

ÉTICA E MEIO-AMBIENTE: BREVE RETOMADA DE ALGUNS ELEMENTOS DA REFLEXÃO FILOSÓFICA CONTEMPORÂNEA SOBRE A QUESTÃO DA NATUREZA E DA TÉCNICA

*ETHICS AND ENVIRONMENT: A BRIEF RETAKEN OF SOME ELEMENTS OF THE
CONTEMPORARY PHILOSOPHICAL REFLECTION ABOUT NATURE AND TECHNICS*

Ozanan Vicente Carrara¹

RESUMO

O artigo pretende concentrar-se na discussão contemporânea acerca de “ética e meio-ambiente” que tem sido abordada por vários autores da filosofia contemporânea como Martin Heidegger, Vittorio Hosle, Hans Jonas, Theodor Adorno, François Ost e outros sob diferentes perspectivas. Heidegger o faz a partir da crítica e da desconstrução da metafísica ocidental. Hosle, por sua vez, prefere analisar a questão ecológica sob o viés da filosofia política e da filosofia do direito, rejeitando algumas das linhas de abordagem adotadas por Heidegger. Jonas opta por fundamentar filosófica e metafisicamente uma ética para as futuras gerações. Adorno propõe uma reflexão sobre o domínio da natureza, seus desdobramentos sócio-históricos, vendo na arte uma outra perspectiva que não sucumbe ao domínio técnico da natureza. Ost o aborda a partir da perspectiva dialética. Levinas se situa na contramão das abordagens que propõem reconstruir a unidade perdida entre homem e natureza, vendo nessa busca de unidade a tendência ao totalitarismo ontologizante. Proponho-me confrontar os autores acima e suas propostas com o projeto filosófico de Levinas a partir de sua noção-chave de alteridade, perguntando-me se sua proposta da ética como filosofia primeira contém elementos para uma nova ética ambiental. Proponho-me buscar nas reflexões dos filósofos acima mencionados, especialmente naquelas sobre a técnica e a natureza, novos princípios de ação capazes de propor uma nova atitude do homem diante da natureza e os fundamentos de uma nova ética ambiental.

Palavras-chave: Ética ambiental; Filosofia contemporânea; alteridade; Metafísica ocidental.

ABSTRACT

This article intends to concentrate itself in the contemporary discussion about ethics and environment which has been done by several authors in contemporary philosophy as Martin Heidegger, Vittorio Hosle, Hans Jonas, Theodor Adorno, François Ost and others under different perspectives. Heidegger does it from the critics and deconstruction of western metaphysics. Hosle, by his turn, prefers to analyse the ecological problem from the point of view of political philosophy and law philosophy, rejecting some lines of Heidegger's reflection. Jonas opts for searching the philosophical and metaphysical fundamentals for an ethics for future generations. Adorno proposes

¹ Professor associado da Universidade Federal Fluminense - UFF (Campus Volta Redonda/RJ), ensina filosofia e ética na graduação e Ética ambiental no Mestrado em Tecnologia ambiental da mesma universidade. Possui mestrado em filosofia pela PUC/SP e doutorado em Filosofia Contemporânea pela UERJ com tese sobre ética e política em Emmanuel Levinas. Fez estágio de pesquisa doutoral na Université Marc Bloch de Strasbourg e pós-doutoral na Université Paris X (Nanterre/La Défense), em 2015/16. E-mail: ozananvc@id.uff.br. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7201-3375>

a reflection about the domination of nature, its socio-historical developments, seeing in art another perspective which does not fall into technical domination of nature. Ost orients his reflection from the dialectical perspective. Levinas situates himself opposing those reflections which tries to reconstruct the lost unity between man and nature, seeing this search of unity a tendency to ontological totalitarianism. I will try to confront all these author's ideas and their proposals with Levinas' philosophical project from his key notion of alterity, rising the question whether his proposal of ethics as first philosophy contains new elements to think an environmental ethics. I will search in all these reflections new principles of action able to build a new attitude of man towards nature and the fundamentals for a new environmental ethics.

Keywords: Environmental ethics; Contemporary philosophy; alterity; Western metaphysics.

INTRODUÇÃO

As discussões filosóficas têm avançado em direções diferentes no que diz respeito à crise ambiental. Quase todos os filósofos contemporâneos se debruçaram sobre a questão ambiental. Alguns procuraram investigar suas causas na tradição metafísica ocidental e no modo como ela tomou a natureza. Outros procuraram propor uma ética que desse conta do respeito à natureza e aos seus seres, esquecidos na ética tradicional predominantemente antropocêntrica. A reflexão europeia, diferentemente da norte-americana, parece ter preferido se conduzir por uma reflexão sobre a técnica, suas consequências sobre a natureza como um todo, sem se esquecer de seus reflexos também sobre a natureza humana. Outros pensadores tomaram ainda o viés da filosofia política e da filosofia do direito, buscando caminhos alternativos. Levinas, por sua vez, acusa a Ontologia ocidental e sua tendência ao totalitarismo que destrói toda forma de alteridade. Tentaremos mostrar alguns desses elementos ressaltados na reflexão de alguns dos principais filósofos contemporâneos, desde os anos 70, sem nenhuma pretensão de ser exaustivo.

1. MARTIN HEIDEGGER E A DESCONSTRUÇÃO DA METAFÍSICA DA NATUREZA

O estudo de Bruce Foltz, publicado em Londres, em 1995, mostra como o pensamento de Heidegger evoluiu no tratamento da questão da natureza, desde *Ser e Tempo* até seus escritos tardios que amadureceram a reflexão dos seus primeiros escritos. Para o filósofo alemão, o problema está na história da metafísica ocidental e deve ser abordado a partir de sua crítica e de sua desconstrução.

Heidegger afirma que a história da metafísica negligenciou o ser enquanto tal, limitando-se a pensar os entes e a procurar o fundamento dos entes. Ele critica a metafísica da presença que ele vê se desenvolver a partir da Ideia e da Substância, em Platão e Aristóteles, bem como a partir da objetividade, do espírito absoluto e da vontade de poder que marcaram a história da metafísica, a partir da era moderna. Para o filósofo alemão, a tecnologia tornou-se a completação da metafísica, especificando e estabelecendo o ser de qualquer coisa que possa ser tida como um ente a ponto de ela determinar a base ontológica para a nossa própria era. A tecnologia se tornou constitutiva da existência contemporânea. Consequentemente, a era tecnológica passou a ver a natureza, predominantemente, como simples presença. O ser de um ente é o de estar à disposição como recurso e reserva permanentes,

disponibilidade ao pedido e à entrega. Tal postura metafísica resultou num modo de ver a natureza sobretudo como fornecimento de energia para a tecnologia e a indústria modernas, energia que pode sempre ser extraída e armazenada. Impôs-se então o imperativo do controle e do domínio enquanto tais e o ser da natureza passou a ser visto como a objetividade de um agregado de objetos dados que se oferece assim à subjetividade (seja ela sob a forma do *ego cogito* cartesiano ou da apercepção transcendental kantiana), como algo que pode ser apreendido como mensurável e calculável. Vê-se aí a postura metafísica sujeito/objeto em que os entes são postos como objetos diante de um sujeito.

Heidegger, no entanto, diz que a objetividade é apenas um dos modos pelos quais a natureza deve ser desvendada. Ele se propõe construir então um outro modo de vê-la em sua “plenitude essencial de natureza”. Para isso, o filósofo alemão procede à desconstrução do conceito grego de *physis* num esforço para recuperar os fenômenos originários que ele serviu para encobrir. Junto com o conceito de *physis*, ele explora também outros como terra, mundo, disposição e cuidado, propondo o morar sobre a terra como uma outra atitude que foge à pura e simples exploração, preservando suas qualidades de sustentação e de auto-isolamento. A atitude da habitação ou morada, ao contrário da atitude de vê-la como simples presença como a metafísica tradicional fez vê-la, não apenas permite que as coisas desvendem a si próprias e perdurem, mas ainda faz com que o habitante se veja como um genuíno guardião.² A natureza vista objetivamente, seja na fórmula cartesiana de *res extensa*, seja na fórmula kantiana de simples objetos, permitiu apenas que ela fosse vista como algo utilizável e manuseável. O próprio Heidegger supera sua concepção de natureza circundante que aparece em *Ser e tempo* e propõe outra noção em seus escritos tardios - a de natureza primordial - para que ela possa ser vista em todo seu poder. Tais escritos tardios sobre a técnica e o habitar, reunidos em *Ensaio e Conferências*, propugnam uma nova atitude diante da natureza que não sucumba ao seu domínio técnico. Ele procura reconstruir as ideias de auto-retenção ou auto-retirada como pertencendo ao próprio ser da natureza produtiva para fazer com que ela possa ser vista como algo “em si mesma” e não simplesmente como algo “para nós”. É o comportamento poético, descobre o filósofo, que pode encontrar a natureza em sua dimensão primordial. Essa mudança de atitude para com o meio-ambiente natural desenvolvida a partir de uma habitação cuidante é, para Heidegger, uma base original segura a ser desenvolvida por uma ética ambiental.

Heidegger, em seu esforço de propor uma nova metafísica da natureza, critica também a atitude cristã diante da natureza que a viu sempre a partir do estatuto de *ens creatum*, fazendo com que ela fosse vista como efeito de uma causa primeira e auto-causada. A ciência moderna, a seu ver, continua a operar a desnaturação da natureza, dissolvendo-a na matematização do comércio, na industrialização e na tecnologia da máquina. Tudo tem de se conformar aos esquemas pré-estabelecidos pela ciência, forçando as coisas naturais a se comportarem de acordo com princípios matemáticos e leis estabelecidas antecipadamente. A natureza é vista a partir de uma estância determinada pelo sujeito. Por isso, a Metafísica moderna andou de mãos dadas com a ciência moderna. Daí a necessidade de desconstruí-la, explorando os conceitos gregos de *physis*, *aletheia* e *logos*. Heidegger quer fazer aparecer, através deles, o caráter de acontecimento, de auto-emergência e da desocultação que teriam sido esquecidos pela metafísica, desde Platão, que estabilizou na Ideia apenas um dos aspectos do ser, situando a verdade no olhar daquele que apreende ao invés de situá-la na desocultação das próprias coisas. Também a filosofia

2 FOLTZ, Bruce V. *Habitar a terra*. Heidegger, ética ambiental e a metafísica da natureza. Lisboa: Instituto Piaget, 2000, p. 34.

medieval e a era moderna apagaram os vestígios do ser como auto-emergência e desocultação. O *logos* foi reduzido ao dito, esquecendo-se sua outra dimensão: o dizer. Assim, o ser em seu caráter de *logos*, está ligado tanto à *physis* em seu aspecto fundamental de auto-emergência como igualmente à *aletheia* como desocultação.

Para Heidegger, a tecnologia se tornou o modo exclusivo de os entes se revelarem já que foi nela que a demanda metafísica da presença constante encontrou seu ponto mais alto de realização. A estrutura tecnológica “mascara a proximidade do mundo que se aproxima na coisa”.³ Ele vê na arte um outro modo de se revelar que pode também nos ensinar a habitar a terra de uma outra maneira mais próxima da natureza e atentos ao significado que ela enuncia.

A desconstrução da metafísica, operada por Heidegger, segue dois caminhos: a crítica da visão de natureza como simples presença e o desenvolvimento de outra característica mais primordial do ser a partir da temporalidade como acontecimento ou ocorrência cuja dinâmica é a de um ocultar e desocultar, emergir e retrair, estar presente e ausentar-se. Para Heidegger, a essência deve ser entendida em seu caráter verbal, fugindo assim à permanência fixa e eterna de Platão. Ela deve permitir que algo se mostre, mas ao mesmo tempo volte para a ocultação. Heidegger explora ainda a compreensão de vida a partir da relação entre *physis* (natureza), *zoé* (vida) e *psyché* (estar vivo dotado de uma alma). Toda esta desconstrução da metafísica tradicional está a serviço da construção de uma ética ambiental cuja marca essencial seria o poético como aquilo que nos permite morar genuinamente sobre a terra. Morar implica vigiar e cuidar, conservando aquilo que nos abriga e nos circunda. O cuidado envolve o “deixar-ser das entidades”, libertando-as na direção de sua essência, permitindo um tipo de utilização que concorda com a sua essência. Conservar a coisa em sua qualidade de coisa é habitar a proximidade, manter-se próximo às coisas. Neste caso, o uso da terra deve revelar o seu poder de sustentação, salvaguardando sua capacidade de auto-encobrimento.

2. VITTORIO HÖSLE E A AUTONOMIA, A POLÍTICA E A RAZÃO MODERNAS COMO RAÍZES DA CRISE AMBIENTAL

Heidegger, no entanto, não é o único filósofo a se deter pormenorizadamente na análise das consequências da civilização tecnológica para o meio-ambiente. Vittorio Hösle também analisa os pressupostos metafísicos da ciência moderna e elabora um diagnóstico dos fundamentos filosóficos da crise ecológica, apontando para suas consequências éticas e políticas. Para Hösle, foi a autonomia da razão, como produto da subjetividade moderna, a responsável pela transformação da relação do homem com a natureza, mas, embora se deva criticá-la, a razão pode, ao mesmo tempo, ser a única base de articulação de um esforço coletivo da humanidade para superar a crise ecológica. A realização histórica da autonomia de todos e a reconciliação com a natureza deve se tornar a motivação política central em toda a sociedade. É a autonomia moral do homem que constitui sua dignidade e o distingue dos animais. Para Hösle, o centro da problemática ecológica está no conceito de natureza e no modo de relação do homem com a natureza.

Hösle identifica a origem da espoliação das riquezas naturais na passagem do Estado Liberal Clássico ao Estado Social, no final do século XIX. Para satisfazer as necessidades econômicas de

³ *Ibid.*, p. 128.

expansão capitalista e de consumo da burguesia, o Estado Moderno se viu impelido à exploração desregrada dos recursos naturais, gerando o fenômeno do colonialismo e do imperialismo ocidentais. Também na Filosofia do Direito Moderno, a natureza foi concebida como sendo desprovida de direitos e as gerações futuras não eram vistas como sujeitos de direito por não serem partes contratantes. Uma segunda consequência para a qual Hösle chama a atenção é que a ampliação da igualdade social trouxe um nível de consumo que aumentou a exploração da natureza. Daí a política não poder mais se orientar exclusivamente pelo crescimento do PIB nem pela busca de homogeneização étnica, cultural ou religiosa, mas ter de reconhecer que o inimigo comum da humanidade é a destruição da natureza.

Para Hösle, a era moderna não conseguiu integrar a dimensão fundamental da solidariedade entre a racionalidade técnica e a racionalidade dos valores ligada à ética e ao mundo da vida. Ele investiga o movimento histórico pelo qual a subjetividade humana se desvencilhou e se pôs fora da natureza. Hösle critica Heidegger por confundir gênese e validade em sua crítica da metafísica moderna cujos pressupostos geraram a ciência moderna. Para ele, o fato de a metafísica moderna ter gerado os fundamentos da ciência moderna não significa que o conceito de natureza dessa metafísica não tenha apreendido adequada e completamente a essência da natureza.⁴ Por causa disso, Heidegger teria recusado por inteiro a metafísica e sua história que transformaram a natureza em pura objetividade. O risco de Heidegger e, com ele, Nietzsche é o de não poder legitimar-se racionalmente nenhum outro paradigma além de este não poder mais ser distinguido da desrazão. Ele propõe então que apenas se renuncie aos dois pressupostos metafísicos básicos da ciência e da técnica modernas: o de que a natureza é, em última instância, uma construção humana e, em segundo lugar, à oposição rígida entre sujeito e objeto. Ele formula então positivamente duas exigências programáticas: um conhecimento *a priori* da natureza é possível e a subjetividade humana, embora emergente da natureza, pode desprender-se e se destacar da natureza, objetivando os demais seres.

Hösle diz ainda que Heidegger ignora Leibniz e Hegel cujos elementos fundamentais de suas filosofias da natureza são compatíveis com a ciência natural e as suas concepções de teleologia não rompem com a ordem causal.⁵ Para ele, Heidegger se concentra exclusivamente em Descartes e Kant cuja metafísica levou à desvalorização da natureza além de dizer que Heidegger não está interessado na verdade do acesso científico à realidade, mas muito mais em negar essa verdade por causa de seus pressupostos metafísicos. Para Hösle, Heidegger não aponta para um outro conceito de natureza, mas se atém às construções históricas da natureza na perspectiva da história do ser.

O caminho proposto por Hösle passa pelo resgate da autonomia moral do homem que lhe permite redescobrir-se como a gênese da autonomia e da soberania técnicas e, em segundo lugar, reconciliar a liberdade individual com os direitos da coletividade assim como com a natureza, fazendo-a deixar de ser simples *res extensa* para se tornar objeto de respeito e cuidado.⁶ A natureza deve se tornar objeto de possíveis deveres éticos. Tal proposta, ao ver de Hösle, passa pela “superção das formas de idealismo subjetivo e transcendental dessa moderna subjetividade absolutizada pelo idealismo objetivo.”⁷

4 MULLER, Marcos Lutz. *Vittorio Hosle - Uma Filosofia da Crise Ecológica*. In: *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, Série 3, v. 6, n. 2, jul.-dez. 1996, p. 25.

5 *Ibid.*, p. 36.

6 *Ibid.*, p. 48.

7 *Ibid.*, p. 49.

Höslé propõe um conceito includente de natureza para superar a oposição moderna entre sujeito e objeto. Ele rejeita o caminho que propõe uma ruptura total com a subjetividade e a autonomia da razão modernas uma vez que necessitamos do conhecimento causal das ciências e da técnica. Se a ciência moderna se materializou em estruturas de dominação política e de controle social, deve-se recuperar sua dimensão holística e “vincular o seu método causal a uma concepção de conhecimento essencial cujo núcleo é a ideia de bem”.⁸

Höslé propõe três correções à ideia kantiana de autonomia. Ele contrapõe ao dualismo kantiano entre ser e dever-ser a perspectiva do idealismo objetivo em que a lei moral não é concebida como radicalmente outra ante o mundo natural, já que essa distinção já existe ao nível orgânico. Trata-se de uma revalorização metafísica da natureza, transformando-a em objeto de deveres morais. Essa ampliação material da ideia de autonomia coloca os organismos acima dos artefatos numa escala de valores. Uma outra consequência é a rejeição do contratualismo jusnaturalista moderno por suas dificuldades em justificar o direito de indivíduos que não podem participar em condições ideais e iguais num contrato: o embrião, as crianças, os idosos, os doentes e as gerações futuras.

Höslé vê ainda uma saída para a crise ecológica na revalorização dos ideais estoicos de harmonia cósmica e renúncia. Trata-se de uma ascese sem conotação religiosa, contudo uma condição para a liberdade individual e coletiva. Por fim, ele propõe o abandono do rigorismo da autonomia kantiana, o que exige também considerar as consequências das ações individuais e coletivas na sociedade industrial. Propõe o filósofo ainda uma série de mudanças de ordem jurídica como a reforma do conceito moderno de propriedade plena e irrestrita, dando ao proprietário de importantes recursos não renováveis apenas o seu usufruto e a correção do conceito de responsabilidade civil e penal para punir aqueles que destroem o meio-ambiente. Os interesses das gerações futuras também devem ser levados em conta na tomada de decisões com relação ao que pode comprometer a natureza. Outras medidas propostas passam pela reforma do sistema administrativo dos governos, dos tribunais constitucionais e dos parlamentos de modo que sejam incluídos nestas instâncias os interesses da natureza e das futuras gerações. Por último, Höslé recorre à ideia kantiana de um Estado universal com a delegação de alguns direitos a uma instituição internacional, principalmente daqueles que visam assegurar a sobrevivência da humanidade.

3. HANS JONAS E O IMPERATIVO DA RESPONSABILIDADE

Outra abordagem filosófica a respeito da crise ecológica vem do filósofo alemão radicado nos EUA, Hans Jonas, cuja obra principal *O Princípio da responsabilidade: Ensaio de uma ética para a civilização tecnológica* (1979), enfoca problemas éticos trazidos pela tecnologia. Inicialmente aluno de Heidegger, Jonas envereda inicialmente pelo caminho dos estudos da gnose antiga. Mais tarde, procura extrair as consequências morais de seus estudos anteriores. Reconhece que a modernidade separou o reino objetivo do subjetivo, mas que agora se faz necessário reuni-los novamente e ele o faz a partir da revisão da ideia de natureza. Ele se propõe então fundamentar filosófica e metafisicamente uma ética para as futuras gerações, isto é, “uma ética atual que cuida do futuro, que pretende proteger nossos

⁸ *Ibid.*, p. 51.

descendentes das consequências de nossas ações presentes”.⁹ Para ele, as novas possibilidades de ação e de poder trazidas pela era tecnológica precisam ser equacionadas com a responsabilidade que elas suscitam. Trata-se, em primeiro lugar, de preservar o próprio conceito de homem contra as ameaças de seu próprio poder. Para isso, ele explora o ideal grego de medida, ligando ética e moderação.

Um componente novo a ser incorporado pela reflexão ética é o fato de que toda a biosfera do planeta e toda a natureza estão agora implicadas na esfera do agir humano e da consequente responsabilidade que dele decorre. Isso exige, por parte da ética, regular normativamente as forças e o potencial envolvido no agir humano, no plano da responsabilidade. As novas exigências que se colocam ao homem exigem um novo saber que vá além das éticas históricas uma vez que a extensão causal do agir humano, no mundo de hoje, supera a de todas as épocas precedentes. É todo o conjunto da natureza que se inclui agora na esfera de responsabilidade do agir humano.

Para Jonas, o caminho de superação da atual crise ecológica passa também pela atribuição de um direito próprio à natureza, concedendo-lhe uma significação ética autônoma. Os seres naturais também precisam ser reconhecidos como “fins em si”. Ele considera como dever a preservação das condições que garantam a conservação da essência do humano. O imperativo categórico kantiano ganha em Jonas a seguinte formulação: *age de maneira tal que os efeitos de tua ação sejam compatíveis com a permanência de autêntica vida humana sobre a terra; ou age de maneira tal que os efeitos de tua ação não sejam destrutivos da possibilidade de autêntica vida humana futura na terra.*¹⁰ Para ele, há uma contradição entre querer o bem presente e sacrificar o futuro em nome desse bem presente. Este novo imperativo não se dirige, como em Kant, às disposições internas do sujeito, mas ao agir coletivo, isto é, ele tem como destinação a política pública. Ele não exige a compatibilidade lógica interna da vontade nem a do ato consigo mesmo, mas a concordância entre os efeitos do ato e sua permanência no futuro. Não se trata aqui da transferência da máxima subjetiva ao âmbito universal, como no modelo kantiano, mas a totalização se faz a partir da objetividade dos efeitos do agir coletivo que afetam toda a humanidade.

As intervenções técnicas interferem também no plano das relações do homem consigo mesmo como no prolongamento da vida humana, no controle do comportamento humano através da medicina psicossomática, na manipulação genética que permite ao homem a manipulação e o controle das constantes biopsíquicas do organismo e do psiquismo humano. Tudo isso exige, segundo Jonas, a conciliação do ideal baconiano do saber como dominação da natureza e dessa dominação da natureza como meio para a melhoria da vida humana com os princípios de racionalidade e justiça que o capitalismo liberal deixou de lado. Jonas vê ainda no marxismo revolucionário, sob a versão de Bloch, uma ética do futuro, considerando o interesse das futuras gerações que visa preparar o advento da autêntica humanidade.

4. THEODOR ADORNO E A CRÍTICA DA ONTOLOGIA

Um outro autor onde a questão ambiental é abordada é Adorno. Rodrigo Duarte mostra como Adorno critica a ontologia fundamental de Heidegger, identificando no período pré e pós-segunda guerra

9 PASCUAL, Andrés Sánchez. *Introducción a JONAS, Hans. El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica.* Barcelona: Herder Editorial, 2004, p.09.

10 *Ibid.*, p. 09-10.

mundial uma tentativa de satisfazer uma carência por ontologia que Heidegger tentou suprir. Entre outras coisas, Adorno critica o caráter de fatalidade da Ontologia Fundamental que ele vê como regressão à mitologia, a crença no pensamento enquanto experiência que o iguala às coisas, a primazia do ser-aí em que a indispensável conexão de uma coisa com o seu conceito constitui sua dignidade ontológica, a estaticidade com que a relação sujeito/objeto é concebida além de ver uma aproximação entre a Ontologia Fundamental e o Positivismo, principalmente através do ideal de autenticidade e em sua aversão a toda e qualquer metafísica.¹¹

Adorno aborda a relação homem/natureza a partir dos conceitos-chave de “domínio da natureza” e “não-identidade”. Por esses termos, ele se refere ao fato de a ciência ter propiciado uma distância com relação ao objeto que não existia no mito. Esse distanciamento resultou numa alienação em relação às próprias coisas e numa coisificação do espírito. Para o autor, mesmo que a natureza seja transformada em conceito numa apropriação gnoseológica, ela resiste a uma tal identificação, deixando um núcleo dela impenetrável. Esse núcleo se constitui quase na verdadeira identidade da coisa já que, como o não-idêntico, ele se contrapõe à identidade usual. O não-idêntico seria a “identidade própria da coisa contra suas identificações”.¹²

A tese central de *Dialética do Esclarecimento* é a de que o homem, como ser vivo, é também natureza, a tal ponto que a dominação técnica sobre a natureza externa exige também a subjugação sacrificial da própria natureza interna além da subjugação violenta do outro homem. O filósofo admite também que o alto desenvolvimento das forças produtivas que resultou no espírito dominando a natureza tem afinidades com o domínio violento exercido sobre a natureza. A dominação sobre a natureza está ligada a uma dominação exercida sobre os seres humanos como se pode notar na domesticação da mulher vista como natureza desenfreada. É-lhe retirada a capacidade de se determinar a si mesma e de se individualizar. Isso se agravou com a forte influência da indústria cultural que incentiva o comportamento mimético. Do mesmo modo se pode falar da repressão aos judeus, negros, orientais, etc.¹³

A separação burguesa entre trabalho intelectual e corporal resultou também no domínio da natureza interna. A apropriação do trabalho alheio tornou-se uma dominação sobre homens. Adorno constata também o enfraquecimento do ego que dá vazão ao poder totalitário como satisfação substitutiva do qual o nazismo é a melhor prova.

O filósofo de Frankfurt conclui ainda que a submissão dos homens às leis da natureza fez com que eles se alienassem da própria cultura, levando-os a verem na indústria cultural a melhor forma de cultura. Mas a indústria cultural é para ele uma falsa identidade entre o universal e o particular. Ela representa apenas o sistema econômico e ideológico que tenta padronizar todas as condutas. É inegável o casamento da indústria cultural com a ideologia liberal.

Adorno vê na obra de arte autêntica uma solidariedade secreta com a natureza reprimida. Neste sentido, ele se afasta da concepção clássica que vê a arte como imitação da natureza, pois para ele o que é imitado na obra de arte não é o individual, mas o belo natural em si mesmo. Daí a arte necessitar

11 DUARTE, Rodrigo A. de Paiva. *Mimesis e Racionalidade*. A concepção de domínio da natureza em Theodor W. Adorno. São Paulo: Loyola, 1993, p. 61-65.

12 *Ibid.*, p. 67.

13 *Ibid.*, p. 75-86.

da filosofia que a interpreta para “dizer o que ela não pode dizer”. A arte indica um dos aspectos mais importantes do belo natural, isto é, sua relação com a não-identidade. Ela resiste assim à coerção à identidade da realidade em sua cumplicidade com a natureza reprimida. Por isso, a arte é um elemento fundamental na resistência espiritual contra a dominação imposta pela indústria cultural, devido à sua capacidade de não sucumbir à técnica dominadora.¹⁴

5. FRANÇOIS OST E A IMPOSSIBILIDADE DE LEGISLAR A NATUREZA

Se aqueles que criticam o cartesianismo o veem como uma sobrevalorização do sujeito que acaba por perder o mundo natural, transformando-se em artifice de si mesmo, a posição contrária, representada pelos movimentos ecológicos, sobrevaloriza a natureza em detrimento da humanidade, transformando o ambiente em paródia dele mesmo. François Ost, filósofo belga contemporâneo, em sua obra *La Nature hors La loi - L'écologie à l'épreuve du droit*, propõe então uma alternativa a estas duas concepções, fazendo uso do método dialético em sua abordagem da questão ecológica. Ele a denomina projeto e diz que ela não rejeita nem o sujeito nem o objeto, mas os pressupõe, colocando-os em relação. O meio-ambiente (*milieu*) é justamente, na concepção do autor, esta rede de relações ou a tensão que constitui sujeito e objeto.¹⁵ Na concepção de meio-ambiente, não há nenhuma essência *a priori*, nem qualquer modelo pré-determinado, mas ele é somente projeção ou projeto, noção que designa o campo de possibilidades que somos nós. Uma tal noção de meio-ambiente inclui a ideia de trajeto, este movimento de ir e vir do homem à natureza. Também a natureza é aquilo que não cessa de vir. Logo, se há um projeto do homem para com a natureza, há também um projeto da natureza para o homem. A natureza se ultrapassou ao produzir o homem, mas ao adquirir consciência moral, o homem se torna a consciência da natureza. A noção de meio-ambiente (*milieu*) é ao mesmo tempo natural e cultural, subjetiva e objetiva, coletiva e individual. Ela traduz o encadeamento recíproco entre os aspectos ecológico, técnico, estético e político.

Ost empreende a tarefa de buscar uma nova epistemologia capaz de propor um saber interdisciplinar do ambiente, reunindo as ciências naturais e as ciências sociais. Ele vê este saber interdisciplinar repousando sobre uma filosofia dialética. Seu projeto para o ambiente inclui ainda a noção de responsabilidade que ele entende como resposta a um apelo, designação dada à coletividade de uma missão para o futuro.¹⁶

Ost denomina essa epistemologia que ele procura como a epistemologia da complexidade. Ela deve ser capaz de tomar em conta uma diferença de nível (entre o objeto, o ambiente do objeto e o observador) e uma circularidade entre estes diferentes níveis. Ele se opõe ao método cartesiano que é para ele um método identitário e linear, método do simples. No método cartesiano, o objeto deve ser isolado do seu meio e ser pensado fora do sistema que o constitui. E as relações que se observam entre os elementos claros e distintos são pensadas segundo um esquema mecanicista em que movimentos lineares e causalidades únicas os explicam. Tudo é determinado como o movimento de um relógio. Para Ost, a ordem, na ciência contemporânea, é uma exceção e o caos é a regra. Trata-se de uma lógica do aleatório e do incerto necessária para pensar os sistemas abertos e complexos. Se a noção cartesiana

14 *Ibid.*, p. 117-153 (Cap. III).

15 OST, François. *La Nature hors la loi. L'écologie à l'épreuve du droit*. Paris: Éditions La Découverte, 1995, p. 239.

16 *Ibid.*, p. 241.

de tempo era a de um tempo reversível, o segundo princípio da termodinâmica demonstrou ao contrário que a matéria cósmica está em extensão constante e que é impossível voltar atrás.

Por trás dessa epistemologia, há uma filosofia dialética em que os elementos distintos e mesmo antagônicos são partes conectadas. Contra o confusionismo (fusão de tudo num todo harmônico) que é, para alguns, marca característica do pensamento ecológico, a dialética mostra que o homem não existe sem a natureza e um caminha na direção do outro ou mesmo que um está no outro ou ainda que um existe pelo outro. Há uma implicação recíproca e de interação entre ambos. O princípio da recursividade mostra que cada termo é ao mesmo tempo causa e efeito do outro. Assim, é preciso pensar o homem na e fora da natureza e a natureza como produção e condição do homem. No mesmo movimento, é o homem que aparece também como produto e condição da natureza. Assim, os sistemas (o homem, os ecossistemas e a biosfera) são ao mesmo tempo abertos e fechados, autônomos e dependentes, ordenados e desordenados e podem se adaptar sempre às novas conjunturas. Todo sistema, ao mesmo tempo que atualiza certas possibilidades, potencializa outras.¹⁷

Ainda um outro aspecto dessa dialética entre homem e natureza é que esta relação é histórica. Contra a ideia de uma natureza dada e *a priori* e dotada de um equilíbrio ideal e intangível, o pensamento dialético faz compreender que a historicidade da natureza é tributária da maneira de se comportar da espécie humana que é dela ao mesmo tempo produto e produtor além de se perceber hoje a precariedade dos equilíbrios dinâmicos pelos quais se assegura e se reproduz a vida. O conhecimento científico pode ser, numa visão dialética, ao mesmo tempo escuta poética da natureza e processo aberto de produção e invenção sem que as duas dimensões sejam auto-excludentes ou mesmo vistas como contraditórias.

No que diz respeito ao campo do agir moral, Ost pensa que ele se vê diante de uma nova situação que coloca em questão as condições habituais da imputabilidade ética como o vínculo entre a ação individual minúscula e seu efeito gigantesco, a relação de proximidade local e temporal entre um ato e suas consequências, o conhecimento prévio à ação de seus efeitos negativos. Não estou mais obrigado apenas dentro do círculo estreito do mais próximo nem meu agir condicionado à simultaneidade do agir dos meus vizinhos. A situação em que nos encontramos exige uma ação coletiva acordada em larga escala, o que supõe também a participação das esferas políticas. Trata-se de uma responsabilidade solidária numa escala universal.

A ideia de responsabilidade supõe uma ligação entre um comportamento e seus efeitos, diferentemente da ideia de imputabilidade que remete ao autor de uma ação passada pela qual seu autor deve pagar o preço. Trata-se de uma responsabilidade pelo futuro ou pelas consequências de nossas ações para as gerações futuras, como o pede Jonas. Greisch, tradutor francês de Jonas, invertendo a fórmula de Descartes de que somos mestres e possuidores da natureza, introduz a imagem levinasiana de refém que melhor traduz a assimetria da responsabilidade. A imagem de refém, em Levinas, traduz a ideia de uma passividade mais passiva que toda passividade, anterior à nossa liberdade e iniciativa, que nos inquieta, apelando à nossa responsabilidade. Esta ideia de responsabilidade implica uma assimetria muito acentuada entre o devedor e seu beneficiário. Ost pensa que é necessário introduzir aqui uma certa ideia de compensação para aqueles que se sacrificam hoje pelas gerações de amanhã, um equilíbrio,

¹⁷ *Ibid.*, p. 247-249.

ao ver dele, inerente à própria ideia de justiça. Ost ainda critica a condenação radical de Jonas a toda a tradição que o antecedeu por não haver pensado uma ética do futuro, permanecendo prisioneira da instantaneidade. Ele alega que, pelo menos no caso de Kant, a crítica é injusta, levando-se em consideração a segunda versão do imperativo categórico que estabelece a humanidade como fim em si mesma. Este imperativo não se dirige apenas às disposições internas do indivíduo.

Ost se mostra convencido de que nada adianta culpar as gerações presentes pelo desastre causado à natureza, sem propor uma nova forma de relação com a natureza. Ele discorda de Jonas quando este apresenta nossos deveres com relação às gerações futuras de forma incondicional e absoluta de modo a assumirmos todas as obrigações, dando a elas todos os benefícios. Ele se pergunta por nossa dívida em relação ao que herdamos gratuitamente das gerações que nos precederam e que nos enriqueceram. É o que ele denomina patrimônio. A natureza é parte desse patrimônio comum da humanidade. Ele fala de uma responsabilidade em relação às gerações passadas que nos legaram o patrimônio atual. Ele acrescenta assim uma certa reciprocidade na responsabilidade entre as gerações. Trata-se então de preservar a herança recebida.

As consequências das propostas de Ost são que se deve pensar em políticas de duplo benefício: para as gerações atuais e para as gerações vindouras. Incluem-se aí políticas que visem estabilizar a progressão demográfica, melhoria de vida dos contemporâneos com respeito ao meio-ambiente, prioridade aos transportes comuns, qualidade de vida nas grandes cidades e redução do consumo de energia. Em segundo lugar, ele diz que as ações de preservação do meio-ambiente têm de ter o apoio da sociedade civil e não apenas do Estado. Em terceiro lugar, ele propõe uma interação constante entre o discurso ético da responsabilidade a longo termo e o discurso político de curto termo das campanhas eleitorais e de governos temporários.

Para Ost, a noção de patrimônio transcende a distinção entre sujeito e objeto além de recolher a herança das gerações futuras, devido ao seu caráter trans histórico. Sendo um conceito trans temporal, o patrimônio recolhe a herança do passado que, transitando pelo presente, é destinada aos hóspedes futuros do planeta. O movimento dialético é a característica dominante do contexto: do local (minha propriedade, minha herança), ele conduz ao global (patrimônio comum do grupo ou da nação); do simples (tal espaço, tal indivíduo, tal acontecimento público), ele conduz ao complexo (o ecossistema, a espécie, o ciclo); de um regime jurídico baseado nos direitos e obrigações individuais (direitos subjetivos de apropriação e obrigações correspondentes), ele conduz a um regime que toma em conta os interesses difusos (interesses de todos, incluindo o das gerações futuras) e as responsabilidades coletivas; de um estatuto cujo eixo é a repartição/atribuição estática do espaço (regime monofuncional da propriedade), ele conduz ao reconhecimento da multiplicidade dos usos dos quais os espaços e recursos são suscetíveis, o que relativiza necessariamente a divisão da apropriação.¹⁸ Para Ost, a noção de patrimônio indica toda uma ética do passado, o que não se encontra na ética de Jonas, por exemplo. Em segundo lugar, patrimônio é uma noção trans local e pode incluir espécies presentes em vários países, a bacia de um rio internacional e um ecossistema que ultrapassa os limites de uma propriedade individual.

Os críticos veem também alguns problemas na noção de patrimônio. Uns acham que ela não foge à lógica que trata a natureza como objeto de propriedade. Os neoliberais temem que ela ameace a

18 *Ibid.*, p. 309-310.

propriedade individual. Um terceiro grupo vê a noção de patrimônio comum como um alibi para as políticas imperialistas e hegemônicas para justificar a apropriação pelas grandes potências das reservas situadas nas zonas internacionais.

6. EMMANUEL LEVINAS E A NATUREZA COMO ALTERIDADE

Uma última etapa desse percurso reflexivo seria, breve e sucintamente, contrastar as propostas dos autores acima com a noção de alteridade, tal como Levinas a propõe, perguntando-nos se ela pode ser aplicada à natureza e se ela contém um fundamento filosófico capaz de propor um outro modo ético para a relação entre o homem e a natureza. Penso que se podem encontrar convergências entre Levinas e os autores acima citados, mas também pontos de divergência, uma vez que Levinas se oporia ao pensamento da unidade ser humano/natureza dentro de uma totalidade tão presente nos pensadores ligados ao movimento ecológico de tendência holística. A filosofia de Levinas contém uma crítica radical à noção de totalidade, conceito dominante na tradição filosófica ocidental. Várias das reflexões desenvolvidas pelo movimento ecológico vão na direção da recuperação da unidade perdida homem/natureza vista como responsável pela destruição da natureza de tal modo que a destruição dela traz consigo também a destruição do homem. Para Levinas, a sintetização das diferenças num todo harmônico está a serviço do domínio humano sobre o universo. Neste sentido, Levinas critica também a dialética que, ao seu ver, perde a diferença no momento da síntese. O outro resiste à síntese que apaga sua alteridade. Um dos conceitos-chave da filosofia levinasiana é o de separação que funciona como uma ruptura com o de totalidade.

O ser humano se distingue da natureza uma vez que ele tem a capacidade de decidir sua sorte. Como então ver a natureza no sentido de uma alteridade absoluta se o ser humano, outro por excelência, não pertence à natureza? Uma das dimensões da alteridade como exterioridade absoluta, em Levinas, é a linguagem e a natureza é desprovida de linguagem. A alteridade não se deixa abstrair nem generalizar num todo compreensivo. É a concretude do outro que resiste à totalização da ontologia e se constitui no conteúdo da própria separação. Reconhecer a natureza como outro seria então recusar-lhe um lugar no espaço totalitário do Mesmo, de modo que ela permaneceria intocada pelas classificações e determinações ontológicas totalizantes. Para resistir à obra totalizante da ontologia, a natureza teria então de ser concebida eticamente. A partir da ética, podemos encontrar em Levinas elementos de crítica das concepções acima que se enquadrariam em grande parte na tradição totalizante da ontologia ocidental, tão criticada por ele.

Apesar de vermos em Levinas uma alternativa às atuais reflexões filosóficas sobre a crise ecológica, podemos encontrar em seu pensamento também várias interseções com as propostas dos autores acima, sobretudo na recepção crítica da herança heideggeriana, na temática da responsabilidade infinita tão cara ao autor que vê na ética a filosofia primeira, na proposta de uma racionalidade pensada em moldes éticos, na crítica ao sujeito moderno e à tradição filosófica que ele denomina “egologia” e até mesmo pistas que buscam uma nova epistemologia para as ciências. A categoria da alteridade esteve sempre presente, de modo marginal, na tradição filosófica. É Levinas quem lhe dá o estatuto de categoria filosófica sobre a qual se pode construir o conjunto de uma cultura. Para o filósofo franco-lituano, a alteridade tem uma dimensão metafísica capaz de ver a sociedade, o ser humano e a história a partir do outro.

Levinas critica fortemente a tradição moderna do contratualismo que explica a origem da sociedade a partir de um eu natural, egoísta, individualista e auto-suficiente que funciona como o fundamento de todas as instituições. O jusnaturalismo que nasceu a partir dessa visão pessimista da natureza humana se tornou o fundamento das sociedades modernas. A alteridade humana, tal como Levinas a compreende, se torna então um outro fundamento de um novo modo de ser pessoa, sociedade e cultura. Para Levinas, a natureza do eu só se entende a partir do outro. Ele desmascara a autonomia do eu moderno e sua essência racional, mostrando sua historicidade e sua relação ao outro. A alteridade funciona como a condição primeira do ser e da existência da subjetividade e ele a faz até mesmo preceder a existência do eu numa anterioridade não apenas temporal, mas também metafísica no sentido de que o eu se acha sempre em estado de abertura para ser. O Desejo, de ordem metafísica, diferente da necessidade que pode sempre ser preenchida, é uma dimensão constitutiva do sujeito levinasiano, mostrando sua incompletude e sua abertura para acolher o outro. Vemos aí o modo levinasiano de superação do dualismo cartesiano entre sujeito e objeto como também a superação das alteridades tal como eram vistas por Aristóteles, Descartes, Kant, Heidegger e Husserl. O outro resiste a qualquer categoria em que se lhe queira encaixar e é irreduzível a qualquer forma de conhecimento. O outro só pode ser conhecido na forma da revelação em que ele então se manifesta como uma epifania constante e ao eu só cabe acolhê-lo.

Jonas e Levinas se encontram em seus projetos éticos, embora tenham tomado caminhos inversos, indo o primeiro na direção de uma ontologia que funde sua ética e o segundo, dispensando essa ontologia, uma vez que a ética a precede. Pensar a natureza como alteridade não somente devolve-lhe a dignidade ética que lhe foi retirada pela metafísica moderna como também abre a possibilidade de atender às exigências de pensar um outro modo de ser, de produzir e de viver. A racionalidade ética, proposta por Levinas, permite uma saída das tendências totalizantes que ele vê na filosofia ocidental e que se fazem presentes também no pensamento ambiental. Uma natureza pensada eticamente seria a alternativa levinasiana capaz de deter o desejo de dominação e subjugação da natureza tão presentes na ciência e na filosofia modernas. Levinas, como Adorno, também vê a Ontologia Fundamental como uma filosofia do poder e propõe a Ética como filosofia primeira. Sua ética anuncia assim uma outra maneira de ver e de se relacionar com a natureza de tal modo que se podem buscar nela a inspiração para uma nova ética ambiental.

REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor. **Indústria Cultural e Sociedade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002.

ADORNO E HORKHEIMER. **Dialética do Esclarecimento**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006.

DUARTE, Rodrigo A. P. **Mimesis e Racionalidade**. A concepção de domínio da Natureza em Theodor W. Adorno. São Paulo: Edições Loyola, 1993.

FOLTZ, Bruce V. **Habitar a terra**. Heidegger, ética ambiental e a metafísica da natureza. (Tradução de Jorge Seixas e Sousa). Lisboa: Instituto Piaget, 2000.

HEIDEGGER, Martin. **Ensaio e Conferências**. (Estudos “A questão da técnica”, “Construir, habitar, pensar” e “... poeticamente o homem habita”). Petrópolis: Editora Vozes/USF, 2002.

- HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. (Tradução de Márcia de Sá Cavalcante). Petrópolis: Vozes, 2002.
- HOSLE, Vittorio. **Morals and Politics** (Tradução de Steven Rendall). University of Notre Dame Press, 2004.
- JONAS, Hans. **O Princípio Responsabilidade**. São Paulo: Editora Contraponto, 2006.
- JONAS, Hans. **El principio de responsabilidad**. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica. Barcelona: Herder Editorial, 2004.
- JONAS, Hans. **O Princípio Vida**. Fundamentos para uma biologia filosófica. Petrópolis: Vozes, 2005.
- LEVINAS, Emmanuel. **Totalidade e Infinito**. Ensaio sobre a exterioridade. Lisboa: Edições 70, 1981.
- LEVINAS, Emmanuel. **Autrement qu'être ou au-delà de l'essence**. Paris: Kluwer Academic, 1990.
- OST, François. **La Nature hors la loi. L'écologie à l'épreuve du droit**. Paris: La Découverte, 1995.
- SOUZA, Ricardo Timm. **Totalidade & Desagregação**. Sobre as fronteiras do Pensamento e suas alternativas. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.
- SOUZA, Ricardo Timm. *et al.* **Alteridade e Ética**. Obra comemorativa dos 100 anos de nascimento de Emmanuel Levinas. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008.
- Cadernos de História e Filosofia da Ciência**. Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência, UniCamp, Série 3, v. 6, n. 2, jul.-dez.1996.