Heidegger (1889-1976), os representantes da Escola de Frankfurt, em especial Horkheimer e Adorno, e, mais recentemente, os chamados pós-modernos que, servindo-se das teses de Michel Foucault e liderados por François Lyotard, desacreditam a razão moderna como uma grande ilusão e vilã dos terríveis desastres praticados em nome da ciência do progresso” (GOERGEN, 2001, p. 18).

Através da obra de pensadores como eles, fica claro que, juntamente com a crítica à razão moderna, a filosofia ocidental contemporânea tende a indicar também, como veremos, os ideais da autossuficiência, emancipação e autonomia como caminhos de realização do ser humano.

A partir desse contexto, empreendemos, no núcleo temático deste capítulo, um esforço teórico reflexivo acerca de características do individualismo contemporâneo. Nosso foco não é, portanto, traçar aqui um quadro da crítica à modernidade, nem nos aprofundarmos na discussão

sobre a pós-modernidade, mas sim apenas contextualizar a situação do indivíduo neste período. Para isso, escolhemos, por sua força paradigmática, apresentar elementos do pensamento nietzscheano sobre o tema. Tal perspectiva é utilizada, a seguir, como chave hermenêutica introdutória ao posicionamento subjetivista não-cristão.

Nietzsche, importante filósofo do século XIX, precursor de grandes tendências do pensamento contemporâneo, é conhecido por desenvolver o tema da “morte de Deus”. É partindo dele que esse pensador constrói sua reflexão acerca dos principais temas de sua obra; e Karl Löwith, filósofo alemão contemporâneo, nesse sentido afirma: "O ateísmo de Nietzsche não é (...) uma particularidade. É o pressuposto de todas as suas doutrinas: eterno retorno, vontade de potência, transvaloração de todos os valores, desde o primeiro esboço autobiográfico até *O Anticristo e Ecce Homo*" (LÖWITH, 1985, p 142).

Aqui, entendemos essa expressão como a contestação, crescente no mundo ocidental, da existência de Deus, em especial do Deus judaico-cristão; pondo conseqüentemente em questão diversos aspectos de nossa cultura.

Com efeito, a religião se vê radicalmente ameaçada. Sua capacidade normatizadora e reguladora das crenças e costumes enfraquece. Seus dogmas são questionados e suas igrejas, esvaziadas. Também a filosofia, entendida como conhecimento especulativo racional sistemático, é influenciada, precisando se aventurar em busca de novos alicerces, uma vez que Deus já não é o fiador da verdade e a razão já não mais nos torna semelhantes a ele.

Como consequência, a Ética precisa de novos fundamentos. O bem e o mal já não podem ser apresentados em forma de mandamentos divinos. E a recompensa celestial para as boas ações, assim como o castigo para as más, parece nem existir.

Com um belo recurso estilístico, Nietzsche se vale da figura de um homem louco para apresentar o tema e suas profundas implicações:

Não ouvistes falar daquele homem louco, que, numa ensolarada manhã, acendeu uma lanterna e, correndo em direção ao mercado, não cessava de berrar «Procuro a Deus! Procuro a Deus!»? Como ali estivessem reunidos muitos daqueles que não acreditavam em Deus, ouviram-se entre eles risadas e mais risadas. «Será que Deus se perdeu?, indagava um. Ter-se-ia extraviado como uma criança?, dizia outro. Ou, porventura, se escondeu? [...] Assim falavam e riam entre si. Bruscamente o homem louco se precipitou no meio deles e os esquadrinhou com seus olhares. «Eu vou dizer para onde foi Deus!», gritou. «Nós o matamos, vós e eu. Todos nós somos seus assassinos! [...] Deus morreu! Deus permanece morto! E fomos nós que o matamos! Como poderíamos consolar-nos, nós os maiores assassinos! [...] Não é demasiado

grande para nós o tamanho feito? Não deveríamos converter-nos em deuses, para parecermos dignos desta façanha?

Jamais se realizou ação mais notável que esta, e todo aquele que nascer depois de nós, pertence, em virtude desta ação, a uma história superior a toda a história precedente!».

A esta altura o homem louco se calou e encarou mais uma vez os ouvintes; também eles silenciaram e o fitaram estupefatos. Por fim atirou ao chão a lanterna, que se fez em pedaços e apagou. «Chego cedo demais» - disse então. «Sim, ainda não é tempo. Este acontecimento colossal ainda está a caminho e avança; ainda não chegou aos ouvidos dos homens. [...] Esta ação se encontra ainda mais longe deles que as mais longínquas estrelas e, no entanto, são eles que a praticaram» (NIETZSCHE, 1966, p. 261-262).

Nessa passagem, a morte de Deus já está dada. No entanto, o senso comum não é capaz de percebê-la e muito menos compreender a magnitude das consequências desse tremendo acontecimento. Para a tradição filosófica, apenas o passado consolidado é objeto de consideração racional. Só o louco, motivo de piadas, pode vislumbrar o que significa que Deus tenha morrido. Somente ele enxerga a profunda revolução histórica proveniente de tal fato. Apenas ele antevê o que ninguém ainda enxergou.

Sua loucura-sabedoria o desloca de seu tempo, fazendo-o acender uma lanterna em pleno dia. Ele ousa olhar para o futuro e refletir sobre as consequências da ação presente no amanhã. Eis o filósofo-louco: aquele que alcançou o conhecimento do que já aconteceu, mas ainda está por vir.

E uma das mais importantes e decisivas implicações da morte de Deus é a consequente morte do homem. Com efeito, retomando a passagem do homem louco sobre o assassinato de Deus, debruçamo-nos sobre o questionamento de Nietzsche: “Não é demasiado grande para nós o tamanho feito? Não deveríamos converter-nos em deuses, para parecermos dignos desta façanha?” (NIETZSCHE, 1966, p. 261). De fato, subjacente a esta pergunta está percepção de que a concepção antropológica mais difundida da cultura ocidental, a de homem criatura divina, feita a Sua imagem e semelhança, entra em colapso com a morte de Deus. Tal transformação no pensamento antropológico acarreta uma profunda modificação também nas reflexões éticas subsequentes. Em outras palavras, ao matar a Deus, o homem, tal como o conhecemos e concebemos, também se suicidou. Caberá a ele agora a necessária tarefa de se recriar e de buscar novos referenciais para seu agir.

4.2.1 Elementos do Egoísmo Ético

Assim, eis que se nos apresenta um dos cernes da crise antropológica pós-moderna: temos um homem centrado em si mesmo, mas sem saber quem é; um antropocentrismo carente do sentido do que vem a ser o “propriamente humano”. Em outras palavras, o homem voltou-se para si e não sabe ao certo o que encontrou.

Ora, com efeito, a morte de todo referencial transcendente afetou profundamente não apenas a antropologia filosófica, mas toda filosofia contemporânea:

Quando um filósofo, hoje em dia, é desafiado a falar sobre o sentido da vida, geralmente experimenta um certo mal-estar. Afinal, a maioria dos filósofos contemporâneos considera a filosofia simplesmente como uma tarefa de análise de conceitos, que nada teria então a ensinar sobre tais questões gerais da existência (VALLS, 2004, p. 125).

Tal quadro, unido ao avanço do fortalecimento do individualismo, favorecem epistemologicamente o subjetivismo e eticamente o relativismo moral individualista.

De fato, assumir a posição filosófica de que cada um faz de si o parâmetro para o julgamento moral pode acarretar excessos. Uma moral individualista que busca apenas os interesses próprios, por exemplo, pode derivar em uma ética egoísta em que o outro é visto como um meio e não como um fim em si mesmo. Nessa linha, é possível identificar o egoísmo ético como uma aproximação teórica que sustenta como princípio “que a única e básica obrigação de um indivíduo é conseguir, para si mesmo, a maior proporção possível de bem em relação ao mal” (FRANKENA, 1981, p. 33).

Exemplo paradigmático desse posicionamento é o Egoísmo Ético de Max Stirner, pseudônimo de Johann Kaspar Schmidt (1806-1856), filósofo e professor, inspirador de pensadores anarquistas e existencialistas. Em sua obra *O único e a sua propriedade*, Stirner questiona os referenciais morais tradicionais:

Há tanta coisa a querer ser a minha causa! A começar pela boa causa, depois a causa de Deus, a causa da humanidade, da verdade, da liberdade, do humanitarismo, da justiça; para além disso, a causa do meu povo, do meu príncipe, da minha pátria e, finalmente, até a causa do espírito e milhares de outras. A única coisa que não está prevista é que a minha causa seja a causa de *mim mesmo*! ‘Que vergonha, a deste egoísmo que só pensa em si!’ (STIRNER, 2009, p. 9).

A esse questionamento inicial com toque de ironia, segue o anúncio de seu referencial individualista: “Nada é a causa de Deus e da humanidade, nada a não ser eles próprios. Do

mesmo modo, *Eu sou minha causa, eu que, como Deus, sou o nada de todo o resto, eu que sou o meu tudo, eu que sou o único*” (STIRNER, 2009, p. 11). A consequência imediata que se apresenta é a desconsideração, inclusive, das noções mesmas de bem e mau:

Por isso: nada de causas que não sejam única e exclusivamente a minha causa! Vocês dirão que a minha causa deveria, então, ao menos ser a ‘boa causa’. Qual bom qual mau! Eu próprio sou a minha causa, e não sou nem bom nem mau. Nem uma nem outra coisa fazem para mim sentido algum. [...] O divino é a causa de Deus, o humano a causa ‘do homem’. Minha causa não é nem o divino nem o humano, não é o verdadeiro, o bom, o justo, o livre etc., mas exclusivamente o que é meu. E esta não é uma causa universal, mas sim... *única*, tal como eu. [...] Para mim, nada está acima de mim! (STIRNER, 2009, p. 12).

Eis como resulta ser formulada filosoficamente a senda teórica do egoísmo ético, expressão clara de um individualismo que foi se fortalecendo historicamente em nossa cultura. Aliás, segundo essa perspectiva, a própria história perde seu valor: “Para o cristão, a história universal é o que há de mais elevado, porque é a história de Cristo ou ‘do homem’; para o egoísta, só *sua* história tem valor, porque ele só pretende desenvolver-se a *si próprio*, e não a idéia de humanidade, não ao plano de Deus [...] etc.” (STIRNER, 2009, p. 471).

Assim, no cerne do egoísmo ético, podemos identificar uma importante e preocupante característica do homem contemporâneo: a perda de noção individual de responsabilidade moral. Não é de se estranhar, por conseguinte, que nossa geração esteja agindo, como vimos no capítulo anterior, com extrema irresponsabilidade para com o futuro da humanidade.

Para o egoísmo ético, o indivíduo “não vê em si um instrumento da idéia nem um receptáculo de Deus, não reconhece nenhuma vocação, não lhe passa pela cabeça dar a mínima contribuição para o progresso da humanidade: vive sua vida até o fim sem se preocupar em saber se isso é bom ou mau para a humanidade” (STIRNER, 2009, p. 472). Fica claro, portanto, como o individualismo se apresenta como um obstáculo para a vivência da Ética da Responsabilidade proposta por Hans Jonas. Desse modo, para que esta possa nos auxiliar no sentido de enfrentarmos, por exemplo, os graves desafios ambientais contemporâneos, faz-se necessário superarmos a forte orientação ética contemporânea individualista.

Ora, em nossa difícil situação ética atual, não se trata mais apenas de dar valor ao aspecto individual da vida humana, mas de erigir o indivíduo como único critério e valor para o juízo moral. Tal espécie de solipsismo moral acaba por se derivar em uma sorte de niilismo, aspecto cultural tão presente em nossos dias:

De Deus diz-se que ‘os nomes não O nomeiam’. O mesmo se aplica a mim: não há *conceito* que sirva para me dar expressão, nada do que me apresentam como minha essência me esgota; são apenas nomes. De Deus se diz ainda que é perfeito e não tem de aspirar à perfeição. E isso vale também para mim. [...] Sou *proprietário* do meu poder, e sou-o ao reconhecer-me como *único*. No *único*, o próprio proprietário regressa ao nada criador de onde proveio. Todo o ser superior acima de mim, seja ele Deus seja o homem, enfraquece o sentimento de minha unicidade e empalidece apenas diante do sol desta consciência. Se minha causa for a causa de mim, o único, ela se assentará em seu criador moral e perecível, que a si próprio se consome. Então poderei dizer: [...] Minha causa é a causa de nada” (STIRNER, 2009, p. 472).

Diante de um pensamento secularizado, individualista e niilista como esse, não é de se admirar que a cultura contemporânea tenha buscado no consumismo e no hedonismo caminhos para a sua satisfação.

4.2.2 Crise ética contemporânea?

Esse quadro em que o individualismo leva ao niilismo moral agrava-se com a dificuldade contemporânea que a Filosofia apresenta de fundamentar a Ética, fornecendo solo fértil para que prospere o egoísmo. Isso, aliado com a crise de paradigmas anteriores e com o avanço do cientificismo tecnológico, trouxe-nos a uma crucial situação paradoxal:

[...] de um lado percebe-se a necessidade de uma ética universal (princípios universais de convivência) em razão das consequências tecnológicas promovidas pela ciência e pelo capital em um contexto planetarizado, em que se identificam problemas ambientais, econômicos, políticos e de tecnologia genética que pertencem a todos globalmente, não sendo puramente locais e de outro, evidencia-se a impossibilidade de estabelecimento de uma ética universal em razão da supremacia da lógica do cientificismo que não julga como objetivo os juízos morais (SILVEIRA, 2008, p. 20).

Assim, discutir a fundo a moralidade, “num tempo em que as fundamentações metafísico-teológicas e deontológicas do agir moral caíram em descrédito” (GOERGEN, 2001, p. 37), tornou-se um desafio de enorme dificuldade. Considerando o contexto em que prevalece a valorização do pensamento científico-tecnológico, o sentimento moral contemporâneo

“[...] começa a duvidar de si mesmo quando aquele suposto saber [moderno] o contradiz ou quando, no mínimo lhe recusa qualquer apoio. [...] Atualmente ele ainda tem, também, de se envergonhar de si mesmo por ser algo infundado e não passível de ser demonstrado diante de um saber superior” (JONAS, 2006, p. 65).

Ora, justamente quando mais precisamos de uma robusta posição ética que evite a destruição ou, ao menos, o sofrimento de grande parte da humanidade, atravessamos uma crise dos juízos morais, tendo os referenciais absolutos perdido sua força:

A partir da crise da representação, os juízos morais absolutos foram colocados em xeque com a reivindicação da supremacia dos juízos morais relativos, em conjunto com a crítica da metafísica e da fundamentação da ação moral. Este paradigma ético da desconstrução, tematizou a insuficiência da razão para a fundamentação da ética. A suspeita foi estabelecida por Nietzsche, Freud, Wittgenstein, Heidegger, Foucault, entre outros (SILVEIRA, 2008, p. 24).

Assim, ficamos diante de uma fracassada tentativa epistemológica iluminista de que seria possível conhecer, pela via racional, os fundamentos do que devemos fazer. Tal situação nos abre um horizonte em que nos resta uma moralidade sem essência e a tentativa incipiente de unir inúmeras comunidades morais (ENGELHARDT, 1998, p. 129).

Frente a tamanho pluralismo, é possível tomar como “[...] evidente que o discurso moral contemporâneo esteja fragmentado, havendo um desacordo moral em razão da sobreposição dos princípios morais que servem de fundamento para os juízos morais, revelando pontos de vistas morais contraditórios” (SILVEIRA, 2008, p. 25-26).

Constituiu-se, então, um cenário pós-moderno em que a pluralidade dos discursos éticos fortalece a postura de objeção a uma teoria sistemática sobre o reto agir: “Daqui provém a proposta recente das Éticas não-cognitivistas e emotivistas que excluem a possibilidade de um discurso ético racionalmente fundado e logicamente ordenado” (VAZ, 2000, p. 11). Em suma, estamos diante de uma “aparentemente descontrolada ameaça do niilismo e do relativismo, devida ao fracasso do projeto do iluminismo” (ENGELHARDT, 1998, p. 128).

Certamente, em face de esse quadro de questionamento da razão, de individualismo, de relativismo, de pluralismo e de secularismo, a Ética contemporânea parece perdida, enferma talvez:

Voltamos para o lugar de onde partimos, para as diversas interpretações do bem, para a dissociação das bases que motivam a ação moral das justificações de moralidade, para a nossa falta de moral secular de orientação final, para a fragmentação moral que caracteriza a pós-modernidade, e que o moderno projeto filosófico tem sido incapaz de curar (ENGELHARDT, 1998, p. 506).

Vai se configurando, desse modo, o “[...] horizonte de um ceticismo moral, em que não se vê possibilidade de ir além da existência de juízos morais relativos e por vezes conflitantes [...]” (SILVEIRA, 2008, p. 24-25). Em consequência, vai se legitimando um cenário de descrença nos valores absolutos, o que acaba por validar uma ética do vale-tudo, com base

particularista, cujo critério de correção é ordenado apenas pela subjetividade (SILVEIRA, 2008, p. 21).

Sobre o niilismo e o relativismo que caracterizam a crise ética contemporânea, Engelhardt (2012) sustenta:

[...] depois de Deus e depois da metafísica, não há sentido último para qualquer coisa. Não é apenas uma ausência de uma perspectiva final, não-condicionada sócio-historicamente para justificar um determinado conjunto de julgamentos normativos como canônicos, mas a não existência de perspectiva alguma que possa garantir a prioridade do ponto de vista moral sobre uma visão que aceite, por exemplo, a vantagem de seus próprios amigos e parentes [tradução livre].

Tal perspectiva ilustra a situação dramática do estatuto da ética na contemporaneidade. Segundo seus comentadores, Engelhardt reconhece o colapso da pretensão filosófica ocidental de fundamentação racional objetiva da moral normativa, o que nos põe à beira do niilismo. Esse profundo questionamento aos fundamentos da Ética acaba por se aplicar também a toda Bioética secular. E, como não se faz possível justificar um ponto de vista moral particular, também não se pode justificar, em consequência, nenhuma acusação de imoralidade. Tudo nesse campo se torna questão de gosto e fica reduzido a preferências individuais racionalmente injustificáveis (FERRER; ÁLVAREZ, 2005, p. 210-211).

Embora com perigo e consequências claras, o posicionamento de Engelhardt ilustra claramente uma posição moral que, por supervalorizar o indivíduo, marca um aspecto importante da Ética e da Bioética contemporâneas, constituindo-lhes um grande desafio. Assim,

Partindo do pressuposto de que uma sociedade pós-moderna, entendida como sendo basicamente pluralista, precisa de uma bioética secularizada, Engelhardt sustenta que o consentimento ou a permissão do indivíduo é a instância primeira e última de toda e qualquer decisão sobre problemas morais. Rejeita, portanto, as diversas tentativas de construir-se uma bioética universal a partir do intuicionismo, do consequencialismo, da teoria do observador imparcial, do naturalismo, de princípios de nível médio (a proposta de Beauchamp e Childress) etc. [...] Não é difícil perceber os pressupostos individualistas dessa proposta [...] (DALL'AGNOL, 2004, p. 127-128).

Ora, fica claro que esse novo paradigma individualista dificulta grandemente a propagação de uma Ética da Responsabilidade nos moldes propostos por Hans Jonas. Em

especial, o tema da Ética Ambiental, um dos focos de análise de nossa Tese, é diretamente afetado.

4.2.3 Individualismo e o futuro do meio-ambiente

Uma cultura que sobrevaloriza o indivíduo e seus interesses posiciona-se de maneira antagônica frente à necessidade premente do cuidado ambiental. Com efeito, uma perspectiva ética antropocentrada, subjetivista e, mais ainda, individualista revela grandes debilidades para lidar com o problema. Embora ela assegure autonomia aos sujeitos morais, não é capaz de fornecer bases sólidas para a solidariedade e a noção de responsabilidade.

Nesse sentido, em relação ao tema ambiental, como vimos no capítulo 3, “[...] destroying nature can have negative consequences for an indefinite number of future generations”²⁹ (SINGER, 2015, p. 146). No entanto, o egoísmo ético questiona nossa suposta responsabilidade para com as gerações futuras. Assim, desde essa perspectiva, não haveria “nenhuma contradição em si na ideia de que a felicidade das gerações presentes e seguintes possa ser paga com a infelicidade ou mesmo com a não-existência das gerações pósteras” (JONAS, 2006, p. 47).

Destarte, a responsabilidade pela vida humana, preconizada por Hans Jonas em seu livro *O princípio responsabilidade*, obra em que o autor apresenta o argumento de que, quanto mais cresce nosso poder tecnológico e nossa capacidade de manipulação da natureza, mais responsabilidade recairia sobre nós, é posta em questão. Embora estejamos diante da “[...] ameaça de estarmos mergulhando numa catástrofe de enormes proporções para a natureza e, conseqüentemente, para a humanidade” (SIQUEIRA, 1998, p. 45), tal perigo parece não sensibilizar suficientemente pessoas e nações em nosso tempo.

Por exemplo, uma economia que serve aos interesses dos indivíduos e países egoístas trouxe um desequilíbrio que está a nos levar a uma catástrofe ambiental. Porém, a despeito da indiferença, ou insuficiência, ética e cultural frente ao problema, “o saque cada vez mais brutal das reservas do planeta nos faz escutar os primeiros balbuceios da natureza negando-se a dar

²⁹ “[...] destruir a natureza pode ter conseqüências negativas para um número indefinido de gerações futuras” (tradução nossa).

mais de si” (SIQUEIRA, 1998, p. 45). Nesse contexto preocupante, as consequências ambientais nefastas infelizmente já começam a se apresentar.

Como tentativa de se contrapor a esse processo calamitoso, Jonas propõe, em original e prodigioso esforço filosófico, um novo imperativo ético capaz de embasar uma reação responsável ao desrespeito às condições ambientais necessárias para o futuro de uma vida autenticamente humana:

Um imperativo adequado ao novo tipo de agir humano e voltado para o novo tipo de sujeito atuante deveria ser mais ou menos assim: ‘Aja de modo a que os efeitos da tua ação sejam compatíveis com a permanência de uma autêntica vida humana sobre a Terra’; ou, expresso negativamente: ‘Aja de modo a que os efeitos da tua ação não sejam destrutivos para a possibilidade futura de uma tal vida’; ou, simplesmente: ‘Não ponha em perigo as condições necessárias para a conservação indefinida da humanidade sobre a Terra’; ou, em um uso novamente positivo: ‘Inclua na tua escolha presente a futura integridade do homem como um dos objetos do teu querer’ (JONAS, 2006, p. 47-48).

Contudo, no contexto de uma cultura individualista que dificulta a aceitação dos imperativos que prescrevam o agir responsável, cabe o importante questionamento de se esse imperativo será socialmente traduzido, em tempo suficiente, em leis e políticas públicas globais capazes de garantir o equilíbrio ecológico necessário para uma autêntica vida humana no futuro.

O cenário internacional atual, em que grandes potências econômicas têm indicado crescente tendência do fortalecimento de ideologias e políticas nacionalistas, aliado ao fato de que, principalmente nos países ricos, “[...] people are reluctant to accept that their comfortable way of live must change [...]”³⁰ (TALBOT, 2012, p. 426), parecem indicar que a premente necessidade de adoção de padrões morais responsáveis e comprometidos com o meio-ambiente talvez não seja satisfeita a tempo de evitar graves danos à qualidade de vida humana no planeta em um futuro próximo.

4.2.4 Individualismo e crise social

Nossa sociedade contemporânea, marcada, como vimos, por uma postura ética cada vez mais individualista, revela-se em crise, já que, embora consciente dos perigos que lhe reservam

³⁰ “[...] as pessoas estão relutantes em aceitar que sua maneira confortável de viver deve mudar [...]” (tradução nossa).

o futuro, não é capaz de esboçar solução suficiente para o problema. Mesmo frente à grande ameaça que a questão ambiental representa, por exemplo, o individualismo nos torna quase paralisados como coletividade para reagirmos.

Ora, como fica claro, uma sociedade individualista porta uma contradição interna que, a longo prazo, não pode se sustentar. Uma cultura moral com essas características não se adequa às necessidades da vida em sociedade, onde se faz necessário certo grau de abdicção de interesses pessoais para que a convivência comunitária seja possível.

Se considerarmos, ainda, que, como não vivemos isolados, nossas ações interferem na vida do corpo social, uma postura moral individualista é corrosiva à coletividade e socialmente irresponsável, pondo em risco a todos e cada um de seus integrantes.

Assim, não é desarrazoado falarmos de uma crise social contemporânea, mais especificamente nas sociedades ocidentais, com características morais cada vez mais individualistas e sem fundamentos éticos sólidos que as possam guiar. Nesse sentido, estamos de acordo com Valls (2004) quando afirma:

Estou convencido de que vivemos durante todo o século XX num grande dilema: falta-nos um fundamento último, se pensarmos radicalmente, e, no entanto, precisamos agir eticamente no dia-a-dia, na empresa e na política, no hospital e na escola, nos negócios e na relação com o planeta que é a nossa casa (*oikós*) (p. 17).

O quadro é ainda mais desconcertante quando ponderamos acerca do acirramento da instrumentalização das relações sociais, também acentuadas pelo individualismo, já que este, ao radicalizar o apego pelos interesses próprios, tende a “coisificar” o outro, tratando-o como mero meio e não também como um fim em si mesmo. Eis que

[...] o indivíduo foi tirado de uma rica vida comunitária e agora entra, em vez disso, numa série de associações volúveis, mutáveis, revogáveis, destinadas muitas vezes apenas a finalidades extremamente específicas. Acabamos nos relacionando uns com os outros por meio de uma série de papéis parciais (TAYLOR, 2013, p. 641).

Uma vez mais, evidencia-se como o individualismo contribui para uma sensação de niilismo em nossa cultura, já que “[...] uma sociedade instrumental, em que, digamos, uma perspectiva de valor utilitário esteja incrustada nas instituições de um estilo de vida mercantil, capitalista e, finalmente, burocrático, tende a esvaziar a vida de sua riqueza, profundidade ou significado” (TAYLOR, 2013, p. 638).

O *self* contemporâneo, nesse sentido, parece ter se consolidado em torno de características como liberdade, razão desprendida e ideais de auto-realização e expressão (TAYLOR, 2013, p. 642). Essa valorização da auto-realização, aliás, “[...] reproduz e reforça algumas das mesmas consequências negativas do instrumentalismo. As lealdades comunitárias, as solidariedades do sangue, do casamento, da família, da *pólis*, todas ficam em segundo plano” (TAYLOR, 2013, p. 648).

Assim, o individualismo exacerbado conduz a uma crise social, já que “[...] o foco atomista em nossas metas individuais dissolve a comunidade e separa-nos uns dos outros” (TAYLOR, 2013, p. 639-640). No contexto atual, em suma, “[...] passamos rapidamente a defender a individualidade como um bem, em um processo agudo de isolamento e indiferentismo como salvaguarda de uma liberdade e de uma autonomia extremamente secularizada que vem resultando em um individualismo sem precedentes” (YUNES, 2009, p. 7).

Desse modo, resta claro como o individualismo foi se fortalecendo em nossa cultura e tradição filosófica, constituindo uma importante característica do pensamento e do agir contemporâneos. Em termos sociais, consiste em relevante elemento de contradição à vida em comunidade, revelando, assim, sua própria antítese interna.

De fato, é impossível ser membro de uma coletividade se essa coletividade, por ações individualistas, vier a se extinguir. E o tema contemporâneo do problema ambiental que atravessamos deixa isso, como vimos, muito claro. Diante desse quadro, a Ética é chamada a dar sua contribuição. No entanto, em nossos dias, ela se encontra em crise, devido, entre outros fatores, ao relativismo individualista e ao niilismo moral. Em outros termos, a preponderância do pensamento individualista parece reduzir a capacidade de contribuição da ética para o problema. Em especial, hoje, a noção de responsabilidade, fundamental para o futuro, como podemos ver a partir do pensamento de Hans Jonas, corre perigo.

Faz-se, desse modo, necessária uma abordagem ética que busque, por meio de um esforço reflexivo, caminhos para a superação do individualismo exacerbado. É o que tentaremos esboçar no próximo capítulo.

5 CONTRIBUIÇÕES DE UMA PERSPECTIVA ÉTICA PÓS-INDIVIDUALISTA PARA A QUESTÃO ECOLÓGICA

Após a apresentação de considerações filosóficas sobre o individualismo em nossos dias, o quinto capítulo lança um olhar para o futuro. Podemos ver que as noções de autorrealização e independência contemporâneas, centrais na ideologia individualista, tendem a dificultar a responsabilização de cada um perante os problemas coletivos. Em especial, destacamos o impacto do individualismo no tema da importante questão ambiental que hoje enfrentamos. Podemos constatar também que a ideia de indivíduo nos coloca em uma posição de separação com a natureza. Daí, dado o terrível quadro que se prefigura, fica clara, por um imperativo de responsabilidade, a urgente necessidade ética de se rever tal ideologia, muito embora a filosofia tradicional não trabalhar comumente com perspectivas futurísticas.

Nosso posicionamento é o de que, diante do problema apresentado, faz-se necessário que, desde agora, procuremos desenvolver um discurso ético que supere o individualismo; não que necessariamente o negue, mas que o suprasuma: um discurso ético pós-individualista. Em outros termos, defendemos a necessidade atual de um discurso pós-individualista como contribuição ética ao crucial problema do cuidado ambiental.

Para isso, no presente capítulo, após assentarmos a reflexão sobre a insuficiência do individualismo para o tema da responsabilidade ecológica, apresentaremos, ainda que de forma incipiente, elementos de um pensamento pós-individualista necessários para uma ética contemporânea capazes de contribuir para o enfrentamento do problema ambiental atual. Destacaremos a importância da construção de um novo pensamento ético voltado para o futuro, discutiremos aspectos relativos às dificuldades de sua fundamentação, elencaremos traços relevantes de um constructo teórico pós-individualista, bem como teceremos considerações acerca da pertinência da colaboração de áreas como a religião e a educação em sua possível e necessária difusão cultural.

Com isso, visamos contribuir filosoficamente para a edificação de um pensamento que auxilie a superação das limitações da ideologia individualista e nos ajude a lidar de modo mais responsável e respeitoso com a natureza e os demais.

5.1 Insuficiência do individualismo para o tema da responsabilidade ecológica

Pudemos observar no capítulo anterior que uma postura moral individualista é socialmente irresponsável e traz grandes danos à coletividade, acarretando paradoxalmente, em um contexto sistêmico, prejuízos também para o próprio indivíduo.

Uma vez que não vivemos isolados, necessitando dos demais afetiva e materialmente, a convivência com os outros faz com que seja imprescindível estabelecermos relações que possibilitem a sobrevivência de todos os componentes da sociedade. Assim, nossa interdependência não suporta, em longo prazo, um posicionamento ideológico individualista, crescente em nossos dias, já que sua absolutização implicaria na negação dos direitos e interesses dos demais, fazendo com que a vida social se tornasse, em última instância, impossível. Não é sem motivo, portanto, que: “Numa formulação de grande filosofia, poderíamos dizer que o lema máximo da ética é o bem comum. E se hoje a ética ficou reduzida ao particular, ao privado, isto é um mau sinal” (VALLS, 1994, p. 70).

Mau sinal para uma sociedade que, necessitando de unidade para enfrentar graves problemas, tem tendido cada vez mais a considerar o indivíduo e seus interesses como referências para o julgamento acerca do bem. Tal paradigma, evidentemente, não poderá se sustentar por muito tempo. Pelo exposto, não seria temerário, inclusive, afirmarmos que aspectos sociais e teóricos já parecem apontar para a falência de um modelo social individualista exacerbado.

Contudo, o quadro apresentado, infelizmente, pode ainda se agravar. Com relação ao tema ecológico e suas perspectivas futuras, algumas reflexões no campo da Filosofia Política sinalizam que a democracia, modelo político propício para uma cultura individualista, não é capaz de estar à altura de dar respostas satisfatórias para os interesses das próximas gerações, importante elemento abordado pela *Ética da Responsabilidade*, de Hans Jonas. Ora,

Ocorre que as consequências de nossas decisões avançam no tempo e delas participam não apenas nossos contemporâneos. As gerações futuras não estão presentes, não votam, não têm poder político, não podem opor-se às nossas decisões. Essa enganosa prodigalidade que vivemos significa falência, penúria e sofrimento para as gerações futuras. A maioria dos governantes de hoje estará morta antes que o planeta sofra os efeitos mais graves das chuvas ácidas, do aumento global da temperatura, do esgotamento da camada de ozônio, da incontrolável desertificação, do desaparecimento de número incontável de

espécies e da consequente perda da biodiversidade (SIQUEIRA, 1998, p. 53-54).

Sobre o tema, Jonas (2006) mostra-se preocupado e apresenta uma indagação importante: “Que força deve representar o futuro no presente? Essa é uma questão para a filosofia política” (p. 64). Desse modo, o pensador expõe consequências teóricas de sua Ética da Responsabilidade no campo político, estabelecendo uma forte ponte entre ambos. A análise sobre as alterações que a tecnologia trouxe para a vida contemporânea toca de maneira direta aspectos de nossa ação pública. Segundo ele, “nunca antes a política pública teve de lidar com questões de tal abrangência e que demandassem projeções temporais tão longas. De fato, a natureza modificada do agir humano altera a natureza fundamental da política” (JONAS, 2006, p. 44).

Sabemos hoje da precípua necessidade de estabelecimento de políticas globais face aos graves perigos ambientais. Nossa capacidade de destruição da natureza e alteração do meio-ambiente aumentou tanto que agora precisa ser regulamentada e políticas públicas, implementadas, “pois a fronteira entre ‘Estado’ (*pólis*) e ‘natureza’ foi suprimida: a ‘cidade dos homens’, outrora um enclave no mundo não-humano, espalha-se sobre a totalidade da natureza terrestre e usurpa o seu lugar” (JONAS, 2006. p. 44).

Fica claro que, dada essa nova natureza e dimensão do agir humano, em Jonas, o foco da reflexão ética está posto especialmente no caráter público e objetivo da responsabilidade; e não em seu aspecto subjetivo. Trata-se, portanto, de uma teoria muito mais endereçada à política pública, que propriamente à conduta privada.

E é justamente no âmbito político que Jonas identifica uma grande dificuldade para a adoção de uma prática ética responsável voltada para o futuro:

Decerto que a incerteza das projeções sobre o futuro, inofensiva para a doutrina dos princípios, torna-se uma fraqueza sensível ali onde elas têm de assumir o papel de prognósticos, nomeadamente no emprego prático-político (que, de modo geral, [...] é a parte mais fraca de todo o sistema, não só em termos teóricos, mas também operativos). Pois sabemos que ali o efeito final imaginado deve conduzir à decisão sobre o que fazer agora e ao que renunciar, exigindo-se assim uma considerável certeza da previsão, que justifique a renúncia a um desejável efeito próximo em favor de um efeito distante, que de qualquer modo não nos atingirá (JONAS, 2006. p. 74-75).

Tal carência de poder persuasivo das previsões negativas sobre um futuro não imediato constitui importante debilidade para que a teoria se transforme, de fato, em política, já que, especialmente no modelo democrático, obter anuência de uma maioria em favor de uma

renúncia sustentada em cálculos preditivos é, na prática, quase impossível. “[...] Com isso, todas as eventuais intuições obtidas pela casuística não serão aplicadas no devido tempo, em função da natureza inconclusiva dos seus prognósticos, fazendo com que os mais belos princípios permaneçam ociosos, até que seja talvez tarde demais” (JONAS, 2006, p. 75).

Em vista disso, começa a se delinear um pesaroso panorama de impotência da teoria ética comprometida com as futuras gerações de influenciar decisivamente as decisões político-democráticas presentes:

Vale a pena mencionar um outro aspecto da nova ética de responsabilidade pelo, e necessária para o, futuro distante: a insuficiência do governo representativo para fazer face a novos desafios com base nos princípios e nos mecanismos que são normalmente os seus. Pois, de acordo com estes, só os interesses *presentes* se fazem ouvir e sentir e forçam a que se lhes preste atenção. É perante eles que as iniciativas públicas são responsáveis e é por esta via que se concretiza na prática o respeito de direitos (o que se distingue do seu reconhecimento abstracto). Porém, o *futuro* não se encontra representado, não é força que faça sentir o seu peso nas escalas de valores. Aquilo que não existe não tem *lobby* e aqueles que ainda não nasceram são desprovidos de poder. Portanto, a responsabilidade perante eles ainda não tem por detrás dela realidade política na presente tomada de decisões e quando eles puderem fazer valer as suas razões, então nós, os arguidos, já cá não estaremos (JONAS, 1994, p. 57).

Ora, torna-se patente a insuficiência da política representativa atual face ao desafio que o problema ambiental constitui, uma vez que, por sua própria estrutura, não é capaz de salvaguardar os interesses das gerações futuras. Assim, ao considerar como diversos modelos políticos poderiam lidar com tais interesses, Jonas (2006) julga que, “[...] diante de uma política futura de sacrifícios responsáveis, a democracia seria, pelo menos momentaneamente, inapta (pois nela predominariam os interesses do presente). Nossa avaliação oscila, a contragosto, entre diferentes tipos de ‘tirania’” (p. 249).

Nesse sentido, em um contexto individualista, a democracia atual não seria capaz de responder às necessidades da humanidade póstera. Far-se-ia necessária uma forma de governo centralizada e esclarecida para tal. Essa característica, aliás, deveria se estender de maneira global, já que os problemas ambientais, tanto em suas origens quanto em suas consequências, referem-se a todo o planeta. “Today, we are connected to people all over the world in ways our ancestors could not have imagined. The discovery that human activities are changing the

climate of our planet has brought with it knowledge of new ways in which we can harm one another”³¹ (SINGER, 2011, p. 216).

Quando os países viviam separados em virtude das grandes distâncias e da dificuldade de comunicação existentes no passado, era compreensível que os cidadãos entendessem que apenas seus interesses nacionais deveriam ser defendidos e que, na lógica das relações internacionais, a soberania de cada um fosse respeitada. No entanto, com a revolução social oriunda do processo de globalização, essa forma de pensamento tornou-se anacrônica e, em determinadas situações, até prejudicial.

Inclusive, pode-se analisar esse quadro sob o enfoque do individualismo, considerando o nacionalismo exacerbado, ou ultranacionalismo, uma sorte de individualismo nacional, em que apenas os interesses da nação são considerados. No âmbito do estabelecimento de políticas globais sobre o meio-ambiente, tal posicionamento tem se revelado especialmente danoso.

Ora, já está claro, por exemplo, que em termos de poluição e aquecimento global, não se pode mais falar apenas em termos de Estados Nacionais. Trata-se de um processo com causas e consequências mundiais. Nesse sentido, segundo Singer, “[...] the twenty-first century faces the task of developing a suitable form of government for that single world. It is a daunting moral and intellectual challenge, but one we cannot refuse to take up. The future of the world depends on how well we meet it”³² (SINGER, 2004, p. 200-201). Fica evidente aqui a importância de uma Filosofia Política também voltada para o futuro, um pensamento que dê suporte para a superação do individualismo nacional.

O tema da internacionalização de políticas ambientais também comporta a discussão sobre justiça entre as nações, uma vez que

os países em desenvolvimento suportam a maior parte dos prejuízos dependentes da deterioração do meio ambiente. A tarefa, porém, é para todos, pois toda a família humana sofre com o desaparecimento das selvas tropicais, com a perda das espécies da fauna e da flora, com o acúmulo de resíduos tóxicos e atômicos. Finalmente, nos vemos obrigados a reconhecer que somos tripulantes de uma mesma nau e, imperioso se faz, criarmos mecanismos éticos que mantenham nossa embarcação em condições de navegabilidade nesse imenso mar que é o Universo (SIQUEIRA, 1998, p. 54).

³¹ "Hoje, estamos conectados a pessoas de todo o mundo de maneiras que nossos antepassados não poderiam ter imaginado. A descoberta de que as atividades humanas estão mudando o clima de nosso planeta trouxe consigo o conhecimento de novas maneiras pelas quais podemos prejudicar uns aos outros" (tradução nossa).

³² "[...] o século XXI enfrenta a tarefa de desenvolver uma forma adequada de governo para esse único mundo. É um desafio moral e intelectual assustador, mas que não podemos recusar. O futuro do mundo depende de quão bem encontraremos isso" (tradução nossa).

Assim, a superação do individualismo nacional, parte de um pós-individualismo político, consiste em imprescindível incumbência para a população mundial, caso, de fato, desde uma perspectiva responsável e justa, escolha garantir um bom futuro para as próximas gerações. Enfim, indubitavelmente, “we need international arrangements to deal with climate change, and we need a global ethic on which to base these arrangements”³³ (SINGER, 2011, p. 218).

Com essas considerações, fica manifesto que, referindo-se a um sujeito ou a uma nação, uma cultura individualista constitui um decisivo empecilho para a efetivação de uma ética da responsabilidade. Na medida em que o eu é considerado o objeto máximo do bem de nossas ações, não é possível que se consolide uma responsável consciência ética aberta à natureza e às futuras gerações.

As consequências de tal postura podem ser, como já vimos, catastróficas. Por conseguinte, parece-nos ser razoável a hipótese de que o acirramento do modelo individualista pode chegar, dentro de um moderado espaço de tempo, até seu esgotamento.

Resta claro, assim, que nos cabe, por um imperativo de responsabilidade, a importante tarefa de construirmos uma cultura ética que supere o individualismo, ou, em termos hegelianos, suprasuma-o, sem necessariamente negar os avanços que a noção de indivíduo nos trouxe; uma ética, portanto, pós-individualista.

5.2 Ética para o futuro ambiental: rumo a uma moral pós-individualista?

Tendo ficado patente que o individualismo se revela insuficiente para lidar responsabilmente com o tema ambiental, passaremos agora, ainda que de maneira preambular, a refletir sobre elementos filosóficos que poderiam contribuir para a construção de uma relevante ética com características pós-individualistas.

Discutiremos a necessidade de que ela se oriente para o futuro, abordaremos os temas de sua implicação antropológica e da dificuldade de sua fundamentação, apresentaremos

³³ "Precisamos de arranjos internacionais para lidar com as mudanças climáticas e precisamos de uma ética global que sirva de base para esses arranjos" (tradução nossa).

aspectos básicos para a formulação de seu constructo teórico e faremos considerações acerca de como a religião e a educação poderiam contribuir para sua difusão sociocultural.

5.2.1 Da necessidade de uma nova ética comprometida com o futuro

O crescimento do poder humano, por meio do avanço tecnológico, a crise de fundamentação ética em nossos dias e uma cultura ocidental com características individualistas cada vez mais marcantes configuram um inequívoco cenário que evidencia a necessidade de nova ética que oriente a ação e o pensamento contemporâneos. Destarte,

a capacidade de intervir através dos recursos da ciência e da tecnologia na natureza e na vida, de invadir os espaços mais íntimos e influenciar os destinos individuais e os rumos da sociedade, de formar opiniões e manipular vontades, desacoplados dos verdadeiros interesses humanos e sociais tornou novamente e tragicamente atual a discussão do tema da ética. Parece necessário estabelecer limites e normas que ordenem as recentes capacidades de intervenção do homem na natureza e na vida. Mas isso é possível? Podemos chegar a um acordo a respeito da validade de normas que sejam vinculantes para todos, ou seja, cujo cumprimento possa ser exigido de todos? (GOERGEN, 2001, p. 8-9)

Uma resposta afirmativa a essa pergunta, apesar de necessária e desejável, não se vislumbra tão facilmente. Sabemos que “para solucionar com êxito os problemas globais precisamos criar novos modelos de pensamento, elaborar uma nova moral e uma nova escala de valores e, sem dúvida alguma, novas normas de comportamento [...]. Nos faz falta novos conceitos sociais, morais, científicos e ecológicos que deveriam determinar as novas condições de vida do homem atual e o do futuro” (COMISIÓN MUNDIAL DEL MEDIO AMBIENTE Y DEL DESARROLLO, 1992). Tamanho desafio pode figurar-se, para muitos, desalentador.

Contudo, há quem defenda que, diante da clara necessidade de uma nova ética e de uma nova cultura, não se pode “[...] desesperar de que outro horizonte se desenhe como bom sendo que nos permita escapar dos extremos, moralismos e ditaduras, para retomar um movimento que faça reconhecer-nos como seres humanos – os que sobreviveremos como espécie enquanto buscarmos um bem comum e maior que o de cada um [...]” (YUNES, 2009, p. 8).

Segundo tal perspectiva, a crescente preocupação com o futuro da humanidade aponta o advento de um novo paradigma ético. Não seria, assim, desarrazoado “[...] arriscar o

diagnóstico de que nos encontramos no limiar do surgimento de uma nova consciência. Parece que se tornam visíveis os primeiros sinais de uma nova percepção, uma consciência de que é urgente e também possível fazer algo para curar as feridas da profunda degradação em que a sociedade fecha o segundo milênio” (GOERGEN, 2001, p. 6). Ora, para a solução dos problemas globais contemporâneos e suas graves consequências em um futuro próximo,

[...] seria melhor, além de mais desejável do ponto de vista moral e pragmático, que a sorte da humanidade pudesse ser confiada a uma ‘verdadeira consciência’ em expansão, à qual corresponderia um idealismo público, capaz de voluntariamente aceitar sacrifícios em prol das gerações futuras dos seus descendentes e também em prol dos contemporâneos sofrendores de outros povos, coisa que a sua situação privilegiada ainda não o exige (JONAS, 2006, p. 247).

Embora Jonas não veja com muita esperança tal cenário, pensamos que justamente a construção dessa consciência expandida, claramente superior ao pensamento individualista, é uma das nobres e importantes tarefas de uma filosofia responsável e focada no futuro. Nessa conjuntura, “num balanço superficial do que essa geração está produzindo, talvez se identifiquem alguns benefícios, porém nossos filhos e as gerações vindouras, sem dúvida, herdarão muitos prejuízos” (SIQUEIRA, 1998, p. 53).

A propósito, dentro desse contexto, componente fundamental do “ser ético” hoje está justamente vinculado à capacidade e ao empenho de pensarmos como construir um amanhã melhor. Nessa perspectiva, “o horizonte da responsabilidade reclama imperativos voltados para a dimensão coletiva, e não mais individual, uma vez que agente, ato e efeito não são mais os mesmos da ética da intenção e proximidade” (ZANCANARO, 1998, p. 58). Assim, uma ética da responsabilidade e uma ética com características pós-individualistas caminham juntas e, em determinados aspectos, implicam-se mutuamente.

No entanto, permanece em aberto a resposta sobre como e quando essa nova consciência ética poderá se estabelecer e apresentar consequências socioculturais efetivas. Sustentamos, sobre isso, a razoabilidade da hipótese de que uma provável crise ecológica mundial poderá forçar, de certo modo, a sistematização e difusão de uma nova ecoética. Acerca desse prognóstico hipotético, “podemos pensar que a própria história da filosofia moral proporciona importantes indícios para as épocas em que as pressões sobre normas e valores amplamente aceitos tornaram-se tão esmagadoras que a mudança foi necessária. Se os filósofos pouco fazem para resolver as tensões, eles às vezes fornecem os meios para diagnosticá-las ou até mesmo enfrentá-las” (SCHNEEWIND, 2001, p. 596).

Contudo, tais pressões esmagadoras, e aqui destacamos as oriundas da crise ambiental, não garantem que essa nova ética chegue a tempo e com impacto cultural suficiente para evitar uma catástrofe.

Como vimos, a dificuldade que a Ética hoje enfrenta para encontrar seus fundamentos configura, frente à dimensão da necessidade de uma ética para os nossos tempos, um cenário teórico quase dramático. O destino da humanidade realmente precisa de uma ética para o futuro que contemple a questão ecológica, muito embora sua fundamentação tenha que desafiar grandes obstáculos.

Tal renovação necessitaria ou poderia se beneficiar de uma mudança paradigmática antropológica que compusesse seus fundamentos? A despeito da conhecida disputa sobre o binômio ser-dever, entendemos que sim. Se não em uma perspectiva de rigor sistemático, certamente como contribuição para sua difusão cultural. Nesse sentido, “altere-se a imagem do homem a seu próprio respeito e estaremos criando uma onda que irá repercutindo e reverberando através dos alicerces da sociedade” (MILLER, 1964, p. 23). No entanto, decerto, uma fundamentação mais rigorosa dos traços essenciais dessa teoria moral será uma importante necessidade teórica a ser sanada no futuro. Tal fundamentação, defendemos, pode e deverá se beneficiar de elementos da tradição filosófica clássica.

Com todo o exposto, “[...] tem de se reconhecer que procurar a sabedoria, hoje, requer uma boa dose de insensatez. A própria essência da época que clama por uma teoria ética faz com que ela se pareça, de modo suspeito, com uma missão de loucos. Porém, não nos resta outra alternativa senão tentá-la” (JONAS, 1994, p. 59). Eis a dimensão de nosso desafio.

5.2.2 Uma antropologia para-além-do-indivíduo

Buscar suporte de uma perspectiva ética na antropologia é um procedimento que enfrenta fortes divergências filosóficas. Todavia, não se pode negar que “as tentativas de manter a estabilidade social e ecológica segundo velhas concepções de proteção ambiental resultaram apenas em mais instabilidade. A criação de um programa que contenha medidas de preservação do ambiente por caminhos seguros passa por um entendimento novo de humanidade” (SIQUEIRA, 1998, p. 57).

Esse novo entendimento antropológico, bem como suas repercussões teórico-culturais, implica em um maior esforço reflexivo do homem rumo ao autoconhecimento. Em outros termos, um momento histórico de grandes transformações, como o que atravessamos, exige também maior compreensão do homem sobre si. Renova-se, portanto, uma vez mais, a necessidade do já antigo preceito “conhece a ti mesmo”!

Nesse caminho, Jonas desenvolve a tese de uma unidade psicofísica da vida como elemento teórico de aproximação entre homem e natureza, fortalecendo a noção de que o homem é parte do meio ambiente, conectado a ele. Tal posicionamento, destacamos, vai de encontro ao substrato antropológico do individualismo, entendendo o homem em sua vinculação com a natureza e os demais, e não apenas como um indivíduo independente.

O avanço científico contemporâneo parece fornecer elementos que corroboram essa visão. A microbiologia, por exemplo, tem revelado, cada vez, mais nossa interdependência. Basta atentarmos para como aquilo que consideramos nosso corpo tem, de fato, grande parte de sua constituição composta por micro-organismos essenciais para nossa vida. Com efeito, sabemos hoje que há numericamente muito mais micro-organismos em nosso corpo do que propriamente células humanas. Nesse sentido, biologicamente, seríamos menos indivíduos e mais ecossistemas. Ou, ainda, mais uma comunidade simbiótica do que propriamente um ser individual. Frente a isso, podemos estar diante de uma grande transformação antropológica que possibilite que o “eu”, a “identidade”, se amplie do indivíduo para algo maior (a comunidade, a humanidade, a biosfera, o universo...).

Ora, quando entendemos que “homem e natureza passam a interdepende-se, a vida de um significa a vida do outro” (SIQUEIRA, 1998, p. 52). Por conseguinte, “a luta contra a morte da natureza e a luta de preservação da humanidade constituem a mesma luta” (SIQUEIRA, 1998, p. 58). Nesse sentido, podemos compreender que, partindo de uma concepção de unidade homem-natureza, “[...] na alternativa ‘preservação ou destruição’ [...] os interesses humanos coincidem com o resto da vida, que é sua pátria terrestre no sentido mais sublime da expressão [...]” (JONAS, 2006, p. 229).

Eis um crucial elemento do aspecto ecológico da Ética da Responsabilidade de Jonas. Ele “[...] constrói a ideia de uma comunidade única para o destino do homem e da natureza, comunidade que só recentemente se descobriu em perigo e que nos faz reconhecer a dignidade própria da natureza e nos convoca a preservá-la, com um senso muito além do puramente utilitário” (SIQUEIRA, 1998, p. 44).

Tal noção de comunidade única entre homem e natureza provê fulcro para o questionamento acerca de até que ponto seria justificável eticamente a coisificação dos animais pelo homem. Também fornece base para a reflexão sobre seus possíveis direitos. Isto é, “[...] se o dever em relação ao homem se apresenta como prioritário, ele deve incluir o dever em relação à natureza, como condição da sua própria continuidade e como um dos elementos da sua própria integridade existencial” (JONAS, 2006, p. 230).

Outro elemento filosoficamente relevante decorrente dessa concepção antropológica é a defesa de que, dada a unidade homem-natureza, um posicionamento ecoético antropocêntrico seria, de fato, desumanizante. Segundo essa linha argumentativa, “reduzir o dever unicamente do homem para com o homem, desvinculando-o do restante da natureza representaria uma descabida diminuição, mais ainda, seria a desumanização do próprio homem” (SIQUEIRA, 1998, p. 44). Assevera-se, assim, que o reducionismo antropocêntrico desumaniza o homem na medida em que o desvincula da Natureza, que o gerou.

O reducionismo antropocêntrico, que nos destaca e nos diferencia de toda a natureza restante, significa apenas reduzir e desumanizar o homem, pois a atrofia na sua essência, na hipótese mais otimista da sua manutenção biológica, contradiz o seu objetivo expresso, a sua preservação sancionada pela dignidade do seu Ser. Em uma perspectiva verdadeiramente humana, a natureza conserva a sua dignidade, que se contrapõe ao arbítrio do nosso poder. Na medida em que ela nos gerou, devemos fidelidade à totalidade de sua criação. A fidelidade ao nosso Ser é apenas o ápice. Entendido corretamente, esse ápice abrange todo o restante (JONAS, 2006, p. 229).

Esse pensamento revela claramente sua conexão com uma filosofia metafísica. Ora, ainda que uma fundamentação metafísica de uma teoria moral para o futuro possa sofrer fortes críticas, como veremos melhor mais adiante, tal abordagem parece ser um caminho possível de ressignificação moral em uma cultura que se segue a um período de centralidade do eu. Jonas parece coincidir com tal visão. Em suas palavras,

Da orientação interior de sua evolução total talvez seja possível estabelecer uma determinação do ser humano segundo a qual, no ato da auto-realização, a pessoa haveria de realizar um interesse da substância original. A partir daí resultaria um princípio da ética que em última análise não teria seu fundamento nem na autonomia do eu nem nas necessidades da sociedade, mas sim em uma atribuição objetiva por parte da natureza do todo (JONAS, 2004, p. 272).

Consideramos, assim, que, num provável contexto pós-individual, uma ética viável partiria de considerações sobre o “eu” rumo a uma abertura a alteridade, alteridade que também incluiria a natureza.

5.2.3 Sobre o valor e a (im)possibilidade de uma fundamentação metafísica

Vimos até o presente momento a necessidade de nova ética que seja capaz de, frente aos avanços tecnológicos e aos desafios da crise ecológica, superar uma cultura individualista cada vez mais crescente. Jonas contribui decisivamente com essa reflexão, destacando nossa responsabilidade para com as gerações futuras e o valor da natureza. Para isso, lança mão de uma fundamentação de cunho metafísico. Seu raciocínio é incisivo e questionador: “E se o novo modo do agir humano significasse que devêssemos levar em consideração mais do que somente o interesse ‘do homem’, pois nossa obrigação se estenderia para mais além, e que a limitação antropocêntrica de toda ética antiga não seria mais válida?” (JONAS, 2006. p. 41).

Sua indagação não pode hoje ser considerada um absurdo, dado que a natureza extra-humana encontra-se atualmente dominada pelo poder do homem, cabendo a nós, portanto, responsabilidade sobre seu futuro; sendo, inclusive, pertinente o questionamento acerca da existência de um valor e de direitos próprios da natureza. Jonas segue sua própria linha reflexiva, esboçando uma resposta:

Se assim for, isso requereria alterações substanciais nos fundamentos da ética. Isso significaria procurar não só o bem humano, mas também o bem das coisas extra-humanas, isto é, ampliar o reconhecimento de ‘fins em si’ para além da esfera do humano e incluir o cuidado com estes no conceito de bem humano. Nenhuma ética anterior (além da religião) nos preparou para um tal papel de fiel depositário – e a visão científica de natureza, menos ainda. Esta última recusa-nos até mesmo, peremptoriamente, qualquer direito teórico de pensar a natureza como algo que devemos respeitar – uma vez que ela a reduziu à indiferença da necessidade e do acaso, despindo-a de toda dignidade de fins. Entretanto, um apelo mudo pela preservação de sua integridade parece escapar da plenitude ameaçada do mundo vital. Devemos ouvi-lo, reconhecer sua exigência como obrigatória – porque sancionada pela natureza das coisas –, ou então devemos ver nele, pura e simplesmente, um sentimento nosso, com o qual devemos transigir quando quisermos ou na medida em que pudermos nos dar ao luxo de fazê-lo? A primeira alternativa, se tomada a sério em suas implicações teóricas, nos impeliria a estender a reflexão sobre as alterações mencionadas e avançar além da doutrina do agir, ou seja, da ética, até a doutrina do existir, ou seja, da metafísica, na qual afinal toda ética deve estar fundada (JONAS, 2006. p. 41s).

Uma ética assim, claramente justificada na metafísica, e com foco para além do homem, alicerçada na magnitude do ser, pode ser considerada controversa. “Seja como for (e esta é uma ideia reconhecidamente especulativa), só uma ética fundamentada na amplitude do ser, e não

apenas na singularidade ou na peculiaridade do ser humano, é que pode ser de importância no universo das coisas” (JONAS, 2004, p. 272).

A discussão sobre a fundamentação de uma teoria ética é de suma importância, já que “justificar um conceito moral significa *dar razões* para limitar a minha liberdade pessoal e submeter-me a um sistema normativo” (DALL’AGNOL, 2004, p.112). Assim, quando se trata de restringir o domínio de nossas ações, não qualquer critério pode ser evocado como referencial. Quanto a isso, em nossos dias, parâmetros como religião e ontologia encontram-se, no meio filosófico, sob forte suspeição. Contudo, Jonas, ainda que fazendo, sob certos aspectos, restrições ao referencial divino, defende o resgate da fundamentação metafísica:

[...] uma ética que não mais se baseie sobre a autoridade divina tem que fundamentar-se em um princípio que possa ser descoberto na natureza das coisas, para que não seja vítima do subjetivismo ou de outras formas do relativismo. Portanto, enquanto a investigação ontológica extra-humana puder levar-nos para a teoria universal do ser e da vida, ela não se terá afastado realmente da ética, mas terá ido atrás de sua fundamentação possível (JONAS, 2004, p. 252).

Sustentar que é preciso retornar a justificar a ética no plano do “ser”, superando paradigmas antiéticos da modernidade, significa a adoção de um posicionamento, deveras, de grande ousadia (ZANCANARO, 1998, p. 69). Jonas, ao longo de sua obra sobre a construção de uma ética responsável que assegure a existência humana futura, permanece enfático ao defender que “a justificativa de uma tal ética, que não mais se restringe ao terreno imediatamente intersubjetivo da contemporaneidade, deve estender-se até a metafísica, pois só ela permite que se pergunte por que, afinal, homens devem estar no mundo: portanto, por que o imperativo incondicional destina-se a assegurar-lhes a existência no futuro” (JONAS, 2006, p. 22). Coerentemente a essa convicção de proteção da vida,

Jonas mostrará que o excesso de poder da tecnologia se converteu em “ameaça” e “perigo” e que seus conceitos estão indissoluvelmente associados à idéia de “promessa, utopismo, sucesso e bem-estar”. Os êxitos e os grandes avanços “afetaram a própria natureza humana” onde os “medos” e os “perigos” levantam a possibilidade de uma catástrofe. Portanto, se temos “poder” e se este foi possível pelo avanço do conhecimento científico, a ética fundada na doutrina do ser abre espaço para dizer “não” ao “não-ser” como se fosse um “sim à vida” (ZANCANARO, 1998, p. 15).

Ora, fica claro que a ideia de que a humanidade deva continuar existindo no futuro é fundamental para uma ética do amanhã e, no entanto, em que pese qualquer crítica contrária, Jonas (2006) argumenta que seu “[...] fundamento último só pode ser metafísico” (p. 47).

Na busca de superação das objeções relativas à impossibilidade de se derivar um dever de um ser, o pensador procura traçar um caminho argumentativo interessante, que, embora não seja o foco desta Tese, apresentamos brevemente a seguir:

A ontologia como fundamento da ética foi o ponto de vista original da filosofia. A separação das duas, que é a separação entre o reino “objetivo” e o “subjetivo”, é o destino moderno. Sua re-união, caso seja possível, só poderá ser alcançada a partir do lado “objetivo”; quer dizer: uma revisão da ideia da natureza. E é a natureza no vir-a-ser, mais do que a natureza no permanecer, que oferece tal perspectiva (JONAS, 2004, p. 272).

Todavia, a estratégia de extrair uma ética de uma ontologia, considerada por muitos como falácia, erro categorial ou, até, reducionismo, gera divergências teóricas que estão longe de serem resolvidas no âmbito filosófico acadêmico. Nesse sentido, entendemos que, com a crise da racionalidade atual e o pluralismo cultural de nossa época, a metafísica racional não teria força, ou suficiente eficácia, para fundamentar uma ética que fizesse frente aos problemas futuros, tema que retomaremos mais adiante.

Frente a essa natureza de objeções, uma tentativa de fundamentação alternativa, mais apropriada ao momento filosófico atual, em que impera certo ceticismo moral, seria o recurso da legitimação intersubjetiva:

Para ir além do ceticismo moral não é necessário a volta de uma ética metafísica que defenda critérios universais absolutos fundamentados de uma maneira forte: religiosamente, aprioristicamente ou cientificamente; é plausível pensar que é suficiente que se procure uma forma de legitimar intersubjetivamente alguns princípios morais que sirvam de referência para o julgamento moral (SILVEIRA, 2008, p. 25).

Talvez, no entanto, esse consenso intersubjetivo, tão difícil em tempos de consciência pluralista, só possa ser atingido de maneira global após a força imperiosa de uma catástrofe, como, por exemplo e hipoteticamente, uma de características ambientais.

Contudo, ainda assim, Jonas contra-argumenta que, em última análise, em todo tipo de ética existe uma metafísica implícita. Em suas palavras, “[...] em qualquer outra ética, mesmo naquela mais utilitária, mais eudaimonista e mais imanente, também se esconde implicitamente uma metafísica (o “materialismo”, por exemplo, seria uma)” (JONAS, 2006, p. 96).

Ainda assim, é evidente que os obstáculos para o estabelecimento de uma fundamentação aceitável na contemporaneidade não são fáceis de serem superados:

Sem dúvida, é tão difícil criar uma metafísica válida a partir do *diktat* de uma necessidade amarga quanto criar uma religião; mas a necessidade pode nos

obrigar a buscá-la, e o filósofo secular, que se esforça por estabelecer uma ética, deve antes de tudo admitir a possibilidade de uma metafísica racional, apesar de Kant, desde que o elemento racional não seja determinado exclusivamente segundo os critérios da ciência positiva” (JONAS, 2006, p. 97).

Vemos, desse modo, que os desafios que precisam ser sublevados para a formulação de uma ética com tais características ainda configuram grande dificuldade e podem comprometer sua aceitação cultural e, portanto, sua eficácia social. Daí a necessidade de discussão do possível papel auxiliar da religião e da educação neste contexto, o que faremos posteriormente. Antes, porém, cabe-nos agora a apresentação de alguns elementos que poderiam ser aceitos como constitutivos de uma filosofia pós-individualistas.

5.2.4 Elementos iniciais de um pensamento pós-individualista

Como núcleo do presente trabalho, faremos a exposição de nossas considerações, consequência do conjunto da Tese, sobre uma possível Ética Ambiental voltada para o futuro que seja capaz de superar as limitações do individualismo, aqui também denominada “para-além-do-individualismo”. Os elementos aqui apresentados, longe de uma pretensão de sistematicidade, poderiam contribuir para a construção de uma concepção humana e ética mais apropriada para enfrentar importantes desafios vindouros.

Iniciamos abordando os aspectos da interconectividade, interdependência e intersubjetivismo. Sobre isso, entendemos que, ao contrário do que prega o individualismo, “[...] no entrelaçamento indissolúvel dos assuntos humanos, bem como de todas as coisas, não se pode evitar que o meu agir afete o destino de outros; logo, arriscar aquilo que é meu significa sempre arriscar também algo que pertence a outro e sobre o qual, a rigor, não tenho nenhum direito” (JONAS, 2006, p. 84).

Ora, o pensamento pós-individualista pode se constituir como uma ética da interconectividade, da noção de que nos constituímos e sobrevivemos de uma rede de relações. Trata-se da superação da impressão, nesta perspectiva vista como ilusória, de que poderíamos viver de modo independente.

Hoje sabemos que podemos entender o ser humano como local de interdependência e que

Pensar em sujeitos autônomos foi um sonho da modernidade, embalado pela suposição de que a consciência de si e a razão pudessem espantar dependências e atonias sociais. Depois que descobrimos o quanto nossa subjetividade está tocada pelas relações intersubjetivas, uma interdependência histórica e afetiva força os homens a se tomarem como uma humanidade, uma espécie [...] (YUNES, 2009, p. 7).

Assim, em virtude dessa interdependência histórica, podemos entender que não somos apenas indivíduos, somos também parte de um movimento de milhares de gerações. E mais: além de passado, somos igualmente parte constituinte das gerações futuras.

Quanto à intersubjetividade, pensadores como Taylor já têm se manifestado de maneira contundente. Acerca da constituição do *self*, o autor é taxativo: “Os outros significantes (Habermas deve muito a George Herbert Mead) não são apenas externos a mim; eles ajudam a constituir minha própria identidade. [...] Quando entendemos que os agentes são constituídos pelo intercâmbio, compreendemos que a razão avança também em outra dimensão, a da busca racional de consenso por meio de argumentação” (TAYLOR, 2013, p. 650).

Fica claro que tal posicionamento possui característica pós-individualista. Por “[...] o *self* ser constituído pelo intercâmbio na linguagem [...]” (TAYLOR, 2013, p. 650), Taylor (2013) propõe “a busca das fontes morais *fora* do sujeito por meio de linguagens que ressoem *dentro* dele [...]” (TAYLOR, 2013, p. 651). Já não se trata, por conseguinte, de erigir o indivíduo como único referencial moral, mas, a partir de uma renovada concepção de si, ir além dele. “Trata-se, portanto, da tentativa de superar o paradigma da filosofia da subjetividade e alcançar o da intersubjetividade” (GOERGEN, 2001, p. 40).

Em suma, em uma perspectiva pós-individualista, “de fato, só realizamos plenamente a subjetividade de cada um em uma relação necessária de *intersubjetividade*” (BERTIOLI, 2015, p. 36). Nesse sentido, visar realmente o bem da pessoa é, implicitamente, visar o bem social e vice-versa.

Outro elemento importante do pensamento que aqui defendemos, central até, é o da compreensão de que o pós-individualismo não seria uma proposta de suplantar ou derrotar o individualismo, mas de suprassumi-lo. Uma concepção que, ao abarcar as tensões entre as dimensões individuais e coletivas, suprime-as, guarda-as e as eleva a um novo grau, em uma evolução tanto teórica como história.

Assim, a partir de um resgate e, ao mesmo tempo, renovado aprofundamento antropológico e moral, seria possível sustentar, como resposta ao individualismo atual, que

Toda realidade ética tem a dupla fonte do ‘pessoal’ e do ‘social’; tem um horizonte pessoal e social. Isso porque a pessoa tem uma estrutura de interioridade, mas é também uma realidade aberta, ou seja, uma realidade intersubjetiva ou de alteridade, em que o ‘eu’ constitui-se e é completado dialeticamente com o ‘tu’ de outra pessoa, enlaçado com ela e com a comunidade, formando o ‘nós’. Não se deve, portanto entender tal divisão com mentalidade dualista e dicotômica (BERTIOLI, 2015, p. 36).

Ora, se já compreendemos que o individualismo exacerbado é um importante empecilho para a adoção de uma ética ambiental responsável, podemos entender também que o modelo individualista aponta para seu esgotamento. Em outros termos, “[...] a prática da vida contemporânea, fruto do desenvolvimento urbano e tecnológico [...] nos tornou ilusoriamente mais autônomos; porém, está a reclamar uma autonomia de outra ordem a ser gerada por uma discussão da ética, à luz de saberes que efetivamente nos tornem mais conscientes da humanidade que portamos [...]” (YUNES, 2009, p. 8).

Tornou-se evidente que um dos grandes desafios éticos contemporâneos é o acirramento do individualismo. Diante disso se nos apresenta um crucial questionamento: Como estabelecer uma teoria ética que supere o reducionismo do individualismo exacerbado e, ao mesmo tempo, não seja totalitária, anti-individualista, negadora dos avanços alcançados? Eis a hipotética tarefa do pensamento pós-individualista.

Talvez seu ponto de partida possa ser, em um movimento dialético, uma compreensão sintética da dualidade eu X tu; suprassunção compreensiva de que o eu se constitui também do tu.

Nessa perspectiva, seria como se o homem atual, de tanto olhar para si, descobrisse que o eu não é simplesmente unitário, mas um ponto de encontro de ampla gama de elementos. A individualidade, aqui, seria considerada como a configuração particular, única, de elementos coletivos. Nesse sentido, somos coletividade; ou, de modo mais apropriado: a individualidade é também coletividade.

Ora, tal abordagem, pós-individualista, não acabaria por “diluir” o sujeito, ou o indivíduo, ou a pessoa? Não, ela ampliaria o campo de visão, enriquecendo nossa perspectiva antropológica e, assim, superando o reducionismo individualista, dando base para um posicionamento ético mais abrangente.

Dessa forma, o pós-individualismo não seria anti-individualismo. Aliás, surgiria do aprofundamento da análise do indivíduo para, a partir dele, e não contra ele, abrir-se a novos

horizontes conceituais. Assim, não se trataria simplesmente de negar o indivíduo, mas de descobrir nele o “comunitário” que o constitui e, de certo modo, o ultrapassa.

Por sua natureza sintética, o pós-individualismo não rejeitaria o valor conceitual da individualidade, uma vez que

[...] por si, não há nada que indique que a realização subjetiva não seja um bem. Isso indica apenas que ela precisa fazer parte de um “pacote”, ser procurada dentro de uma vida que também almeje outros bens. É claro que isso pode ser a base de um dilema cruel, em que as exigências e realização opõem-se a esses outros bens [...]. Mas um dilema não invalida os bens rivais. Pelo contrário, ele os pressupõe (TAYLOR, 2013, p. 652).

O Pós-Individualismo, portanto, apresentar-se-ia como pensamento fecundo, porque ofereceria caminho de superação do reducionismo que encerra o homem em si mesmo, reconhecendo seu valor e sua abertura para aquilo que, embora o constitua, ultrapassa-o.

Tal perspectiva filosófica, se adequadamente desenvolvida e difundida, poderia promover uma importante mudança paradigmática. De um modelo onde predominam a individualidade, a desconexão, a sensação de independência, a dualidade eu-outro e o interesse local; gradualmente haveria uma ascensão para as noções de participação, conexão, interdependência, unidade eu-todo e responsabilidade global.

Responsabilidade essa que, como vimos, tornou-se hoje imperativa, especialmente quando abordamos as questões ambientais. Ora, se considerarmos que vivemos atualmente em um mundo globalizado e que nossas ações ganharam novas dimensões e repercutem na vida de todos os habitantes do planeta, uma mudança paradigmática como a que estamos descrevendo apresenta-se como de extrema necessidade.

Desse modo, vivendo e atuando em uma comunidade global, busca-se, no momento presente, uma indispensável configuração ética dessas mesmas dimensões, com regras morais que possam ser aceitas por todos.

Se o que é determinante para uma moral é o respeito pelo outro, então é possível conceber regras morais que sejam universais, isto é, que se referem a todos e que sejam igualitárias, ou seja, que qualquer pessoa possa aceitar. Possuem validade aquelas normas que, na perspectiva de qualquer integrante de uma comunidade moral, podem ser aceitas pelos diferentes seres capazes de co-operação moral (DALL’AGNOL, 2004, p. 114).

Uma realidade de ações planetárias requer também uma ética planetária. Sem embargo, na busca de superação de éticas locais, deparamo-nos com o fato de que, até o hoje, predominam

as moralidades regionais, limitadas, portanto, a seu próprio âmbito. É nesse sentido que podemos entender MacIntyre (2001) ao afirmar que “as filosofias morais, [...] embora possam ter aspirações mais pretensiosas, sempre expressam a moralidade a partir de algum ponto de vista social e cultural [...]” (p. 450).

A exigência agora é por uma ética apropriada ao novo estágio histórico no qual estamos ingressando. Contudo, há que se superar filosóficas objeções analíticas e relativistas sobre o tema. É MacIntyre (2001) quem mais uma vez alça sua voz para afirmar que “o progresso da filosofia analítica teve êxito ao definir, pois, que não há nenhuma base para se acreditar em princípios necessários universais – fora de investigações puramente formais – a não ser relativamente a algum conjunto de hipóteses” (p. 447).

Contudo, pelo exposto nos capítulos anteriores, entendemos que uma possível, e até provável, crise ambiental global impor-se-á como fato irrefutável a servir de fundamento planetário para esse conjunto de hipóteses. O tema ecológico, assim, por atingir a todos, pode vir a servir como adequado, mas talvez infeliz, ponto de partida para a construção de uma ética de características globais. Não seria inverossímil, destarte, cogitar que estamos no limiar de um novo paradigma civilizatório.

Por outro lado, a globalização, fenômeno recente na história da humanidade, em um primeiro momento, tem nos revelado formas de pensar e valores diferentes dos nossos, favorecendo o pensamento relativista, tanto cultural como filosófico. No entanto, entendemos que, com o tempo, o mesmo processo globalizador tenderá a promover um pensamento universal unificado.

Além de global, é admissível que uma futura ética com essas características seja também ecocêntrica, capaz de valorizar a Terra como um macrossistema orgânico onde tudo é constituído por suas relações. Sobre o tema, Talbot (2012) destaca que

Another way of motivating the ecocentrists' claim is to argue that *everything* is constituted by its relations to everything else. This suggests that our intuitive desire to see the individual as primary is wrong. The individual is nothing more than a 'nude' in a network of relationships. It is the relationships that are primary. One way of understanding this is to think of a spider's web, where the slightest impact on any part on the web affects every other part of the web³⁴ (p. 421-422).

³⁴ “Outra forma de fundamentar a reivindicação dos ecocentristas é argumentar que tudo é constituído por suas relações com todo o resto. Isso sugere que nosso desejo intuitivo de ver o indivíduo como primário está errado. O indivíduo não é nada mais do que um "nó" em uma rede de relacionamentos. São as relações que são primárias.

Sob essa perspectiva de interconectividade, ao percebermos que somos um com a natureza, nosso posicionamento diante dela tende a se transformar. Uma mudança que parte do antropocentrismo para uma possível perspectiva ecocêntrica pós-individual. Estaríamos diante de uma alteração de rota que nos permitiria entender que “a ameaça à integridade do mundo da natureza nos dirige um forte apelo. Não há nenhuma possibilidade de existência desvinculada e autônoma e, efetivamente, tudo o que existe é dependente” (SIQUEIRA, 1998, p. 58).

Tal movimento pós-individualista poderia criar as condições teóricas e culturais para o surgimento de uma ética que, mesmo sendo humana, deslocasse-se de uma posição antropocêntrica radical e passasse a considerar seriamente o valor das outras vidas existentes. A Ética da Responsabilidade parece já esboçar esforços iniciais nesse sentido, uma vez que “[...] Jonas articula a necessidade de preservar a integridade do mundo e da vida, defendendo um direito moral próprio da natureza. Trata-se de reconhecer um “fim em si”, também na natureza, e não apenas no homem” (ZANCANARO, 1998, p. 57). Mesmo com um posicionamento ainda fundamentalmente centrado no ser humano, o pensador já trabalha na “[...] busca de um imperativo para preservar a natureza, considerando-a como um fim em si mesmo e, acima de tudo, imprescindível para a manutenção da vida humana” (SIQUEIRA, 1998, p. 49).

Podemos perceber, dessa forma, um crescente movimento teórico de valorização e cuidado da natureza. Gradualmente, ela vem sendo considerada como um fim em si. “Em suma, as novas dimensões do agir exigem uma nova ética fundada na perspectiva de valorização da vida [...]” (ZANCANARO, 1998, p. 72). Inclusive, a partir dessa compreensão, hoje já se fortalece a discussão acerca de possíveis direitos de animais não-humanos. Dall’Agnol (2004), sobre isso, é direto: “Todos os seres sencientes, isto é, que possuem um sistema nervoso central ou que de alguma forma possuem sensibilidade para a dor, são objetos de consideração ética” (p. 82).

Independentemente dos progressos futuros sobre direitos animais, o que já está claro é que as dimensões do novo agir humano exigem uma ética de preservação da natureza que

“[...] ultrapassa a visão antropocêntrica tradicional. [...] Se a natureza extra-humana e a biosfera estão submissas ao nosso poder, torna-se necessário buscar um “bem moral”, não somente para a humanidade, mas também para a natureza. Considerando a capacidade destrutiva da tecnologia, a natureza passa a ser incluída na esfera de responsabilidade do nosso agir. Em suma,

Uma maneira de entender isso é pensar em uma teia de aranha, onde o menor impacto em qualquer parte da rede afeta todas as outras partes da rede” (tradução nossa).

devemos buscar não só o “bem” do homem, como também “das coisas extra-humanas””. (ZANCANARO, 1998, p. 56)

Quando superarmos a visão reduzida que o antropocentrismo nos oferece, poderemos passar a aceitar o conceito de unidade homem-natureza e adotarmos valores de preservação do meio-ambiente. Enquanto estivermos centrados em nossos interesses, em especial nos interesses individuais, a natureza tenderá a permanecer sendo utilizada como objeto a nosso dispor. Quanto a isso, uma nova consciência ética nos ensina que “morre a natureza e, em consequência, morre também o homem. O perigo de destruição da natureza, assim como da própria vida humana, impõe-nos o dever de acolher uma ética da conservação, da cautela, da prevenção e não do progresso a qualquer custo, mesmo porque se trata, em última instância, da custódia da própria vida” (SIQUEIRA, 1998, p. 52).

O tema da preservação ambiental guarda também relação com a questão da justiça, justiça social e justiça intergeracional. Em termos sociais, embora saibamos que uma crise ecológica poderá afetar a todos, o que nos convocaria para uma postura solidária e, portanto, contrária ao individualismo exacerbado, nem todos serão afetados da mesma forma. Como expusemos anteriormente, é possível antever prejuízos muito maiores impostos aos mais pobres.

Quanto à justiça intergeracional, consideramos que uma ética capaz de superar o individualismo atual e que estivesse voltada para a situação ambiental do amanhã constituiria grande contribuição para o respeito às gerações futuras. A esse respeito, encontramos no pensamento de Rawls relevante instrumento teórico a iluminar a questão. O autor propõe a busca da justiça por meio de escolha de princípios em uma situação inicial de equidade, também denominada véu da ignorância:

The idea of the original position is to set up a fair procedure so that any principles agreed to will be just. The aim is to use the motion of pure procedural justice as a basis of theory. Somehow we must nullify the effects of specific contingencies which put men at odds and tempt them to exploit social and natural circumstances to their own advantage. Now in order to do this I assume that the parties are situated behind a veil of ignorance. They do not know how the various alternatives will affect their own particular case and they are obliged to evaluate principles solely on the basis of general considerations. [...] They must choose principles the consequences of which they are prepared to live with [...] ³⁵ (RAWLS, 1972, p. 136-137).

³⁵ “A ideia da posição original é estabelecer um procedimento plausível para que quaisquer princípios acordados sejam justos. O objetivo é usar o movimento da pura justiça processual como base da teoria. De alguma forma, devemos anular os efeitos de contingências específicas que colocam os homens em desacordo e os seduzem a explorar as circunstâncias sociais e naturais em proveito próprio. Agora, para fazer isso, eu assumo que as partes

Nessa linha, o respeito às gerações futuras fica contemplado nessa forma de procedimento hipotético, uma vez que a contingência temporal, geracional, passaria a ser desconhecida ao se estabelecer os princípios éticos garantidores da justiça. Estaríamos, assim, diante da busca de uma equidade intergeracional.

Tal noção nos mostra que deve haver um equilíbrio e uma busca de igualdade de oportunidades. Todos, inclusive as gerações futuras, devem possuir o direito a uma participação equitativa dos bens da humanidade. Assim, os bens naturais também devem ser conservados para as próximas gerações. Elas também devem ter direito a usufruir de ar puro, água potável e demais riquezas naturais necessárias para uma vida de qualidade. Desse modo, essa concepção estabelece nosso dever para com aqueles que ainda não nasceram, dever certamente negligenciado por uma ética e uma cultura que pregam o bem individual como valor máximo a orientar nossas ações.

Ora, entregarmos às próximas gerações um mundo melhor do que nós recebemos é visto, em uma perspectiva pós-individualista como a que vislumbramos, não apenas como um dever de justiça, mas também como um verdadeiro ato de amor intergeracional capaz de conferir sentido a nossa existência. Nesse sentido, entendemos que “[...] la vera dinamica dell'esistenza umana va al di là dell'individuo stesso ed rivolta all'altro: a qualcosa o a um compito o all'amore verso altre persone”³⁶ (PETRINI, 1999. p. 216).

Com efeito, sobre essa verdadeira dinâmica existencial iluminada pelo amor, Jonas (2004) preconiza que

[...] a necessidade para o amor ao próximo, ou a benevolência no uso da teoria, procede do fato de que o poder, por sua própria natureza, é um poder tanto para o mal como para o bem. Mas o amor ao próximo não é ele mesmo um dos frutos da teoria no sentido moderno. Como condição que qualifica seu uso – de que uso se trata, a teoria não especifica, nem muito menos o garante –, ele tem que nascer de uma fonte que ultrapassa o conhecimento garantido pela teoria (p. 216-217).

Essa fonte pode ser encontrada em nossa tradição ocidental e servir como manancial para uma teoria ética iluminada pelo amor na importante busca por uma teoria moral que tenha forças para superar o individualismo exacerbado de nossos tempos. Segundo Valls (2004),

estão situadas atrás de um véu de ignorância. Elas não sabem como as várias alternativas afetarão seu próprio caso particular e são obrigadas a avaliar princípios apenas com base em considerações gerais. [...] Elas devem escolher os princípios com cujas consequências estão dispostas a viver [...]” (tradução nossa).

³⁶ “[...] a verdadeira dinâmica da existência humana vai além do próprio indivíduo e se dirige ao outro: a algo ou a uma tarefa ou ao amor por outras pessoas” (tradução nossa).

Vivemos numa *sociedade pluralista*, onde é uma questão de respeito aceitar ou ao menos tolerar hierarquias de valores diferentes das minhas. Mas há uma tradição venerável em nosso Ocidente, que nos ensina que a melhor maneira de nos relacionarmos com os outros é a maneira amorosa. E esta tradição com enorme sabedoria, fornece o critério, o padrão ou a medida deste amor: *amar aos outros como amamos a nós mesmos* (nem mais e nem menos). Pode ser difícil, mas ninguém discordará que é um ideal ético muito respeitável (p. 72).

Contudo, apesar de sua riqueza, a revalorização de alguns princípios dessa tradição vinculada à religião cristã não é tarefa fácil no âmbito da filosofia contemporânea. As críticas a sua fundamentação são consistentes e nutrem uma forte tendência a sua rejeição. Nem por isso, no entanto, deixa de ser útil, após apontamentos sobre elementos iniciais de um pensamento pós-individualista, a análise de como o a religiosidade poderia contribuir para a difusão de uma ética pós-individualista frente ao cenário teórico e cultural hodierno. Também o papel da educação somar-se-ia a esse desafio. São essas considerações que passamos a fazer a seguir.

5.2.5 O possível papel da religião e da educação na construção de uma cultura pós-individualista

Ao longo da presente Tese, ficou estabelecido que a questão ambiental constitui hoje obstáculo importante para a manutenção da qualidade de vida das próximas gerações. As dificuldades para o adequado enfrentamento desse problema são diversas e profundas. Em um contexto de niilismo ético, relativismo epistemológico e individualismo moral, a filosofia contemporânea parece não estar à altura de dar uma resposta adequada à gravidade da situação ambiental em nosso planeta. E “[...] mesmo que tivéssemos à nossa disposição um conhecimento do bem que pudesse orientar-nos, isto é, uma verdadeira filosofia, esta provavelmente perceberia que seu conselho é impotente frente à auto-alimentada dinâmica da ciência transformada em uso, isto é, da tecnologia” (JONAS, 2004, p. 219).

Não é descabido, portanto, considerarmos uma possível insuficiência do pensamento ético atual para enfrentar o problema de uma presumível catástrofe ecológica e suas desastrosas consequências. Tal impotência é delineada de maneira clara por Jonas (2006):

Aqui me detenho e todos nós nos detemos. Pois exatamente o mesmo movimento que nos pôs de posse daquelas forças cujo uso deve ser agora

regulamentado por normas – o movimento do saber moderno na forma das ciências naturais –, em virtude de uma complementaridade forçosa, erodiu os fundamentos sobre os quais se poderiam estabelecer normas e destruiu a própria ideia de norma como tal (p. 65).

Tamanho “vácuo ético”, próprio de uma crise teórica de nossos dias, levanta suspeitas sobre o poder do pensamento filosófico contemporâneo de influenciar os rumos sociais a tempo de evitarmos um cenário de flagelo mundial.

Agora trememos na nudez de um niilismo no qual o maior dos poderes se une ao maior dos vazios; a maior das capacidades, ao menor dos saberes sobre para que utilizar tal capacidade. Trata-se de saber se, sem restabelecer a categoria do sagrado, destruída de cabo a rabo pelo *Aufklärung* [Iluminismo] científico, é possível ter uma ética que possa controlar os poderes extremos que hoje possuímos e que nos vemos obrigados a seguir conquistando e exercendo (JONAS, 2006, p. 65).

Embora Hans Jonas aposte na questionável possibilidade de uma ética fundamentada metafisicamente para tal tarefa, nossa posição é de que, depois de toda crítica feita à metafísica racional, a religião e a educação poderiam assumir também um papel de destaque nesse processo, já que teriam melhores condições de influenciar mudanças culturais nesse sentido. Eis como Jonas se pronuncia sobre o tema:

[...] não podemos nos poupar da ousada incursão na ontologia, mesmo se o terreno que alcançamos for tão inseguro quanto aquele onde a teoria pura tem de se deter, ainda que ele permaneça eternamente suspenso sobre o abismo do incognoscível. Já demos a entender que a fé religiosa possui aqui respostas que a filosofia ainda tem de buscar, com perspectivas incertas de sucesso (JONAS, 2006, p. 96).

Assim, ao afirmar que a religião possui respostas que a ética ainda não consegue dar, o autor abre espaço para um duplo questionamento: o da capacidade filosófica para responder aos desafios atuais e o de qual papel a religião poderia ocupar nesse contexto.

Quanto ao primeiro, já parece ter ficado claro que a filosofia contemporânea enfrenta uma grave crise epistemológica e de fundamentação ética, o que implicaria em certa insuficiência para contribuir efetivamente, por exemplo, para a discussão ambiental. Crise tão profunda que existe hoje quem chegue a afirmar que “nossas ‘intuições’ são simplesmente opiniões, nossas teorias filosóficas são o mesmo... uma tarefa razoável para o filósofo é levá-las ao equilíbrio. Nossa tarefa comum são quais equilíbrios existentes podem resistir ao exame, mas ainda nos cabe apoiar uma ou outra... Uma vez diante de nós a lista de teorias bem-elaboradas, a filosofia é uma questão de opinião...” (LEWIS, 2001, p. 448).

Quanto ao segundo, dada a dificuldade de a filosofia estabelecer metaprincípios éticos sólidos, importa considerar, para fins pragmáticos, a conveniência do papel da religião no processo de superação de um pensamento individualista, que dificulta a adequada abordagem ético-ambiental. Ora, “seria uma grande ajuda para afastar o desastre ecológico se recuperássemos uma percepção do compromisso com nosso ambiente natural. O viés subjetivista que tanto o instrumentalismo como as ideologias de realização pessoal tornam praticamente inevitável fazem com que seja quase impossível defender essa causa aqui” (TAYLOR, 2013, p. 654). Deste modo, frente à urgente situação ambiental em que nos encontramos e considerando essa espécie de fragilidade filosófica atual, entendemos não ser inverossímil a hipótese de que tende a se fazer cada vez mais necessária a atuação de uma instituição capaz de apresentar um embasamento aceitável pela maior parte da população para uma doutrina de controle comportamental. Tal papel, nesse contexto hipotético, poderá vir a ser ocupado pela religião, uma vez que, reconhecidamente, “[...] por mais poderosas que sejam as fontes naturalistas [da moralidade], o potencial de certa perspectiva teísta é incomparavelmente superior” (TAYLOR, 2013, p. 660).

Jonas reconhece o grande potencial da religiosidade, em especial da categoria do sagrado, para o trato do tema do uso indiscriminado dos avanços tecnológicos e, portanto, também da questão ambiental. No entanto, para não ceder a uma fundamentação religiosa da ética, tenta apresentar a categoria do medo como uma tentativa de alternativa:

Trata-se da questão de saber se, sem ressuscitarmos a categoria do sagrado, a categoria mais meticulosamente destruída pelas luzes da ciência, nos é possível ter uma ética capaz de ombrear com os poderes extremos que hoje possuímos, que constantemente desenvolvemos e quase somos compelidos a usar. Considerando que as consequências do uso desses poderes são suficientemente iminentes para ainda nos chegarem a atingir, o medo poderia aqui fazer as vezes do sagrado – tantas vezes o melhor substituto da virtude ou da sabedoria genuínas (JONAS, 1994, p. 59).

Contudo, o medo só parece ser suficientemente forte quando se trata de perigo iminente, não diante de ações que terão consequências no futuro. Em suas palavras, “porém, este meio falta-nos quando se trata das mais distantes perspectivas futuras, que são aquelas que para aqui mais contam, especialmente quando os respectivos começos se afiguram eminentemente inocentes na sua insignificância” (JONAS, 1994, p. 59). Nesse caso, “só o temor sagrado com o seu desassombrado veto é independente dos cálculos do medo mundano e do alívio decorrente da incerteza a respeito de consequências demasiado distantes” (JONAS, 1994, p. 59-60). Assim, a própria heurística do medo proposta por Jonas parece revelar-se insuficiente

quando se trata de fundamentar uma ética comprometida com as próximas gerações. Uma vez mais, a religiosidade, muito mais próxima da consciência popular que especulações ontológicas, insinua a pertinência de sua colaboração ante o grande desafio ambiental que se nos apresenta.

Apesar de Jonas não atribuir à religiosidade o papel de protagonista nesse processo, destacando a função da ética para tal, em sua própria análise dos fundamentos do imperativo central de sua *Ética da Responsabilidade*, o autor destaca sua força:

[...] o novo imperativo diz que podemos arriscar a nossa própria vida, mas não a da humanidade; [...] que nós não temos o direito de escolher a não-existência de futuras gerações em função da existência da atual, ou mesmo de as colocar em risco. Não é fácil justificar teoricamente – e talvez, sem religião, seja mesmo impossível – por que não temos esse direito; por que, ao contrário, temos um dever diante daquele que ainda não é nada e que não precisa existir como tal e que, seja como for, na condição de não-existente, não reivindica existência” (JONAS, 2006, p. 48).

Tais considerações são reforçadas, ainda, quando nos deslocamos do elemento da fundamentação de uma necessária filosofia voltada para o futuro e passamos a considerar aspectos político-sociais relativos ao tema. Ao analisarmos como uma perspectiva ético-cultural individualista é contrária a uma ética ecologicamente responsável, deparamo-nos com a seguinte, e no meio filosófico talvez desconcertante, afirmação de Jonas (2006): “O capitalismo necessitaria de um novo movimento religioso de massas para poder romper voluntariamente com o hedonismo que lhe foi inculcado graças ao estilo de vida afluyente (ou seja, antes que a crua necessidade o force a tal)” (p. 246). Em outros termos, a catástrofe, uma vez estabelecida, pode forçar uma posterior mudança de consciência, mas, se o que se quer é encontrar caminhos para evitá-la, a religiosidade, certamente uma renovada, ganha importância de análise nesse cenário.

Aqui recordamos as observações de um relevante filósofo político, Rousseau (2011), quando afirma que:

Os sábios que desejassem se dirigir ao vulgo com a linguagem deles em lugar daquela do vulgo não seriam compreendidos. Ora, há mil espécies de ideias impossíveis de serem traduzidas para a língua do povo. [...] Assim sendo, não podendo o legislador empregar nem a força nem o raciocínio, impõe-se como necessidade que ele recorra a uma autoridade de outra ordem, a qual possa induzir sem violência e persuadir sem convencer (p. 46).

Essa autoridade é a divina e a linguagem, religiosa. Rousseau (2011) descreve como, a fim de que importantes leis e boas, mas difíceis, mudanças políticas possam ser implementadas,

a religiosidade tem sua função: “Essa razão sublime que se eleva acima da compreensão dos homens vulgares é aquela cujas decisões o legislador põe na boca dos imortais para induzir mediante a autoridade divina aqueles que a prudência humana não poderia abalar” (p. 46-47). O filósofo político destaca, assim, a necessidade do recurso religioso por meio da evocação da autoridade divina para a indução de boas ações públicas. Revela-se, deste modo, a pertinência da religiosidade como auxílio para a necessária mudança de comportamento do povo.

Eis aí o que constrangeu em todas as épocas os pais das nações a recorrer à intervenção do céu e honrar aos deuses com sua própria sabedoria, a fim de que os povos, submetidos às leis do Estado, como àquelas da natureza, e reconhecendo poder idêntico na formação do homem e na da cidade, obedecessem livremente e suportassem docilmente o jugo da felicidade pública (ROUSSEAU, 2011, p. 46).

Nesse aspecto da relação entre Religião e política, fica claro o papel da religião ajudando a que se suporte o jugo da vida pública. No caso de nosso foco de análise, a questão ambiental, torna-se patente o potencial do discurso religioso diante da necessidade de alteração dos padrões de consumo e poluição que hoje marcam nosso estilo de vida. Contudo, “não é necessário que se conclua de tudo isso [...] que a política e a religião tenham entre nós um objeto comum, mas sim que na origem das nações uma serve de instrumento à outra” (ROUSSEAU, 2011, p. 47).

Diante dessas considerações, mesmo em um contexto de secularização no âmbito teórico e na vida pública, somos convidados a repensar a pertinência de uma possível relação de complementariedade entre religiosidade e filosofia. Para Valls (2004), “em vez de esconder, há que articular a relação entre fé religiosa e saber ético, pois de certo modo a religião, com sua moral, atua no mesmo campo: portanto, ou elas concorrem para fins semelhantes ou elas se excluem polemicamente” (p. 15). Assim, nesse movimento de articulação entre filosofia e fé, entendemos que o filósofo secular pode ser chamado a compreender o papel fundamental que a religiosidade joga no contexto social para fazer frente aos desafios que a humanidade enfrentará no futuro. A esse respeito, Taylor (2013) destaca que “como nossas tradições públicas de família, ecologia e até *pólis* estão solapadas ou inteiramente desaparecidas, precisamos de novas linguagens de ressonância pessoal para ressuscitar bens humanos cruciais para nós” (p. 654).

Ora, já vimos que uma relação objetual do homem com a natureza a tem levado a um caminho progressivo de destruição. Destruição que não é só dela, mas também nossa. Entendemos que, em termos práticos, o estabelecimento de uma visão de sacralidade da natureza poderia contribuir para uma relação mais sadia com o meio-ambiente. Uma ética,

portanto, que se dispusesse a olhar responsabilmente para o futuro ambiental poderia se enriquecer ao estabelecer um diálogo com o campo da religiosidade sobre a matéria.

Esse diálogo poderia também auxiliar na resposta ao niilismo de nossos dias. Uma área crucial da pesquisa e do interesse filosófico contemporâneo é o problema da perda de significado em nossa cultura, “de unidade expressiva, de perda da substância e de ressonância em nosso ambiente fabricado pelo homem, de um universo desencantado” (TAYLOR, 2013, p. 650). Universo esse carente de significado dado à impotência filosófica atual de estabelecer fundamentos morais sólidos e a uma cultura fortemente marcada pelo individualismo, que encerra o homem em si, esvaziando-o de um sentido que o transcenda. “[...] Tendemos em nossa cultura a asfixiar o espírito. [...] Excluimos tantos bens de nossa história oficial, enterramos seu poder tão profundamente sob as camadas dos fundamentos racionais filosóficos, que eles estão correndo o perigo de se asfixiar. Ou, melhor dizendo, como são nossos bens, bens humanos, nós estamos nos asfixiando” (TAYLOR, 2013, p. 663).

Entre esses bens humanos, Taylor inclui o conceito de amor, sem o qual nos asfixiamos em uma vida tolhida de grande parte de seu significado. E a fonte de seu resgate pode ser encontrada especialmente no discurso religioso:

A noção cristã original de *ágape* é de um amor que Deus tem pelos seres humanos, que está ligado a estes serem bons como criaturas (embora não seja preciso definir se são amados por serem bons ou se são bons por serem amados). Os seres humanos participam desse amor por meio da graça. Há uma afirmação divina da criatura, que é captada na frase repetida no capítulo I do Gênesis depois de cada etapa da criação, “e Deus viu que era bom”. A *ágape* é inseparável desse “ver que é bom” (TAYLOR, 2013, p. 657-658).

Esse “ver que é bom”, atribuição axiológica do ser, não se restringe ao ser humano, entendendo-se a tudo o que existe. Independentemente de qualquer insinuação de defesa de alguma religião específica, temos aqui, uma vez mais, o destaque da pertinência da construção de uma responsável teoria ética pós-individualista iluminada pelo conceito de amor como caminho para a valorização da natureza e sua conseqüente preservação.

Ora, além da já notória defesa sobre a oportuna articulação entre pensamento filosófico e religiosidade como forma de difusão cultural de uma ética pós-individualista comprometida responsabilmente com a natureza e o futuro da humanidade, não podemos deixar de mencionar, já em via de encerramento e ainda que de modo conciso, o papel que a educação pode e deve exercer diante dessa tarefa.

Consideramos, juntamente com Goergen (2001), que “[...] não pode ser ilusão a convicção de que, ante as desgraças e os riscos de outras ainda maiores que estão às nossas portas, é necessário estimular um processo de conscientização que seja capaz de neutralizar estas ameaças. A consciência de que pensar a vida como projeto ainda viável representa pensar a vida no seio da vida, com os outros e com a natureza” (p. 7).

Tal processo de conscientização nasce de um esforço ético sólido, que em nosso caso defendemos ter características pós-individualistas e de comprometimento responsável com o futuro da natureza e da humanidade, mas deve se difundir e consolidar socialmente por meio da educação. Sob essa perspectiva, entendemos que a verdadeira autonomia não é a individualista, mas a que nos possibilita o exercício da responsabilidade. Assim, “é importante considerar que em nossa vida a educação nos abre a possibilidade de superarmos a condição de objetos de responsabilidade para sujeitos dela. Por isso a ética de responsabilidade tem uma dimensão pedagógica que se desloca em todas as direções do nosso agir” (ZANCANARO, 1998, p.10).

Somos responsáveis pelos rumos da importante questão ambiental que enfrentamos e a educação é necessária para estimular essa consciência. “Posto que a tarefa da educação no seu sentido amplo é dar uma formação global de conhecimentos que auxiliam a gestão da vida no mundo, a ética de responsabilidade poderá ser um bom instrumento na valorização da vida, do meio ambiente e de tudo que deve existir” (ZANCANARO, 1998, p. 19).

Por fim, como vimos ao longo de toda a presente argumentação reflexiva, necessitamos superar o individualismo para que, enquanto sociedade, possamos exercer nossa responsabilidade ambiental. Estamos frente a uma grave e sem precedentes crise que pode comprometer o futuro da humanidade e de toda a biosfera. A incumbência de construirmos uma suficiente e acertada reflexão ética sobre o tema enfrenta grandes desafios e seu sucesso não é garantido. Além disso, para que sua necessária difusão sociocultural seja efetiva, outros campos do saber devem ser chamados a dar sua colaboração.

Que um responsável esforço ético pós-individualista, uma adequada educação e um renovado conceito do divino possam nos ajudar nessa tarefa!

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O trabalho de pesquisa e reflexão filosóficas desenvolvido nesta Tese buscou apresentar uma perspectiva ética acerca dos possíveis impactos futuros do individualismo moral contemporâneo no problema ambiental. A fim de se evitar uma abordagem demasiadamente ampla ou superficial ao tema, adotamos como fundamentação teórica principal obras relativas à *Ética da Responsabilidade*, de Hans Jonas, sem, contudo, ser nossa proposta restringirmos o debate a este único autor. Assim, outros destacados filósofos nas áreas de *Ética*, *Bioética* e *Ecoética* tiveram seus pensamentos utilizados como importante contribuição para o embasamento desta Tese.

O propósito de se discutir eticamente o problema dos desafios ecológicos em um tempo de individualismo moral exacerbado justificou-se pela possível contribuição filosófica diante da aproximação de uma crise ambiental global com potencial para gerar danos irremediáveis à biosfera, dramático acirramento de problemas sociais e prejuízos intensos à qualidade de vida das futuras gerações.

Por se tratar de construir um responsável olhar filosófico voltado para o futuro, buscamos também na obra da Jonas, em especial em suas discussões acerca dos princípios de uma investigação filosófica sobre ética do futuro, os elementos metodológicos necessários para um trabalho com essas características, superando, assim, possíveis objeções relativas a um exame ético a respeito de elementos hipotéticos porvindouros.

A partir desse prisma, buscando responder a questionamentos sobre como um cenário moral individualista impacta na questão de nossa responsabilidade ético-ambiental e se é possível pensar em uma contribuição filosófica para a superação dos problemas decorrentes desse quadro, a tese foi estruturada em seis capítulos: 1 – Introdução; 2 – Hans Jonas e o olhar responsável para o futuro; 3 – Desafios ecológicos atuais e seus efeitos futuros; 4 – Pensamento individualista e seus impactos na questão ambiental; 5 – Contribuições de uma perspectiva ética pós-individualista para a questão ecológica; e 6 – Considerações Finais.

Assim, na Introdução, procedemos à explicitação dos elementos constitutivos de um trabalho formal como este: tema, delimitação do problema, justificativa, aspectos metodológicos. Também começamos a estabelecer delineamentos gerais que norteariam o desenvolvimento global da Tese.

No Capítulo 2, buscamos assentar solidamente a fundamentação teórica do trabalho a partir da apresentação da teoria de Hans Jonas, em especial, de sua *Ética da Responsabilidade*. Para apresentá-la, porém, antes acompanhamos seu pensamento sobre avanços tecnológicos, alterações no poder e natureza da ação humana, bem como acerca da necessidade atual de uma nova ética.

Com efeito, Jonas analisa a contemporaneidade desde o prisma da tecnologia, destacando seu rápido avanço e crescimento abrangente, trazendo aspectos positivos para a humanidade e, ao mesmo tempo, ameaçando-a com sua eventual destruição. Esse paradoxo atual revela-nos a importância de se debater hoje temas como liberdade de pesquisa, manipulação genética e ecologia, enfocando seus possíveis perigos futuros. Desde essa perspectiva, entendemos que constitui uma grande contribuição do pensamento de Jonas sua reflexão sobre a insuficiência das éticas tradicionais para fazer frente a essa nova conjuntura. Para ele, a tecnologia, além de ter se erigido como uma nova utopia ou religião, propiciou tamanha transformação em nossas capacidades, que a própria natureza do agir humano teria se modificado.

Isso restou evidente ao analisamos as características da ação no passado. Ela possuía alcance imediato, com objetivos próximos, tanto temporal como espacialmente, não sendo necessário planejamento de longo prazo. Desta forma, os critérios morais direcionavam-se a um pequeno alcance efetivo do agir. Nos dias atuais, no entanto, nossas ações têm a capacidade de atingir toda a humanidade, afetando, inclusive, várias gerações futuras.

Assim, os princípios éticos tradicionais, apesar de valiosos, podem já ser considerados insuficientes para orientar nossas ações presentes, tornando-se imperativa a formulação de uma nova teoria ética comprometida com o futuro. Sem embargo, apesar de ter ficado clara essa urgente necessidade, constatamos que a filosofia e a cultura contemporâneas atravessam grandes obstáculos para assentar uma sólida fundamentação para o reto agir.

Logo, justamente quando mais precisamos de sabedoria para lidar com nosso descomedido poder e suas graves consequências, sentimos o desabrigo do niilismo contemporâneo. Contudo, o reconhecimento de nossas inconsistências ético-epistêmicas atuais não é entendido por Jonas desde uma postura derrotista. Antes, o filósofo baseia-se nessa consideração para apontar um caminho de humildade e prudência a ser seguido. Como um dos importantes fundamentos de sua *Ética da Responsabilidade*, apresenta, frente à incerteza das grandes consequências futuras de nossas ações, o temor como melhor substituto para a autêntica

sabedoria. Nesse sentido, a “heurística do medo” seria uma recomendação de concedermos prioridade ao pior prognóstico; não adotando uma atitude pessimista, mas sim assumindo uma postura de responsabilidade para com o futuro.

Quanto à temática ambiental, por exemplo, a “heurística do medo” constituiria uma importante ferramenta para a labuta de preservação planetária, outorgando prioridade à possibilidade de uma catástrofe e advertindo-nos sobre a exigência premente de limitação ou renúncia à utilização de certas tecnologias. A partir dessa heurística, Jonas apresenta como imperativo de sua teoria ética a obrigação de se conservar incólume para o homem seu mundo e sua essência contra os abusos de seu poder. Tal imperativo origina-se do axioma de que o um mundo adequado à habitação humana deva continuar a existir no futuro, habitado por uma humanidade digna desse nome. Fica claro, com isso, que se trata de uma posição ética que demanda a avaliação dos efeitos finais da ação e seus impactos sobre o porvir, constituindo uma característica fundamental da filosofia desse autor. Sua compreensão, aliás, de que responsabilidade é preocupação filosófica com o futuro, apesar de ensejar uma série de óbices especulativos, constitui a nosso ver uma das principais contribuições teóricas do pensamento de Jonas à Filosofia Contemporânea, por ter habilitado o futuro como objeto digno da reflexão filosófica. Por esse motivo, buscamos no pensamento desse autor elementos importantes para nos fornecer bases sólidas em nossa empreitada investigativa sobre o individualismo e seu futuro no tema ambiental.

Ainda sobre a teoria ética de Jonas, importa tecer algumas considerações sobre a clara fundamentação metafísica de seu pensamento. Seu imperativo da existência futura da humanidade consiste, em última análise, em uma derivação de sua teoria dos fins na doutrina do ser. Fica, nesse contexto, evidente que a adoção da ontologia como alicerce do conceito de responsabilidade afronta ferrenhos dogmas intelectuais atuais, em especial os que defendem a inviabilidade racional da metafísica e, além disso, a impossibilidade de extrair um dever de um ser. Jonas busca construir uma resposta a essa oposição, não sendo nosso foco aqui aprofundá-la. Porém, pode-se perceber que, apesar de a *Ética da Responsabilidade* ser de grande importância para facear grandes problemas de nossa época, sua fundamentação metafísica pode constituir considerável empecilho para sua inserção no mundo acadêmico e, por consequência, comprometer sua efetivação cultural.

Em todo caso, interessa-nos destacar que, para o atual problema da questão ambiental, a teoria de Jonas revela-se portadora de grande robustez, sobretudo por nos apontar a

necessidade de uma nova filosofia que contemple a vida. Uma visão tradicional da natureza a entendia como duradoura e inabalável, não sendo, assim, alvo da reflexão moral. Hoje, por meio do avanço tecnológico, o homem tem-lhe causado grandes danos, tornando-a vulnerável. Atualmente, nada menos que toda a biosfera do planeta se encontra sob o impacto de nossas ações; e, por conseguinte, passa a constituir objeto de nossa responsabilidade. Contudo, para a reta compreensão dessa nova responsabilidade, o homem contemporâneo ainda enfrenta outra dificuldade: uma insuficiente visão científica sobre a natureza, que continua a apresentar a natureza essencialmente como “coisa extensa”, objeto de quantificação, de mensuração, apenas realidade externa, desprovida de qualquer valor intrínseco, somente um dado que precisa ser dissolvido ser compreendido. Tal visão acaba por se tornar um obstáculo real para que possamos entender e assumir nossa responsabilidade diante da natureza.

Jonas se insurge frente a essa visão reducionista da ciência e aponta claramente para a defesa da unidade psicofísica do fenômeno da vida. A partir dessa perspectiva de maior proximidade entre homem e o restante da natureza, nossa responsabilidade perante ela fica mais clara e, de modo adicional, podemos entender melhor que o destino da humanidade está intrinsecamente vinculado ao da natureza.

Com essa compreensão oferecida pela filosofia de Jonas, percebemos, como um dever de responsabilidade, a necessidade de analisarmos a dimensão do problema ambiental atual, seus principais desafios e perspectivas futuras, o que fizemos no Capítulo 3, recorrendo ao trabalho fundamentado de destacados filósofos contemporâneos que têm se debruçado sobre a matéria. Assim, buscamos apresentar um conciso quadro dos problemas concretos que temos que enfrentar e um panorama exemplificativo do que pode acontecer em um futuro próximo caso não tenhamos sucesso na tarefa de cuidarmos responsabilmente da natureza.

De modo inicial, apontamos que o progresso técnico tornou-se alicerce de uma nova ordem social que tem posto o meio ambiente em desequilíbrio, de sorte que a própria vida do homem passou a estar em risco. No campo do conhecimento vão surgindo algumas reações, como o discurso ecológico, que vem se estabelecendo e se transformando aos poucos em um discurso universal. Já no domínio filosófico, o tema vem ganhando espaço e importância gradual, passando a ser estudado de modo mais sistemático pela Ética, em especial pela Bioética, área de caráter interdisciplinar e de estruturação ainda incipiente.

Após essas considerações, passamos a apresentar alguns problemas ambientais que nos serviram de modelo e base para uma posterior reflexão ética aplicada. O mais analisado, por

seu impacto e amplitude, foi o do aquecimento global. Destacamos que os últimos anos têm batido recordes de temperatura em todo o mundo. Tal fenômeno pode causar em breve desertificação de importantes regiões, além de significativa elevação do nível do mar, com conseqüente perigo de inundações mundiais. Isso prefigura uma grave ameaça da necessidade de deslocamento humano em larga escala, com o surgimento de novas correntes migratórias e um número elevado de refugiados por motivos ambientais. Os animais também sofrerão com as mudanças climáticas. Milhões deles morrerão em secas e inundações. O aquecimento global tem, assim, grande potencial de motivar extinções em larga escala. Nessa mesma linha, Taylor destaca que nossa irresponsabilidade ecológica põe em perigo a existência e o bem-estar futuro da espécie humana. Todo esse quadro nos revelou a natureza grave do problema ambiental, que parece prefigurar mudanças econômicas e habituais iminentes.

No âmbito social, pudemos identificar possíveis futuros impactos de dimensões internacionais, cujas características dramáticas poderão, inclusive, ser consideradas mais devastadoras que as de uma guerra tradicional. Ao emitir altos níveis de gases de efeito estufa, por exemplo, os países ricos, embora não estejam deliberadamente atacando outros países, estariam causando conseqüências deletérias mais devastadoras do que as formas convencionais de conflitos armados.

Esse dramático e desafiador problema traz consigo a polêmica discussão sobre como lidar com a responsabilidade proveniente de ações poluidoras. Não é de se surpreender que existam grandes resistências internacionais e vários países insistam em que as nações industrializadas mais ricas reduzam radicalmente as emissões de carbono em primeiro lugar. Redução que elas infelizmente não têm se disposto a fazer na escala necessária para uma efetiva proteção ambiental.

De modo especial, o aspecto econômico envolvido no tema tem demonstrado uma lógica insuficiente para que haja efetivação de nossa responsabilidade ecológica e, até, por ter sua importância superestimada, apresenta-se como extremamente prejudicial ao futuro da vida na Terra. Existem, inclusive, importantes governos que negam, sob a lógica econômica e contra as mais consistentes evidências científicas, a realidade das mudanças climáticas.

Também o elemento político constitui uma grande dificuldade para o enfrentamento real do problema ambiental. Apesar de termos uma grave situação de dimensões globais, em termos políticos o planeta é quase totalmente dividido em estados nacionais soberanos, com líderes que trabalham para seus interesses locais. Tal ordenamento da estrutura internacional e a

prevalência de formas democráticas de governo infelizmente parecem configurar uma situação de impotência política para se tratar do problema, o que tende a agravar ainda mais o drama que estamos por enfrentar.

Diante desse quadro de dificuldades, buscamos apresentar algumas perspectivas filosóficas capazes de contribuir para uma reta abordagem da questão ambiental atual. Apesar de as teorias ecoéticas não serem unívocas, apresentamos, por julgarmo-las fecundas para o tema e alinhadas com uma postura responsável, elementos dos pensamentos de Peter Singer e Darlei Dall’Agnol. Singer defende uma proposta de desenvolvimento de uma ética ambiental que considere os interesses de todas as criaturas sencientes, incluindo os das futuras gerações. Segundo ele, uma ética ambiental atual deve rejeitar os ideais de uma sociedade materialista, promovendo a frugalidade e a reutilização, na medida em que isso seja necessário para minimizar nosso impacto ambiental e levando-nos, inclusive, a reavaliar a nossa noção de extravagância.

Já Dall’Agnol aponta que a natureza não pode mais ser vista simplesmente como um recurso para o ser humano, uma vez que essa instrumentalização está ameaçando muitas formas de vida e, por sua postura irresponsável, ameaçando a própria existência humana. O autor também identifica que a Bioética tem dedicado sua atenção sobretudo à área da pesquisa e de assuntos relativos à saúde, apresentando atualmente uma significativa lacuna quando se trata da crítica e decisiva questão do meio ambiente. Com a intenção de colaborar para a superação desse lapso, Dall’Agnol propõe a adoção de uma nova norma básica capaz de permitir uma abordagem mais abrangente a diversos problemas bioéticos relativos ao meio ambiente, preconizando que se acrescente ao Princípio da Bioética um novo princípio fundamental: o Princípio de Reverência à Vida. Eis, portanto, uma proposta de ampliação do Princípio da Bioética, para que seja capaz de incluir, de modo mais efetivo, considerações sobre os outros animais e o meio ambiente, resgatando e fortalecendo, aliás, a ideia inicial de se fazer da Bioética uma verdadeira ética da vida.

Todas as fundamentadas argumentações expostas no capítulo indicam não ser leviano trabalhar com uma hipotética previsão de uma perspectiva apocalíptica inserindo-se na dinâmica do atual curso da humanidade, o que torna indeclinável nossa responsabilidade moral em relação ao tema ecológico. Aponta-se, assim, para a premente necessidade de providências imediatas frente ao dramático quadro da questão ambiental.

Uma alternativa prática que tem sido cada vez mais avaliada e debatida frente a isso é o recurso à geoengenharia, que envolve deliberada manipulação ambiental de larga escala. Entendemos, porém, se esta não for aplicada com cautela, e aqui o conceito de responsabilidade ressurge, pode agravar ainda mais o problema.

Em seguida, no Capítulo 4, passamos a analisar o tema do presente antagonismo entre uma cultura que sobrevaloriza o indivíduo e a necessidade premente do cuidado ecológico. Assim, além dos componentes do impacto tecnológico e da globalização, já discutidos nos capítulos anteriores e defendidos por destacados filósofos, iniciamos a reflexão, central na presente tese, acerca dos impactos atuais e futuros do fenômeno do contemporâneo individualismo exacerbado sobre o problema ambiental.

Entendemos que esse fator, por seu sólido enraizamento em nossa cultura e, conseqüentemente, por sua influência na forma como as pessoas agem diante do tema ambiental, constitui relevante chave de análise para melhor compreensão do quadro geral da questão e de suas possíveis futuras conseqüências. Para evidenciarmos isso, fizemos inicialmente uma breve descrição de como o pensamento individualista foi se desenvolvendo e ganhando força no campo filosófico para, em ato contínuo, debruçarmo-nos mais detidamente sobre importantes aspectos do individualismo contemporâneo.

Assim, após sucinto exame de elementos dos pensamentos de Kierkegaard e Nietzsche, apresentamos, como Exemplo paradigmático desse posicionamento individualista atual. Egoísmo Ético, de Max Stirner. Tal aproximação sustenta o princípio de que o indivíduo tem como única obrigação moral conseguir a maior parcela de bem possível para si mesmo. Já não se trata, portanto, apenas de uma valorização do aspecto individual da vida humana, mas de instituir o indivíduo como único critério e valor para o juízo moral.

Ora, assumir a posição filosófica de que cada um faz de si o parâmetro para o julgamento moral pode acarretar excessos. Uma moral com essas características pode derivar em uma ética em que o outro é visto como um meio e não como um fim em si mesmo. Para o egoísmo ético, o indivíduo deve viver sua vida até o fim sem se importar em saber se isso é bom ou mau para a humanidade.

Deste modo, no âmago do egoísmo ético, identificamos uma importante e preocupante característica do homem contemporâneo: a perda de noção individual de responsabilidade moral. Com a difusão de um pensamento assim, não é de se estranhar que nossa geração esteja

agindo com extrema inconsequência para com o futuro da humanidade. Constatamos, portanto, como o individualismo se apresenta como um obstáculo para a vivência da Ética nos moldes propostos por Jonas.

Esse quadro de individualismo moral torna-se mais penoso com a dificuldade contemporânea que a Filosofia apresenta de fundamentar a Ética, o que favorece o ambiente para o crescimento do egoísmo. Esse quadro, aliado à crise de paradigmas anteriores e ao avanço do cientificismo tecnológico, trouxe-nos a paradoxal situação de, exatamente quando mais precisamos de uma sólida posição ética que nos auxilie a evitar grande sofrimento para a humanidade, enfrentamos uma crise dos juízos morais em que os referenciais absolutos perderam sua força, e em que fundamentações éticas metafísico-teológicas e deontológicas estão desacreditadas. Vivemos um momento em que nos restam moralidades sem essência e a tentativa precária de se unir inúmeras comunidades morais. Diante de tão grande pluralismo, tornou-se notório que o discurso moral contemporâneo esteja fragmentado, pondo-nos à beira do niilismo.

Já quanto ao futuro do meio-ambiente, uma cultura ética antropocentrada, subjetivista e, mais ainda, individualista revela grandes debilidades para lidar com o tema, não sendo capaz, por exemplo, de fornecer bases sólidas para o fortalecimento das noções de solidariedade e responsabilidade. Embora estejamos diante da ameaça de uma iminente catástrofe que afete a natureza e a humanidade, tal perigo atualmente não parece sensibilizar de modo suficiente pessoas e nações. De fato, o cenário internacional atual aponta nesse sentido. Grandes potências econômicas têm indicado crescente tendência do fortalecimento de ideologias e políticas nacionalistas, demonstrando relutância em aceitar mudanças em seus padrões econômicos e estilos de vida que impactam fortemente o equilíbrio da natureza. Frente a isso, infelizmente, julgamos improvável que o agir responsável proposto por Jonas seja traduzido, em tempo hábil, em leis e políticas públicas globais capazes de garantir as condições naturais necessárias para evitar grandes sofrimentos humanos no futuro.

Além de contribuir, desse modo, para o recrudescimento do problema ambiental, defendemos também, como um prognóstico razoável, que o individualismo não poderá sustentar seu fortalecimento a longo prazo, uma vez que sua lógica porta uma contradição interna. Em outros termos, uma cultura moral individualista não se adequa às necessidades inerentes da vida em sociedade, onde se requer considerável grau de abdicação de interesses pessoais para que a convivência comunitária seja possível. Tal postura, aliás, é, além de

socialmente irresponsável, corrosiva à coletividade, o que, em um contexto sistêmico, acarretará prejuízos também para todos seus membros individuais.

Diante do terrível quadro que se anuncia, fica nítida, por um imperativo de responsabilidade, a necessidade ética impreterível de se rever tal ideologia individualista, ainda que a filosofia tradicional não trabalhe usualmente com perspectivas futurísticas. Entendemos que se faz necessário, desde já, que procuremos, por meio de zeloso esforço reflexivo, desenvolver um discurso ético que supere o individualismo; não que imperiosamente o negue, mas, sim, que o suprassuma. Em síntese, defendemos, como contribuição ética indispensável ao crucial problema do cuidado ambiental, a necessidade atual da construção de um discurso ético pós-individualista.

Eis o que buscamos esboçar, ainda que de modo embrionário, no Capítulo 5, onde, lançando um olhar filosófico para o futuro, tratamos de apresentar algumas possíveis contribuições de uma perspectiva ética pós-individualista para a questão ecológica. Partimos do entendimento de que, diante da proximidade de uma crise ambiental, o empenho de pensarmos em como construir um amanhã melhor por meio da superação do reducionismo individualista torna-se componente fundamental do “ser ético” hoje. Em outros termos, a preocupação com o futuro, com a qualidade de vida das próximas gerações, constitui uma das formas mais relevantes e atuais da reflexão ética. Nesse sentido, uma ética da responsabilidade e uma ética com características pós-individualistas apresentam-se vinculadas, caminham juntas e, em determinados aspectos, implicam-se mutuamente. Aqui, evidenciamos que uma Ética Pós-individualista, como a que se procura, ainda que de modo incipiente, esboçar nesta Tese, é uma necessidade teórica para que uma Ética da Responsabilidade possa de fato se estabelecer.

Contudo, permanece incerta a resposta sobre como e quando essa consciência ética nova, responsável e pós-individual, poderá se estabelecer e apresentar consequências socioculturais efetivas. A dificuldade que a Ética atualmente enfrenta para encontrar seus fundamentos configura, justamente, diante da grandeza da necessidade presente, um cenário teórico quase dramático. Sobre isso, defendemos a razoabilidade da hipótese de que uma provável crise ecológica mundial poderá forçar a sistematização e difusão de uma nova ecoética. Sem embargo, não há garantias que essa nova ética chegue a tempo e com impacto cultural suficiente para evitar uma catástrofe.

Ora, o destino da humanidade realmente requer uma ética comprometida com o futuro e que contemple a questão ecológica, não obstante sua fundamentação tenha que desafiar

grandes empecilhos. Jonas buscou esboçar uma alternativa para isso por meio da antropologia e da metafísica, desenvolvendo a proposição de uma unidade psicofísica da vida como elemento teórico de aproximação entre homem e natureza. Tal posicionamento desafia a base antropológica do individualismo, por entender o homem em sua vinculação com a natureza e os demais, e não simplesmente como um indivíduo independente. E, embora buscar suporte de uma perspectiva ética na antropologia seja um procedimento que enfrenta fortes desavenças filosóficas, um momento histórico como o que atravessamos exige claramente maior compreensão do homem sobre si, compreensão que o leve ao entendimento de que é parte do meio ambiente, estando a ele conectado. Assim, destacando-se a unidade homem-natureza e indicando seus interesses mútuos, pode-se superar um antropocentrismo reducionista depredatório e desumanizante.

Também a fonte metafísica dessa posição é evidenciada por Jonas ao defender a ideia de que a humanidade deva continuar existindo no futuro, constituindo um dos pontos mais criticáveis de sua teoria. Uma ética justificada na metafísica e com foco para além do homem, alicerçada na magnitude do ser, é considerada controversa. Dada a forte perspectiva positivista-analítica atual, essa característica pode estabelecer grande dificuldade na aceitação de sua obra no mundo acadêmico contemporâneo e, conseqüentemente, no efetivo impacto social de suas ideias.

Após tais considerações, passamos a apresentar elementos de um constructo teórico pós-individualista, constituintes de uma possível ética ambiental voltada para o futuro, cujos traços colaborariam para a elaboração de uma concepção humana e ética mais apropriada ao enfrentamento de importantes desafios vindouros. Com essa tarefa, iniciamos a abordagem dos aspectos da interconectividade, interdependência e intersubjetivismo. Entendemos que um pensamento pós-individualista pode se plasmar uma ética da interconectividade, da noção de que nos constituímos e sobrevivemos de uma rede de relações, superando a impressão, nesta perspectiva vista como ilusória, de que poderíamos viver de modo independente. Por essa ótica, visar o bem da pessoa seria, implicitamente, visar também o bem social e ambiental; e vice-versa. Com isso, estaria também contemplado o reconhecimento do valor de outras vidas, o que possibilitaria lastro para a discussão do direito dos animais não-humanos.

Outro elemento importante do pensamento defendido na Tese é o da compreensão de que o pós-individualismo não seria a antítese do individualismo, mas sua síntese. Surgiria do aprofundamento da análise do indivíduo para, a partir dele, e não contra ele, abrir-se a novos

horizontes conceituais de superação do reducionismo individualista. Desse modo, não se trataria simplesmente de negar o indivíduo, mas de descobrir nele o “comunitário” que o constitui e, de certa forma, o ultrapassa. Uma concepção que, ao abarcar o conflito entre as dimensões individuais e coletivas, suprime-as, guarda-as e as eleva a um novo grau, suprasumindo-as.

Se adequadamente desenvolvida e difundida, essa visão filosófica poderia colaborar para uma significativa e necessária mudança paradigmática. De um cânone onde prevalecem a individualidade, a desconexão, a sensação de independência, a dualidade eu-outro e o interesse local; progressivamente haveria uma evolução para as noções de participação, conexão, interdependência, unidade eu-todo e responsabilidade global.

Vivemos hoje em um ethos cada vez mais globalitário, que demanda uma ética com características correspondentes a essa nova plataforma civilizatória. Embora julguemos que as moralidades regionais devam ser levadas em consideração, entendemos que caminhamos, dados os novos atributos de nossa forma de vida, para a elaboração de uma ética global. Tal movimento pode, inclusive, ser catalisado pelo avanço da crise ambiental planetária.

Além de global, é razoável cogitar que uma futura ética com esses traços tenda a ser ecocêntrica, valorizando a Terra como um macrossistema orgânico em que tudo é constituído por suas relações. Sob essa ótica de interconectividade, ao compreendermos que somos um com a natureza, iniciamos uma transformação que parte do antropocentrismo para uma possível perspectiva ecocêntrica pós-individual. Destarte, ao superarmos a visão reducionista própria do antropocentrismo, poderemos adotar valores mais sólidos de preservação ambiental. Se, por outro lado, mantivermo-nos centrados em nossos interesses, em especial os individuais, a natureza continuará a ser reconhecida e utilizada, com efeitos nefastos, apenas como mero objeto a nosso dispor.

O tópico da preservação ambiental está relacionado também com os temas da justiça social e intergeracional. Em aspecto social, apesar de uma provável crise ecológica atingir a todos, nem todos serão afetados da mesma forma, sendo possível vislumbrar prejuízos muito mais intensos e dolorosos aos mais pobres. Já no que se refere à justiça intergeracional, que comporta a noção de que as gerações futuras devem possuir o direito a uma participação equitativa dos bens da humanidade, defendemos que uma ética capaz de superar o individualismo atual e que esteja voltada para a situação ambiental do amanhã se mostre solidária e comprometida com a conservação dos bens naturais para as próximas gerações. E,

ainda, para além de uma questão de justiça, entendemos que o cuidado presente com a natureza, consiste, por seu exposto aspecto de responsabilidade moral e por sua demonstrada necessidade de renúncia à postura individualista, em valoroso ato de amor às próximas gerações, amor intergeracional este capaz de conferir sentido a nossa existência.

Já encaminhando-nos para o encerramento dos capítulos centrais, após apontamentos sobre elementos iniciais de um pensamento pós-individualista, tecemos considerações sobre a pertinência da possível colaboração de áreas como a religião e a educação na construção de uma cultura com essas características. Ora, sabemos que o labor filosófico pode contribuir para a edificação de uma cultura responsável, comprometida com o futuro e pós-individualista. No entanto, este é um processo lento; que, para algumas questões urgentes, pode chegar tarde demais. Examinando o contexto de niilismo ético, relativismo epistemológico e individualismo moral, a filosofia contemporânea enfrenta grandes dificuldades para estar à altura de dar uma resposta adequada à gravidade da situação ambiental em nosso planeta. Logo, não é descabido sopesarmos uma possível e relativa insuficiência do pensamento ético atual para enfrentar o problema de uma presumível catástrofe ecológica e suas desastrosas consequências. Diante dessas considerações, julgamos que a religião e a educação poderiam assumir também um papel de destaque nesse processo, uma vez que teriam melhores condições de influenciar mudanças culturais nesse sentido.

Assim, mesmo em uma conjuntura de secularização no campo teórico e na vida pública, somos convidados a repensar a possibilidade de uma positiva relação de complementariedade entre religiosidade e filosofia. Nesse movimento de articulação entre ambas, entendemos que o filósofo secular pode avançar ao compreender o relevante papel que a religiosidade joga no âmbito social para fazer frente aos desafios que a humanidade enfrentará no futuro. Em termos práticos, pensamos que a instauração de uma visão de sacralidade da natureza poderia auxiliar uma grande massa de população a estabelecer relação mais sadia com o meio-ambiente. Uma ética, por conseguinte, que se dispusesse a lidar responsabilmente com o futuro ambiental poderia se enriquecer ao estabelecer um diálogo com o campo da religiosidade sobre a matéria.

Também nos debruçamos sobre o fundamental papel que a educação pode e deve exercer diante da tarefa de difusão cultural de uma ética pós-individualista comprometida responsabilmente com a natureza e o futuro da humanidade. Consideramos que os rumos da importante questão ambiental que enfrentamos estão em nossas mãos e a educação é estratégica e necessária para estimular essa nova consciência.

Por fim, a guisa de conclusão, destacamos que se a força da tecnologia não pode ser parada, necessita, ao menos, ser guiada para que se tente evitar uma catástrofe. Ao longo desta Tese, buscamos demonstrar que a questão ambiental constitui hoje importante ameaça para a manutenção das condições que podem garantir qualidade de vida para as próximas gerações. Também evidenciamos como uma ideologia individualista, exacerbadora das noções de autorrealização e independência, plasmada em um egoísmo ético teórico e prático, tende a dificultar a responsabilização de cada um perante problemas coletivos como o ecológico.

Assim, restou comprovada a necessidade de superarmos o individualismo para que, enquanto sociedade, possamos exercer nossa responsabilidade ambiental. No entanto, a tarefa de construirmos uma suficiente e acertada reflexão ética sobre o tema enfrenta grandes desafios e seu sucesso não é garantido. De modo especial, destacamos uma espécie de fragilidade filosófica atual como elemento agravante nesse processo.

Politicamente, ademais, por estarem os governos mundiais comprometidos prioritariamente com o desenvolvimento econômico de seus países, uma solução planetária consensual e unificada para a urgente situação ambiental parece pouco provável. Nesse sentido, defendemos que uma perspectiva pós-individual sobre o ser humano, seus valores e ações poderia ser benéfica tanto para auxiliar os esforços para evitar a catástrofe, quanto para a organização da vida social depois dela, caso ocorra.

Dadas a importância e a urgência do problema e as dimensões dessa catástrofe anunciada, entendemos que todas as opções devem ser adotadas para tentar evitá-la: busca de difusão cultural, por meio da educação, religiões e artes, de uma atitude ética pós-individualista comprometida responsabilmente com a questão ambiental; políticas nacionais e internacionais de redução do impacto humano na natureza; e iniciativas criteriosas de geoengenharia.

Caso isso não seja feito a tempo e com a intensidade necessária, talvez apenas nos reste, infelizmente, como sinal ainda de algum traço de responsabilidade para com as gerações futuras, começar a planejar, seguindo critérios pós-individualistas, o cenário político-sociocultural que seguirá a catástrofe. Ansiamos verdadeiramente que isso não seja necessário.

Com todas essas considerações, esperamos ter oferecido nossa contribuição filosófica para a edificação de um pensamento que auxilie a superação das limitações da ideologia individualista, que nos ajude a lidar de modo mais responsável e respeitoso com a natureza e que esteja comprometida com o futuro da humanidade.

REFERÊNCIAS

AGOSTINHO, Santo [Aurélio Augustinus]. **O Livre Arbítrio**. 2ª ed. Trad. e not. Antonio Soares Pinheiro. Braga: Faculdade de Braga, 1990.

AQUINO, Tomás de. **Summa theologica**. Disponível em <http://www.newadvent.org/summa/1029.htm> em 28.11.2016

BERTIOLI, Antônio Bento. **Introdução ao Direito**. 14 ed. São Paulo: Saraiva, 2015.

BOÉCIO. **Sobre la persona y las dos naturalezas**. In: FERNÁNDEZ, Clemente. **Los filósofos medievales**: selección de textos. Madrid: BAC, 1979.

BRAGATO, Fernanda Frizzo. **A Definição de Pessoa e de Dignidade Humana e suas Implicações Práticas**. Direitos Fundamentais & Justiça nº 13 – Out./Dez. 2010.

COMISIÓN MUNDIAL DEL MEDIO AMBIENTE Y DEL DESARROLLO. **Nuestro futuro común**. Madrid: Alianza, 1992.

CULLETON, Alfredo; BRAGATO, Fernanda Frizzo; FAJARDO, Sinara Porto. **Curso de direitos humanos**. São Leopoldo: Unisinos, 2009.

DALL'AGNOL, Darlei. **Bioética**: princípios morais e aplicações. Rio de Janeiro: DP&A, 2004.

ENGELHARDT, Jr., H. Tristram. **Beyonde the principles of bioethics**: facing the consequences of fundamental moral disagreement. Disponível em <http://dx.doi.org/10.5007/1677-2954.2012v11n1p13>>. Acesso em 03 nov. 2012.

_____. **Fundamentos da bioética**. São Paulo: Edições Loyola, 1998.

FERRER, Jorge José; ÁLVAREZ, Juan Carlos. **Para Fundamentar a Bioética** : teorias e paradigmas teóricos na bioética contemporânea. São Paulo: Loyola, 2005.

FRANKENA, William K. **Ética**. 3ª ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981.

GOERGEN, Pedro. **Pós-modernidade, ética e educação**. Campinas: Autores Associados, 2001.

JONAS, Hans. **Ética, medicina e técnica**. Lisboa: Vega, 1994.

_____ **O princípio responsabilidade**: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. Puc-Rio, 2006.

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

KIERKEGAARD, Soren Aabye. **Pós-escrito ás Migalhas filosóficas**. Vol. I. Tradução de Álvaro Luiz Montenegro Valls e Marília Murta de Almeida. Petrópolis: Vozes, 2013.

LEWIS, David. **Philosophical papers**. Volume I. Oxford, 1983. p. x-xi. In: MACINTYRE, Alasdair. **Depois da virtude**: um estudo em teoria moral. Bauru: EDUSC, 2001.

LÖWITH, Karl. **Nietzsche e a completude do ateísmo**. In: MARTON, Scarlett. **Nietzsche hoje?** São Paulo: Editora Brasiliense, 1985.

MACINTYRE, Alasdair. **Depois da virtude**: um estudo em teoria moral. Bauru: EDUSC, 2001.

MILLER, George A. **Psicologia**: a ciência da vida mental. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1964.

NIETZSCHE, Friedrich. **A gaia ciência**. O homem louco In: SIEGMUND, Georg. **O ateísmo moderno**: história e psicanálise. São Paulo: Edições Loyola, 1966.

PETRINI, Massimo. **Geriatrics e gerontologia**: bioética dell`anzianità. In: RUSSO, Giovanni. **Bioetica sociale**. Torino: Editrice ELLEDICI, 1999.

RAWLS, John. **A theory of justice**. Oxford University Press, 1972.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **O contrato social**: princípios do direito político. Bauru: EDIPRO, 2011

SCHNEEWIND, J.B. **A invenção da autonomia**: uma história da filosofia moral moderna. Tradução de Magda França Lopes. Revisão técnica da Álvaro Montenegro Valls. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2001.

SILVEIRA, Denis Coitinho. **Ensaio sobre ética**: complementariedade entre uma ética dos princípios e das virtudes. Pelotas: Editora e Gráfica Universitária, 2008.

SINGER, Peter. **One World**: the ethics of globalization. New Haven: Yale University Press, 2004.

_____ **Practical Ethics**. 3 ed. New York: Cambridge University Press, 2011.

_____ **The most good you can do**: How effective altruism is changing ideas about living ethically. New Haven: Yale University Press, 2015.

SIQUEIRA, José Eduardo de. **Ética e Tecnociência**: uma abordagem segundo o princípio da responsabilidade de Hans Jonas. Londrina: Editora UEL, 1998.

STIRNER, Max. **O único e a sua propriedade**. São Paulo: Martins, 2009.

TALBOT, Marianne. **Bioethics**: an introduction. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

TAYLOR, Charles. **As fontes do self**: a construção da identidade moderna. 4. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

UNESCO, **CARTA DE BUENOS AIRES SOBRE BIOÉTICA Y DERECHOS HUMANOS**. Buenos Aires, 2004. In: LANGON, Mauricio. **Problemas bioéticos**: elementos para la discusión. 2ª ed. Montevideo: Comisión Nacional del Uruguay para la UNESCO, 2010.

VALLS, Alvaro L. M.. **Da ética à bioética**. Petrópolis: Vozes, 2004.

VAZ, Henrique C. de Lima. **Escritos de Filosofia V**: introdução à Ética Filosófica 2. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

YUNES, Eliana. **Apresentação**. In: NEUTZLING, Inácio; BINGEMER, Maria Clara; YUNES, Eliana (orgs.). **Futuro da Autonomia**: uma sociedade de indivíduos? Rio de Janeiro: Editora Puc-Rio; São Leopoldo: Editora Unisinos, 2009.

ZANCANARO, L. **O conceito de responsabilidade em Hans Jonas**. 1998. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade Estadual de Campinas, Campinas. 1998.