

## 2

# ÉTICA E ECOLOGIA: REFLEXÃO A PARTIR DE TEORIAS CONTEMPORÂNEAS

*A negação da vida não pode ser ética.  
A ética deve, portanto, consistir numa  
Afirmação superior da vida.*

**Albert Schweitzer**

### 2.1. Primeiras considerações: as teorias ecológicas contemporâneas

O termo ecologia, como conceito científico, deve o seu nascimento ao biólogo alemão Ernst Haeckel (1834-1919), que oferece uma definição do termo em 1866, quando fala das relações entre organismos,<sup>20</sup> ou seja, trata-se de “um estudo das relações entre os sistemas vivos entre si e com o seu meio ambiente.”<sup>21</sup> Não se trata, portanto, apenas de um estudo dos seres vivos em si, mas das relações existente entre eles. Contudo, a ecologia hoje é de domínio multidisciplinar que desperta interesse não apenas às ciências da natureza, mas também à filosofia, à teologia, à ética. Algumas teorias estabelecem uma ligação entre esses variados saberes e a ecologia.

Uma das marcas da filosofia moderna é a ruptura da relação harmoniosa entre o ser humano e a natureza. Esse cisma foi deflagrado pelo cruzamento de alguns fatores de transformação, entre os quais os que estão situados na esfera da filosofia e

---

<sup>20</sup> KERBER, Guillermo. *O ecológico e a teologia latino-americana*, p. 72.

<sup>21</sup> BOFF, Leonardo. *Ecologia: grito da terra, grito do pobre*, p. 16.

da ciência. Referimo-nos aqui ao antropocentrismo moderno, marcado pela filosofia de René Descartes,<sup>22</sup> ao propor duas definições centrais para a filosofia moderna: o homem como *res cogitans* e opostamente a da coisa como *res extensa*, inaugurando, assim, o tempo da exaltação do sujeito sobre o objeto: a natureza.

A separação epistemológica entre a natureza e o ser humano, reduziu a primeira a objeto restritamente de manuseio científico e calculo matemático. Assim, a natureza perde a sua aura misteriosa que despertava o desejo contemplativo<sup>23</sup> – como foi até a Idade Média – e passou a ser olhada sob interesses geométricos e mecânicos. Nas palavras de Borheim, que sintetiza esta virada antropocêntrica no advento da modernidade de uma forma muito apropriada, afirma que

A evidência é subjetivada, desloca-se da coisa para a transparência das idéias claras e distintas e, o que é mais importante, o objeto não é simplesmente o que se oferece à inspeção desprevenida do olhar, pois passa a ser o resultado de uma construção elaborada pelo sujeito.<sup>24</sup>

O fato é que o ser humano e a natureza se divorciaram, e as relações entre eles se dão no nível da oposição. Agora, o reino da liberdade (da subjetividade) se contrapõe à natureza dos seres submetidos ao determinismo das leis físicas e biológicas. Em meio a essa distinção, no espaço da cultura ocidental, a natureza passa a habitar uma esfera menos privilegiada a do *ethos* moderno. De modo mais claro, podemos afirmar que a modernidade é marcada por uma vontade de senhorio em querer sujeitar a natureza à razão e à vontade do ser humano. Através do uso da razão estava aberta a possibilidade de se criticar as influências que ocultavam do ser humano a sua própria realidade.<sup>25</sup>

A consagração do antropocentrismo como centro de todas as decisões é alcançada com Immanuel Kant<sup>26</sup> por meio da proclamação de forma definitiva e

---

<sup>22</sup> DESCARTES, René. *Discurso sobre o método*. Para bem dirigir a própria razão e procurar a verdade nas ciências. Ed. Curitiba: Hemus, 2000.

<sup>23</sup> Cf. FALCON, Francisco José Calazans. *O iluminismo*: São Paulo: Ática, 1986.

<sup>24</sup> BORNHEIM, Gerd. “Filosofia política e ecológica”. In.: *O ambiente inteiro*, p. 26.

<sup>25</sup> Cf. ROUNET, Sérgio Paulo. *As razões do Iluminismo*, p. 31.

<sup>26</sup> KANT, Immanuel. *Resposta à pergunta: o que é esclarecimento?* <http://br.geocities.com/eticaejustica/esclarecimento.pdf>.

absoluta da razão subjetiva e autônoma. A consequência mais imediata e perene foi a deflagração progressiva da dominação técnico-científica sobre a natureza. Através da intervenção técnico-científica, a razão fez a incrível descoberta de submeter todos os entes (a realidade toda) aos seus desígnios. Por este encaminhamento cultural, a naturalidade do ser humano fica submissa à técnica e à ciência que, além do mais, reduz severamente a realidade a uma reserva de energias que antes não se tinha acesso.<sup>27</sup> Uma síntese do antropocentrismo está nas palavras de René Descartes, quando afirma que o ser humano é “senhor e mestre da natureza.”<sup>28</sup>

Como vimos acima, o antropocentrismo celebra positivamente as qualidades do ser humano em detrimento da natureza. A esta lhe é atribuída um valor meramente instrumental nas mãos do ser humano.<sup>29</sup> Mas há uma forma de ecologia que se apresenta contrária ao antropocentrismo, que é chamada de ecologia profunda. Esta defende a tese segundo a qual a natureza é exaltada enquanto que o ser humano é reduzido a um elemento entre os demais seres que habitam o universo.

A ecologia profunda tem como ponto de partida o reconhecimento do valor intrínseco da natureza. Trata-se de um tipo de ecologia que pretende colocar perguntas que não são articuladas, por exemplo, na ciência. A ecologia profunda vai dizer que o aprofundamento das questões pode está no trânsito realizado entre a ecologia e a filosofia, ao levantar questionamentos sobre política e ética. Arne Naess é um dos seus mais importantes representantes e afirma que a essência da ecologia profunda é colocar perguntas profundas;<sup>30</sup> ela pergunta pelo “porquê”, “como”. Naess afirma que “nós precisamos hoje é de uma tremenda expansão do pensamento ecológico naquilo que eu chamo de ecosofia [...] Ecosofia ou ecologia profunda, então, é a passagem de uma ciência para uma sabedoria.”<sup>31</sup>

Fica muito claro, portanto, que Naess assinala a passagem que a ecologia profunda deve fazer da ciência para a sabedoria, que nesse caso, significa passar de

---

<sup>27</sup> Cf. LANDIM, Maria Luiza. *Ética e natureza*, p. 150.

<sup>28</sup> DESCARTES, René. *Discurso sobre o método*, p. 114.

<sup>29</sup> Cf. LANDIM, Maria Luiza. *Op. Cit.*, p. 157.

<sup>30</sup> Cf. LA TORRE, M. Antonietta. *Ecologia y moral*, p. 55.

<sup>31</sup> NAESS, Arne. *Deep ecology*, p. 74.

uma ecologia biológica para uma ecologia filosófica. Essa preocupação filosófica é ética na medida em que se refere a valores, normas e exige (re)pensar toda a tradição filosófica moderna. “A ecologia profunda exige a desconstrução da metafísica e da ética modernas, que exaltaram o sujeito e desprezaram a natureza.”<sup>32</sup>

De modo sintético, a ecologia profunda afirma que o bem-estar e o pleno desenvolvimento da vida humana e não humana na terra são valores em si mesmos, isto é, valores intrínsecos. Para Naess, é necessário modificar drasticamente as orientações nos planos econômico, político, tecnológico e ideológico. Ele entende que tal proposta valoriza a qualidade de vida.<sup>33</sup>

A ecosofia mencionada por Arne Naess aparece também no pensador francês Félix Guatari. Segundo ele, a crise ecológica deve ser enfrentada adequadamente com uma articulação de linhas da ecologia.

As formações políticas e as instâncias executivas parecem totalmente incapazes de apreender essa problemática no conjunto de suas implicações. Apesar de estarem começando a tomar uma consciência parcial dos perigos mais evidentes que ameaçam o meio ambiente natural de nossas sociedades, elas geralmente se contentam em abordar o campo dos danos industriais e, ainda assim, unicamente numa perspectiva tecnocrática, ao passo que só uma articulação ético-política – a que chamo de *ecosofia* – entre os três registros ecológicos (o do meio ambiente, o das relações sociais e o da subjetividade humana) é que poderia esclarecer convincentemente tais questões.<sup>34</sup>

Para Guatari, a resposta que se deve à crise ecológica deve ser em escala planetária:

Não haverá verdadeira resposta à crise ecológica a não ser em escala planetária e com a condição de que se opere uma autêntica revolução política, social e cultural reorientando os objetivos da produção de bens materiais e imateriais. Essa revolução deverá concernir, portanto, não só às relações de forças visíveis em grande escala mas também aos domínios moleculares de sensibilidade, de inteligência e de desejo.”<sup>35</sup>

<sup>32</sup> LANDIM, Maria Luiza. *Op. Cit.*, p. 158.

<sup>33</sup> NAESS, Arne. “The deep ecological movement: some philosophical aspects”, *Philosophical inquiry*, vol. 8, 1986, p. 14.

<sup>34</sup> GUATARI, Félix. *As três ecologias*, p. 8.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 9.

Outra possibilidade de conceituação da ecologia é chamada de ecologia social,<sup>36</sup> que significa uma concepção abrangente da sociedade e da natureza. Isso significa que se trata de uma filosofia ecológica que faz aproximações fundamentais entre teoria e prática, pois vê as variadas manifestações sociais, em todos os âmbitos, como parte da crise atual e da possibilidade e capacidade de encontrar alternativas. Como afirma Guatari consiste em “desenvolver práticas específicas que tendam a modificar e a reinventar maneiras de ser no seio do casal, da família, do contexto urbano, do trabalho etc.”<sup>37</sup>

Um dos mais importantes articuladores dessa corrente, considerado um dos pais da ecologia social, Murray Bookchin, oferece-nos uma abordagem em chave ética, pois afirma que a natureza, mesmo que não seja em si mesma ética, pode dar um fundamento para que se desenvolva uma ética. Trata-se, segundo ele, de uma ética ecológica, uma vez que afunda raízes na ecologia natural, embora a ecologia não tenha caráter ético. Então, qual é, pergunta ele, essa ética? Ele mesmo responde:

Acho que a história natural, a história da vida, tem para nós uma mensagem que podemos aproveitar... a história natural pode ensinar-nos uma ética baseada na riqueza da diversidade e das diferenças. Não digo que a natureza nos imponha essa ética, mas que podemos aprender esta ética a partir da natureza.<sup>38</sup>

Murray Bookchin afirma que ao olharmos para a natureza verificamos que estamos mergulhados em uma profunda crise, com estruturas sociais não ecológicas, nocivas ao meio ambiente natural, e uma mudança nesse quadro não virá por meio de leis ou atos governamentais. É necessário uma mudança estrutural mais abrangente e profunda. Eis o ensinamento que nos dá a natureza.<sup>39</sup>

Com essa exposição objetivamos chegar a um panorama de uma ética ecológica e preparar as condições necessárias para o diálogo necessário entre ecologia e teologia. Ou seja, temos um duplo objetivo ao situarmos o contexto do debate

<sup>36</sup> CLARK, John. *What is social ecology?* Trumpeter 5:2 Spring 1988; BOOKCHIN, Murray. *Ecology, si... pero social*. In.: *Tierra Amiga* n° 20 (1993). BOOKCHIN, Murray. La obsesión por el crecimiento. In.: *Tierra Amiga* n° 22 (1994).

<sup>37</sup> GUATARI, Félix. *Op. Cit.*, p. 15.

<sup>38</sup> BOOKCHIN, Murray. *Ecology, si... pero social*. In.: *Tierra Amiga* n° 20 (1993), p. 46. Apud KERBER, Guillermo. *O ecológico e a teologia latino-americana*, p. 75.

<sup>39</sup> *Ibid.*

teórico em que as questões ecológicas acontecem. Portanto, queremos refletir a partir de algumas concepções éticas que articularam seu pensamento de tal modo que nos permitem conceber uma ética da ecologia. A busca é de um princípio moral, algo que não apenas modifique os meios de nossa geração, mas que os fins sejam transformados.

Com vistas, então, a uma ética ecológica, analisaremos o pensamento ético de Hans Jonas e o seu “princípio responsabilidade”. Jonas escreveu uma obra sobre a ética do meio ambiente e a ontologia; uma elaboração ética da atual civilização que deve se responsabilizar pelas gerações futuras. No segundo item, nos debruçamos sobre a elaboração ética de Luc Ferry, a partir de sua “nova ordem ecológica”. Ferry busca por uma ética humanista e democrática abrindo mão definitivamente da metafísica. Finalmente, nos deteremos no pensamento ético de Albert Schweitzer e sua “ética do respeito à vida” que valoriza radicalmente a vontade de viver de cada ser vivo (humano e não humano).

## **2.2. A ética da responsabilidade de Hans Jonas**

Hans Jonas nasceu em Mönchengladback, na Alemanha em 1903. Foi aluno de Edmund Husserl e de Martin Heidegger, e quando este foi para a Universidade de Marburg, Jonas o acompanha e lá conheceu Rudolf Bultmann. A ascensão do nazismo ao poder fez com que Jonas abandonasse a Alemanha em 1934. Jonas propõe uma nova ética, que é a ética da responsabilidade. A busca da base dessa nova ética representa, segundo Maria Clara Bingemer, “o terceiro grande momento da trajetória intelectual de Hans Jonas.” A obra que vamos acompanhar aqui neste item

foi publicada em 1979: *Das Prinzip Verantwortung – Versuch einer Ethic für die Technologische Zivilisation*.<sup>40</sup>

Hans Jonas propõe uma ética da civilização presente que deve assumir a responsabilidade pelas civilizações futuras. Em linhas gerais, Jonas recorre a uma metafísica crítica àquelas homólogas ao do transcendentalismo de tipo kantiano. Jonas constrói uma obra que considera os dados da era tecnológica na qual estamos inseridos. Nesse sentido, ele se empenha em responder uma questão central, que é o de erguer uma ética nova, uma vez que a ética tradicional caducou. Precisamos saber, então, como ele organiza esse projeto ético, e isso se configura em objetivo a ser perseguido neste item.

A obra *O princípio responsabilidade* nos coloca, logo no seu início, diante de importantes questões que são levantadas por Hans Jonas: primeiro, ele afirma que “nenhuma ética anterior vira-se obrigada a considerar a condição global da vida humana e o futuro distante, inclusive a existência da espécie.”<sup>41</sup> Outro aspecto importante é a orientação antropocêntrica de toda ética clássica que estabelece um *desing* ético, de tal forma, que tem o ser humano como finalidade de todas as ações e a natureza como sua simples plataforma.<sup>42</sup> Finalmente, a constatação dos efeitos prejudiciais dessa ética antiga propõe a inclusão dos seres não humanos no conceito de bem humano, conforme afirma: “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.”<sup>43</sup>

A ética da responsabilidade é erguida a partir de certa desconfiança no que tange às capacidades do ser humano e também a partir do medo do efetivo potencial destrutivo do qual dispõe o ser humano: a técnica. Jonas escreve que a técnica “transformou-se em um infinito impulso da espécie para adiante, seu

---

<sup>40</sup> Acompanhamos a edição brasileira. JONAS, Hans. *O princípio responsabilidade*, p. 17.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 40-41.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 40.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 41.

empreendedorismo mais significativo.”<sup>44</sup> O problema é que a técnica se tornou cada vez mais autopoietica, fora da capacidade de controle e decisões do ser humano, que, por sua vez, não é dotado de capacidade para conter o progresso. Além disso, e isso certamente é o mais grave, a técnica possibilitou a real condição de o ser humano aniquilar todas as formas de vida. No que diz respeito ao ser humano, este também passou para o grupo dos objetos da técnica: prolongamento da vida, controle de comportamento e manipulação genética falam desse passo importante, que se infla de ameaças e questionamentos. As mudanças do agir humano nos colocam no centro de uma urgência ética. O fato é que Jonas defende a tese de que com a ampliação das exigências e dos limites do agir é preciso uma ética de responsabilidade que seja compatível com tais limites e exigências. Assim, Jonas sinaliza que a morte deve servir para que haja ação e que diante de um quadro de problemas que são levantados pela manipulação genética, a ética tradicional não está capacitada para oferecer respostas. “Saber se temos o direito de fazê-lo, se somos qualificados para esse papel criador, tal é a pergunta mais séria que se pode fazer ao homem que se encontra subitamente de posse de um poder tão grande diante do destino.”<sup>45</sup>

Se Hans Jonas advoga que a situação exige transformações do agir humano, então o imperativo categórico kantiano<sup>46</sup> já não se mostra mais adequado para a atual civilização tecnológica. O imperativo categórico, conforme vai nos lembrar Manfredo de Oliveira, exprime uma vontade de universalização das máximas normativas,<sup>47</sup> que assim é formulada por Kant: “o imperativo categórico é portanto só um único, que é esse: *age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal.*”<sup>48</sup>

Hans Jonas opera uma mudança no imperativo kantiano, fazendo emergir um novo imperativo, que tem tom mais amplo ao envolver o ser humano integralmente e

---

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 43.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 61.

<sup>46</sup> KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes e outros escritos*. Lisboa: Edições 70, 1998.

<sup>47</sup> OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Ética e racionalidade moderna*, p. 22.

<sup>48</sup> KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes e outros escritos*, p. 59.

a vida em geral. Para Jonas, portanto, assim deve se expressar o imperativo categórico para essa era tecnológica, que podemos percebê-la em quatro dimensões:

“Aja de modo a que os efeitos da tua ação sejam compatíveis com a permanência de uma autêntica vida humana sobre a Terra”.

“Aja de modo a que os efeitos da tua ação não sejam destrutivos para a possibilidade futura de uma tal vida”.

“Não ponha em perigo as condições necessárias para a conservação indefinida da humanidade sobre a Terra”.

“Inclua na tua escolha presente a futura integridade do homem como um dos objetos do teu querer”.<sup>49</sup>

Parece-nos muito claro, na formulação de Hans Jonas, que uma pessoa pode até arriscar a sua própria vida, colocá-la em perigo, mas não pode fazer o mesmo com a humanidade futura. Jonas demonstra que deseja uma reedição, uma tentativa de redescoberta da universalização das máximas normativas. Segundo Manfredo Oliveira, em Jürgen Habermas, com sua *Ética da Ação Comunicativa*, também há uma retomada da exigência universal, porém na perspectiva de uma comunidade em que os participantes se convencem de algo.<sup>50</sup> Nessa perspectiva, o imperativo categórico é imperativo ligado à comunicação, que oferece uma nova compreensão da razão prática. Em Jonas, o que se forma ponto de referência e norma é a humanidade global, ou seja, o ser humano do presente se encarrega da humanidade *futura*. Não há, evidentemente, nenhuma reciprocidade no imperativo de Jonas, já que a humanidade futura não poderá fazer nada pela geração presente, e isso é um elemento característico em sua proposta ética. Com exceção da obrigação de pais e mães para com os filhos, não há nada semelhante na moral tradicional, quanto à reciprocidade. Dessa forma, entendemos, é preciso frisar que Hans Jonas vai além do horizonte antropocêntrico, alcançando maior amplitude do que a perspectiva almejada por Habermas. Ou seja, a reformulação do imperativo kantiano operada por Jonas vai além do antropocentrismo de Habermas, que ainda se mantém fiel ao humanismo

<sup>49</sup> JONAS, Hans. *Op. Cit.*, p. 48.

<sup>50</sup> Ver OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Op. Cit.*, p. 23.

centrado de Kant. Poderíamos ainda acrescentar, então, que para Habermas, não há possibilidade de superar o antropocentrismo de uma ética que descarta dos círculos de seus destinatários tudo e todos que não têm linguagem, como a natureza não humana.<sup>51</sup>

Esse imperativo, que é inédito, revela toda nossa obrigação com a humanidade futura, e isso exprime a sua preferência pelo ser, a preeminência do ser sobre o não-ser. Assim, a ética desdobra a questão do ser e é nela que a teoria dos valores aprofunda sua raiz. A questão da obrigação não apenas emerge de uma vontade que governa, mas do Ser.

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.<sup>52</sup>

Jonas resiste às tentações positivistas, torna-se metafísico,<sup>53</sup> funda o Bem no ser, que tem mais valor que o não-ser. O tom dado por Jonas sobre a metafísica é, em nosso entendimento, de teor religioso e, para alguns, entre os quais Luc Ferry,<sup>54</sup> com matizes fundamentalistas. Há também a idéia de que tomemos partido do ser, que é medida de todo ente particular, e nesse sentido, um princípio ontológico é o que temos. Hans Jonas quer nos fazer apreender de modo mais preciso o sentido dessa responsabilidade ontológica, referente ao futuro longínquo.

<sup>51</sup> Para maiores matizações do pensamento ético de Jürgen Habermas é preciso percorrer algumas de suas principais obras: *A Inclusão do Outro*. Estudos de Teoria Política. São Paulo: Edições Loyola, 2002; *Consciência Moral e Agir Comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989; *Direito e Democracia*. Ente fatos e normas. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1998; *De l'Éthique de la Discussion: que signifie le terme "Diskursethik"?*. Paris: Cerf, 1992; *Pensamento pós-metafísico: ensaios filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990; *Teoría de la acción comunicativa I. Racionalidad de la acción y racionalización social*. Madrid: Taurus, 1987; *Vérité et justification*. Paris: Gallimard, 2001.

<sup>52</sup> JONAS, Hans. *Op. Cit.*, p. 22.

<sup>53</sup> Segundo afirma: “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.” *Ibid.*, p. 97.

<sup>54</sup> FERRY, Luc. *Le nouvel ordre écologique. L'arbre, l'animal et l'homme*. Paris, Grasset, 1992. Em reiteradas ocasiões ele critica Hans Jonas.

Hans Jonas pretende ser sensível às possíveis mazelas do agir humano em seu imperativo e, com isso, tece suas críticas ao utopismo do ideal baconiano, do marxismo e o de Ernst Bloch. Podemos dizer que ele quer se colocar a muitos passos à frente da utopia pois, como tal, ela não sobressalta as barreiras da auto-referencialidade antropocêntrica.

Francis Bacon (1561-1626) – seu empirismo tratou a natureza de um ponto de vista distante da existência humana – é caracterizado por Jonas pelo seu ideal de dominação, que pode ser expresso através de suas palavras que tratam a natureza como objeto de análise.

Para a constituição de axiomas deve-se cogitar de uma forma de indução diversa da usual até hoje e que deve servir para descobrir e demonstrar não apenas os princípios como são correntemente chamados como também os axiomas menores, médios e todos, em suma. Com efeito, a indução que procede por simples enumeração é uma coisa pueril, leva a conclusões precárias, expõe-se ao perigo de uma instância que a contradiga. Em geral, conclui a partir de um número de fatos particulares muito menor que o necessário e que são também os de acesso mais fácil. Mas a indução que será útil para a descoberta e demonstração das ciências e das artes deve analisar a natureza, procedendo às devidas rejeições e exclusões, e depois, então, de posse dos casos negativos necessários, concluir a respeito dos casos positivos. Ora, é o que não foi até hoje feito, nem mesmo tentado, exceção feita, certas vezes, de Platão, que usa essa forma de indução para tirar definições e idéias. Mas, para que essa indução ou demonstração possa ser oferecida como uma ciência boa e legítima, deve-se cuidar de um sem-número de coisas que nunca ocorreram a qualquer mortal. Vai mesmo ser exigido mais esforço que o até agora despendido com o silogismo. E o auxílio dessa indução deve ser invocado, não apenas para o descobrimento de axiomas, mas também para definir as noções. E é nessa indução que estão depositadas as maiores esperanças.<sup>55</sup>

A idéia de Bacon de torturar a natureza a fim de extrair os seus segredos – que perpassa toda a obra *Novum organum* – representou ganhos para a humanidade em termos científicos, mas também superou a visão antiga do mundo e alimentou uma nova relação entre o ser humano e a natureza.<sup>56</sup> Jonas inicia afirmando que “a ameaça de catástrofe do ideal baconiano de dominação da natureza por meio da técnica reside, portanto, na magnitude do seu êxito.”<sup>57</sup> Sugere-nos que Bacon é quem

<sup>55</sup> BACON, Francis. *Novum organum*, <http://www.ebooksbrasil.org/eLibris/norganum.html>. Acesso em 28/05/2008.

<sup>56</sup> Em MOLTSMANN, Jürgen. *God in creation*, p. 27 temos essa perspectiva crítica na leitura do ideal de dominação baconiano.

<sup>57</sup> JONAS, Hans. *Op. Cit.*, p. 235.

inicia a utopia moderna, e sua fórmula, lembra-nos Jonas, “afirma que saber é poder”.<sup>58</sup> O saber, em Bacon, está diretamente associado ao poder, ao domínio das coisas, ao controle do real, através da descoberta da ordem natural. O problema é que a fórmula baconiana se transforma em real ameaça, pois dominar se torna um poder descontrolado, como Jonas afirma:

O poder tornou-se autônomo, enquanto sua promessa transformou-se em ameaça e sua perspectiva de salvação, em apocalipse. Torna-se necessário agora, a menos que seja a própria catástrofe que nos imponha um limite, um poder sobre o poder – a superação da impotência em relação à compulsão do poder que nutre de si mesmo na medida de seu exercício. Depois que um poder de primeiro grau, voltado para um mundo que parecia inesgotável, transformou-se em um poder de segundo grau que foge de poder, capaz de autolimitar a dominação que arrasta o condutor, antes que este se estraçalhe de encontro aos limites da natureza.<sup>59</sup>

Jonas, portanto, descreve a história da nossa relação com o mundo através de três etapas, e cada uma delas caracterizada por certo tipo de poder. Segundo ele conclui, essa dinâmica de poder, de dominação não dá ao ser humano a liberdade, mas escravidão. A liberdade desse poder tirânico virá da sociedade. Entretanto, será ela capaz de socorrer, de fato, a sociedade? É o que pergunta Jonas. É dessa perspectiva que ele parte para a crítica do utopismo marxista.

Para Jonas, o ideal marxista é subproduto do ideal baconiano, o que significa que pressupõe a idéia de um domínio total da natureza.<sup>60</sup> Assim ele escreve a respeito:

Só o programa marxista, que integra a ingênua fórmula baconiana de dominação da natureza e a transformação radical da sociedade, esperando, com isso, o surgimento do homem definitivo, pode ser hoje considerado seriamente como fonte de uma ética que oriente a ação predominantemente para o futuro, daí extraindo suas normas para o presente. Pode-se dizer que o marxismo pretende colocar os frutos da herança baconiana à disposição da

---

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 236.

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 237.

<sup>60</sup> Não é tarefa muito simples estabelecer uma relação do marxismo com a ecologia, uma vez que um encontro original entre eles, nunca ocorreu nos tempos de Karl Marx e Friedrich Engels. Um artigo de Michel Löwy, publicado em uma importante revista, oferece-nos as linhas gerais da posição marxista sobre o conceito de modernidade e de natureza. Ver LÖWY, Michel. La crítica marxista de La modernidad. *Ecología política*, 1990, vol. 1, p. 88.

humanidade, realizando a promessa original de um gênero humano superior, promessa que se encontrava em má situação nas mãos do capitalismo.<sup>61</sup>

Escatologia e impulso técnico estão unificados, assim como práxis revolucionária e domesticação das coisas. É necessário deixar para trás, entende Jonas, essa forma do idealismo utópico, que tem o ser humano no centro do universo, encobrando, assim, sua pertinência ontológica. O “homem verdadeiro”, afirma Jonas, existe desde sempre com suas oscilações, seus altos e baixos, sua grandeza e miséria e com todas as suas ambigüidades, pois ela é parte do ser humano, é constitutiva dele.<sup>62</sup>

Michel Löwy alerta para a presença de duas concepções diferentes daquilo que ele chama de “*dialética do progresso*”, na obra de Marx. Segundo descreve, existe uma dialética fechada, prisioneira do desenvolvimento das forças produtivas como critério organizador de sua visão da história. Mas há também a dialética aberta, que fala da possibilidade de a história ser ao mesmo tempo progresso e catástrofe. Nesta segunda perspectiva, que pode ser traspassada para a consideração das diferenças históricas e da diversidade cultural, seria aquela que introduziu Marx a se aproximar da problemática russa, seu desenvolvimento e organização do trabalho sob o Partido Comunista, e também onde Löwy vê a possibilidade de uma herança por parte dos movimentos ecossocialistas contemporâneos.<sup>63</sup>

Coloquemos a distância, mostra Jonas, o *Princípio esperança*<sup>64</sup> de Ernst Bloch (1885-1977), que dentro da tradição do pensamento marxista, quis manter uma dimensão utópica.<sup>65</sup> Em Bloch, que esteve próximo da Escola de Frankfurt, o sonho da vida perfeita alimenta e anima o ideal social. O “homem verdadeiro” se realizará no lazer e na festa. Aqui Jonas critica um desconhecimento de nossa condição ontológica. Tal desconhecimento se assenta sobre um antropocentrismo de Bloch, que tem o ser humano no centro do universo. Jonas continua e entende que a utopia de

---

<sup>61</sup> JONAS, Hans. *Op. Cit.*, p. 239.

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 343.

<sup>63</sup> LÖWY, Michel. De Karl Marx a Emiliano Zapata: la dialéctica marxiana del progreso y la apuesta actual de los movimientos eco-sociales. *In.: Ecología política*, p. 10, Barcelona: 1995.

<sup>64</sup> BLOCH, Ernst. *Princípio esperança*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2005.

<sup>65</sup> Cf. OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Op. Cit.*, p. 130.

Bloch contém o grave erro de entender que a humanidade ainda não existe, de que o homem deve alcançar o homem dotado de poderes sobrenaturais, o super-homem. Eis a desconfiança lançada por Jonas sobre esse homem utópico:

O verdadeiro homem utópico, que se tornaria unívoco, só poderia ser o homúnculo da futurologia social-tecnológica, vergonhosamente condicionado para se comportar e se sentir bem, adestrado no seu âmago para submeter-se às regras. Essa é uma das coisas que temos razão em temer o futuro. Bem ao contrário do ‘princípio esperança’, deveríamos desejar que também no futuro toda satisfação produza insatisfação, toda posse, um desejo, toda paz, uma intranqüilidade, toda liberdade, uma tentação – sim, que cada felicidade engendre uma infelicidade (esta talvez seja a única certeza que podemos ter a respeito do seres humanos).<sup>66</sup>

A conclusão que podemos chegar é que Hans Jonas edifica, portanto, uma ética que se origina a partir de novas fundamentações, a partir de uma responsabilidade distante e que nada tem de utópica. Os seres humanos do presente respondem por toda a humanidade futura, com exames lúcidos do poder das ciências e da técnica modernas. Na verdade, essa ética se pretende nova, na medida em que é a primeira ética que se ocupa, na plenitude, com o futuro. Jonas distancia-se das utopias e vai em busca de uma raiz ontológica para a sua teoria.

Chama-nos a atenção o fato de Hans Jonas apoiar muito em argumentações de cunho religioso o imperativo categórico, que é o seu princípio fundamental, deixando, de algum modo, emergir um aspecto de sua biografia religiosa.<sup>67</sup> Outro aspecto, é o que Luc Ferry vai apontar em sua obra *Le Nouvel ordre Écologique*,<sup>68</sup> afirmando que o *Princípio responsabilidade* se inclina às teorias fundamentalistas.

Não há dúvidas que é acertada a insistência de Hans Jonas na dimensão de proteção da responsabilidade.<sup>69</sup> Contudo, não podemos deixar de assinalar que vivemos hoje um momento de risco sem precedentes na nossa história, tanto que a

<sup>66</sup> JONAS, Hans. *Op. Cit.*, p. 343.

<sup>67</sup> Jonas era de “origem judaica, deve boa parte de sua excelente e profunda formação humanística à leitura atenta dos profetas da Bíblia hebraica”. Palavras de Maria Clara em sua apresentação da edição brasileira: JONAS, Hans. *Op. Cit.*, 17.

<sup>68</sup> FERRY, Luc. *Le nouvel ordre écologique*. L’arbre, l’animal et l’homme. Paris, Grasset, 1992, p. 124-147.

<sup>69</sup> Cf. LANDIM, Maria Luiza P. F. *Ética e natureza*, p. 172.

questão ecológica se torna cada vez mais central nos debates políticos, filosóficos etc.,<sup>70</sup> fazendo com que tenhamos a necessidade de uma responsabilidade do presente, com aquilo que atinge nossa geração. Nesse sentido, reivindicamos uma maior ênfase na responsabilidade presente, que exige uma ética mundial, conforme afirma Hans Küng, com “*responsabilidade da sociedade mundial por causa de seu próprio futuro!* Responsabilidade para com o *meio ambiente, tanto hoje quanto no futuro.*”<sup>71</sup> Isso significa, concluímos, que as gerações presentes precisam trabalhar na construção de uma ética que estabeleça uma aliança harmônica entre os seres humanos e a natureza, a fim de que sejam evitadas as catástrofes futuras.

Finalizamos aqui este item em que refletimos sobre a ética articulada por Hans Jonas, que se funda a partir do princípio responsabilidade. Nosso próximo item tem como objetivo apresentar uma alternativa que se mostra contrária ao pensamento ético de Jonas, e que se articula em forma de uma ética erguida a partir de um Humanismo secular, portanto, analisaremos a contribuição ética de Luc Ferry.

### 2.3. “A nova ordem ecológica”: a contribuição de Luc Ferry

Vimos no item anterior que Hans Jonas tentou construir uma ética nova, que é metafísica e mesmo ontológica. Veremos agora Luc Ferry, que nasceu em Paris em 1951, e é um dos principais filósofos defensores do Humanismo secular – uma filosofia humanista norteadada pela razão, pela ética e pela justiça. Ferry, que já foi Ministro da Educação no governo do conservador Jacques Chirac (2002/2004), é também famoso por tecer críticas a certas tendências observadas em movimentos que

---

<sup>70</sup> Cf. O’CONNOR, J. La producción política de las condiciones de producción. *In.: Ecología política*, p. 1998, vol. 16; Las condiciones de producción. Por un marxismo ecológico, una introducción teórica. *In.: Ecología política*, 1990, vol. 1, p. 113-130; LÖWY, Michel. De Karl Marx a Emiliano Zapata: la dialéctica marxiana del progreso y la apuesta actual de los movimientos eco-sociales. *In.: Ecología política*, p. 10, Barcelona, 1995; LÖWY, Michel. La crítica marxista de La modernidad. *Ecología política*, 1990, vol. 1, p. 87-94; BORNHEIM, Gerd. “Filosofía política e ecológica”. *In.: O ambiente inteiro*. Rio de Janeiro: UFRJ, 1992; UNGER, Nancy Mangabeira. *Fundamentos filosóficos do pensamento ecológico*. São Paulo: Loyola, 1992.

<sup>71</sup> KÜNG, Hans. *Projeto de ética*, p. 52.

defendem o meio ambiente e a ecologia. Em sua obra *Le nouvel ordre écologique*<sup>72</sup> (A nova ordem ecológica), ao criticar a posição de determinados grupos de defesa dos direitos ambientais, levanta questões sobre os interesses que estariam por trás desses movimentos. Nesse sentido, como analisaremos nas linhas subseqüentes, Ferry, em muito, se distancia do pensamento de Hans Jonas. Com isso, nosso objetivo neste item é analisar e pensar a proposta de Luc Ferry e saber da sua contribuição para o debate.

Adiantamos que Luc Ferry propõe uma ecologia democrática que se opõe ao antropocentrismo<sup>73</sup> e à ecologia profunda.<sup>74</sup> A obra *Le nouvel ordre écologique* trata da história da ecologia, e nela Ferry apresenta aos leitores e leitoras duas grandes correntes. Uma tem visão negativa do mundo moderno – chamado nos Estados Unidos de *Deep ecology* (Ecologia profunda). A outra corrente mencionada defende a idéia de um desenvolvimento sustentável – visão reformista. Dessa forma, Luc Ferry organiza os temas sobre a ecologia na perspectiva política.

No antropocentrismo – com singular desenvolvimento a partir da segunda metade do século XX – a idéia é de apropriação incondicional da natureza a partir da dominação dos animais em nome da racionalidade. Em René Descartes o animal não escapa à regra da mecanização do universo. Para ele, tudo que não é *res cogitans*, se reduz à extensão e ao movimento. Não há nenhum mistério que seja inacessível ao conhecimento humano.<sup>75</sup> Descartes comparou os animais a máquinas, a um relógio.<sup>76</sup> Nos dias atuais, a questão da distinção entre ser humano e animal, não é apenas uma questão ética, mas um grande desafio, conforme Luc Ferry acentua com muita clareza ao afirmar: “sob a questão, aparentemente banal, dos traços distintivos da

<sup>72</sup> FERRY, Luc. *Le nouvel ordre écologique*. L’arbre, l’animal et l’homme. Paris, Grasset, 1992.

<sup>73</sup> Cf. DESCARTES, René. *Discurso sobre o método*. Para bem dirigir a própria razão e procurar a verdade nas ciências. Ed. Curitiba: Hemus, 2000; ver também BORNHEIM, Gerd. “Filosofia política e ecológica”. In.: *O ambiente inteiro*. Rio de Janeiro: UFRJ, 1992; UNGER, Nancy Mangabeira. *Fundamentos filosóficos do pensamento ecológico*. São Paulo: Loyola, 1992; KONDER, Leandro. *O que é dialética*. São Paulo: Brasiliense, 1984.

<sup>74</sup> NAESS, Arne. In.: *Deep ecology*. Peregrine Smith Books, Salt Lake City 1985; Aldo Leopold é considerado o pai desse movimento e é muito citado nos Estados Unidos, com sua obra *L’éthique de La nature*, mas sua principal obra é *Sand Country Almanac*; a ecologia profunda parte do reconhecimento do valor intrínseco da natureza.

<sup>75</sup> FERRY, Luc. *Le nouvel ordre écologique*, p. 60.

<sup>76</sup> DESCARTES, René. *Op. Cit.*, p. 106. Ver também FERRY, Luc. *Op. Cit.*, p. 60.

animalidade e da humanidade, está toda nossa atitude diante da modernidade que está em jogo.”<sup>77</sup>

Ferry assinala que a investida de respeito aos animais – através da “declaração dos direitos do animal”, na França (1924) – é de inspiração humanista. Visava somente a proteção dos animais domésticos, que ficavam próximos dos seres humanos. Afirma que no século XIX tratava-se de um meio de proteger os animais, mas visando a inibição da violência entre os seres humanos. Em outras palavras: a agressão aos animais é um reflexo da agressividade a qualquer coisa e, por isso deve ser detida.<sup>78</sup>

Luc Ferry faz uma análise da ecologia profunda, observando que esse movimento leva a natureza a sério, pois a considera “dotada de um valor *intrínseco*”.<sup>79</sup> Ferry cita um dos principais teóricos desse novo movimento, Bill Devall, e, a partir dele, afirma que há duas grandes correntes ecologistas na segunda metade do século XX: a reformista, que tenta controlar as poluições, determinar novas práticas agrícolas e tenta preservar algumas áreas verdes selvagens. A outra corrente ecologista tem alguns objetivos comuns com os reformistas, mas pretende-se mais revolucionária, pois visa uma nova epistemologia, nova metafísica e nova cosmologia, e assim uma nova ética ambiental, uma nova relação entre o ser humano e o planeta. É essa nova visão de mundo que o filósofo norueguês Arne Naess<sup>80</sup> nomeia de *Deep ecology* (ecologia profunda).

Fora do meio acadêmico a ecologia profunda encontra grande eco, inspira grupos como o *Greenpeace* ou *Earth first*,<sup>81</sup> por exemplo, além de partidos verdes e trabalhos de filósofos como Michel Serres<sup>82</sup> e Hans Jonas.<sup>83</sup> Ferry considera criticamente que o contrato natural proposto por Serres se trata “mais de uma fábula

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 56.

<sup>78</sup> *Ibid.*, p. 65.

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 108.

<sup>80</sup> NAESS, Arne. “The shallow na the deep, long-range ecology movement. A summary”. *Philosophical Inquiry*, vol. VII, 1986.

<sup>81</sup> FERRY, Luc. *Op. Cit.*, p. 110.

<sup>82</sup> SERRES, Michel. *Le contrat naturel*, Paris, Flammarion, 1992. Aqui numa clara alusão ao contrato social da filosofia do século XVIII.

<sup>83</sup> JONAS, Hans. *O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*. Como já dissemos aqui, essa é a sua principal obra para o tema que estamos abordando aqui.

metafórica do que uma argumentação rigorosa”.<sup>84</sup> Ele entende que a revalorização do cosmos, preconizada pela ecologia profunda é, em última análise, desvalorização do ser humano.

Essa desvalorização do ser humano, segundo Ferry, está denunciada no vínculo com a recorrência de expressões de teor religioso que sai da pena dos teóricos da ecologia profunda. Assim ele explica esse vínculo:

Deve-se convir em que o fato se explica muito bem pelo caráter holístico desse pensamento: querendo ultrapassar os limites do humanismo, acaba considerando a biosfera uma entidade quase divina, infinitamente mais elevada do que toda a realidade individual, humana ou não humana.<sup>85</sup>

Fica evidenciado que Ferry faz questão de rejeitar qualquer tipo de transcendência, de valor supremo situado fora ou acima da realidade concreta, além da vida, e que se apresente como anti-humanista, em benefício de uma exacerbação valorativa do cosmos.

Portanto, Luc Ferry rejeita o antropocentrismo moderno, que não faz justiça à natureza em si mesma; e rejeita também o ecocentrismo que desvaloriza ou minimiza o ser humano para render louvores de exaltação à natureza. Para ele, a tese do “contrato natural” não possui argumentos consistentes para mostrar que a natureza migra da condição de objeto para a de sujeito. Principalmente a ecologia profunda parece não considerar que “ao imaginarem que o bem está inscrito no ser das coisas, eles acabam esquecendo que *toda valorização, compreendendo a da natureza, é o feito dos homens e que, por consequência, toda ética normativa é, de algum modo, humanista e antropocêntrica*”<sup>86</sup>

Diante das colocações desse pensador francês que estamos acompanhando aqui, devemos perguntar o que, segundo ele, deve ocupar o lugar do antropocentrismo e do ecocentrismo. Luc Ferry propõe um humanismo não metafísico. Nessa perspectiva, algumas teses são defendidas por ele. Primeiro, o ser humano é a única

<sup>84</sup> FERRY, Luc. *Op. Cit.*, p. 123.

<sup>85</sup> *Ibid.*, p. 132.

<sup>86</sup> *Ibid.*, p. 196. Os grifos não são nossos.

criatura com capacidade de emitir julgamento de valor, por isso deve proteger e também pode modificar a natureza; o ser humano pode e deve aceitar deveres em relação à natureza, conforme escreve: “o homem pode e deve *modificar* a natureza, assim como pode e deve *protegê-la*.”<sup>87</sup> Ferry propõe, em segundo lugar, um deslocamento da questão do sentido da existência. Ela não deve mais ser discutida, afirma ele, no quadro dos grandes projetos políticos, religiosos e metafísicos. Perguntamos: em que domínio, então, deve ser discutida essa questão da existência? O próprio Ferry nos responde:

Tudo indica, com efeito, que a questão do sentido da existência retirou-se das políticas religiosas a fim de se deslocar para outras esferas: as da ética e da *cultura, entendidas como desenvolvimento da personalidade individual*. Prova disso é o fato de que, no decorrer dos anos 80, os únicos movimentos políticos ‘novos’... não são movimentos políticos!<sup>88</sup>

Finalmente, a tese de que a ética e a cultura também exigem uma reforma constante além de abrirem um espaço infinito tanto para a reflexão quanto para a ação. “E é essa idéia de infinidade – de tarefa irreduzível à conquista de um último instante – que o universo laico tenta se reapropriar da questão do sentido do sentido.”<sup>89</sup>

A partir desse humanismo não metafísico, Luc Ferry acredita que o conjunto dessas supracitadas teses deverá nos conduzir a pensarmos em um novo estatuto das relações entre os seres humanos com sua própria espécie e com a natureza. Nesse sentido, destacam-se dois aspectos importantes. O primeiro, aponta para a questão de um respeito aos animais, e nessa linha Ferry lembra que o animal não é somente uma máquina: “se o animal fosse apenas uma máquina, como pensam os cartesianos, a questão dos seus direitos *jamaiz* seria posto.”<sup>90</sup> O animal não é algo insensível, pois também é suscetível ao sofrimento, à dor – dos quais ele foge. Conforme lembra Ferry, “segundo um certo conceito de vida, o sofrimento é o símbolo por excelência

---

<sup>87</sup> *Ibid.*, p. 199.

<sup>88</sup> *Ibid.*, p. 203-204.

<sup>89</sup> *Ibid.*, p. 205.

<sup>90</sup> *Ibid.*, p. 208.

da não-pertença ao mundo das coisas.”<sup>91</sup> Assim, há uma analogia desse ser equívoco com o ser humano. Mais adiante ele vai afirmar que o animal “não é um simples autômato e o seu sofrimento, ao qual não podemos nem devemos permanecer indiferentes, é um dos sinais visíveis.”<sup>92</sup>

Outro aspecto importante que emerge das teses de Ferry é a ética da autenticidade humana. O humanismo não metafísico postulado por ele, se vincula à tendência ética de autenticidade. Essa tendência está em estreita relação com o surgimento do movimento ecológico. A ética da autenticidade se caracteriza por afirmar a possibilidade de cada um possuir o direito de viver plenamente a sua diferença, a ser “si-mesmo”. A ética da autenticidade, no rastro de Friedrich Nietzsche,<sup>93</sup> vai desvalorizar as normas transcendentais e se alinhar à norma da autoafirmação, conforme escreve Ferry:

Se subsiste uma norma, é aquela segundo a qual *cada um deve se tornar sua própria norma*. Outrora a ética consistia em *esforçar-se* por atingir, quase sempre contra suas inclinações egoístas, a realização de *padrões* exteriores a nós. Supunha o esforço da vontade aparelhada por *imperativos* que se exprimiam na forma de um ‘tu deves!’ Ela visa manter a auto-realização através da idéia de que a lei, longe de se nos impor do exterior, é imamente em cada indivíduo particular.<sup>94</sup>

A partir daí, Luc Ferry vai chegar a uma conclusão acerca da questão que subjaz o desejo de preservação do meio ambiente: “é esse individualismo democrático e autenticitário que reencontramos na vontade de preservar o meio ambiente.”<sup>95</sup> Reside aí a trajetória de uma determinada esquerda democrática e libertária que, segundo ele, é expressa pela ética da autenticidade que sustenta a preocupação com o meio ambiente.

Ferry demonstra muita preocupação para que a questão ecológica não fique refém de linhas partidárias dogmáticas e por isso se alinha a idéias que colocam os indivíduos com o caminho livre pela frente. Com isso, a ecologia não pode romper,

<sup>91</sup> *Ibid.*, p. 90.

<sup>92</sup> *Ibid.*, p. 208.

<sup>93</sup> Nos referimos aqui a NIETZSCHE, Friedrich. *El Anticristo*. Madrid: Edimat Libros, 1998.

<sup>94</sup> FERRY, Luc. *Op. Cit.*, p. 213.

<sup>95</sup> *Ibid.*, p. 213-214.

de modo radical, com a herança moderna, tampouco desejar ocupar o lugar que ficou vago por ideologias tradicionais, para que não se transforme em um tipo de ideologia ecológica, tornando-se força política, conforme ambicionam os partidos verdes. Essa é a pergunta que se faz freqüentemente, ou seja, se a ecologia é uma força política por si mesma. A conclusão de Luc Ferry? ele escreve:

Se a ecologia quer escapar a esses arcaísmos irrisórios e perigosos, se aceita se dizer reformista, então deverá reconhecer que é um grupo de pressão exprimindo uma sensibilidade que, por ser partilhada pela imensa maioria, não tem por si só vocação para o poder. Política, a ecologia não será democrática; democrática, terá de renunciar às miragens da grande política.<sup>96</sup>

Fica plasmado que para Ferry – e para dizer de outro modo – não se deve converter a ecologia na sede da política. Nesse sentido, a ecologia deveria ser levada à política, de tal modo que ela seja o lugar de uma práxis ecológica. A partir da perspectiva da ética da autenticidade podemos dizer que a dimensão política não deve ser algo restrito às relações com o Estado e com o governo, mas algo que aponte para uma reflexão do cotidiano de cada pessoa, cada cidadão. Com as palavras de Ferry: “reconciliada com o estado, que lhe dá ministros, com a democracia, que oferece a possibilidade de mudanças sem violência.”<sup>97</sup> É nesse espírito que deve ser gestada uma ética do meio ambiente e ser inserida no quadro democrático.

Entendemos que a proposta de Luc Ferry, que se espalha ao longo de seu livro, é conceber um humanismo não metafísico, no lugar do antropocentrismo cartesiano e da ecologia profunda, que conforme nos apresenta está próxima do autoritarismo.<sup>98</sup> Para ele, essas duas tendências devem ser confrontadas com a perspectiva de uma ecologia democrática, demonstrando assim que seu pensamento está guiado pelo viés político.

O caminho que Luc Ferry escolheu trilhar a fim de driblar o antropocentrismo moderno, que aprofunda suas raízes na metafísica cartesiana, fica

---

<sup>96</sup> <sup>96</sup> *Ibid.*, p. 215-216.

<sup>97</sup> *Ibid.*, p. 214-215.

<sup>98</sup> *Ibid.*, p. 22-26.

bem evidenciado no seu abandono total da discussão metafísica. Ao enveredar por esse caminho, fica demonstrado que cria uma marca distintiva em relação à ética postulada por Hans Jonas, que em reiteradas ocasiões no seu livro ele critica o trabalho do pensador alemão, por ter orientação metafísica. Não nos parece adequado ou mesmo limitador, e por isso questionamos a postura de se evitar as questões metafísicas e deixá-la do lado de fora dos círculos de debate ético.

O fato de evitar as questões metafísicas faz com que Luc Ferry se incline para uma ética que se limita à dimensão da acentuação individual – uma forma de antropocentrismo –, em forma, principalmente, de uma ética da autenticidade, que consiste numa espécie de “cada um que faça sua própria escolha” ou um “faça você mesmo”. Ele, evidentemente, não faz nenhuma proposta ética que seja estritamente individualista, ou seja, não há nenhuma formulação que privilegie o indivíduo em detrimento da coletividade. Podemos dizer que ao contrário disso, Luc Ferry aponta para uma ética que se dá na esfera pública e no âmbito da democracia. O que fica a desejar é uma insistência em algo que Maria Luiza Landim percebeu: “a dimensão de abertura do homem à sociedade. Pela idéia de abertura, que segundo a fenomenologia heideggeriana é uma estrutura ontológica, se chega mais coerentemente às dimensões política e democrática que correspondem à intenção de Luc Ferry.”<sup>99</sup>

Nosso próximo desafio é analisar a formulação ética de uma grande figura humanista que o mundo já conheceu: Albert Schweitzer e sua já famosa ética do respeito à vida.

#### **2.4. “A ética do respeito à vida” de Albert Schweitzer**

Depois de refletirmos sobre dois modelos de pensamentos éticos distintos partiremos para a ética do respeito à vida formulada pelo impressionante Albert Schweitzer (1875-1965). De fato, sua biografia impressiona. Nasceu em 1875, numa

---

<sup>99</sup> LANDIM, Maria Luiza P. F. *Ética e natureza*, p. 174-175. Acompanhamos suas considerações críticas.

aldeia da Alsácia, era filho de um pastor protestante; demonstrou sensibilidade para a música ainda quando criança e aos nove anos de idade já era organista oficial da igreja, e tocava nos serviços religiosos.

Albert Schweitzer impressiona por sua capacidade intelectual. Doutorou-se em música, tornou-se o maior intérprete do compositor Johann Sebastian Bach da Europa, dando concertos continuamente. Doutorou-se também em teologia e escreveu uma das mais importantes obras do século XX: *Von Reimarus zu Wrede. Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, que ficou mais conhecida pelo seu título em inglês *The Quest of Historical Jesus* (A busca do Jesus histórico).<sup>100</sup> Doutorou-se, ainda, em filosofia, e era professor na universidade de Strasburg, sendo também pastor e pregador.

É impressionante também saber que Albert Schweitzer conquistou tudo aquilo que muitas pessoas podem desejar, como ter o reconhecimento de todos. Fez tudo o que desejou até os trinta anos de idade: deu concertos, falou sobre teologia, sobre filosofia, sobre literatura. Aos trinta anos deu novo rumo à sua vida e foi estudar medicina. Doutorou-se em medicina e foi para a África. Gastou ali sua vida cuidando das pessoas pobres que eram atingidas por doenças. Schweitzer não era apenas um médico, mas um teólogo, um místico, um filósofo e perseguia um princípio ético e o descobriu: o respeito à vida.

Em 1923, as conferências de Albert Schweitzer sobre Filosofia da Cultura, na Universidade sueca de Upsala ganharam forma de livro, cujo segundo tomo – *Kultur und Ethik* (Cultura e ética)<sup>101</sup> – abriga a essência do pensamento moral do autor e sintetiza os seus princípios norteadores. Para ele, o binômio cultura e ética não pode ser visto separadamente, não podem viver em lugares distintos.

Na obra que mencionamos acima, e que vamos acompanhar aqui, Schweitzer passa em revista, de modo sintético e objetivo, as várias concepções do mundo: filosófica, religiosa, ética; utilitarista, pessimista, otimista.<sup>102</sup> Depois de evocar

---

<sup>100</sup> SCHWEITZER, Albert. *A busca do Jesus histórico*. São Paulo: Novo Século, 2003.

<sup>101</sup> SCHWEITZER, Albert. *Cultura e ética*. São Paulo: Edições Melhoramentos, 1953.

<sup>102</sup> *Ibid.*, p. 25-54.

grandes figuras do pensamento humano com precisão, em que há um encontro com o pensamento chinês na longínqua Antigüidade e fazer a obrigatória passagem pelo pensamento filosófico grego, através de Sócrates, Platão, Aristóteles, além dos expoentes romanos como Sêneca, Epicteto e Marco Aurélio, Schweitzer, que recebeu o Prêmio Nobel da Paz em 1952, mergulha nos grandes vultos da filosofia ocidental. Procura deixar claro que o problema ético está na busca de um princípio básico da moral, e que era essa a carência que percebia nas concepções éticas anteriores. Segundo ele, as concepções éticas continham apenas fragmentos do princípio básico da moral. Esse princípio é o respeito à vida: “esse respeito inspira-me o princípio fundamental da moralidade, segundo o qual o Bem consiste em preservar, fomentar, intensificar a vida, e o Mal, em destruí-la, prejudicá-la, diminuí-la.”<sup>103</sup> É com esse interesse que ele lê pensadores éticos de diferentes épocas. Dessa forma, interessa-lhe estritamente “os argumentos por meio dos quais eles fundaram a Ética, e não a maneira como a pregaram.”<sup>104</sup>

A questão da busca do princípio básico da moral não deve ser, segundo o autor que estamos a acompanhar aqui, somente alvo dos interesses de investidas puramente filosóficas, pois todos os esforços, tanto religioso quanto qualquer outro, terá valor. Isso não encontramos, por exemplo, na proposta de Luc Ferry. Assim, Schweitzer adverte:

O ponto fraco de toda ética do passado, da filosófica tanto como da religiosa, reside na falta de uma posição natural e direta em face da realidade [...] Amíúde, as suas palavras não acertam nos fatos [...] O genuíno princípio básico da ética deve ter caráter geral e contudo ser imensamente elementar e íntimo.<sup>105</sup>

Após a sua revista nas diferentes concepções éticas, ele chega às suas conclusões, que significa dizer, à exposição de suas idéias. Schweitzer se empenha para se manter coerente com sua a introdução e mantém a relação entre a cultura e a

<sup>103</sup> *Ibid.*, p. 19.

<sup>104</sup> *Ibid.*, p. 45. Schweitzer critica a obra mais importante sobre a história da ética, escrita por Friedrich Jodl: “Geschichte der Ethik als philosophische Wissenschaft” (História da ética como ciência filosófica), pois seu autor não mediu a distância que as diferentes concepções resguardavam do princípio básico da moral.

<sup>105</sup> *Ibid.*, p. 47.

ética para assentar as bases da sua *Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben* (Ética do respeito à vida). Cada ser tem profundo desejo de viver e a “ética do respeito à vida” é erguida a partir do critério da vitalidade, que é essa condição de ser vivo. Schweitzer concede um valor inerente a todos os indivíduos vivos e vai além, pois não somente a vitalidade, mas a vontade de viver é um critério considerado válido por ele a fim de integrar uma possível comunidade moral. Sabia que o que devia estar em jogo é o imperioso desejo de viver e o papel da ciência nesse aspecto é ajudar a ajudar a descrever os fenômenos pelos quais a vida multiforme se manifesta. Schweitzer ensina que todo conhecimento se metamorfoseia em experiência vivida e com isso o conhecimento do mundo converte-se em experiência do mundo. Dessa forma, não se admite nenhuma atitude do ser humano com o mundo que não seja de uma estreita relação com ele, conforme afirma: “inspira-me o respeito ao misterioso desejo de viver que age em toda parte.”<sup>106</sup> A relação entre o ser humano e o mundo é possível na medida em que o seu desejo de viver experimente juntamente com outro desejo de viver tudo aquilo que o rodeia.

Schweitzer critica a filosofia moderna, que tem em René Descartes um marco referencial no axioma: *penso, logo sou*. Para Schweitzer, esse princípio fez com que o caminho do Abstrato se tornasse inevitável, e as portas que podem conduzir à ética são encobertas por uma nebulosa abstrata. Afirma, então que a filosofia deve postular:

‘Sou vida que deseja viver, em meio de vida que deseja viver’. Não se trata de uma sentença artificiosa [...] Assim como o meu desejo de viver contém a saudade da sobrevivência e daquela misteriosa exaltação do desejo de viver, a que denominamos prazer; assim como ele abrange também o pavor à destruição e à misteriosa diminuição do desejo de viver, a que chamamos de dor, existem esses mesmos elementos no desejo de viver em torno de mim, seja ele capaz ou incapaz e Expressá-los.<sup>107</sup>

Diante disso, a ética deve ser a obrigação de ver a todos os seres vivos, com seus respectivos desejos de vida, com o mesmo respeito que tenho a meu próprio desejo de viver, de continuar vivo. Assim estamos no centro do princípio básico da

---

<sup>106</sup> *Ibid.*, p. 254.

<sup>107</sup> *Ibid.*, p. 255.

moral: “o bem é: conservar e fomentar a vida; o mal: destruí-la e estorvá-la.”<sup>108</sup>  
 Subjaz nessa postulação a reivindicação de uma sacralidade pela vida como tal, não apenas de determinadas espécies.

O homem não será realmente ético, senão quando cumprir com a obrigação de ajudar toda vida à qual possa acudir, e quando evitar de causar prejuízo a nenhuma criatura viva. Não perguntará então por que razão esta ou aquela vida merecerá a sua simpatia, como sendo valiosa, nem tampouco lhe interessará saber se, e a que ponto, ela for ainda suscetível de sensações. A vida como tal lhe será sagrada.<sup>109</sup>

Ainda recolhemos de Schweitzer e de sua ética do respeito à vida a declaração de como as éticas têm sido insuficientes nesse mister, quando escreve:

A grande falha de toda ética tem sido, até agora, a de acreditar que deve lidar apenas com as relações do homem com o homem. [...] É ético somente quando a vida, enquanto tal, for sagrada para ele, a vida das plantas e dos animais, bem como a dos seus companheiros humanos. Somente a ética universal baseada sobre o sentido da responsabilidade, prolongada ao infinito, para com tudo o vive, encontra justificação no pensamento.<sup>110</sup>

Diante de um olhar superficial, a vida aparece fundamentada sobre os ideais técnico-científicos da sociedade moderna; todavia, uma análise mais aprofundada nos seus valores éticos e espirituais é encontrada no sentimento de respeito pela vida, que se fundamentam em si mesma e nela se encontra uma visão ética do mundo. Segundo critica Schweitzer, isso não se dá por meio de um ato cognoscitivo, mas através de uma “experiência imediata do mundo é como entramos em relação com ele. Todo pensamento que se lança em profundidade termina no misticismo ético. O racional continua no irracional. O misticismo ético do respeito à vida é racionalismo que tem deixado de pensar.”<sup>111</sup>

Schweitzer critica, portanto, o racionalismo instrumental ocidental e se vê no caminho que o conduz a pensar sua superação através de um irracionalismo, que se mostra como verdade subjacente, e não é orientada pela razão, mas pelo sentimento.

<sup>108</sup> *Ibid.*

<sup>109</sup> *Ibid.*, p. 256.

<sup>110</sup> SCHWEITZER, Albert. *La mia vita e il mio pensiero*, p. 143.

<sup>111</sup> *Ibid.*, p. 183.

Isso foi camuflado pela técnica, pelo cientificismo, pelo materialismo e, conforme sinaliza Schweitzer, pode ser recuperado por meio de uma reflexão que seja tangida por instâncias de ordem espiritual. É a certeza plena da verdade desse ideal ético que protege Schweitzer de generalidade e propõe um tipo de *misticismo ecológico*, com uma visão menos filosófica.

Introduzir diferenças gerais de valores entre os seres vivos, é o mesmo que julgá-los segundo o parecer mais ou menos próximos de nós homens, segundo nossa percepção; e este é um critério extremamente subjetivo. Quem de nós sabe a importância que pode ter em si mesmo e no universo o outro ser vivo? A esta distinção obedece a opinião segundo a qual haveria vidas sem valor às que pouco importam prejudicar ou destruir. Como vidas sem valor se entende, primitivos. Para o homem verdadeiramente ético toda vida é sagrada, inclusive aquela que, desde o ponto de vista humano, parece de ordem inferior.<sup>112</sup>

Muitas vezes, algumas distinções oportunistas – que têm grande potencial de perigo – resultam em legitimação de uma conduta imoral. Para Schweitzer, o respeito à vida é o princípio capaz de conduzir ao caminho da conservação, do crescimento e da “*sustentabilidade da vida*”<sup>113</sup> –lembramos aqui o tema do XXI Congresso Anual da Sociedade de Teologia e Ciências da Religião (SOTER) 2008 – que se estriba na aceitabilidade do mundo como ele é. O que está em foco aqui é a ampliação da responsabilidade a toda forma de vida, que faz com que o ser humano alcance plenitude em seu próprio sentido moral. As palavras de Schweitzer são muito claras nessa direção: “a ética é a responsabilidade infinitamente ampliada, por tudo quanto vive.”<sup>114</sup> Nesse sentido, a responsabilidade do ser humano para com o outro é consequência desse sentimento mais amplo, universal.

Schweitzer é consagrado por sua atuação humanista, não há, portanto, nenhum desprezo ao ser humano em benefício aos demais seres vivos em suas postulações, como podemos constatar em suas palavras: “cremos que a vida do homem é mais importante que qualquer outra forma de vida que conhecemos. Mas, pelo que sabemos do desenvolvimento do mundo, não podemos provar a existência

---

<sup>112</sup> *Ibid.*, p. 209-210.

<sup>113</sup> *Sustentabilidade da vida e espiritualidade*. SOTER (org.). São Paulo: Paulinas, 2008.

<sup>114</sup> SCHWEITZER, Albert. *Cultura e ética*, p. 257.

de semelhante escala de valores.”<sup>115</sup> O que ele rejeitava era uma concepção de ser humano que se coloca no centro de uma natureza que deve estar ao seu inteiro dispor. Por isso, defende uma ética da absoluta vontade de viver que respeita radicalmente todo desejo de viver em todas as formas de vida.<sup>116</sup>

O que há de peculiar nas postulações de Schweitzer é que ele propõe seu ideal ético conjugando uma relação entre a razão e a importância do sentimento, sugerindo-nos que uma ruptura entre essas esferas é uma arbitrariedade. Para ele, é possível usar a natureza somente até onde é necessário.<sup>117</sup> O fundamento dessa idéia parece ser possível quando pensamos existir algo que seja a realidade ontológica e único fundamento de toda a realidade universal – como a *durée* em Henri Bergson, que é o fundamento cósmico de toda a realidade. Em sua principal obra – *L'évolution créatrice* – Bergson chega à afirmação do ser, através do *élan vital* (o outro nome da *durée*). Assim ele escreve: “é preciso se habituar a pensar o Ser diretamente, sem nenhuma volta [...] Como nós mesmos, mas, em certos aspectos, infinitamente mais concentrado e mais voltado para si mesmo, ele dura.”<sup>118</sup> As palavras supracitadas de Bergson afirmam muito claramente que a *durée* é ser que dura e vive. A essa verdade ontológica, Bergson chega pela via da intuição<sup>119</sup> e não pela racionalidade ou inteligência, através de conceitos abstratos, distantes da viva realidade, numa perspectiva, entendemos, muito semelhante a de Schweitzer, em rejeição ao antropocentrismo moderno.

Parece-nos, portanto, que a *ética do respeito à vida* articulada por Schweitzer é adequada para as reivindicações atuais de uma ética ecológica, pois pressupõe a idéia de um parentesco universal. A ética do respeito à vida abarca todos os seres da terra e não apenas alguns setores da realidade. A vontade de viver pulsa em toda terra, infunde-se em todo ser que vive uma aura de sacralidade. Isso nos

<sup>115</sup> SCHWEITZER, Albert. *Rispetto per la vita*, p. 338.

<sup>116</sup> Cf. SCHWEITZER, Albert. *Cultura e ética*, 258.

<sup>117</sup> LARRERE, Catherine. *Du bon usage de la nature. Pour une philosophie de l'environnement*, p. 16-17 numa perspectiva semelhante, lembramos que ela defende a tese segundo a qual é possível fazer um bom uso da natureza.

<sup>118</sup> BERGSON, Henri. *L'évolution créatrice*, p. 298.

<sup>119</sup> Sobre o conceito de intuição no pensamento de Bergson ver SILVA, Franklin Leopoldo e. *Bergson: Intuição e Discurso Filosófico*. São Paulo: Loyola, 1994.

permite fazer coro com a letra da canção ao afirmar que “*tudo que move é sagrado.*” A vida é o dinamismo sagrado que pulsa em toda natureza; a natureza toda em seus mais variados ecossistemas é ontologicamente ética. Assim, a partir de Schweitzer, concluindo esta seção, podemos dizer que tudo o que tem vida é moralmente relevante e deve ser respeitado.

### 1.5. Considerações finais

Nas primeiras considerações com que iniciamos este capítulo mostramos que há um percurso histórico da ecologia e, com isso, algumas teorias ecológicas surgiram. Essas teorias estabelecem, de um modo ou de outro, uma relação entre ecologia, filosofia (especificamente ética), política, teologia.

Detivemo-nos basicamente em três pensadores que desenvolveram, cada um a seu modo, um pensamento ético que toca na questão ambiental. O tratado de Hans Jonas sobre a ontologia e a ética do meio ambiente tem o princípio ontológico da finalidade. Seu princípio responsabilidade denuncia os limites das éticas anteriores em seu extremado antropocentrismo e a falta de perspectiva futura. Sua preocupação com as gerações futuras e seu empenho em conceder dignidade à natureza, são contribuições importantes. Contudo, sentimos falta de uma ênfase da responsabilidade do presente, em nosso momento histórico.

Nossa segunda abordagem foi a proposta ética do francês Luc Ferry. Detivemos-nos em sua teoria da ecologia democrática, que se opõe ao antropocentrismo e à ecologia profunda. Observamos que Ferry não ignora a tese de que a natureza possui um valor em si mesma, mas não aceita a diminuição do ser humano em benefício da natureza. Nesse sentido, ele critica a ecologia profunda alegando que esta ignorou o fato de que toda valorização, inclusive a da natureza, é feita pelo ser humano. Para superar o antropocentrismo moderno e o ecocentrismo Ferry propõe um humanismo não metafísico, que é um tipo de antropocentrismo. Fica

evidente ao longo das páginas de sua obra que Ferry quer escapar do antropocentrismo moderno, erguido sobre a metafísica cartesiana. Assim, abandona a discussão da metafísica, marcando uma forte distinção com Hans Jonas, a quem critica em reiteradas oportunidades.

Finalmente, nos aproximamos da ética do respeito à vida, postulada por Albert Schweitzer. Observamos e aprendemos com seu ensino que a ética é a ilimitada responsabilidade por todos os viventes, ainda que sejam os mais simples e pequeninos. Schweitzer constata a carência de um princípio fundamental da moral nas “éticas comuns”. Esse princípio, para ele, se articula da seguinte maneira: o Bem consiste em profunda e absoluta intensificação da vida, o Mal é a sua diminuição e destruição. Consideramos a concepção ética proposta por Schweitzer uma rica contribuição para a reconciliação entre ser humano e natureza e para alargar discussões sobre questões ecológicas em articulação com a ética, teologia e espiritualidade.

Em nosso próximo capítulo, o objetivo é analisar os discursos teológicos que tentam articular, de modos diferentes, uma relação com as questões ecológicas atuais. Em alguma medida, observaremos a presença de alguns dos autores analisados neste capítulo nas articulações teológicas dos autores e autoras que elencamos.