

**ESCOLA SUPERIOR DOM HELDER CÂMARA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO**

Elizabeth Mayer

**A PRESERVAÇÃO DO MEIO AMBIENTE COMO PROTEÇÃO DO
DIREITO À VIDA, SOB A LUZ DO PRINCÍPIO RESPONSABILIDADE,
DE HANS JONAS**

**Belo Horizonte
2013**

Elizabeth Mayer

**A PRESERVAÇÃO DO MEIO AMBIENTE COMO PROTEÇÃO DO
DIREITO À VIDA, SOB A LUZ DO PRINCÍPIO RESPONSABILIDADE,
DE HANS JONAS**

Dissertação apresentada ao programa de pós-graduação em Direito Ambiental da Escola Superior Dom Helder Câmara como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Direito.

Orientador: Professor Dr. Émilien Vilas Boas Reis.

Belo Horizonte

2013

ESCOLA SUPERIOR DOM HELDER CÂMARA

Elizabeth Mayer

**A PRESERVAÇÃO DO MEIO AMBIENTE COMO PROTEÇÃO DO
DIREITO À VIDA, SOB A LUZ DO PRINCÍPIO RESPONSABILIDADE
DE HANS JONAS**

Dissertação apresentada ao programa de pós-graduação em Direito Ambiental da Escola Superior Dom Helder Câmara como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Direito.

Aprovado em: ___/___/___

Orientador: Prof. Dr. Émilien Vilas Boas Reis

Professor Membro: Prof. Dr. Sebastien Kiwonghi Bizawu

Professor Membro: Prof^a. Dr^a. Norma Sueli Padilha

Nota: _____

**Belo Horizonte
2013**

AGRADECIMENTOS

Encontros

A vida é feita de encontros e desencontros.
Estes últimos são como pedras no caminho, um atraso, um obstáculo.
Um estar onde não devia, na hora errada e no lugar errado.
Às vezes nos levam ao chão, mas nos ensinam a levantar e recomeçar.
Foram muitos, mas até hoje, sempre consegui forças para superá-los.
A estes, deixo de lado.

Os encontros são mais alegres, mais felizes, cheios de graça e amor.
Sempre os compartilhamos com alguém.

Minha vida é recheada de encontros.
Meu primeiro foi nascer em uma família rodeada de irmãos.
Imagino quando cheguei no colo, os olhares curiosos de crianças me rodeando,
Uns diziam: “Que bonitinha! Olha a mãozinha dela!”
Outros falavam: “Mais uma menina... Vai chorar a noite toda”.
Mas todos estavam alegres. Me colocaram no berço e vi seus olhares!
São os mesmos quando ainda me olham. Principalmente as minhas irmãs. Ah! Quantos cuidados elas tiveram comigo!! E ainda têm até hoje!

Tive também o privilégio de ser filha de Norberto e de desfrutar de seus ensinamentos!
Se estivesse aqui, por certo, estaria ao meu lado!
Encontro de vidas!

Tive também o encontro com a autonomia, com a liberdade.
Fiz o que quis na minha infância e adolescência.
Sabia dos meus caminhos, por onde trilhar e por onde seguir.

No meu primeiro emprego, encontrei verdadeiros amigos.
Uns se foram cedo demais, mas tive a felicidade de encontrar Marcelo, que se tornou meu grande amigo, mestre e exemplo de carinho, amizade, companheirismo, dedicação, força e sabedoria.
Seguimos nossas vidas sempre próximos um do outro.
Um encontro para a vida inteira!

Não posso me esquecer do encontro com as crianças.
Todas foram importantes e tivemos momentos muito felizes!
Meus sobrinhos, primos, afilhados, como é bom!
Hoje, Lucas, Victoria e Kaio alegam minha vida.

E os amigos!!! Foram tantos os encontros.
Tantos amigos. O que seria de nós sem eles, sem a troca de ideias,
sem as bobagens que falamos, sem os conselhos e os desabafos?
Os amigos estão sempre por perto e não têm nenhum compromisso em agradar.
Por mais que doa, vão te dizer o que sentem.

Amigos do mestrado então, tão presentes que tive a honra de ser madrinha de casamento do Cris e da Karina.

E o Levate, o Aluizio, a Paula, a Lílian, Claudinha, a Maristela e tantos outros que compartilharam objetivos comuns.

Encontros de espíritos!

O encontro com o Direito já veio na maturidade.

Não imaginava que iria gostar tanto assim!

É minha segunda profissão, é verdade.

A primeira, comunicação, amei demais, mas rapidamente perdeu o brilho e o sentido.

Quando me deflagrei com as questões do Direito e da Justiça,

Me apaixonei!

Então, comecei a estudar, a me dedicar e a tomar novos rumos.

Hoje, estou feliz com a advocacia. Ela é instigante e infinita...

Me impressiono com o quanto se tem a aprender a cada dia!

E os mestres??

Encontros de sabedoria!!

Mestre que é mestre tem o dom de ensinar, de mostrar os caminhos do conhecimento, mesmo que você tenha que trilhá-los sozinha.

Meus encontros com os mestres me fizeram chegar até aqui!

A eles tenho a mais profunda admiração e respeito.

Ao Doutor, mas, acima de tudo, Professor Emilién, meu orientador, dedico as homenagens ao encontro com os mestres. A simbiose na troca de ideias, na orientação, no convívio, nas dificuldades, tudo isso fez com que nossos laços de amizade fossem se alargando.

Fui sua primeira orientanda na graduação, agora na dissertação e ainda continuaremos juntos na pesquisa acadêmica.

Encontros do saber!!

Meu encontro com o tema desta dissertação se deu bem no início do mestrado.

Como pensar que somos responsáveis pelo nosso mundo e fazer algo?

Me apaixonei, me dediquei e me responsabilizei por ele.

Fazer o máximo, dar o melhor de mim para que as pessoas compreendessem minha mensagem, este era meu objetivo.

Nesta difícil missão, até adoeci!

Mas tive um novo encontro que me deu forças para seguir adiante.

Me invernei no serrado mineiro, em uma pousada cujo sugestivo nome é Capim do Mato!

Nada mais ambiental e inspirador do que estar em contato com a natureza!

Ah! a chuvinha caindo... O tucano que veio me visitar, tão próximo e tão arisco...

O cheiro do mato, o ar puro, o cantar dos passarinhos...

Um encontro fantástico, que muito me inspirou para que eu colocasse no papel as últimas ideias.

O sentimento é de missão cumprida!

Que venham novos encontros,

Pois trago a alma cheia de vida!

A todos os meus gratos encontros, tantos que não consigo expressá-los aqui, sintetizo com o pensamento de uma pessoa muito querida:

“Não procurei. Vi, ouvi, vivi e encontrei”.
Sou feliz, por todos eles!!

RESUMO

Esta dissertação visa abordar o princípio responsabilidade e sua incidência na preservação do meio ambiente e na proteção do direito à vida, tendo como marco teórico o filósofo Hans Jonas. Demonstra como a “Era da civilização tecnológica” degradou o meio ambiente e transformou a sociedade industrial em sociedade de risco, em face das ameaças globais capazes de destruir as condições naturais da vida e dizimar a espécie humana. Analisa o vazio ético, contextualizando a formação da ética tradicional e demonstrando a dificuldade da civilização ocidental em lidar com ações coletivas cujas consequências também são coletivas e globais. Propõe, a partir da teoria jonasiana, construir uma nova ética, fundamentada no princípio responsabilidade, e transpõe para o Direito constitucional brasileiro a aplicação da responsabilidade como um princípio irradiador dos demais princípios e direitos fundamentais, além de orientar a interpretação constitucional neste sentido. Ao final, aponta a aplicação implícita do princípio responsabilidade no artigo 225 da Constituição da República Federativa do Brasil de 1988, fundamentando princípios ambientais, como o da precaução e o da prevenção, bem como a atuação do Ministério Público na defesa da causa ambiental e das ainda incipientes políticas públicas de cunho preservacionistas.

Palavras chave: Meio ambiente. Vida. Princípio responsabilidade.

ABSTRACT

The present dissertation aims at approaching the responsibility principle and its incidence in the preservation of the environment and in the protection of the right to life, having as theoretical milestone the philosopher Hans Jonas. One demonstrates how the “Era of technological civilization” degraded the environment and transformed the industrial society into the risk society, due to the global threats capable of destroying life natural conditions and thus decimating human kind. One analyzes the ethical emptiness, by contextualizing the traditional ethical education and by demonstrating the difficulty of the occidental civilization in dealing with class actions, whose consequences are also collective and global. One proposes, from Hans Jonas’ point of view, to build some new ethics based upon the responsibility principle. In addition, one transposes to the Brazilian Constitutional Law the application of responsibility as an irradiating beginning of the other principles and the fundamental rights and suggests a constitutional interpretation with that view in mind. Finally, one highlights the implicit application of the principle of responsibility disposed of in the article 225 of the Constitution of the Federative Republic of Brazil of October 1988. The Constitution is the basis of environmental principles, such as the precautionary and the prevention ones, as well as the performance of the Public Ministry in the defense of the environmental cause and the still incipient public policies with a preservationist bias.

Key Words: Environment. Life. Responsibility principle.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	9
2 A ERA DA CIVILIZAÇÃO TECNOLÓGICA E O MEIO AMBIENTE	13
2.1 Da conscientização ecológica ao desenvolvimento sustentável.....	15
2.2 A sociedade de risco e suas consequências	21
3 A RELAÇÃO ÉTICA, DIREITO E POLÍTICA – DO ETHOS À MODERNIDADE.....	29
3.1 O vazio ético de nossa era.....	39
<i>3.1.1 A crise ética em Habermas.....</i>	<i>42</i>
<i>3.1.2 A crise ética em Karl-Otto Apel.....</i>	<i>43</i>
<i>3.1.3 O vácuo ético em Hans Jonas.....</i>	<i>46</i>
4 A CONSTRUÇÃO DE UMA NOVA ÉTICA	54
4.1 A teoria da responsabilidade, de Hans Jonas.....	54
4.2 A responsabilidade como princípio ético.....	68
5 BREVE HISTÓRICO DA CONSTITUCIONALIZAÇÃO DO DIREITO À VIDA, À DIGNIDADE DA PESSOA HUMANA E A UM MEIO AMBIENTE ECOLOGICAMENTE EQUILIBRADO	73
6 O DIREITO A UM MEIO AMBIENTE ECOLOGICAMENTE EQUILIBRADO E O DIREITO À VIDA NA CONSTITUIÇÃO BRASILEIRA, SOB A LUZ DO PRINCÍPIO RESPONSABILIDADE	85
6.1 A responsabilidade como princípio constitucional.....	85
6.2 A responsabilidade como princípio irradiador de direitos e deveres fundamentais	90
6.3 Aplicação do princípio responsabilidade na ordem constitucional como preservação do meio ambiente e proteção do direito à vida	92
7 CONSIDERAÇÕES FINAIS	100
REFERÊNCIAS	104

1 INTRODUÇÃO

Este trabalho visa demonstrar que o direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado é uma das condições para perfazer a garantia fundamental do direito à vida. Muito se tem falado que ambos caminham de mãos dadas. Porém, a cada dia, por questões de interesses econômicos, aliadas ao avanço tecnológico, estes direitos vêm sendo vilipendiados, resultando na destruição do meio ambiente e das condições ideais de vida.

Para conter a degradação ambiental, têm-se editado diversas leis que prescrevem infrações e penalidades, responsabilizando os causadores de danos, como se a simples edição de normas vinculasse comportamentos. O resultado não é outro senão uma normatização excessiva de pouca eficácia e nenhuma efetividade. Isto porque vivemos em uma sociedade altamente egoísta e individualista, focada no aqui e no agora, no resultado presente. Direitos coletivos, como o direito a um meio ambiente ecologicamente equilibrado, são desrespeitados porque não traduzem em consequências imediatas. Por razões utilitaristas, atropelam-se até mesmo direitos fundamentais de primeira e de segunda geração, como o direito à vida, o direito à liberdade, o direito à saúde e o direito à educação. E quanto mais os direitos de terceira geração, que são direitos de solidariedade, transindividuais e que dizem respeito à proteção do gênero humano e à preservação de um futuro para as próximas gerações.

O problema da questão ambiental é muito mais grave do que imaginamos. Ele não passa somente pela normatização e pelo direito. Passa, sim, pela nossa ética, pela forma como lidamos com a natureza e, sobretudo, com os riscos destruidores de nossa década, frutos dos efeitos das ações humanas (ações bélicas, efeitos colaterais da técnica industrial, atingindo áreas como a da ecologia e a da saúde e promovendo a destruição ambiental). Com essas ações, que colocam em risco a humanidade e cujas consequências são coletivas, nossa ética atual não é capaz lidar, restando-nos, somente, a perplexidade. Uma mudança ética não advirá das leis. Estas buscam impor limites, como um “dever-ser” Kantiano. Porém, à falta de fundamento ético, impedem a compreensão e absorção do imperativo pela dissonância com a nossa ética atual e com a capacidade de entender o nosso “estar aí” no mundo.

A proposta, que tem como marco teórico o filósofo Hans Jonas, consiste em buscar a construção de uma nova ética fundada nas relações coletivas, como as do homem com a natureza, cujo princípio basilar é o da responsabilidade, cerne deste trabalho. Para tanto, é preciso perscrutar suas raízes etimológicas. Segundo Gabriel Valle (2004, p. 715; 787), a palavra *responsabilidade* vem do latim *responsus* e se relaciona a dois vocábulos: *spondere*, “comprometer, garantir, prometer” (primitiva obrigação de natureza contratual do Direito

Romano, em que o vendedor se vinculava ao credor nos contratos verbais), que, por sua vez, também tem ligação com os vocábulos “*sponsus*” e “*sponsa*”, esposo e esposa, aquele ou aquela que assumiu um compromisso, e com *res*, que tem múltiplos significados, podendo se referir a “coisa” (compromisso com um objeto) ou *re*, que significa “volta, para trás”; ou seja, responder por algo que foi assumido.

Para melhor compreensão deste estudo, necessário se faz diferenciar responsabilidade de responsabilização. Responsabilidade é o compromisso, o dever assumido pela vontade ou pela lei. Já responsabilização é imputação, atribuição a alguém dos efeitos e consequências de uma ação irresponsável, incauta.

Segundo Abbagnano (2003, p. 854), responsabilidade é a “possibilidade de prever os efeitos do próprio comportamento e de corrigi-lo com base em tal previsão. Responsabilidade é diferente de imputabilidade, que significa a atribuição de uma ação a um agente, considerado seu causador”¹. Já o termo *responsabilidade* e seu conceito, para o mesmo autor, são recentes: aparecem pela primeira vez em inglês e em francês em 1787, tendo um significado político, em expressões como “governo responsável” ou “responsabilidade do governo”, indicativas do caráter do governo constitucional, que age sob controle dos cidadãos e em função desse controle. Na Filosofia, o termo foi usado nas controvérsias sobre a liberdade, estabelecendo uma relação entre a noção de responsabilidade e a de escolha.

Considerando o aspecto volitivo, há dois tipos de responsabilidade: uma é aquela por nós assumida voluntariamente, como a dos pais para com os filhos ou a do político para a comunidade, ambos se comprometem a cuidar de alguém ou da coletividade; a outra é a legal, que decorre do imperativo da lei, que confere ao indivíduo a obrigação de responsabilizar-se por algo ou por alguém. Na primeira, a assunção é voluntária; na segunda, é obrigatória, independe da vontade. Porém, em ambas há a responsabilização quando do descumprimento dos deveres assumidos, gerando sanções de caráter penal, administrativo, civil, contratual, funcional, ambiental, trabalhista, eleitoral e, até mesmo, moral.

Sendo a responsabilização a imputação da ação danosa ou lesiva ao agente causador, uma vez assumida a responsabilidade, ao haver um descumprimento, voluntário ou involuntário, seja por negligência, imperícia ou imprudência e o resultado for danoso, haverá o dever de indenizar. Tal posicionamento leva a questionar as expressões “responsabilidade ambiental”, “responsabilidade civil” e “responsabilidade penal”, amplamente utilizadas pelo

¹ Abbagnano (2003, p. 855) explica que o conceito de imputabilidade é completamente diferente do de responsabilidade. Na Antiguidade, não havia o conceito de responsabilidade tal como aqui explicitado. Textos como de Platão e Aristóteles se referiam ao conceito de imputabilidade, muitas vezes, transliterados como o de responsabilidade.

Direito, mas que no teor linguístico se referem à responsabilização, conceito mais próximo da imputação, pois alguma ação ocorreu que deflagrou um evento danoso, pelo qual alguém vai ser responsabilizado. Importa esta diferenciação na medida em que o princípio responsabilidade, a ser aqui abordado, com foco na temática ambiental, refere-se a um “dever”, a um “cuidado”, a um “compromisso com a não lesão”, a uma “prevenção” e “precaução” para que danos não ocorram. As consequências se situam no campo da responsabilização, da reparação, da recomposição, temas que ficarão para outra oportunidade.

Com essas considerações, o problema levantado é: Como proteger a vida se o meio ambiente, o habitat do homem e de outras espécies, vem sendo destruído pelo próprio homem por meio do avanço tecnológico? O que fazer para preservar o meio ambiente e proteger a espécie humana? Que tipo de comportamento ético devemos ter? A adoção do princípio responsabilidade poderia ser útil nessa missão?

Partindo da hipótese formulada por sociólogos e filósofos de que há um vazio ético na sociedade contemporânea quando nos deparamos com o enfrentamento de questões coletivas, como a do meio ambiente, e, principalmente, com as ameaças e perigos que a sociedade tecnológica nos apresenta, torna-se urgente a necessidade de formular uma nova ética, que possibilite compreender e agir de forma também coletiva, buscando a preservação do meio ambiente e a proteção do direito à vida, aqui refletida sob a luz do princípio responsabilidade.

Longe de oferecer soluções concretas, o objetivo é identificar o problema e apontar prováveis caminhos para um novo direcionamento ético para a contemporaneidade no que tange à problemática ambiental. Para tanto, no segundo capítulo será demonstrada a insuficiência de princípios éticos atuais para lidar com as questões da sociedade tecnológica, globalizada e de risco e a necessidade de proteção da vida humana, preservando o meio ambiente para a presente e as futuras gerações.

No terceiro capítulo, a reflexão visa contextualizar a formação da ética tradicional, que abarca as relações homem a homem e as do homem consigo mesmo mais a necessidade e a possibilidade da construção de uma nova ética, de cunho coletivo, que inclua as relações do homem com a natureza, com o meio ambiente, com questões globais e suas implicações no direito.

O quarto capítulo é destinado ao princípio responsabilidade e à possibilidade de, a partir dele, construir-se uma nova ética, sobretudo ambiental.

O quinto capítulo visa traçar um breve histórico da constitucionalização dos direito à vida, à dignidade da pessoa humana e a um meio ambiente ecologicamente equilibrado, conferindo-lhes o status da fundamentalidade.

A proposta do sexto capítulo é analisar o art. 225 da CR/88, como direito fundamental de todos os brasileiros, visando demonstrar que o princípio responsabilidade está implícito na Carta Constitucional como um princípio maior, irradiador, correspondendo a um dever coletivo, que envolve o Estado, os cidadãos e outras nações, sendo pressuposto de outros princípios ambientais, como os da precaução e o da prevenção. A tentativa é demonstrar que o direito-dever a um meio ambiente ecologicamente equilibrado é uma das garantias ao direito à vida, pois somente em um ambiente saudável a vida humana pode desenvolver-se naturalmente, numa contínua perpetuação da espécie.

Apesar de um dos focos centrais ser o direito fundamental à vida, e vida humana, não se pretende com isso defender uma visão antropocêntrica. Ao contrário. No que se refere ao conceito de direito a um meio ambiente ecologicamente equilibrado, este adota toda a variedade de espécies e organismos existentes na biota terrestre e que também devem ser protegidos.

Ao final, pretende-se demonstrar que uma nova ética deve ser pensada, que abranja questões e problemas coletivos, como os ambientais, e, sobretudo, possibilite novas formas de agir, devendo o direito, no âmbito jurídico, aprimorar e criar instrumentos que visem à efetiva preservação do meio ambiente ecologicamente equilibrado e à proteção da vida.

2 A ERA DA CIVILIZAÇÃO TECNOLÓGICA E O MEIO AMBIENTE

Muitas espécies animais e vegetais têm sido extintas em decorrência do desequilíbrio em seu ecossistema; umas naturalmente outras em decorrência da ação humana. Sua recuperação é lenta se comparada aos males causadores da extinção, rápidos e avassaladores, impossibilitando qualquer regeneração ou reabilitação. Quando tais desequilíbrios ocorrem em escala reduzida, o homem, com sua inteligência e técnica, consegue adaptar-se às condições inóspitas que se apresentam, mas é pouco provável que consiga reverter os efeitos de um desequilíbrio ecológico em seu hábitat quando este ocorrer em larga escala. É grande a preocupação da comunidade científica com tais desequilíbrios, principalmente em relação às alterações climáticas e à poluição das águas, condições vitais à existência de qualquer espécie do planeta Terra.

São várias as questões ambientais que demonstram os verdadeiros atentados à natureza, às condições de vida humana e aos diversos ecossistemas. Cientistas de todas as áreas alertam para os perigos e ameaças, como: a poluição da atmosfera, da litosfera e da hidrosfera, três reservatórios comunicantes que vêm sendo contaminados por moléculas tóxicas, sendo a mais conhecida o DDT, poluindo o ar, os alimentos, a água e o solo; a contínua e devastadora derrubada de florestas, seja para a retirada de madeira, para o pastoreio excessivo ou para a obtenção de terras aráveis; a destruição de rios, pântanos, lagunas e mangues e a poluição dos ecossistemas costeiros; o esgotamento das riquezas oceânicas em decorrência da enorme quantidade de resíduos poluentes direcionados para o mar; as ameaças nucleares e os riscos de contaminação por resíduos radioativos; os riscos da biotecnologia; as ameaças à camada de ozônio; a poluição gerada pelos combustíveis fósseis; a acelerada urbanização; e a poluição por dejetos. A degradação do meio ambiente vem ameaçando o direito à vida de todas as espécies do planeta; em especial, a humana.

A mesma ciência que se preocupa com a escassez dos recursos naturais e com a degradação ambiental, que ameaçam a vida no planeta, é a causadora destes eventos. A Ciência & Tecnologia - antes arte, criação e domínio do homem - reverteu seu papel. Tomou o homem e a natureza como objetos, alcançando poderes como o de criar e o de destruir. Este é o grande paradoxo da civilização contemporânea: a mesma ciência que destrói tenta reconstruir, numa circularidade permeada de efeitos colaterais. Tudo que foi não mais será. Resta saber se a ciência conseguirá refabricar as condições de vida em escala global e definir qual futuro queremos: o remodelado pela técnica, com seus antídotos a cada efeito colateral, ou a manutenção das condições atuais de uma vida natural?

A humanidade parece caminhar para a primeira opção. A grande indagação então é: Quais são as relações que desenvolveremos numa sociedade em que o bem ambiental desaparecerá e surgirá um bem artificial, da qual alguém fabrica e se apropria? Quem compartilhará deste novo bem? Quem se responsabilizará por ele? Tais indagações nos levam a um cenário tétrico, em que as relações humanas tendem a sofrer mudanças abruptas nas grandes áreas da Sociologia, da Ética, do Direito e da Política, ruindo fundamentos como o da inviolabilidade da vida, o da liberdade, o da igualdade, o da dignidade da pessoa humana, o da solidariedade e o da justiça. Este hipotético ambiente (remodelado e refabricado) parece levar a humanidade a condições sub-humanas, que evoluirão para sua dizimação. O acesso às condições de vida, antes franqueado a todos, será para poucos.

Neste sentido é o pensamento de James Lovelock (2006, p. 135), para quem “a raiz de nossos problemas com o meio ambiente está na falta de uma limitação ao crescimento da população”. E completa: “Na minha opinião, deveríamos tentar estabilizar a população em cerca de meio a 1 bilhão², ficando assim livres para viver de várias formas diferentes sem prejudicar Gaia”.

A proposta de Lovelock em nada resolve a questão. Parece querer voltar ao tempo em que a natureza se recompunha por si só, em que todos estavam livres para viver como quisessem, o que implica hoje alguma forma de dizimação humana, de perda de vidas, o que é de todo inadmissível.

Lado outro, a opção pela manutenção das condições atuais de uma vida natural parece ser mais coerente e vai ao encontro dos anseios e desejos da grande maioria. Mas o que fazer para a humanidade caminhar nesta direção? Como conciliar preservação do meio ambiente com os avanços tecnológicos? Mais do que isso: Como evitar que a ciência avance sobre as condições de vida humana, fabricando e refabricando o homem e seu meio ambiente ou criando instrumentos que levarão a uma destruição em massa? A grande questão prende-se à dimensão que a tecnologia tomou na sociedade globalizada, subjugando os fundamentos éticos que o homem foi paulatinamente formando em suas relações, desde quando adquiriu a condição humana.

² Em 2006, quando da edição do livro, o mundo contava com uma população de mais de 6 bilhões de habitantes.

2.1 Da conscientização ecológica ao desenvolvimento sustentável

Jean Chesneaux³, apesar de há duas décadas acreditar que o planeta assistia a uma progressiva conscientização mundial, considerava que as relações entre a sociedade e o meio ambiente natural pareciam ter atingido um patamar crítico.

Nos nossos dias, esses equilíbrios e ciclos essenciais são perturbados por rupturas de ritmo e de dimensão que interferem nas relações homem-natureza. Desastres ecológicos como o efeito de estufa (sic), a redução da cobertura de ozônio (sic), a intensa degradação dos solos e dos lençóis freáticos, a destruição das florestas (quer devido às chuvas ácidas na zona temperada, quer aos extensos derrubes de árvores na zona tropical) e a propagação generalizada de lixo industrial e doméstico não <<biodegradáveis>> passaram a afectar (sic) continentes inteiros, sistemas hidrológicos completos e até o conjunto da biosfera (CHESNEAUX, 1993, p. 20).

A conscientização mundial não tomou os rumos desejados por Chesneaux e outros cientistas. Sua progressividade vem sendo lenta e, muitas vezes, estanca diante de questões econômicas e sociais emergentes. Exemplo disso são os conflitos na região dos Grandes Lagos, na África, descritos por Kiwonghi Bizawu (2008, p. 79), em que a ocupação das tropas ruandesas na República Democrática do Congo é motivada por interesses econômicos, visando à exploração e à apropriação dos recursos naturais do país.

Jean-Paul Deléage⁴ (1993, p. 35) considera que a conscientização ambiental é contemporânea. Segundo o cientista, uma nova consciência ecológica começou a surgir após a Revolução Industrial e as colonizações realizadas pelos europeus. A partir do século XVIII, passou a exprimir-se por meio de dois modos distintos: um naturalista, centrado na preocupação pela preservação da natureza e dos seus recursos; e outro humanista, relativo à vontade de proteger os seres humanos dos efeitos do encerramento em fábricas e nos bairros suburbanos e insalubres.

No século XIX, nas sociedades européias e nos Estados Unidos da América passou-se a reconhecer a necessidade de uma compreensão global da evolução da natureza, com o intuito de aumentar a eficácia da exploração e, ao mesmo tempo, garantir sua perenidade. Segundo Deléage (1993, p. 36), a primeira consciência ecológica naturalista nasceu dessa

³ Jean Chesneaux (1922-2007) *était professeur émérite à l'université Paris-VII (histoire contemporaine de l'Asie orientale), directeur d'études à l'EHESS (École des hautes études en sciences sociales), président d'honneur de Greenpeace-France, conseiller à la rédaction de la revue Écologie & politique, membre du comité de rédaction de LaQuinzaine littéraire (ATTAC FRANCE, 2007)*. Foi professor emérito da Universidade de Paris VII (História contemporânea da Ásia Oriental), diretor de estudos na EHESS (École des Hautes Études en Sciences Sociales), presidente honorário do Greenpeace França, conselheiro da revista *Écologie & Politique*, membro do conselho editorial de *LaQuinzaine littéraire*. (tradução nossa).

⁴ Jean-Paul Deléage, francês, físico, historiador e ativista da ecologia. Professor emérito da Universidade de Orleans e diretor da revista francesa *Écologie & Politique*. Suas principais obras são *La biosphère : notre Terre vivante* e *Une histoire de l'écologie*. Site *France Culture*. Disponível em <http://www.franceculture.fr/personne-jean-paul-del%C3%A9age.html>

consciência protecionista. Nos Estados Unidos ela se manifestou com mais força. Para os americanos, a permanência desta *wilderness* (preservação de natureza selvagem) iria garantir a continuidade da nação e dos seus interesses econômicos.

Deléage (1993, p. 36) relata que foi em decorrência dessa conscientização protecionista que surgiu o primeiro grande parque natural americano, o *Yellowstone*, criado em 1872, assim como o das Cataratas do Niágara e o *Yosemite*, em 1885. Também é desta época as primeiras associações de proteção da natureza, como a *Audubon Society*, em 1886, e o *Sierra Club*, em 1892.

Na Europa, os britânicos fizeram eco às iniciativas americanas e criaram em 1895, o *National Trust*. Os Países Baixos e a Alemanha seguiram o exemplo inglês. A Suécia instituiu, em 1909, os oito primeiros parques nacionais da Europa. Na França, protegeu-se a floresta de *Fontainebleau*.

Segundo Deléage (1993, p. 36), até o início do século XX não se faz qualquer distinção entre proteção da natureza e ciência ecológica. As primeiras décadas do século XX foram marcadas pelo alargamento da consciência ambiental quanto a problemas novos. Antes da Segunda Guerra Mundial, os movimentos naturalistas, preocupados com o futuro dos recursos naturais e com o risco de desaparecimento de determinadas espécies, ficavam frequentemente prisioneiros de visões de um mundo rural, que na Europa já caminhava para o declínio. Os herdeiros da tradição humanista foram se deixando ofuscar pela ideologia do progresso, propagada pelo Movimento Operário e pelo Movimento Socialista.

Deléage (1993, p. 37) afirma que o segundo momento da consciencialização ambiental ocorreu com Hiroshima, em 1945. Relata que a destruição foi tão grande que a deflagração das primeiras armas nucleares sobre populações civis evidenciou que o homem da sociedade industrializada era detentor de uma temida força geológica planetária, perigo mortal que levou à fundação dos movimentos ecológicos.

Também para Jacques Grinevald⁵ (1993, p. 29), “a consciência ecológica do mundo contemporâneo nasceu à sombra de Hiroshima e cresceu de acordo com o ritmo da corrida aos armamentos nucleares e da explosão demográfica em nível mundial”.

Após a Segunda Guerra Mundial criaram-se os primeiros organismos internacionais dedicados à proteção da Natureza. Segundo Deléage (1993, p. 38), em 1948, sob a égide da

⁵ Jacques Marie Léon Grinevald. nasceu em 1946, em Estrasburgo. Filósofo francês, historiador da ciência e desenvolvimento da tecnologia e especialista em ecologia e ciência da biosfera. Professor da *GIDs, Universidade de Genebra* e da *Ecole Polytechnique Fédérale de Lausanne*. Site: *Transversales Sciences & Culture*. Disponível em: http://grit-transversales.org/auteur.php3?id_auteur=12

Unesco, instituiu-se a União Internacional para a Proteção da Natureza, cujo objetivo era salvaguardar o conjunto do mundo vivo e o habitat do homem. Sucessivas reuniões e estudos sobre os grandes biomas iriam culminar, em 1968, no planejamento da *Conferência Internacional sobre o Homem e seu Meio Ambiente*, que se realizaria em 1972, na cidade de Estocolmo.

Paralelo a isso, foi criado, em 1968, o Clube de Roma⁶, que lançou, em março de 1972, o relatório “The Limits to Growth” (Os Limites do Crescimento), cujo objetivo era definir a problemática mundial e dela extrair lições práticas para reconciliar o desenvolvimento com o ambiente. Também chamado de “*Relatório Meadows*”, referência ao sobrenome dos primeiros redatores, Donella e Dennis Meadows, recebeu o nome crítico de “O livro das limitações”. Segundo Grinevald, o relatório “soou como um trovão em um céu quase sereno”. Assim expõe sua recepção: “O público, chocado, reagiu vivamente, mas os adeptos do crescimento econômico e do desenvolvimento industrial conseguiram minimizar a gravidade da situação descrita no relatório, acusando imediatamente seus autores de alarmistas e de espalharem a catástrofe” (GRINEVALD, 1993, p. 38).

O *Relatório Meadows* foi o primeiro documento a propor um “modelo de mundo” com bases ecológicas. Seu diagnóstico era claro:

O prosseguimento do crescimento econômico mundial é social e ecologicamente insustentável! Nós vivemos da e na biosfera, isto é, num sistema fechado e limitado cuja estabilidade é assegurada pelos ciclos naturais que as nossas atividades econômicas estão a perturbar numa forma irrefletida (GRINEVALD, 1993, p. 38).

Apesar das críticas, surgiram novos movimentos de cidadãos por toda a Europa, Ásia e Estados Unidos, os quais buscavam proteger as mais elementares condições da vida humana. Segundo Deléage (1993, p. 47), a consciência ecológica torna-se transnacional e opõe-se a forças regressivas, racistas, xenófobas e fundamentalistas, que renascem em nível mundial. Voltada para o futuro, não se limitando somente a questões capitalistas, a ciência ecológica tentava decifrar as interligações estruturais subjacentes às crises natural, social, política e de valores. Recusava-se a confiar o destino comum do planeta apenas aos cientistas e renovava o princípio da cidadania. Os movimentos paralelos à *Conferência de Estocolmo* refletiam a participação social:

⁶ O *Clube de Roma* foi criado, em 1968, por iniciativa do empresário italiano Aurélio Peccei e do cientista escocês Alexander King, com o objetivo de refletir sobre o conceito que imperava na época, isto é, o crescimento econômico entendido como panaceia dos males sociais. Foi assim que personalidades das mais diversas áreas de ação, provenientes de diferentes países, começaram a se reunir para refletirem e discutirem sobre o possível impacto do crescimento infinito no meio ambiente e sobre o futuro da humanidade. Entre eles havia intelectuais, empresários, políticos, humanistas e membros das Casas Reais (THE CLUB OF ROME).

Milhares de jovens reunidos lançaram o que veio a ser a palavra de ordem do ecologismo: <A nossa Terra é única!> Jovens provenientes dos campus das universidades, representantes de associações de defesa da natureza e de etnias esmagadas pela colonização, cientistas críticos da *big science*, todos demonstraram os perigos dum desenvolvimento que tem vindo a destruir as plantas, os animais e, sobretudo, os homens. À palavra de ordem da conferência oficial < Uma única Terra!>, os jovens acrescentaram outra, não menos importante: <Um único povo!> Uma ecologia política à escala internacional nasceu, pois, em Estocolmo (DELÉAGE, 1993, p. 40).

Para Deléage (1993, p. 40), a *Conferência de Estocolmo* foi, em escala mundial, o primeiro campo de batalha que se travou entre os cidadãos e a consciência ambiental de intelectuais. O mundo entrava na “Era da Ecologia”, e este foi o segundo momento mais importante da consciencialização ecológica.

Para Milaré (2011, p. 66), a *Conferência de Estocolmo* resultou na percepção das nações ricas e industrializadas a respeito da degradação ambiental, causada por seus modelos de franco crescimento econômico, acarretando a escassez dos recursos naturais. Duas correntes se defrontaram em Estocolmo: uma que entendia que deveria haver limitações físicas para o crescimento, havendo até os que postulavam uma política de “crescimento zero”, na tentativa de salvar o que ainda não fora destruído; e outra, defendida pelo Brasil, que se encontrava em pleno regime militar, de “crescimento a qualquer custo”.

Não houve consenso, pois os países do Terceiro Mundo almejavam o desenvolvimento e alegavam que, para enfrentarem os graves problemas socioeconômicos, não deveriam destinar recursos para proteger o meio ambiente, visto como um mal menor. Para Milaré (2011, p. 67), essa postura não passou de retórica demagógica e serviu apenas como salvo-conduto para a agressão à natureza, uma vez que o problema da miséria não foi resolvido ou amenizado por meio da destruição do ambiente em parte alguma do mundo.

O terceiro fator de consciencialização apontado por Deléage (1993, p. 40) era de cunho humanista e originou-se do fosso que separava as condições de vida do Primeiro Mundo para o Terceiro Mundo. Retrato desta discrepância foi a guerra do Vietnã, que marcou a revolta dos colonizados, que se opunham tanto aos abusos de poder de que foram vítimas seus povos quanto à pilhagem dos seus recursos naturais pelas potências dominantes.

Após Estocolmo, seguiu-se, vinte anos após, a ECO 92, realizada no Rio de Janeiro, em que se adotou o desenvolvimento sustentável como meta a ser buscada e respeitada por todos os países, materializada no Princípio 4 da Declaração do Rio: “Para alcançar o desenvolvimento sustentável, a proteção ambiental constituirá parte integrante do processo de desenvolvimento e não pode ser considerada isoladamente deste” (ONU, 1992). O desenvolvimento sustentável entrava, definitivamente, na pauta do meio ambiente após a ECO

92. Para muitos ambientalistas, este discurso tornou-se um entrave à conscientização dos problemas ambientais e à busca de soluções.

A possibilidade de uma conciliação entre meio ambiente e desenvolvimento já havia sido criticada, em 1957, por Bertrand de Jouvenel⁷, citado por Grinevald (1993, p. 32), quando argumentava que as estatísticas no dogma do crescimento econômico eram uma ilusão, já alertando, de forma avançada para seu tempo, que o problema da reconciliação entre desenvolvimento e ambiente estava na base de uma reconciliação da economia com a ecologia.

Para Leonardo Boff (2012, p. 70), dentre outros, a sustentabilidade constitui a espinha dorsal de uma nova forma de relacionar-se com a natureza. Por isso, propõe um novo paradigma para a civilização contemporânea, cujos princípios são: a sustentabilidade, o cuidado, a responsabilidade e a solidariedade e cooperação. Para ele, (2012, p. 20), sustentabilidade é “o uso racional dos recursos escassos da terra, sem prejuízo do capital natural, mantidos em condições de sua reprodução e de sua coevolução, considerando ainda as gerações futuras que também tem direito a um planeta habitável”.

José Eli da Veiga, economista de origem, mas aficionado pela causa ambiental, acredita que a sustentabilidade ecológica e ambiental é possível, desde que sejam obedecidos seus objetivos, que “formam um verdadeiro tripé: 1) preservação do potencial da natureza para a produção de recursos renováveis; 2) limitação do uso de recursos não renováveis; 3) respeito e realce para a capacidade de autodepuração dos ecossistemas naturais” (VEIGA, 2010, p. 171).

Sustentabilidade e proteção ambiental eram as palavras-chave que se esperavam da *Conferência das Nações Unidas sobre o Desenvolvimento Sustentável*, ou “Rio + 20”, realizada no Rio de Janeiro, em 2012, que reuniu mais de 191 países, organizações não governamentais e a sociedade civil para discutir os rumos do desenvolvimento. A Conferência limitou-se a ser genérica, elitista e pouco efetiva.

O documento final da *Rio + 20*, denominado “O futuro que queremos” representou uma reafirmação das conferências anteriores. Recorda a *Declaração de Estocolmo* ao reconhecer que, desde então, os avanços têm sido desiguais e que após a *Rio 92*, os progressos foram insuficientes diante das crises econômicas, alimentares e energéticas. Reafirmava o compromisso de aplicar integralmente os vários documentos internacionais, principalmente os princípios da *Declaração do Rio*, sobre meio ambiente e desenvolvimento e reconhecia a

⁷ Bertrand de Jouvenel (1903-1987), economista pouco ortodoxo, autor do estudo “De l'économie politique à l'écologie politique” (GRINEVALD, 1993, p. 33)

importância dos *Convênios do Rio* sobre mudanças climáticas, biodiversidade e da luta contra a desertificação dos países afetados pela seca. Considerava a mudança climática uma crise intersetorial persistente e que seus efeitos afetavam todos os países.

A generalidade das propostas se deve à ênfase a um desenvolvimento que, ao mesmo tempo, conserve, regenere, restabeleça ou possibilite a resiliência dos ecossistemas diante dos problemas novos e emergentes, porém sem apresentar soluções efetivas. Os países participantes reconheceram que os problemas requeriam enfrentamento e sugeriram a adaptação de medidas para o desenvolvimento sustentável com foco na “economia verde” e na erradicação da pobreza.

Criticada por vários cientistas e ambientalistas, a economia verde não era vista com bons olhos, por ter um viés tendencialmente mercantilista. Antes mesmo da realização da *Conferência Rio + 20*, o sociólogo português Boaventura Sousa Santos (2012), em debate sobre a crise capitalista e a destruição da natureza realizado no Fórum Social Temático (FST) 2012, no Rio Grande do Sul, afirmava que “é preciso ir além do ‘capitalismo verde’”. Segundo ele, “o sistema capitalista hoje volta a uma fase extrativista dos recursos naturais, principalmente na América Latina e na África”. Ressaltava ainda, que “é preciso mostrar soluções ‘não capitalistas’ para a sociedade, entre elas, a economia solidária e a agricultura familiar e agroecológica”.

A falta de obrigações específicas no documento atribuídas aos Estados desenvolvidos e aos Estados em desenvolvimento caracterizava um descomprometimento ou, mais precisamente, um comprometimento liberal com os investimentos destinados a um desenvolvimento sustentável.

Também frustrada foi a expectativa de que o Programa da ONU para o Meio Ambiente (PNUMA) fosse transformado em organização mundial, como queriam os europeus, mas a Conferência decidiu apenas fortalecê-lo, seguindo as orientações do Brasil e dos Estados Unidos. O status de agência ou organização mundial, em virtude da autonomia, possibilitaria a constituição de um fundo de trinta bilhões de dólares para o cumprimento das metas socioambientais dos países em desenvolvimento. Tal aspiração foi requerida pelo G77, grupo dos 77 países em desenvolvimento mais a China. Porém, devido ao contexto de crise econômica mundial, a proposta não foi acolhida e no texto final não foram definidas cifras para os investimentos.

A Conferência também não agradou às organizações não governamentais. Em reportagem de Laura Bonilla (2012), à revista *Veja*, Kumi Naidoo, da ONG Greenpeace Internacional, declarou que o acordo final é “abstrato e não corresponde à realidade”. O

ativista assim criticou o documento "O que vemos aqui não é o mundo que queremos, é um mundo no qual as corporações poluidoras e aqueles que destroem o meio ambiente dominam".

Os ativistas afirmam ainda que a *Cúpula dos Povos* e a *Cúpula Empresarial*, eventos paralelos, foram mais produtivos que a *Rio + 20*, com troca de experiências e centenas de compromissos voluntários anunciados por empresas para reduzir as emissões de CO₂.

Mesmo não tendo surtido os resultados almejados e apesar da pouca efetividade, não se pode caracterizar a *Rio + 20* como um retrocesso, pois a realização da Conferência e a participação, por si sós, já sinalizam que o diálogo entre os Estados Membros continua aberto e que medidas devem ser adotadas. Porém, esperava-se muito mais. Das metas estabelecidas na *Rio 92*, muito pouco se avançou; a *Rio + 20* apenas restabeleceu novas metas, renovou compromissos, reafirmou propósitos, reconheceu erros e acertos. Enfim, como a própria etimologia das palavras utilizadas demonstram – restabelecer, renovar, reafirmar, reconhecer –, tudo nos leva a crer que seu texto final foi uma simples “repetição” de documentos anteriores.

Mesmo não havendo avanços significativos decorrente da *Conferência Rio + 20*, Édis Milaré acredita que ainda é possível compatibilizar o desenvolvimento sustentável com a preservação do meio ambiente:

[...] compatibilizar o meio ambiente com desenvolvimento significa considerar os problemas ambientais dentro de um processo contínuo de planejamento, atendendo-se adequadamente a exigência de ambos e observando as suas inter-relações particulares a cada contexto sociocultural, político, econômico e ecológico, dentro das dimensões tempo/espço. Assim sintetiza: Em outras palavras, isso implica dizer que a política ambiental não deve significar obstáculo ao desenvolvimento, mas, sim, um de seus instrumentos, ao propiciar a gestão racional dos recursos naturais, que constituem a base material do progresso humano. (MILARÉ, 2012, p. 72)

José Eli Veiga (2010, p. 165) sintetiza o desenvolvimento sustentável como partes imprescindíveis da utopia: “compõem a visão do futuro sobre a qual a civilização contemporânea necessita alicerçar suas esperanças”.

2.2 A sociedade de risco e suas consequências

A pesquisadora Julia Guivant (2001, p. 95) refere-se a Ulrich Beck como um dos teóricos sociais mais importantes da atualidade, principalmente após a publicação, em 1986, do livro “Sociedade de Risco”.

O argumento central desse livro é que a sociedade industrial, caracterizada pela produção e distribuição de bens, foi deslocada pela sociedade de risco, na qual a distribuição dos riscos não corresponde às diferenças sociais, econômicas e geográficas da típica primeira modernidade. O desenvolvimento da ciência e da técnica não poderiam mais dar conta da predição e controle dos riscos que

contribuiu decisivamente para criar e que geram conseqüências de alta gravidade para a saúde humana e para o meio ambiente, desconhecidas a longo prazo e que, quando descobertas, tendem a ser irreversíveis (GUIVANT, 2001, p. 95).

Segundo Ulrich Beck (2011, p. 12), estamos vivenciando uma “ruptura no interior da modernidade, a qual se destaca dos contornos da sociedade industrial clássica e assume uma nova forma – a aqui denominada sociedade (industrial) de risco”. Para ele, a sociedade industrial do início do século XIX surgiu ávida por conhecer e controlar a natureza, seu contrário. Hoje, apropriou-se dela, a consumiu, perdendo seu contrário, restando a si mesma com suas premissas e princípios funcionais socioindustriais. O que antes era dado conhecer da natureza e compreendê-la, hoje a sociedade industrial se vê rodeada por inquietantes críticas: da ciência, da tecnologia, do progresso e dos novos movimentos sociais. Conforme afirma Beck (2011, p. 14), este cenário antimodernista “não contradiz a modernidade, mas representa a expressão de seu desenvolvimento ulterior, para além do projeto da sociedade industrial”.

As conseqüências da sociedade industrial e os riscos e efeitos da modernização se precipitaram na forma de ameaças à vida de plantas, animais e seres humanos, com alcance globalizante, atravessando fronteiras nacionais e supranacionais, independentes dos conflitos de classe, fazendo surgir um novo tipo de dinâmica social e política (BECK, 2011, p. 16). Ainda segundo o autor se, de um lado, a sociedade industrial é definida como sociedade de grandes grupos, no sentido de uma sociedade de classes ou camadas sociais, na sociedade de risco estas diferenças desaparecem, pois os riscos científicos-tecnológicos atingem a todos indistintamente.

Tal perspectiva é criticada por Guivant (2001, p. 97), que, como bem assinala, Beck deixou de considerar que no mundo globalizado encontram-se sociedades com estas duas características. Conforme Guivant (2001, p. 98), em estudos posteriores, Beck passou a reconhecer que seria simplista afirmar que a ecologia teria suplantado a questão de classe, enfatizando que elas podem se sobrepor e se agravar mutuamente num contexto em que, simultaneamente, há países menos industrializados, ainda em busca de atingir o que se entende como “as vantagens da modernização simples”, ao lado de países altamente industrializados, nos quais diversos setores questionam os fundamentos e os objetivos da modernidade industrial.

Segundo Ulrich Beck (2011, p. 23), “na modernidade tardia, a produção social de riqueza é acompanhada sistematicamente pela produção social de riscos”. Ou seja, aos problemas e conflitos relacionados à escassez sobrepõem-se os problemas e os conflitos

surgidos a partir da produção, definição e distribuição de riscos produzidos, científica e tecnologicamente. Levanta, então, a seguinte questão:

Como é possível que as ameaças e riscos sistematicamente coproduzidos no processo tardio de modernização sejam evitados, minimizados, dramatizados, canalizados e, quando vindos à luz sob a forma de “efeitos colaterais latentes”, isolados e redistribuídos de modo tal que não comprometam o processo de modernização e nem as fronteiras do que é (ecológica, medicinal, psicológica ou socialmente) “aceitável”? (BECK, 2011, p. 24)

Para Ulrich Beck (2011, p. 26), os riscos do desenvolvimento industrial, como aqueles à saúde, à pauperização e à miséria, decorrentes da exploração das classes sociais, não estão vinculados mais ao lugar onde foram gerados. Os riscos da nova modernidade são diferentes, ameaçam a vida do planeta, sob todas as suas formas.

Os perigos das forças produtivas químicas e atômicas altamente desenvolvidas suspendem os fundamentos e categorias nos quais nos apoiávamos até então para pensar e agir – espaço e tempo, trabalho e ócio, empresa e Estado Nacional, até mesmo as fronteiras entre blocos militares e continentes (BECK, 2011, p. 27).

Beck (2011, p. 27-28) classifica o que ele chama de “autoameaças civilizatórias” em cinco teses:

1^a) *Riscos* – são produzidos no estágio mais avançado do desenvolvimento das forças produtivas. Por exemplo: a radioatividade, que escapa à percepção humana imediata; as toxinas e poluentes presentes no ar, na água e nos alimentos; e os efeitos de curto e de longo prazos deles decorrentes sobre plantas, animais e seres humanos. Desencadeiam danos sistematicamente definidos, por vezes, irreversíveis; permanecem, muitas vezes, invisíveis; baseiam-se em interpretações causais; e estão abertos a processos sociais de definição, abertura esta que se torna posição chave no discurso sociopolítico.

2^a) *Situações sociais de ameaça* – acompanham em algumas dimensões a desigualdade de classes, mas contêm um efeito bumerangue; ou seja, os riscos da modernização, cedo ou tarde, acabam alcançando aqueles que os produziram ou que lucram com eles. Isso não apenas sob a forma de ameaça à saúde, mas também como ameaça à legitimidade, à propriedade e ao lucro. Ao reconhecimento social de riscos estão associadas desvalorizações e desapropriações ecológicas, além de produzirem novos desníveis internacionais, pela supranacionalidade do fluxo de poluentes.

3^a) Riscos da modernização são *big business* – a expansão e a mercantilização dos riscos não rompem com a lógica capitalista; antes, elevam-na a um novo estágio. Os riscos são um *barril de necessidades sem fundo*, insaciável, infinito, autoproduzível. Por meio de definições cambiantes de riscos, podem ser geradas necessidades inteiramente novas e, por decorrência, mercados inteiramente novos. É a indústria da cosmética do risco.

4^a) Somos *afetados* pelo risco e, ao mesmo tempo, eles nos são *atribuídos* em termos civilizatórios – Nas situações relativas a classe ou a camada social, a consciência é determinada pela existência, enquanto que nas situações de ameaça é a consciência que determina a existência. Assim, o conhecimento adquire uma nova relevância política, devendo a sociologia se debruçar sobre o surgimento e a disseminação do conhecimento sobre os riscos.

5^a) Riscos socialmente reconhecidos contêm um peculiar ingrediente explosivo: aquilo que até há pouco *era tido por apolítico torna-se político* – O *combate às causas no próprio processo de industrialização*. A esfera pública passa a reger o gerenciamento empresarial, como no planejamento de produtos e na equipagem técnica. Há sempre o potencial político das catástrofes, cuja prevenção envolve a reorganização do poder e da responsabilidade. A sociedade de risco é uma sociedade catastrófica. Nela, o estado de exceção ameaça converter-se em normalidade.

Toda a teoria desenvolvida por Ulrich Beck é de extrema importância para o tema desta dissertação, pois a proteção da vida passa necessariamente pela preservação do meio ambiente. Devido a sua complexidade, será desenvolvida somente a análise das questões referentes aos riscos e ameaças e a suas implicações.

Beck (2002, p. 49) diferencia riscos de perigos. Para ele, os riscos dependem de decisões e, em princípio, podem ser controlados. Já os perigos se concretizam naquilo que tenha escapado ou sido neutralizado pelos requisitos de controle da sociedade industrial.

Em relação às ameaças, o autor confere a elas uma dependência cognitiva aos riscos. Faz o seguinte paralelo: “riscos são como riquezas, são objeto de distribuição, constituindo igualmente posições – posições de ameaça ou posições de classe” (Beck, 2011, p. 31). No caso das riquezas, explica, trata-se de bens de consumo, bens escassos cobiçados, mas em relação às ameaças, estas “são um subproduto modernizacional de uma abundância a ser evitada”.

Citam-se como exemplos de riscos: contaminações nucleares ou químicas, substâncias tóxicas nos alimentos, enfermidades civilizacionais, destruição ecológica decorrente do desenvolvimento industrial, como o buraco na camada de ozônio, o efeito estufa, esqueletização das florestas e contaminação de águas subterrâneas e mares. Muitos destes riscos escapam inteiramente à percepção humana imediata.

Já as ameaças são a iminência de que o risco se concretize, materializando consequências nefastas ou brandas, previsíveis ou não. Elas estão por toda parte, muitas vezes, invisíveis ou escamoteadas por outros problemas, principalmente quando estes se

referem a questões básicas como carência, fome, condições deploráveis de habitação e educação. Nestas condições de pauperização, principalmente nos países do Terceiro Mundo, as ameaças ambientais cedem às questões já latentes, apesar de se manterem ativas, com o perigo iminente.

Para Beck (2011, p. 64), a existência ou não da ameaça, o grau, a extensão e as formas de manifestação dependem do conhecimento alheio. Para ele, situações de ameaça geram dependências que situações de classe não reconhecem: “os afetados tornam-se incompetentes nas questões que se referem à sua suscetibilidade. Eles perdem uma parcela decisiva de soberania cognitiva”.

Sem nenhuma intenção de catastrofismo, Beck (2010, p. 64) cita como exemplo a situação em que poucas pessoas se dão conta de que o chá de cada dia está contaminado com DDT, que a recém-adquirida cozinha contém formaldeído ou que os brinquedos das crianças são pintados com tinta de chumbo. O conhecimento do grau dessa contaminação e do fato de essas substâncias terem, ou não, efeitos nocivos de curto ou de longo prazo escapa ao acesso cognitivo do homem comum. Somente o conhecimento pode tirar o véu da invisibilidade e colocar a questão à tona, mas o indivíduo está à mercê das suposições, métodos, controvérsias e informações de terceiros produtores de conhecimentos.

Assim manifesta sua indignação:

Em situações de ameaça, conseqüentemente, as coisas da vida cotidiana convertem-se *praticamente da noite pro dia*, em “cavalo de Troia”, do qual se precipitam os perigos, e com eles os especialistas do risco, para anunciar, meio a pelejas mútuas, do que é que se deve ter medo e do que não. Até a decisão a respeito se cabe mesmo pedir ou aceitar conselho não depende mais dos afetados. Os afetados já não vão atrás dos especialistas do risco, são estes que podem escolher os afetados. Eles podem entrar nas casas com porta e tudo. Pois as ameaças podem ser presumidas objeto adentro em todos os objetos da vida cotidiana. E é ali que elas estão metidas – invisíveis e ainda assim demasiado presentes, chamando pelos especialistas para que dêem respostas às perguntas que elas a plena voz propõem. Situações de ameaça são, nesse sentido, *fontes a partir das quais jorram perguntas para as quais os afetados não conhecem qualquer resposta* (BECK, 2011, p. 64).

Quando as ameaças se tornam conhecidas, a repercussão é enorme, pois atinge milhares de pessoas, em todas as partes do planeta, o que equivale a uma “catástrofe política (ou econômica)”, nos dizeres de Beck (2011, p. 65). Toda a teoria política e econômica e as ciências do conhecimento, como a sociologia, mexem-se para passar a limpo a questão, ora justificando, ora buscando soluções para corrigir os “efeitos colaterais”.

As ameaças também podem ter efeitos imediatos ou circulares. Os piores são do tipo que implicam efeitos imediatos, insolucionáveis e irreversíveis:

No pior, no mais inconcebível dos casos – o cogumelo atômico –, isto é evidente: ele aniquila inclusive o agressor. Torna-se claro, nesse caso, que a terra se transformou

num assento ejetável, que não mais reconhece diferenças entre pobre e rico, branco e preto, sul e norte, leste e oeste. O efeito, porém, só existe quando existir, e então ele não mais existirá, pois nada mais existirá. Essa ameaça apocalíptica não deixa portanto quaisquer rastros palpáveis na imediatez de sua ameaça (BECK, 2011, p. 45).

Já nas ameaças com efeitos circulares sua dinâmica faz com que efeitos inicialmente colaterais tornem-se efeitos principais visíveis, como o efeito de um bumerangue, em que os atores da modernização acabam, inevitavelmente, entrando na ciranda dos perigos que eles próprios desencadeiam e com os quais lucram:

O efeito bumerangue não precisa se refletir, portanto, unicamente em ameaça direta à vida, podendo ocorrer também através de mediações: dinheiro, propriedade, legitimação. Ele não apenas atinge em repercussão direta o causador isolado. Ele também faz com que todos, globalmente e por igual, arquem com os ônus: o desmatamento causa não apenas o desaparecimento de espécies inteiras de pássaros, mas também reduz o valor econômico da propriedade da floresta e da terra. Onde quer que uma usina nuclear ou termoelétrica seja construída ou planejada, caem os preços dos terrenos (BECK, 2011, p. 45).

Beck destaca, ainda, o caráter mercantilista e capitalista da sociedade de risco. A produção e o conhecimento público dos riscos e ameaças geram uma indústria em que a comercialização dos riscos se intensifica. Segundo ele, é inocente pensar que a cientificização dos riscos levará necessariamente à preservação ambiental. O aumento dos gastos públicos com a proteção do meio ambiente, a indústria do ecologicamente correto, o combate às enfermidades civilizacionais, enfim, alimentam todo um sistema industrial, que tira proveito dos inconvenientes que produz, e não é pouco proveito. “Erra-se o alvo ao se considerar o assinalamento de ameaças e riscos do desenvolvimento civilizacional como *mera crítica*; ele é *também* – mesmo com toda a *resistividade* e as *acrobacias da demonização* – um *fator de fomento econômico de primeira ordem*” (BECK, 2011, p. 67).

É em decorrência de suas próprias teses que Beck (2002, p. 61) conclui e apresenta o conceito de modernização reflexiva, que consiste em “teoricamente, aplicação a si mesma; empiricamente, autotransformação (mediante os processos de individualização e de globalização, por exemplo); politicamente, perda de legitimidade e vazio de poder⁸” (tradução nossa).

Em outra passagem, assim assinala Beck (2011, p. 24): “O processo de modernização torna-se ‘reflexivo’, convertendo-se a si mesmo em tema e problema”.

⁸ Esto es precisamente lo que quiere decir el término “modernización *reflexiva*”: teóricamente, aplicación a sí misma; empíricamente, autotransformación (mediante los procesos de individualización y globalización, por ejemplo); políticamente, pérdida de legitimidad y un vacío de poder (BECK, 2002, p. 61).

A aplicação a si mesma, referida por Beck, significa que cada risco criado causa efeitos colaterais, que serão suprimidos por novas tecnologias, que gerarão mais riscos. Ou seja, a própria sociedade vai refletir e criar objetivos.

Beck (2011, p. 71) se denomina um crítico e cético em relação à ciência e à tecnologia, pelo fracasso da racionalidade científico-tecnológica diante dos riscos e das ameaças civilizacionais crescentes. Segundo ele, esse fracasso não é mero passado, e sim um presente urgente e um futuro ameaçador. Tampouco é um fracasso de disciplinas ou de cientistas isolados, mas encontra-se fundado, sistematicamente, na abordagem institucional-metodológica das ciências em relação aos riscos.

As ciências, portanto, da maneira como estão constituídas – em sua ultraespecializada divisão do trabalho, em sua compreensão de métodos e teorias, em sua heterônoma abstinência da práxis –, *não estão em condições* de reagir adequadamente aos riscos civilizacionais, de vez que têm destacado envolvimento em seu surgimento e expansão. Antes de mais nada, elas tornam-se – em parte com a boa consciência da “pura cientificidade”, em parte com peso na consciência – as *madrinhas legitimatórias* de uma poluição e contaminação industrial em escala mundial do ar, da água, dos alimentos, etc., assim como a decrepitação generalizada com ela associada e da morte de plantas, animais e seres humanos (BECK, 2011, p. 71).

Tiago Fensterseifer (2008, p. 25) aduz que a raiz do problema da atual sociedade de risco, tal como diagnosticado por Ulrich Beck, foi o caminho que tomou a ciência. Para ele, o avanço científico e tecnológico trouxe progressos, mas serviu de instrumento de dominação sobre a natureza e de degradação dos recursos naturais.

Os conhecimentos tecnológicos e científicos, que deveriam ter o desenvolvimento, o bem-estar social e a dignidade da vida humana como suas finalidades maiores, passam a ser, em decorrência da sua instrumentalização levada a cabo pelo ser humano, com todo o seu poder de criação e destruição, a principal ameaça à manutenção e à sobrevivência da espécie humana, assim como de todo ecossistema planetário (FENSTERSEIFER, 2008, p. 25)

Para Hannah Arendt⁹ (2002, p. 10), o desejo de fugir à condição humana pode levar o homem a trocar a existência humana, tal como nos foi dada – um dom gratuito vindo do nada –, por algo produzido por ele mesmo. Segundo ela, não há razão para não acreditar que sejamos capazes disso, assim como não há motivos para duvidar da nossa capacidade de destruir toda a vida orgânica da Terra. A questão é apenas se desejamos usar nessa direção nosso novo conhecimento científico e técnico. E conclui: “Esta questão não pode ser resolvida

⁹ Hannah Arendt (1906-1975), filósofa alemã e judia. Estudou nas universidades de Marburg e Freiburg. Obteve seu doutorado em filosofia na universidade de Heidelberg, sob a orientação de Karl Jaspers. Em 1933, fugiu para Paris e em 1941, em decorrência da deflagração da Segunda Guerra Mundial, estabeleceu-se nos Estados Unidos, onde veio a falecer. Foi professora visitante em várias universidades e fez carreira acadêmica na New School for Social Research de Nova York.

por meios científicos: é uma questão política de primeira grandeza, e portanto não deve ser decidida por cientistas profissionais nem por políticos profissionais” (ARENDR, 2002, p. 11).

O conhecimento da ciência acerca dos riscos e das ameaças e os interesses políticos e econômicos envolvidos fazem com que a racionalidade científica perca a credibilidade. A fragmentação do conhecimento e a falta de sinceridade nas propostas de prevenção e supressão dos riscos fazem com que a nova modernidade, ou a contemporaneidade, como querem alguns, busque novas formas de lidar com os problemas ambientais. Já não dá mais para confiar à ciência uma solução, pois sabe-se lá se as apresentadas não conterão em seu bojo novos riscos e novas ameaças.

Necessário, pois, considerar um esforço multidisciplinar que abranja todos os setores da sociedade - político, econômico, social e científico - para que nossa civilização possa conter sua autodestruição.

3 A RELAÇÃO ÉTICA, DIREITO E POLÍTICA – DO ETHOS À MODERNIDADE

Não restam dúvidas para os pensadores já citados que estamos vivendo em meio a um crescente caos, cujas consequências são gravíssimas, como tratado no capítulo anterior. Nossa sociedade está organizada de uma forma que não se ajusta às incontínuas da rápida globalização, gerando riscos sociais, ambientais e biológicos, ameaçando, até mesmo, a preservação da espécie humana.

Cumprir investigar a causalidade deste fenômeno de forma multidisciplinar, envolvendo conhecimentos de outras áreas, como a da Filosofia, a do Direito e a da Política. Neste diapasão, a visão filosófica visa trazer à tona os fundamentos éticos que matizam a sociedade contemporânea, os quais devem servir também de parâmetros para o Direito e a Política. Ética, Direito e Política se entrelaçam na formação e construção do corpo social e do nosso modo *vivendi*, sendo a Ética a base desta intrincada relação. Qualquer descompasso ou esvaziamento de seus fundamentos alteram toda a organização social pensada e vivenciada desde que o homem se reuniu em grupos, passando pelo *ethos* de Aristóteles até os dias atuais.

Compreender como se deu nossa formação ética é essencial para a busca de soluções em um novo contexto de vida, em uma sociedade global e de riscos, em que as consequências das ações humanas podem atingir um número indeterminado de pessoas, não sendo mais possível conviver somente com os padrões éticos estabelecidos nas relações homem com homem, nas sociedades e nos grupos, como outrora. Em face da apropriação da natureza e do próprio homem pela ciência e pela técnica, nossa ética tem de ser reconstruída, incluindo nela esta relação de dominação e poder.

Segundo o linguista francês Pierre Chantraine, citado por Lima Vaz, o termo *ethos* possui duas significações. A primeira é *ethos* (com *eta* inicial) e designa a morada do homem. Assim se expressa:

O termo *ethos* é uma transliteração dos dois vocábulos gregos *ethos* (com *eta* inicial) e *ethos* (com *épsilon* inicial). A primeira acepção de *ethos* (com *eta* inicial) designa a morada do homem. O *ethos* é a casa do homem. O homem habita sobre a terra acolhendo-se ao recesso seguro do *ethos*. Este sentido de um lugar de estada permanente e habitual, de um abrigo protetor, constitui a raiz semântica que dá origem à significação do *ethos* como costume, esquema praxeológico durável, estilo de vida e ação. A metáfora da morada e do abrigo indica justamente que, a partir do *ethos*, o espaço do mundo torna-se habitável ao homem. O domínio da *physis* ou o reino da necessidade é rompido pela abertura do espaço humano do *ethos* no qual irão inscrever-se os costumes, os hábitos, as normas e os interditos, os valores e as ações. Por conseguinte, o espaço do *ethos* enquanto espaço humano, não é *dado* ao homem, mas por ele *construído* ou incessantemente reconstruído. Nunca a casa do *ethos* está pronta e acabada para o homem, e esse seu essencial inacabamento é o signo de uma presença a um tempo próxima e infinitamente distante, e que Platão

designou como a presença exigente do Bem, que está além de todo ser (*ousía*) ou para além do que se mostra acabado e completo (CHANTRAINE apud LIMA VAZ, 2004, p. 12).

A segunda forma de expressão do *ethos* designa um repetir de atos, que podemos considerar como os hábitos:

A segunda acepção de *ethos* (com *épsilon* inicial) diz respeito ao comportamento que resulta de um constante repetir-se dos mesmos atos. É portanto, o que ocorre frequentemente ou quase sempre (*pollákis*), mas não sempre (*aeí*), nem em virtude de uma necessidade natural (CHANTRAINE apud LIMA VAZ, 2004, p. 12).

É nas relações que ocorrem no interior do *ethos*, a morada do homem, que, de acordo com a filosofia aristotélica, vai se desenvolver toda sorte de ações éticas, cuja finalidade é o bem comum e a felicidade. Neste sentido, a Ética é a ciência que estuda as ações e os comportamentos que se desenvolvem no *ethos*.

Nesta busca, com base na primeira acepção, o *ethos* como morada do homem e local onde este se forma eticamente, nas relações uns com os outros, nunca está “pronta e acabada”, sendo incessantemente, reconstruída.

Também é no interior do *ethos* que a Política e o direito se desenvolvem, sendo a política “a outra face da ética” (VAZ, 2002, p. 205). A célebre frase de Aristóteles (2000, p. 146) “o homem é, por natureza, um animal político”, caracteriza-o como um ser de sociedade, de relações entre pessoas que se desenvolvem no interior da *polís*, a qual é regida por leis que devem, necessariamente, ser justas.

Lima Vaz (2002, p. 205) destaca a diferença entre o agir coletivo e o agir individual, que caracterizam as ciências éticas e políticas: Quando a ação é individual, parte do sujeito que age de acordo com suas virtudes (*areté*), numa explicitação da racionalidade imanente do *ethos*, temos a teoria da *práxis* individual e a Ética no sentido estrito. Este tipo de ação é conceitualizado, fundamentalmente, como hábito (*hexis*). Quando a ação se refere a um existir e a um agir em comum, sob uma lei justa (*politéia*), oriunda também da racionalidade imanente do *ethos*, temos uma *práxis* comunitária, que será tratada pela ciência política, ou ciência da *politéia*.

Ética e Política se interligam ao Direito, que também se manifesta do *ethos*, por intermédio da ideia da lei (*nómos*).¹⁰ A lei deve estabelecer uma correspondência entre a medida que rege a *práxis* do indivíduo (ética) com a lei da cidade, que rege a *práxis*

¹⁰ Segundo Chantraine, citado por Lima Vaz (2004, p. 16), “a etimologia de *nómos* aponta para *némô*, ou seja, repartir segundo a conveniência ou o uso. Daqui a origem de *eunomía*, repartir com justiça, ou segundo a razão da justiça, que se celebra como a propriedade essencial da lei”.

comunitária (política). Em ambas as práxis, a lei deve emergir e estabelecer uma proporção com a vivência do *ethos*, ou seja, a vivência do sujeito individual dentro da comunidade.

Esta é a gênese do direito:

O aparecimento e o desenvolvimento da ideia de sociedade política caminham em estreita inter-relação com a formação da ciência do *ethos*. A matriz conceptual é representada aqui pela ideia de lei (*nómos*), que deve permitir o estabelecimento de uma proporção ou correspondência (*analogía*) entre a lei ou medida (*métron*) interior, que rege a *práxis* do indivíduo, e a lei da cidade, que é propriamente *nómos*, e deve assegurar a participação equitativa (*eunomía*) dos indivíduos no bem que é comum a todos e que é, primeiramente, o próprio viver-em-comum (LIMA VAZ, 2002, p. 205).

A tradição platônica-aristotélica já se referia a uma dialética entre o *ethos*, a *praxis*, o sujeito ético e a ação ética. Segundo Lima Vaz (2004, p. 15), há uma circularidade entre costume, ação e hábito, na medida em que o costume é fonte das ações tidas como éticas e a repetição dessas ações acaba por plasmar os hábitos, sendo a práxis (ação ética) a mediadora entre os momentos constitutivos do *ethos*, como costume e hábito, formando o círculo dialético.

Transportando tal pensamento para a atualidade, nossa sociedade (*ethos*) possui um complexo de ações tidas como éticas, formadoras dos costumes. O indivíduo tem a liberdade de agir de acordo com os costumes ou pela própria vontade. Da primeira forma, a ação, pela habitualidade e repetição, será ética e, dialeticamente, reforçará os costumes. Agindo pela própria vontade, sendo virtuosa a ação, poderá se tornar um novo hábito, que pela repetição, formará novo costume.

Esclarece Lima Vaz (2004, p. 15): “A ação ética procede do *ethos* como do seu princípio objetivo e a ele retorna como a seu fim realizado na forma do existir virtuoso”.

Esta liberdade subjetiva do agir humano pode também acarretar ações não virtuosas e, portanto, antiéticas, quebrando o círculo virtuoso e confrontando com a tradição ética, que é a forma histórica pelo qual o *ethos* se recria. Segundo Lima Vaz (2004, p. 17), “a própria significação literal do termo ‘tradição’, indicando entrega ou transmissão de uma riqueza simbólica que as gerações se passam uma a outra, denota a estrutura histórica do *ethos* e sua relação original ao fluxo do tempo”.

Assim vem sendo o ciclo da ética até então por nós conhecida, ligada à virtude das ações e à liberdade de escolha sobre qual tipo de agir para se chegar a determinados fins. A lei, em consonância com os costumes, vem impor limites a este agir.

Hegel¹¹ aponta a diferença entre costume e lei quando expõe a circularidade dialética do *ethos*:

Hegel indica a diferença entre o costume (*ethos*) e a lei (*nómos*) como dupla posição do universal ético que é o conteúdo próprio da liberdade: ou na forma de vontade subjetiva (o conteúdo da ação ética é, então, virtude), ou na forma da vontade objetiva como poder legiferante válido (o conteúdo da ação ética é, então, lei). A passagem do costume à lei assinala justamente a emergência definitiva da forma de universalidade e, portanto, da necessidade imanente, que será a forma por excelência do *ethos*, capaz de abrigar a *praxis* humana como ação efetivamente livre. O *ethos* como lei é, verdadeiramente, a casa ou a morada da liberdade (LIMA VAZ, 2004, p. 16).

Para Lima Vaz (2004, p. 16), essa é “a experiência decisiva que está na origem da criação ocidental da sociedade política como espaço ético da soberania da lei”.

Do ponto de vista do *ethos*, é indissociável a relação entre Ética, Direito e Política, sendo que os dois últimos não se sustentam sem fundamentos éticos. Qualquer excesso na Política ou no Direito pode levar à degeneração e perversão de um ou de outro, ou de ambos, por falta de consenso social. A dissonância da livre aceitação de um agir e de um existir em comum com a razão de liberdade subjetiva corrompe todo o sistema social. Desta forma, o Direito corre o risco de ser arbitrário e de não cumprir sua função de promover a justiça; a Política pode levar ao autoritarismo e perder sua razão de ser, quer seja, a equidade e o livre consenso.

Para Lima Vaz (2002, p. 205), estes são os maiores problemas da Ética e da Política: o problema de uma razão de liberdade e de uma razão do livre consenso. Enquanto no domínio da Ética reside o problema de uma razão imanente à liberdade que demonstre na virtude a realização plena, no domínio da Política, como ciência normativa da *praxis* comunitária, o problema é de uma razão do livre consenso, da livre aceitação do existir e do agir em comum. “A essa razão imanente ao livre consenso e que se explicita em leis, regras, prescrições e sentenças é o que se denomina propriamente Direito e que está para a comunidade como a razão reta (*orthòs lógos*) está para o indivíduo” (VAZ, 2002, p. 205).

Mas a política que surgiu da *praxis* comunitária e do livre consenso, subentendida como um pacto de associação que reúne os indivíduos em grupos estáveis, defrontou rapidamente com o problema do poder, quando aliado à força, como fato social fundamental: “a associação do poder com a força é, por sua vez, um fato universal e natural, e a força se exprime primeiramente como violência” (VAZ, 2002, p. 206).

¹¹ Georg Wilhelm Friedric Hegel, 1770 – 1831, filósofo alemão, criador do idealismo alemão, que, sob forte influência do historicismo, relativizou a característica mais básica a filosofia Kantiana: a autonomia absoluta do indivíduo, e buscou estabelecer a articulação entre a necessidade do dever-ser ou a racionalidade do *ethos* e a liberdade do sujeito histórico.

A sociedade política se apresenta então como uma forma de desvincular a necessidade natural da associação e a utilidade comum dela, o que naturalmente resultaria no exercício do poder como força ou violência e em assumi-la na esfera legitimadora da lei e do Direito. Foi nesse contexto que se deu a formação da *polis* como Estado na Antiguidade, em que o poder é deferido à lei ou à constituição.

O problema, então, passa a ser: Quando a lei, ou a constituição se dissocia do mundo ético e passa a reger as relações? De acordo com Salgado (1996, p. 279), é o que Hegel identifica como “cisão da unidade da substância ética”¹², aqui ilustrada na passagem do Estado Grego ao Estado Romano:

A primeira manifestação do Espírito como mundo ético é a da harmonia da consciência em si e da substância, a essência que se manifesta na organização política da Cidade-Estado grega. No Estado grego realiza-se a unidade do eu no nós de modo imediato. O cidadão estava totalmente integrado na comunidade: o interesse da comunidade era seu interesse, seu trabalho, trabalho da comunidade e para a comunidade. Nele realizava-se a harmonia: a liberdade do cidadão integrava-se perfeitamente na ordem política, por força de ser a própria vontade da cidade; sua vida privada identificava-se com a sua vida pública, o fim último e o objeto mais valioso da vida do cidadão (SALGADO, 1996, p. 279).

O Estado (Romano) tem a seu cargo a unidade dessa substância e, ao presenciar sua divisão, procura restaurar a unidade pela ação da guerra. Com a guerra, o Estado submete novamente o membro da família à ordem de sua comunidade, à sua lei e, ao fazê-lo, dá novamente unidade à substância ética. Essa unidade, porém, é a sua própria desintegração como mundo ético homogêneo.

Ao tirar o indivíduo da família, submetendo-o diretamente à sua lei, e desvinculando-o totalmente da família, o Estado desintegra-a e, ao desintegrá-la, dissolve a própria base da sua existência como mundo ético harmônico (SALGADO, 1996, p. 281).

Segundo Salgado (1996, p. 278), o conceito de Estado surge primeiro entre os gregos, na sua identificação na *polis* e depois na dilaceração da eticidade a partir do Império Romano, pela alienação. O “eu” em “nós” como vida ética dos gregos se transforma em o “eu” em “si mesmo” no Estado Romano, como uma forma de reivindicar para si, individualmente, toda substância ética, concentrando no Estado, na figura do soberano, a unidade à pluralidade de todos, sob a égide da lei e da força.

A influência do Estado Romano sobre o mundo ocidental e a transformação do “eu” em “si mesmo” como apropriação de toda a substância ética marcam a origem do individualismo, assim descrita por Salgado:

¹² Segundo Salgado (1996, p. 279-230), para Hegel a substância ética tem na sua unidade a consciência individual do cidadão, por meio da família e a harmonia da vida política de todos da comunidade, com zelo pelos seus membros e cuidado dos mortos. Em Hegel, a substância ética é una, mas traz diferenças da lei humana do Estado e da lei divina que cumpre à família observar. O conflito interno na substância ética se dá quando cada uma dessas esferas, que antes compunham harmoniosamente a vida ética da cidade passa a reivindicar, com exclusividade, a verdade da totalidade da substância ética.

esta é a situação do indivíduo vazio no Estado de direito: pessoa abstrata no direito privado, cujo conteúdo é externo, indivíduo sem direito político, vazio de seu conteúdo, no direito público. No direito privado realiza seu conteúdo, mas externamente. No direito público, nem sequer tem um conteúdo, por ter sido alienada a sua essência na pessoa do imperador, que reúne em si todo o conteúdo do direito e traz, ao mesmo tempo, em si a contradição dominar, mas sem governar sob uma constituição (SALGADO, 1996, p. 285).

No curso da história da humanidade, a ideia de Estado ou de sociedade política quando associada ao direito e poder frequentemente desvia seus intentos rumo à tirania e à violência justamente por atingir a esfera da razão da liberdade e do consenso. Para Salgado (1996, p. 284), o Estado Romano representou o início deste “mundo dividido do direito, decorrente da dissolução da polis, dissolução da harmonia ética entre os indivíduos da área privada e o poder público”.

Em *A República*, Platão já alertava para os desvios de propósitos das formas de governo. Em relação à democracia, o filósofo aduz que a perversão do governante, aliada à força, pode levar à tirania. Em uma das célebres passagens dialéticas de Sócrates com Adimanto, Platão assim se refere à democracia e à maneira como esta se corrompe:

Sócrates - A liberdade. Com efeito, num Estado democrático ouvirás dizer que é o mais belo de todos os bens, motivo por que um homem nascido livre só poderá habitar nessa cidade.

Adimanto — Sim, é isso o que se ouve muitas vezes.

Sócrates — O que eu ia dizer há pouco é: não é o desejo insaciável desse bem, e a indiferença por todo o resto, que muda este governo e o obriga a recorrer à tirania?

Adimanto – Como?

Sócrates — Quando um Estado democrático, sedento de liberdade, passa a ser dominado por maus chefes, que fazem com que ele se embriague com esse vinho puro para além de toda a decência, então, se os seus magistrados não se mostram inteiramente dóceis e não lhe concedem um alto grau de liberdade, ele castiga-os, acusando-os de serem criminosos e oligarcas.

Adimanto — É isso mesmo o que ele faz.

Sócrates — E ridiculariza os que obedecem aos magistrados e trata-os de homens servís e sem valor. Por outro lado, louva e honra, em particular e em público, os governantes que parecem ser governados e os governados que parecem ser governantes (PLATÃO, 2000, p. 280).

Mas não é só nas formas de governo que o poder frequentemente se converte em força e violência. Segundo Lima Vaz (2002, p. 206), no contexto do *ethos*, de onde emergem a Ética e o Direito, tanto a sociedade como o indivíduo têm seu excesso, sua *hybris*¹³, que são formas degeneradas ou perversas de ação. A lei aparece como o oposto da *hybris* social em qualquer de suas formas, como a razão explicitada e codificada da liberdade consensual. Neste sentido, o Direito atua como um legítimo sistema de limites, buscando conter excessos, tanto individuais como coletivos, com o fim de perfazer a equidade e a justiça, sendo definido por Hegel como “o reino da liberdade realizada” (LIMA VAZ, 2002, p. 206).

¹³ Conceito grego que significa “tudo que passa da medida”, “descomedido”.

Assim como, no indivíduo, o movimento do desejo tende ao excesso e deve ser regido pelo *métron* da virtude, assim a dinâmica do poder é habitada internamente pela desmesura ou a *hybris* da violência e deve ser regulada internamente pelo *logos* presente na lei (LIMA VAZ, 2002, p. 207).

Apesar da proximidade em sua gênese, a relação entre Ética, Direito e a Política foi sofrendo distanciamentos através dos séculos até a contemporaneidade, marcadamente pelo individualismo, pela apropriação do homem de toda a natureza (*phýsis*) e pela normatização excessiva do Direito como forma de sustentáculo deste sistema.

Lima Vaz (2002, p. 218) relata que a primeira crise foi desencadeada pelos sofistas, que faziam forte oposição entre *phýsis* e *nómos*, considerando a *phýsis* como o espaço natural do homem, onde este deveria desenvolver sua natureza animal e instintiva, e o *nómos* como uma criação autoritária que buscava uma universalidade de comportamentos baseados no *ethos*.

Assim, relaciona os efeitos da crise sofística nos campos da Ética e da Política:

Efeitos próximos: a constituição da Ética como ciência no pensamento socrático e a constituição de uma filosofia política em Platão e Aristóteles, nas quais a ideia de ordem universal, fundada numa reelaboração conceptual da ideia de *phýsis*, guiará o desenho do modelo da cidade justa.

Efeitos remotos ou que se podem supor tais: a cisão moderna entre a natureza e sociedade e a busca de uma universalidade hipotética como fundamento do Direito, de Hobbes a nossos dias (LIMA VAZ, 2002, p. 218).

Lima Vaz (2002, p. 18) considera ainda que a cisão moderna entre natureza (*phýsis*) e sociedade (*ethos-nomos*), constitutivas da Ética Clássica, pode ser um dos principais ingredientes da crise ecológica dos nossos dias. Isto porque esta cisão proporcionou a extensão a toda *phýsis* no mundo moderno do domínio técnico do homem, revolucionando as bases da Ética.

A Ética-Política clássica perdurou até o século XVII, quando do profundo movimento de transformação do mundo ocidental, com o advento da razão instrumental, do individualismo e da filosofia moderna, inaugurada por René Descartes, que promoveu a especialização e a autonomia das ciências, marcando o distanciamento entre Política e Ética, esvaziando o campo da filosofia.

Segundo Lima Vaz (2004, p. 162), a nova ideia de razão transforma o conceito de natureza, no abandono das propriedades da antiga *phýsis*, e se manifesta na constituição de um novo tipo de ciência, que se funda numa relação de fazer – uma relação técnica ou experimental – entre o homem e o mundo. Os valores se polarizaram em torno da satisfação das necessidades, com a dominação da natureza e sua exploração.

De outro lado, o individualismo toma corpo desde o Direito Romano, quando se estabeleceu a dicotomia entre Direito público (do Estado) e Direito privado, este último destinado aos indivíduos que detinham personalidade, sendo esta ligada à capacidade de direitos - mais especificamente, a propriedade (SALGADO, 1996, p. 284). Isso faz com que no Estado Romano a igualdade perante a lei seja completa somente no Direito privado, que é aquele em que a pessoa vale pelo que possui, enquanto no Direito público a desigualdade impera.

Para Hegel, citado por Joaquim Carlos Salgado,

[...] o Estado de direito romano trouxe de positivo o reconhecimento do homem como pessoa, mostrando, de um lado, o dado positivo da pessoa no direito privado, que tem seu conteúdo e determinação na coisa exterior, e de outro, o esvaziamento do indivíduo ou desessencialização da consciência de si, no que se refere à vida política, e a concentração do poder do Estado na pessoa do imperador. Tal é a situação (Zustand) da vida romana: “de um lado, o fato e a abstrata generalidade do domínio; de outro, a abstração individual, a pessoa que contém a determinação de ser o indivíduo em si algo, não segundo a sua vida real [*Lebendigkeit*], segundo uma individualidade realizada, mas como indivíduo abstrato” (HEGEL apud SALGADO, 1995, p. 285).

Essa individualização vai percorrer o Ocidente desde a Antiguidade e desembocar na contemporaneidade, cujo reflexo será sentido no isolamento, cada vez maior, do indivíduo em sua vivência social, reduzida a pequenos grupos e ao afastamento da participação nas questões globais.

Com a racionalidade moderna, o indivíduo se torna inicialmente independente, mas, justamente pela impossibilidade de atender sozinho suas necessidades e de garantir sua sobrevivência, “é forçado a submeter-se à necessidade extrínseca do pacto de associação e ao constrangimento do pacto de submissão na vida social e política” (LIMA VAZ, 2004, p. 163).

Este pacto é nada menos do que a sociedade civil, tal como a conhecemos na contemporaneidade. Lima Vaz (2004, p. 168) critica a posição de Hegel por defendê-la como um todo cujo princípio ou elemento é o indivíduo e cuja organização resulta da interseção ou da composição do arbítrio dos indivíduos diante de suas necessidades naturais.

O advento da sociedade civil como lugar histórico da realização da liberdade, portanto, da vigência da lei e do Direito, está na origem da cisão moderna entre *ethos* e *nómos* que se exprime nas diversas formas de positivismo jurídico, como também da separação entre Ética e Política que faz a política pesar sobre o homem moderno como um destino trágico, como forma dilacerante daquela “tragédia no ético” (*Tragedie em Sittlichen*) de que fala Hegel (LIMA VAZ, 2004, p. 168).

Neste contexto de sociedade civil, o pacto de associação leva a uma universalidade hipotética, cuja finalidade é suprassumir a particularidade empírica do indivíduo pela sua elevação à universalidade da vida social, conforme explica Lima Vaz (2004, p. 164), passando

do estado de natureza – situação original do indivíduo – ao estado de sociedade – situação atual.

Essa universalidade hipotética é imposta pela lei, que, porém, está dissociada do *ethos* do indivíduo e de uma universalidade nomotética, aceita por ele por originar-se dos costumes.

Para justificar o estado de natureza hipotético, cuja “validez é verificada pela explicação satisfatória do fato da existência social do indivíduo como condição histórica da sua sobrevivência, pela hipótese de um estado original do qual a sociedade seria a um tempo a negação e a continuação” (LIMA VAZ, 2004, p. 164), a sociedade civil utiliza-se da normatização.

Lima Vaz assim conclui sobre a diferença entre a universalidade nomotética e a universalidade hipotética das leis:

[...] na antropologia política clássica, a universalidade do Direito tem a forma de uma universalidade *nomotética*, ao passo que na antropologia política moderna estamos diante de uma universalidade *hipotética*. A universalidade *nomotética* é aquela que tem como fundamento uma *ordem* do mundo que se supõe manifesta e na qual o *nómos* ou a lei da cidade é o modo de vida do homem que reflete a ordem cósmica contemplada pela razão. A universalidade *hipotética*, ao invés, é aquela cujo fundamento permanece oculto e requer uma explicação a título de hipótese inicial não verificada empiricamente e que deve ser confirmada dedutivamente por suas conseqüências (LIMA VAZ, 2002, p. 214).

Na universalidade nomotética, é clara a intrínseca relação com a Ética, em que temos uma ordem objetiva que se põe como lei e é apreendida pela razão. Já na universalidade hipotética, a relação torna-se extrínseca e problemática, à falta de fundamentos éticos, em que uma ordem hipotética se põe como lei, mas não é apreendida pela razão, pois distante dos costumes e do modo de ser e viver, tornando-se, desta forma, não assimilada como legítima, embora legal.

É sob este horizonte da universalidade hipotética que, segundo Lima Vaz (2004, p. 165), situam-se as concepções modernas derivadas do Direito natural, cujo paradigma é dado pela mecânica galeleiano-newtoniana, tendo por objetivo estabelecer um fundamento racional e universal ao sistema de normas jurídicas, ao modo da sociedade do trabalho e da produção.

Lima Vaz assim define as doutrinas fundadas na concepção moderna do Direito natural:

Compreende-se assim, que as doutrinas políticas fundadas sobre a concepção moderna do Direito natural tenham como pressuposto uma antropologia individualista, na qual o homem é representado, nos traços constitutivos da sua essência, como o indivíduo solitário e carente em face da natureza, e a sociedade surge como o remédio trazido à sua solidão e o auxílio necessário para a satisfação das suas necessidades. O problema mais grave dessas sociedades, retratado dramaticamente na figura do Leviatã de Hobbes, é o problema da dominação que a

sociedade passa a exercer sobre o indivíduo e que procurará mil formas de legitimar-se nas estruturas jurídicas e políticas (LIMA VAZ, 2004, p. 166).

A separação entre Ética e Direito na evolução do pensamento moderno levará a dualismos praticamente insuperáveis, tais como entre indivíduo e sociedade, entre moralidade e legalidade, entre público e privado e entre Estado e sociedade civil.

As concepções filosóficas da modernidade girarão em torno destas oposições, tentando superar os dualismos.

Mas a Modernidade, além da cisão entre Ética e Direito e do domínio da razão permeando todos campos do saber humano, inclusive o filosófico, carrega o legado de outro ingrediente aparentemente insuperável: o uso da técnica. Com ela, a humanidade submeteu a natureza a seus fins. Para o filósofo Charles Taylor (1991, p. 37), podem-se perceber, já a partir do século XVII, três problemas na consolidação da modernidade: individualismo; razão instrumental e perda da liberdade individual. Explica ele: “Estes três temas não esgotam de modo algum a questão, mas apontam para boa parte dos problemas que nos inquietam e confundem a sociedade moderna”.¹⁴

Taylor (1991, p. 40) define a razão instrumental como “a classe de racionalidade da qual nos servirmos quando calculamos a aplicação mais econômica dos meios a um fim dado. A eficiência máxima, a melhor relação custo-rendimento, é sua medida de êxito”.¹⁵

Nesse contexto de razão instrumental, a tecnologia passa a ser a baliza para todas as atividades, sendo a única solução para os problemas em geral, muitas vezes, gerada pela própria razão instrumental. A partir da Modernidade, a ciência deixa de ser teórica e passa a ter o poder de manipular a natureza. Esta nova forma de lidar com a natureza tem levantado questões éticas difíceis de serem resolvidas de maneira pacífica:

Por conseguinte, o *logos* da ciência moderna manifesta um duplo paradoxo ao ser confrontado com a condição empírica do *ethos* transmitido como costume que deve submeter-se ao universalismo do *logos* da ciência, como na ética clássica. É o próprio domínio da experiência, na qual a *praxis* se exerce e que é o lugar de constituição do *ethos* transmitido pela tradição, que é profundamente remodelado pela razão científico-técnica moderna. Sobre ele se edifica a nova Natureza, que ocupa o espaço da antiga *physis*” (VAZ, 2000, p. 197).

Também Horkeimer e Adorno, expoentes da Escola de Frankfurt, citados por Oliveira (1993, p. 78), consideram que “o sentido fundante de toda a modernidade é o domínio sobre uma natureza externa objetivada e uma natureza interna reprimida. A razão

¹⁴ Tradução: “Estos tres temas no agotan en modo alguno la cuestión, pero apuntan a buena parte de lo que nos inquieta y confunde de la sociedad moderna”

¹⁵ Nossa tradução de: “la clase de racionalidad de la que nos servimos cuando calculamos la aplicación más económica de los medios a un fin dado. La eficiencia máxima, la mejor relación coste-rendimiento, es su medida del éxito.

destrói a humanidade, que ela havia tornado possível”. Segundo ele, Horkeimer e Adorno afirmam que na Modernidade toda a racionalidade – o direito, a moral, a arte, a ciência – foi submetida aos ditames de uma *racionalidade instrumental* e a tecnificação da vida vai desembocar no ceticismo ético, já que a razão instrumental, expulsando propriamente a razão do campo da moral e do direito, reduz todo o problema da moral a um problema de ordem técnica.

Oliveira (1993, p. 78) ressalta ainda o ceticismo à razão moderna de Horkeimer e Adorno: “a razão é, na modernidade cultural, despojada de qualquer pretensão de validade própria e totalmente assimilada ao poder”.

Completa Oliveira a conclusão crítica de Horkeimer e Adorno:

Razão torna-se sinônimo de dominação, e por isso o avanço do processo de racionalização significa, modernamente, o avanço da perda de sentido e da liberdade na vida humana, portanto, o avanço do absurdo. A modernidade é, no fundo, identificação entre razão e dominação: o processo de domínio crescente da subjetividade racional de modo algum significa libertação progressiva; muito pelo contrário, a crescente capacidade de domínio sobre a natureza é adquirida, cada vez mais, pelo inchamento de uma “segunda natureza”, o conjunto de injunções sociais que se vai tornando uma totalidade impenetrável, de modo que o desenvolvimento da civilização na modernidade, chamado de progresso, torna-se de fato, decadência: a dominação da natureza desemboca numa repressão ilimitada sobre todas as dimensões da vida humana e produz a dominação do homem sobre o homem, que se torna o destino de sua vida. A história então se apresenta como total falta de esperança, e o último momento da reflexão deve apontar para a impossibilidade da práxis: a dominação é o *malum metaphysicum* da história. Não há, portanto, alternativa, o absurdo é o destino implacável da vida humana (OLIVEIRA, 1993, p. 78-79).

Não são poucos os filósofos que atribuem à razão instrumental, que a tudo toma como objeto para satisfazer fins utilitários, o afastamento entre a Ética e o Direito na contemporaneidade. Ela acaba por ignorar valores éticos enquanto que o Direito, também na sua versão utilitarista, afasta-se da Ética e se arvora na normatividade excessiva, como um sistema de limites, também instrumental, ao qual o indivíduo se submete coercitivamente, invadindo todas as esferas da liberdade e do agir humano.

3.1 O vazio ético de nossa era

A caracterização de nossa sociedade como de risco e o gradual afastamento da Ética e do Direito de seu *ethos* histórico fizeram com que o homem, no decorrer dos tempos, pelo uso da razão e da técnica, criasse e desenvolvesse instrumentos que acabaram por levá-lo a apropriar-se de si e da natureza, transformando tudo e todos em objetos.

Tais transformações abalaram as bases materiais da existência humana e causaram a inversão de direção das coordenadas do universo simbólico da humanidade, desencadeando

naquilo que Lima Vaz (2002, p. 167) considera como “a crise de uma civilização que vive a dissolução progressiva do seu universo ético”. A razão tornou-se o centro do universo simbólico e o cerne da crise da nossa civilização:

A Razão nela operante expandiu-se em várias direções – científica, técnica, organizacional, política – acompanhando a dilatação de seu espaço histórico-cultural; no espaço do *ethos*, porém, ela não consegue criar um novo paradigma de racionalidade ética ou uma Ética universal para uma civilização universal (LIMA VAZ, 2002, p. 168).

A crise ética da contemporaneidade vem sendo a principal fonte de reflexão ética da maioria dos filósofos contemporâneos. Há doutrinas, porém, em que essa preocupação não é latente ou, pelo menos, explicitada. A título exemplificativo, pode-se extrair aquelas ligadas ao individualismo e ao niilismo, em que as questões éticas são relativizadas ou, mesmo, ignoradas. De acordo com Lima Vaz (2002, p. 143), a maior parte delas é derivada do naturalismo, fundada na linguagem científica e tecnológica, que vai buscar na natureza sua fonte de normas, com base na crença de que as forças naturais que operam o mundo fornecem os critérios para a qualificação moral das ações. Isso, porém, não passa despercebido por pensadores como Alasdair MacIntyre.¹⁶ Este descreve assim o estado de fragmentação da moralidade e da linguagem e práticas morais:

A hipótese que quero apresentar é a de que no mundo real que habitamos a linguagem da moralidade está no mesmo estado de grave desordem, da mesma forma que a linguagem das ciências naturais no mundo imaginário que descrevi. [...] Temos, na verdade, simulacros de moralidade, continuamos a usar muitas das suas expressões principais. Mas perdemos – em grande parte, senão totalmente – nossa compreensão, tanto teórica quanto prática, da moralidade (MacINTYRE, 2001, p. 15).

Segundo Lima Vaz (2002, p. 141), para MacIntyre as categorias e a linguagem ética figuram como fragmentos ou destroços, e seu uso teria pouco a ver com a significação exata que lhes era atribuída.

O pensamento de MacIntyre reflete exatamente como a Ética dos dias atuais se encontra: despedaçada pela modernidade, no que Hans Jonas¹⁷ vai sintetizar como “o vácuo ético” :

¹⁶ Alasdair Chalmers MacIntyre (1929-), filósofo britânico, conhecido pelas suas contribuições para a moral, a filosofia política e a teologia. Retorna à tradição aristotélico-tomista. É pesquisador sênior do Centro de Estudos Contemporâneos Aristotélicos em Ética e Política (CASEP) na Universidade Metropolitana de Londres e Prof. Emérito da Universidade de Notre Dame. Disponível em: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Alasdair_MacIntyre>.

¹⁷ Hans Jonas, nasceu em 1903 em Mönchengladbach, na Alemanha, e morreu em 1993, aos 90 anos de idade, na cidade de Nova York. Tornou-se um sionista ao longo da vida. Emigrou em 1933 para Londres, após a ascensão dos nazistas ao poder, e em 1935 para a Palestina, passando a viver nos EUA a partir de 1955. Estudou filosofia com Edmund Husserl e Martin Heidegger. Quando a guerra estourou, insistiu na luta contra os nazistas face a face, servindo o exército britânico. A carreira de Jonas é geralmente dividida em três períodos, definidos por três de suas principais obras: estudos do gnosticismo, estudos de biologia filosófica e estudos da ética da responsabilidade (KAUFMANN, 2007).

Pois exatamente o mesmo movimento que nos pôs de posse daquelas forças cujo uso deve ser agora regulamentado por normas – o movimento do saber moderno na forma das ciências naturais -, em virtude de uma complementaridade forçosa, erodiu os fundamentos sobre os quais se poderiam estabelecer normas e destruiu a própria idéia de norma como tal (JONAS, 2006, p. 65).

A sensação de vazio, ou crise ética, povoa o pensamento dos filósofos contemporâneos, pulverizados e identificados numa diversificação de correntes éticas. Para Lima Vaz (2002, p. 143), o traço comum que une essas correntes é o “pressuposto da pluralidade irreduzível dos usos da razão ou das múltiplas racionalidades, e, por conseguinte, a impossibilidade do uso com alcance real de uma Razão unitária universal que seria, por definição, uma razão metafísica”.

A preocupação com a fragmentação e a desestruturação dos fundamentos éticos já era sentida por existencialistas como Jaspers¹⁸, segundo Lima Vaz (2002, p. 156), já em meados do século XX, quando manifestou sobre as implicações ético-políticas do pós-guerra, do armamento nuclear e, sobretudo, sobre o futuro do homem. Ainda nesta corrente, Gabriel Marcel¹⁹, que desenvolveu em sua teoria a oposição entre *ser (être)* e *ter (avoir)*, além de diversos outros ensaios, teceu calorosas críticas à civilização ocidental e à desumanização pela técnica.

Já entre os filósofos da chamada “Ética do discurso”, como Habermas²⁰, oriundo da Escola de Frankfurt, de raízes marxistas, cujos estudos focaram na formulação de uma crítica político-social e Karl-Otto Apel²¹, de tradição humanista, pressupõe-se, no campo ético a possibilidade da constituição de um discurso normativo de alcance universal; ou seja, um discurso que se apresente como manifestação na linguagem do fundamento último do agir especificamente ético. Para Lima Vaz (2002, p. 163), em Apel “esse fundamento será a própria estrutura transcendental, dada portanto *a priori*, da dimensão *pragmática* da

¹⁸ Karl Jaspers (1883-1969), médico e filósofo, grande pensador do existencialismo alemão. Opôs-se corajosamente ao nazismo, escrevendo posteriormente, dentre outras obras, sobre o problema da bomba atômica e sobre a *Culpa da Alemanha* (1946) (REALE; ANTISERI, 2006, p. 218).

¹⁹ Gabriel Marcel (1889-1973), filósofo e dramaturgo e filósofo francês, expoente principal do existencialismo cristão (REALE; ANTISERI, 2006, p. 237).

²⁰ Jürgen Habermas nasceu em Düsseldorf, Alemanha, em 18 de junho de 1929. Participou da “Escola de Frankfurt de 1956 a 1959 como pesquisador assistente, quando esta era dirigida por Max Horkheimer e Theodor W. Adorno. Ao defender sua tese de doutorado, afastou-se das ideias dos antigos contemporâneos. Foi professor da Universidade de Heidelberg e da Universidade de Frankfurt, já em 1964, recebendo, em 1975, o título de professor honorário (SIEBENEICHLER, 1989, p. 179).

²¹ Karl Otto-Apel nasceu em Düsseldorf, Alemanha, em 15 de março de 1922. Filósofo e professor Emérito da *Johann Wolfgang Goethe-Universität* de Frankfurt am Main. Tornou-se um dos teóricos mais influentes da Escola de Frankfurt, também chamada de “Escola da Teoria Crítica”, que tinha por objetivo fazer uma investigação social sobre a industrialização moderna. Deste movimento surgem duas gerações: a primeira formada por Max Horkheimer, T. Adorno e Herbert Marcuse; a segunda formada por Jürgen Habermas, A. Schmidt, H. Schnadelbach e Karl-Otto Apel.

linguagem ética (de seu uso normativo), estrutura que é senão a forma da *razão prática* presente na linguagem”. Em Habermas, “esse fundamento será a possibilidade histórica de uma comunidade universal de comunicação, onde o consenso resultante da livre discussão será o lugar teórico e, portanto, o fundamento de uma linguagem normativa dotada de *validade universal* e de natureza *consensual*”.

Apesar de filiados à mesma corrente filosófica, em determinado momento os dois filósofos seguem caminhos diametralmente opostos. Tanto Habermas como Apel admitem em suas obras a carência de uma ética universal gerada pela tecnicização da civilização, pela coisificação do homem e da natureza e pela dimensão das ações humanas, que geram consequências coletivas devastadoras, como será analisado a seguir.

Paralelamente, o filósofo contemporâneo que mais bem expressou sobre a crise ética e às questões que abordam o futuro da humanidade foi Hans Jonas, que vem a ser o marco teórico de todo este estudo, cujas teorias e formulações serão detidamente analisadas.

3.1.1 A crise ética em Habermas

Segundo Siebeneichler (1989, p. 42), Habermas identifica a situação de crise, mas ainda acredita na razão como a única saída:

Um dos grandes problemas dos tempos atuais é a dificuldade de se fundamentar uma moral em condições de propiciar a identidade do eu individual e a identidade de grupos sociais. Porque não encontramos um consenso em torno de uma representação do que seja uma “vida boa” e justa. Não sabemos como devemos viver, que normas devemos seguir, qual deva ser a medida das normas. Vivemos numa crise de legitimidade de normas. E o que é mais grave: não sabemos o que devemos querer para bem viver! (SIEBENEICHLER, 1989, p. 41)

Habermas (2004, p. 55) demonstra expressamente sua preocupação com o futuro da humanidade, por exemplo: Como conter os avanços da ciência sobre a criação e determinação da espécie humana? Até quando conseguiremos manter uma ética da espécie? Para ele, a forma como as nações e as sociedades lidam com questões ético-políticas são diferenciadas e os valores normativos são talhados de acordo com as melhores práticas por elas escolhidas: “outras culturas, outros costumes”.

Porém, quando questões tocam a ética da espécie e abordam a forma de lidar com a vida humana pré-pessoal, como as suscitadas por Habermas na produção deliberada de embriões humanos e suas consequências, assume posição totalmente oposta:

Elas aludem não a esta ou àquela diferença na variedade de formas de vida cultural, mas as autodescrições intuitivas, a partir das quais nos identificamos como pessoas e nos distinguimos de outros seres vivos – portanto, nossa autocompreensão enquanto seres da espécie. Não se trata da cultura, que é diferente de um lugar para outro, mas

da imagem que as diversas culturas fazem “do” homem, que, na sua universalidade antropológica, é o mesmo em toda parte (HABERMAS, 2004, p. 55).

Para Habermas (2004, p. 98), “junto com a instrumentalização da vida pré-pessoal está em jogo uma autocompreensão da ética da espécie, que determina se ainda podemos continuar a nos compreender como seres que agem e julgam de forma moral”.

Por fim, conclui que a vida num vácuo moral não valeria a pena:

Sem aquilo que move os sentimentos morais da obrigação e da culpa, da censura e do perdão, sem o sentimento de libertação conferido pelo respeito mora, sem a sensação gratificante proporcionada pelo apoio solidário e sem a opressão da falha moral, sem a “amabilidade” que nos permite abordar situações de conflito e contradição com o mínimo de civilidade, perceberíamos necessariamente – e é assim que ainda pensamos – o universo povoado pelos seres humanos como algo insuportável. A vida no vácuo moral, numa forma de vida que não conheceria nem mais um cinismo moral, não valeria a pena (HABERMAS, 2004, p. 100).

Em síntese, Habermas propõe uma regulamentação que busque impor limites, não com vistas a deter os avanços científicos, mas, sim, a conter suas consequências.

3.1.2 A crise ética em Karl-Otto Apel

Apel (1994, p. 193) considera que “a situação humana é um problema ético para o ser humano”. Essa afirmação refere-se à atual condição do ser humano no desafio da razão moral diante dos perigos que correm a humanidade com a iminência de uma guerra nuclear de extermínio ou de uma destruição da eco ou da biosfera humana. Esta última já vem ocorrendo e suas consequências se mostram desastrosas. A primeira é uma ameaça constante. Ambas, porém, atingem toda a humanidade como um todo. Assim constata:

Com isso são, de fato, mencionadas circunstâncias que justificam plenamente o discurso da situação do ser humano; porque, tanto o perigo da guerra nuclear como também a crise ecológica atingem a *humanidade como um todo*. Aqui, por primeira vez na história mundial transcorrida até agora, se torna visível uma situação, na qual os homens, em face do perigo comum, são desafiados a assumir coletivamente a responsabilidade moral (APEL, 1994, p. 193).

Diante de tal quadro de avanços tecnológicos e da falta de fundamentação de uma ética que consiga assumir responsabilidades coletivas, Apel reflete sobre a relação Ética / Ciência na sociedade industrial planetária e defronta com uma situação paradoxal:

[...] de um lado a carência de uma ética universal, isto é, vinculadora para toda a sociedade humana, nunca foi tão premente como em nossa era, que se constitui numa civilização unitária, em função das consequências tecnológicas promovidas pela ciência. De outro, a tarefa filosófica de uma fundamentação racional de uma ética universal jamais parece ter sido tão complexa e mesmo sem perspectiva, do que na idade da ciência. Isso porque a idéia de validade intersubjetiva é, nesta era, igualmente prejudicada pela ciência: a saber, pela idéia cientificista da “objetividade” normativamente neutra ou isenta de valoração (APEL, 1994, p. 71).

Para Apel (1994, p. 72), há carência de uma ética universal, devido às consequências tecnológicas das ciências, que produziram, para os dias atuais, “uma tal extensão de alcance para as ações e omissões humanas, a ponto de não ser mais possível contentar-se com as normas morais, que regulamentem a convivência humana em pequenos grupos e confiem as relações entre os grupos à luta pela sobrevivência”. Acresce, ainda, que as morais de grupos, geralmente enraizadas em instituições e tradições arcaicas, não conseguem compensar a perturbação de equilíbrio constitutiva do *homo faber*, a saber, equilíbrio entre os órgãos de agressão disponíveis e os instintos repressivos analogamente morais.

Apel (1994, p. 72) distingue as ações humanas em três esferas: microesfera - família, matrimônio, vizinhança; mesoesfera - patamar da política nacional; e macroesfera - destino da humanidade. Para Apel, esta classificação demonstra claramente que as normas morais ainda eficazes estão concentradas predominantemente na esfera íntima, ou no que ele denomina “microesfera”:

[...] as normas morais, atualmente eficazes entre todos os povos, ainda estão sempre predominantemente concentradas na esfera íntima (sobretudo na regulação das relações sexuais); já na mesoesfera da política nacional elas estão, em larga escala, reduzidas ao impulso arcaico do egoísmo grupal e da identificação grupal, enquanto as decisões propriamente políticas valem como “razão de estado” moralmente neutra. Mas, quando é atingida a macroesfera dos interesses humanos vitais, o cuidado por elas ainda parece estar confiado, primariamente, a relativamente poucos iniciados (APEL, 1994, p.73).

Nesse diapasão, Apel (1994, p. 73) destaca como dimensão eticamente relevante o fato de os interesses vitais comuns da humanidade, sobretudo de seus riscos, estarem localizados em uma mesoesfera, fora do conhecimento e alcance da maioria dos indivíduos. Cita como resultantes das ações humanas - em larga escala, a expansão planetária e o envolvimento internacional da civilização técnico-científica -, ilustrando, no aspecto do risco nuclear, com o seguinte exemplo:

Se até pouco tempo atrás a guerra podia ser interpretada como instrumento de seleção biológica e, entre outros aspectos, de expansão espacial da espécie humana, através do confinamento dos eventualmente mais fracos em regiões desabitadas, esta concepção está hoje definitivamente superada pela invenção da bomba atômica: desde então o risco destruidor das ações bélicas não se restringe mais à micro ou mesoesfera de possíveis consequências, mas ameaça a existência da humanidade como um todo (APEL, 1994, p 73).

No aspecto ecológico, assim manifesta:

O mesmo se dá hoje em dia com os efeitos principais e colaterais da técnica industrial. Isso se tornou gritantemente claro nos últimos anos com a descoberta da progressiva poluição ambiental. Esta problemática ecológica dos efeitos colaterais da civilização técnica, entre outros aspectos, levantou a questão, se a opinião corrente do crescimento econômico-tecnológico não deva ser radicalmente revidada, caso a salvação da ecosfera humana ainda deva ser exitosa (APEL, 1994, p 74).

Tais constatações dos conflitos de nossa era e a exigência de uma orientação ético-política fundamental foram formulados por Apel há mais de duas décadas. A crise ecológica, como superpopulação, escassez de reservas energéticas e destruição do ambiente, já vinham sendo abordadas desde a formação do *Clube de Roma* e da *Convenção de Estocolmo*, de 1972.

Segundo Apel (1994, p. 168), poder-se-ia pensar que a consciência do ameaçador esgotamento e da respectiva destruição do meio ambiente deveria encher os habitantes do planeta com o sentimento de solidariedade e predispor-los a subordinar todos os interesses divergentes ao interesse comum pela sobrevivência. Porém, em sua análise, Apel (1994, p. 168) considera que ocorre o contrário: primeiro, é preciso considerar que os fatos relacionados com a ameaça da esfera só raramente são admitidos em seu total alcance e aceitos realmente como fatos. Junta-se a isto que a ameaça ecológica, conjurada pelos *experts*, ainda não pôde ter sido evidenciada concretamente a ponto de influenciar os “grupos de pressão” que limitam o campo de ação dos políticos.

Em entrevista a Assis (1992, p. 178), Apel conclui que a “ética do discurso²² é uma saída para problemas de corresponsabilidade numa escala planetária. Isso não apenas com respeito à crise ecológica, mas também com respeito à justiça social”. Segundo Apel (1994, p. 187), para que haja a formulação de uma ética de responsabilidade solidária não basta a possibilidade de uma argumentação válida, mas deve-se pressupor “uma *comunidade ideal* de

²² Definição da ética do Discurso por Apel: “Primeiro devo dizer que isso se liga a meu enfoque (e de Habermas) à filosofia teórica (pura) e à filosofia da ciência. Está intimamente ligado à hermenêutica e às ciências sociais reconstrutivas. Tentei desenvolver o assunto, em minhas conferências, aqui, em um nível bem elementar. A noção está ligada a um enfoque novo da filosofia transcendental. Não pretendo recuar até, por exemplo, uma consciência solitária, a um solipsismo do tipo ‘eu penso’, como o que está em Descartes e em Kant ou Husserl. Acho que o *a priori* que não podemos evitar, que é em última instância requerido, é que sempre estamos discursando. Nunca penso solitariamente. Posso, é claro, pensar solitariamente em minha sala, mas sempre pretendo validade intersubjetiva. Assim, a estrutura de meu pensamento é sempre a estrutura de um discurso realmente argumentativo. Desenvolvi com Habermas a noção de que, sempre que tenho pretensões de validade, tenho de seguir:

- a) pretensão de sentido (compartilhamento de sentido com outros — com uma comunidade ilimitada de comunicação),
- b) pretensão de sinceridade e, também,
- c) pretensão de direito moral.

Essa é uma nova característica da ética do discurso: ela nasce do mesmo ponto em que nasce a filosofia teórica. Pois, agora, a pressuposição metodológica não é mais o ‘eu penso’, mas o ‘eu argumento’, pois sou membro de uma comunidade real e estou, ao mesmo tempo, antecipando estruturas de uma comunidade ideal, pois devo dirigir meus argumentos a essa sociedade. Devo supor a pretensão à verdade para todo componente dessa sociedade ideal. Quando tenho essas pressuposições, contrariamente às suposições de Descartes ou Kant ou Husserl, tenho também as fundações da ética. Pois não posso pensar, ter pretensões à verdade, argumentar seriamente, sem pressupor as normas éticas fundamentais de uma sociedade ideal livre. Devo, desde o início, reconhecer que todos os componentes têm direitos iguais para perguntar, responder, etc. Eles são corresponsáveis comigo em qualquer questão relevante. Todos têm de ser iguais em termos de deveres e direitos. Assim, a ética aparece logo no início quando procuramos o que é pressuposto no estudo de teorias. Esse é o ponto principal” (ASSIS, 1992, p. 178-179).

comunicação, em princípio ilimitada, na qual uma compreensão de sentido e uma formação de consenso sobre pretensões de verdade deve ser, em princípio, possível”.

3.1.3 O vácuo ético em Hans Jonas

Com a evolução tecnológica e o aprimoramento do saber científico, o homem passou a apropriar-se da natureza e a dominá-la. Agora, investe sobre o próprio homem, tornando-o objeto de seu saber. A *techne*, antes instrumento de necessidade, passa a ser instrumento de poder, que pode ser usado tanto para criar como para destruir. Tomou para si todo o poder de fazer, acontecer e modificar a natureza, fazendo dela e do homem objetos a seu serviço e manipulação (JONAS, 2006, p. 35).

É neste contexto que Hans Jonas aponta que nos encontramos num vácuo ético, pois nossa ética não é capaz de lidar com situações como o agir coletivo e seus efeitos coletivos.

Na obra *O princípio responsabilidade*, Hans Jonas (2006, p. 31) ressalta o poder da técnica com o famoso canto da Antígona, de Sófocles. A passagem ilustra “a consciência de que, a despeito de toda grandeza ilimitada da engenhosidade, o homem, confrontado com os elementos, continua pequeno”. Até então “todas as liberdades que ele se permite com os habitantes da terra, do ar e do mar deixam inalteradas a natureza abrangente desses domínios e não prejudicam suas forças geradoras”. Também contra a morte continua impotente. Esta não se dobra à sua astúcia. Não importa quantas doenças ache cura, ela será certa e inexorável.

Segundo Jonas (2006, p. 31), “essa angustiosa homenagem ao opressivo poder humano narra a sua irrupção violenta e violentadora na ordem cósmica, a invasão atrevida dos diferentes domínios da natureza por meio de sua incansável esperteza”. Aos poucos, o homem, com sua técnica, foi criando seu espaço na natureza e nela construiu sua casa artificial. Dominou a natureza, extraindo dela a matéria-prima para seu fazer, que se tornou tecnológico e poderoso.

Para Hannah Arendt (2002, p. 152), com a técnica o homem adquiriu o poder de fabricação e se tornou *homo faber*, passando a se comportar como amo e senhor de toda a terra.

O material já é um produto das mãos humanas que o retiraram de sua natural localização, seja matando um processo vital, como no caso da árvore que tem de ser destruída para que se obtenha a madeira, seja interrompendo algum dos processos mais lentos da natureza, como no caso do ferro, da pedra ou do mármore, arrancados do ventre da terra. Este elemento de violação e de violência está presente em todo processo de fabricação, e o *homo faber*, criador do artifício humano, sempre foi um destruidor da natureza (ARENDR, 2002, p. 152).

A partir de então, o homem começou a construir seu hábitat: a cidade. Segundo Jonas (2006, p. 33), “era destinada a cercar-se e não a expandir-se”. Isso dava um certo equilíbrio porque a maioria das ações, boas ou más, ocorriam “no interior do enclave humano, sem tocar a natureza das coisas”. E continua o filósofo: “A vida humana desenvolveu-se entre o que permanecia e o que mudava: o que permanecia era a natureza, o que mudava eram suas próprias obras”. Dentre elas, a maior, era a cidade.

Hans Jonas aduz que a formação das cidades e as relações humanas em seu interior são os princípios básicos da ética tradicional, compreensível a todos nós:

[...] essa cidadela de sua própria criação, claramente distinta do resto das coisas e confiada aos seus cuidados, forma o domínio completo e único da responsabilidade humana. A natureza não era objeto da responsabilidade humana – ela cuidava de si mesma e, com a persuasão e a insistência necessárias, também tomava conta do homem: diante dela eram úteis a inteligência e a inventividade, não a ética. Mas na ‘cidade’, ou seja, no artefato social onde homens lidam com homens, a inteligência deve casar-se com a moralidade, pois essa é a alma de sua existência. É nesse quadro intra-humano que habita toda ética tradicional, adaptada às dimensões do agir humano assim condicionado (JONAS, 2006, p. 33).

Explicita, também, que até então o homem não tinha nenhuma responsabilidade em relação à natureza. Esta cuidava de si mesma. Para ele, este era o ponto máximo que o homem havia alcançado na domesticação da necessidade para humanizar sua vida (JONAS, 2006, p. 34). Era um recorte na natureza que não a atingia mortalmente.

[...] a arte (fazer) só afetava superficialmente a natureza das coisas, que se preservava como tal, de modo que não se colocava em absoluto a questão de um dano duradouro à integridade do objeto e à ordem natural em seu conjunto; do ponto de vista do sujeito, porque a *techne*, como atividade, compreendia-se a si mesma como um tributo determinado pela necessidade e não como um progresso que se autojustificava como fim precípua da humanidade, em cuja perseguição engajam-se o máximo esforço e a participação humanos (JONAS, 2006, p. 35).

A cidade dos homens, outrora um enclave no mundo não humano, espalha-se sobre a totalidade da natureza terrestre e usurpa o seu lugar. Segundo Jonas, foi criado um novo tipo de “natureza”: a diferença entre o natural e o artificial desapareceu. O natural foi tragado pela esfera do artificial. “Questões que nunca foram antes objeto de legislação ingressam no circuito das leis que a “cidade” global tem de formular, para que possa existir um mundo para as próximas gerações de homens” (JONAS, 2006, p. 44).

As leis buscam hoje regular questões conflituosas, em relação às quais a ética tradicional é incapaz de compreender. De outro lado, leis que não tragam em seu bojo uma fundamentação ética compreensível a toda uma sociedade acabam sendo autoritárias e ineficazes.

A presença do homem no mundo era antes indiscutível; hoje é objeto de dever, diante das ameaças potencialmente destruidoras. Segundo Jonas (2006, p. 45), a preocupação com a relação homem/natureza é latente. Repensá-la se torna urgente, devido aos danos e à destruição que esta vem sofrendo e aos seus efeitos, o que, nas palavras do filósofo, “significa conservar este mundo físico de modo que as condições para tal presença permaneçam intactas, o que impõe proteger a sua vulnerabilidade diante de uma ameaça dessas condições” (JONAS, 2006, p. 45).

A intervenção técnica do homem vem provocando um crítico desequilíbrio na natureza, modificando a biosfera inteira do planeta, impondo um novo tipo de responsabilidade, que caberá a um, individual e coletivamente: a responsabilidade pela natureza.

A partir do momento em que dela apropriou e dominou, deteve sobre si o poder. Tal como ocorreu na criação das cidades, em que o homem estabeleceu suas relações, assim também é o poder sobre a natureza, com dois diferenciais básicos: primeiro, ela não é fruto da criação humana, mas dela ele se apropriou; segundo, a natureza é composta de outros seres e organismos vivos com os quais o homem não estabeleceu relações éticas ou morais.

O poder do homem sobre a natureza pode levar a sua destruição e com ela ameaça o futuro da humanidade sem que ninguém se responsabilize por isso. Sem relações éticas, este poder se reveste do tipo opressor sobre oprimido.

Para Jonas, “nenhuma ética anterior vira-se obrigada a considerar a condição global da vida humana e o futuro distante, inclusive a existência da espécie”. E continua, “a natureza como uma responsabilidade humana é seguramente um *novum* sobre o qual uma nova ética deve ser pensada” (JONAS, 2006, p. 39). Considera que há uma reificação do homem e da natureza. Ambos foram apropriados e se tornaram objetos. “O homem atual é cada vez mais o produtor daquilo que produziu e feitor daquilo que pode fazer”; a busca incessante do desenvolvimento e do contínuo progresso leva-o a feitos cada vez maiores, nos dizeres de Jonas (2006, p. 44).

A *techne* busca o sucesso. Conforme afirma Jonas (2006, p. 43), “não há nada melhor que o sucesso, e nada nos aprisiona mais que o sucesso”.

Para o filósofo, o *homo faber*²³ triunfou sobre o objeto externo, a natureza, enquanto que para o *homo sapiens*²⁴ este fazia parte do objeto.

²³ *Homo faber* – do latim, significa “homem criador”.

²⁴ *Homo sapiens* – do latim, significa “homem sábio”.

O *homo faber* aplica sua arte sobre si mesmo e se habilita a refabricar inventivamente o inventor e confeccionador de todo o resto. Essa culminação de poderes, que pode muito bem significar a subjugação do homem, esse mais recente emprego da arte sobre a natureza desafia o último esforço do pensamento ético que antes nunca precisou visualizar alternativas de escolha para o que se considerava serem características definitivas da constituição humana (JONAS, 2006, p. 57).

Hans Jonas assim define o lugar em que a tecnologia ocupa na vida humana moderna:

[...] a tecnologia assume assim, um significado ético por causa do lugar central que ocupa subjetivamente nos fins da vida humana. Sua criação cumulativa, o meio ambiente artificial em expansão, reforça, por um contínuo efeito retroativo, os poderes especiais por ela produzidos: aquilo que já foi feito exige o emprego inventivo incessante daqueles mesmos poderes para manter-se e desenvolver-se, recompensando-o com um sucesso ainda maior (JONAS, 2006, p. 43).

Na atual sociedade, a tecnologia produz o progresso e o desenvolvimento para atingir seus objetivos, que serão novamente reformulados para uma nova produção, em que serão aplicadas novas tecnologias, gerando novo progresso e novo desenvolvimento. Ou seja, a modernidade, impulsionada pela tecnologia, está sempre repensando seus objetivos e sempre desenvolvendo novas tecnologias. Assim também é em relação aos efeitos colaterais produzidos no meio ambiente. A tecnologia repensa reflexivamente sobre os danos causados e aplica mais tecnologia para corrigi-los.

Hans Jonas levanta três questões polêmicas sobre as consequências da manipulação do homem como um objeto da técnica.

A primeira delas diz respeito às técnicas no prolongamento da vida. A cada dia, a biologia celular acena com perspectivas de atuar sobre os processos de envelhecimento, ampliando a duração da vida humana. Quanto isso seria desejável? Quão desejável para o indivíduo e para a espécie? Segundo Hans Jonas (2006, p. 59), tais questões tangenciam o sentido de nossa finitude, a postura diante da morte e o significado biológico geral do equilíbrio entre morte e procriação. Nosso processo natural é cíclico: nascemos, vivemos e morremos. E é isso que garante a perpetuação da espécie. “Esse eterno recomeçar, que só se pode obter ao preço do eterno terminar, pode muito bem ser a esperança da humanidade, que a protege de mergulhar no tédio e na rotina, sendo a sua chance de preservar a espontaneidade da vida” (JONAS, 2006, p. 59).

A segunda seria a aplicação médica no controle do comportamento humano, uma espécie de intervenção que atinge a área social. Jonas pergunta: É desejável libertar doentes mentais de sintomas dolorosos e perturbadores, como um alívio para a sociedade em conter os comportamentos desses indivíduos? Pergunta ainda: Devemos induzir disposições de aprendizagem em crianças por meio de drogas e assim contornar o apelo à motivação

autônoma? Ou se devemos produzir sensações de felicidade e prazer por meio de drogas? E aduz:

[...] sempre que contornamos dessa maneira o caminho humano para enfrentar os problemas humanos, substituindo-o pelo curto-circuito de um mecanismo impessoal, subtraímos algo da dignidade dos indivíduos e damos mais um passo à frente no caminho que nos conduz de sujeitos responsáveis a sistemas programados de conduta (JONAS, 2006, p. 60).

A terceira diz respeito ao controle genético dos homens futuros: Quem serão os criadores de imagens? Conforme quais modelos? É moral fazer experimentos com seres humanos futuros?

Declara o filósofo: “O homem quer tomar em suas mãos a sua própria evolução, a fim não meramente de conservar a espécie em sua integridade, mas de melhorá-la e modificá-la segundo seu próprio projeto” (JONAS, 2006, p. 61).

Neste aspecto, Jonas (1994, p. 69) diferencia o poder da criação com o poder da intervenção. Na matéria morta, o produtor é o único a agir em relação ao material passivo. Já no organismo vivo a atividade depara com atividade; ou seja, a interferência do homem depara com a automaticidade do material ativo. Este ato tem força de intervenção, e não de construção, o que leva Jonas a afirmar que “criar, nesse caso, é lançar, pôr à deriva na corrente do devir, a qual leva, consigo, o próprio criador” (JONAS, 1994, p. 69).

Os efeitos que a interferência tecnológica pode acarretar nas gerações futuras são imprevisíveis. A aposta científica é incerta e perigosa, pois não se têm garantias concretas acerca dos possíveis resultados. Segundo Jonas, a questão gira em torno de saber: O que é este poder? De quem será e sobre quem será exercido?

A previsão do seu destino vê-se assim reduzida ao prognosticar, ao planejar, ao lançar de dados. A almejada recomposição, modificação ou melhoramento é, de fato, uma experimentação, e a tão longo prazo – pelo menos no campo da genética – que o resultado (se quer alguma vez identificável) fica normalmente além do que alcançar o olhar do próprio experimentador (JONAS, 1994, p. 67).

Neste sentido também manifesta o filósofo contemporâneo Jürgen Habbermas em sua obra *O futuro da natureza humana: a caminho de uma eugenia liberal?*. Argumenta sobre a necessidade da ética para conter a técnica na área da biotecnologia, que avança problematicamente no poder de “homens fabricarem homens”.

Para Habbermas, somente a “moralização” da natureza humana será capaz de conter a autoinstrumentalização da espécie.

Nenhuma ética passada pensou nestas questões. Jonas (2006, p. 39) afirma que “a técnica moderna introduziu ações de uma tal ordem inédita de grandeza, com tais novos

objetos e consequências que a moldura da ética antiga não consegue mais enquadrá-las”. A responsabilidade pelo agir humano tomou novas dimensões.

As antigas prescrições da ética “do próximo” – justiça, misericórdia, honradez – ainda são válidas em sua esfera íntima, mais próxima, cotidiana, da interação humana. Mas, segundo Jonas (2006, p. 39), “essa esfera torna-se ensombrecida pelo presente domínio do fazer coletivo, no qual ator, ação e efeito não são mais os mesmos da esfera próxima”.

Jonas (2006, p. 43) afirma que o que considerávamos utópico e imaginário o poder tecnológico transformou em projetos executáveis. Não por intermédio de um homem ou de determinados homens, diferentemente, o agir humano se tornou coletivo. Aquele que domina a técnica é um ator coletivo e pratica um ato coletivo, que atingirá a todos indiscriminadamente, e o horizonte relevante da responsabilidade é fornecido muito mais pelo futuro indeterminado do que pelo espaço contemporâneo da ação.

A esses novos tipos e limites do agir é que Hans Jonas se refere quanto à exigência de uma ética de previsão e responsabilidade compatível, que seja tão nova como as situações as quais tem de lidar. E assim se expressa:

[...] a natureza nova do nosso agir exige uma nova ética de responsabilidade de longo alcance, proporcional à amplitude do nosso poder, ela então também exige, em nome daquela responsabilidade, uma nova espécie de humildade – uma humildade não como a do passado, em decorrência da pequenez, mas em decorrência da excessiva grandeza do nosso poder, pois há excesso do nosso poder de fazer sobre o nosso poder de prever e sobre o nosso poder de conceder valor e julgar (JONAS, 2006, p. 63).

Segundo Hans Jonas (2006, p. 44), isso exige imperativos de outro tipo: “Se a esfera do produzir invadiu o espaço do agir essencial, então a moralidade deve invadir a esfera do produzir, devendo fazê-lo na forma de políticas pública”. Se o agir e o efeito do agir são coletivos, necessitamos da moralização em termos de políticas públicas, do responsabilizar-se pelo coletivo.

Até o momento presente, segundo Jonas (2006, p. 63), todo o domínio da técnica era eticamente neutro. O “homem”, em sua condição fundamental, era considerado constante quanto a sua essência, não sendo objeto da técnica reconfiguradora.

O bem e o mal do agir humano evidenciavam-se na ação, cujo alcance efetivo era imediato ou no curto prazo e limitado era o controle sobre suas circunstâncias. As consequências de longo prazo ficavam a critério do acaso, do destino ou da providência. A Ética tinha a ver com o aqui e o agora. Por fim, continua Jonas, todos os mandamentos e máximas da Ética tradicional demonstram o confinamento ao círculo imediato da ação. Por exemplo: “Ame teu próximo como a ti mesmo”, “Faze aos outros o que gostaria que fizessem

a ti”. Em todas essas máximas aquele que age e o outro de seu agir são partícipes de um presente comum (JONAS, 2006, p. 35).

O imperativo categórico de Kant, que até então justificava nossa ética, era voltado para o indivíduo e seu critério era momentâneo. Cada um ponderava sobre o que aconteceria se a máxima de sua ação fosse considerada como um princípio de legislação. Assim dizia: “Aja de modo que tu também possas querer que tua máxima se torne lei geral”.

Para Hans Jonas, deve haver um imperativo mais adequado ao novo tipo de agir humano e voltado para um novo tipo de sujeito atuante, que deveria ser:

“Aja de modo a que os efeitos de tua ação sejam compatíveis com a permanência de uma autêntica vida humana sobre a Terra”; ou expresso negativamente: “Aja de modo que os efeitos de tua ação não sejam destrutivos para a possibilidade futura de uma tal vida”; ou simplesmente: “Não ponha em perigo as condições necessárias para a conservação indefinida da humanidade sobre a Terra”; ou, em um uso novamente positivo: “Inclua na tua escolha presente a futura integridade do homem como um dos objetos do teu querer” (JONAS, 2006, p. 47).

Este novo imperativo volta-se muito mais à política pública, ao ator e ao ato coletivo do que à conduta privada. Não se preocupa com a ação em si (privada), mas com seus efeitos finais para a continuidade da atividade humana no futuro. Segundo Jonas (2006, p. 49), “nosso imperativo se estende em direção a um previsível futuro concreto, que constitui a dimensão inacabada de nossa responsabilidade”.

Para Jonas (2006, p. 65), a técnica e o saber superior da ciência, “primeiro ‘neutralizou’ a natureza sob o aspecto do valor; em seguida, foi a vez do homem”.

[...] o mesmo movimento que nos pôs de posse daquelas forças cujo uso dever ser agora regulamentado por normas – o movimento do saber moderno na forma das ciências naturais -, em virtude de uma complementaridade forçosa, erodiu os fundamentos sobre os quais se poderiam estabelecer normas e destruiu a própria idéia de norma como tal (JONAS, 2006, p.65).

Nossa ética, baseada nas relações do homem com o homem e do homem consigo mesmo, não consegue se relacionar com a natureza, pois sobre ela quer exercer seu domínio, e nem com a coletividade, pois não há a quem responsabilizar.

A crescente coisificação do homem e da natureza altera a compreensão ética da espécie humana, pois foi fundada nas relações pessoais, de sujeitos, e não em relações globais, que afetam toda a coletividade, as quais não consegue compreender e sobre elas agir.

Neste sentido, os filósofos contemporâneos reconhecem que devemos reformular algumas questões éticas. O princípio responsabilidade vem ao encontro deste reconhecimento, num exercício de compreensão e de reformulação de novas formas de agir ligadas à convivência social coletiva e às ameaças e promessas tecnológicas. Pressupõe, então, uma nova ética: a coletiva.

Jonas conclui que nos encontramos em um vazio ético, mas é preciso dizer que a Ética tem de existir. “Ela tem de existir porque os homens agem, e a ética existe para ordenar suas ações e regular seu poder de agir” (JONAS, 2006, p. 65).

Porém, nosso agir não é mais individual; é, conforme Jonas (2006, p. 65), coletivo-cumulativo-tecnológico, de um tipo novo, no que se refere tanto aos objetos quanto à sua magnitude. Assim, capacidades de ação de um tipo novo exigem novas regras da Ética e, talvez, mesmo, uma ética de novo tipo. Esta é a tarefa.

4 A CONSTRUÇÃO DE UMA NOVA ÉTICA

A “Era da civilização tecnológica” nos levou longe demais. Os riscos e as ameaças de consequências globais fazem com que as fronteiras transnacionais sejam rompidas. A autonomia das nações em relação aos danos ambientais, muitos deles irreversíveis, está comprometida. Nossas instituições irão procurar por culpados, mas quantos deles serão responsáveis por um extermínio em massa? Quais são as causas da contaminação tóxica dos alimentos, da água, do ar, dos efeitos radiativos, do desmatamento, do aquecimento global, da poluição dos rios e mares? Para danos ambientais desta natureza e irreversíveis não adianta procurar culpados. Somos todos culpados e inocentes ao mesmo tempo.

A grande questão é: O que queremos de nossas vidas? Não da particular, individual, mas de nossa vida como espécie, como civilização, com um futuro em que a vida digna possa se desenvolver.

A modernidade, com seu avanço científico-tecnológico e sua racionalidade, trouxe consigo o individualismo, relativizou a moral e as relações pessoais, apropriou-se da natureza e do próprio homem e exterminou os fundamentos éticos até então conhecidos.

A humanidade encontra-se atônita e perdida em si mesma. A sociedade de riscos e o nível das ameaças que lhe são impostas estão além da nossa compreensão e da nossa capacidade de reação como espécie humana. Nossa ética, baseada nas relações humanas de uma microesfera, não encontra caminhos que a leve a uma ética coletiva, de ações coletivas, com consequências coletivas. A luta pela sobrevivência não é mais individual; torna-se de todos nós, grupal. É a luta pela vida, pela preservação da espécie humana.

É nesse sentido que nos encontramos em um vazio ético. Entender o que ocorre ao nosso redor e saber como agir, eis aí a dificuldade. É neste terreno sombrio que se desenvolve este estudo, cujo marco teórico é o filósofo alemão Hans Jonas, com a proposta de um princípio que até então não fazia parte da nossa ética, mas que, diante do quadro de degradação ambiental e da perda das condições naturais da vida, entra em pauta como uma possível saída, se conseguirmos mudar nosso modo de pensar e agir: a responsabilidade.

4.1 A teoria da responsabilidade, de Hans Jonas

Muito se tem confundido responsabilidade com responsabilização. A primeira é antecedente à ação; é um estado de prudência, de cuidado, de zelo para com algo ou alguém. A segunda deriva das consequências *pos factum*; ou seja, a ação ou a omissão já ocorreram, e

aquele que deveria ter o dever de cuidado não o fez, quer seja por culpa ou dolo, restando tão somente a reparação do dano.

Somente quem tem o dever de cuidar pode ser responsabilizado por algum dano causado cuja ação ou omissão tenham um liame com o resultado danoso.

Platão, em *A República*, narra no “*Mito de Er*” a passagem em que Láquisis, filha da Necessidade, concede às almas que vieram do céu e da terra a oportunidade de escolher um novo modelo de vida para que renascessem, conferindo a cada uma delas a liberdade e a responsabilidade pelas suas escolhas:

Não é um gênio que vos escolherá, vós mesmos escolhereis o vosso gênio. Que o primeiro designado pela sorte seja o primeiro a escolher a vida a que ficará ligado pela necessidade. A virtude não tem senhor: cada um de vós, consoante a venera ou a desdenha, terá mais ou menos. A responsabilidade é daquele que escolhe. Deus não é responsável (PLATÃO, 2000, p. 348).

Em Platão, a responsabilidade antecedia qualquer ato e correspondia a uma assunção consciente das escolhas de cada um e de qual rumo dar às suas vidas.

Em Aristóteles (2007, p. 63), a escolha deliberada se refere às coisas que dependem de nós ou que estão em nosso poder fazer ou não fazer:

Com efeito, quando depende de nós o agir, igualmente depende o não agir, e vice-versa, ou seja, assim como está em nossas mãos agir quando isso é nobre, assim também temos o poder de não agir quando isso é vil; e temos o poder de não agir quando isso é nobre, do mesmo modo que temos o poder de agir quando isso é vil. Por conseguinte, depende de nós praticar atos nobre ou vis, e se é isso que significa ser bom ou mau, então depende de nós sermos virtuosos ou viciosos (ARISTÓTELES, 2007, p. 65).

Para ele, há dois tipos de ação: as voluntárias e as involuntárias. As involuntárias são aquelas que ocorrem sob compulsão ou ignorância; e as voluntárias são aquelas escolhidas no momento em que se fazem. A finalidade de uma ação varia conforme as circunstâncias. “Assim, ambos esses termos, ‘voluntário’ e ‘involuntário’, devem ser usados como referência no momento da ação” (ARISTÓTELES, 2007, p. 56-57).

Quanto às ações voluntárias, elas o são no momento da sua prática, pois as escolhemos e deliberamos sobre os meios pelas quais as executamos. Os fins, diferentemente, não dependem da nossa escolha; são objetos de nosso desejo, que podem ser bons ou maus, mas que serão alcançados dependendo das circunstâncias e das escolhas.

Dessa forma, para que uma ação seja moral a escolha deve visar a fins virtuosos. Aristóteles (2007, p. 67) afirma, ainda, que cada homem é responsável por sua disposição moral e pela aparência de suas ações. Segundo ele, se não for assim ninguém seria responsável pelos maus atos que praticar, pois todos os praticariam por ignorância dos fins, julgando que com eles conseguiriam o melhor.

Assim, há a necessidade da responsabilidade para que uma ação possa ser considerada como moralmente válida. Lado outro, não há moralidade em uma ação irresponsável ou naquela em que o sujeito não agiu com pleno conhecimento.

A questão determinista da escolha do agir e de sua ligação com a responsabilidade foi veementemente combatida por Alexandre de Afrodísia e Harry Frankfurt, com posições contrárias.

Para Frankfurt, citado por Hobuss (2012, p. 15), “uma pessoa pode ser moralmente responsável pelo que fez até mesmo se não pudesse fazer [ou agir] de outro modo”. Frankfurt considera que a escolha de uma ação não pressupõe um conjunto de ações à disposição do agente que opta por uma ou outra. Para ele, há responsabilidade moral mesmo que só exista uma forma possível de agir.

Já Alexandre de Afrodísia, segundo Hobuss (2012, p. 19), considerava que a ausência da possibilidade de um agir diferente não elimina responsabilidade moral, mas que o rol de possibilidades deste agir está relacionados com o momento da escolha e com o caráter do agente:

O agente é responsável moralmente, pois mesmo depois de ter adquirido dada disposição, e não podendo agir diferentemente após adquiri-la, ele ainda poderia ser imputado moralmente pelo fato de que, quando não havia adquirido tal disposição, poderia agir diferentemente, pois dependia dele fazer “y” ou o seu contrário, ou seja, sua disposição atual de caráter foi fruto de sua escolha no momento do processo de sua aquisição (Hobuss, 2012, p. 19).

Segundo estes autores, a responsabilidade pelas ações está diretamente relacionada com a escolha e a disposição moral.

É preciso atentar para o fato de que na Antiguidade o termo original utilizado era imputação, no sentido de ser responsabilizado, de responsabilização, de assumir as consequências de uma ação, segundo Abbagnano (2003, p. 854). Portanto, citações de textos como de Aristóteles, Platão e Alexandre de Afrodísia correm o risco de não transmitir exatamente o significado atual do vocábulo *responsabilidade*, pois são transliterações do termo *imputação* em um sentido mais amplo. Isto porque, conforme estudos de Abbagnano (2003, p. 854), o termo *responsabilidade* é relativamente recente.

Para Hans Jonas (2006, p. 209), a responsabilidade sempre fez parte das relações humanas como uma forma de liberdade de escolha, apesar de nunca ter estado no centro da Ética. Vários filósofos a abordaram de forma paralela, passando por seus meandros, mas poucos deles se ativeram a conceituá-la.

Martin Heidegger²⁵, autor de *Ser e Tempo*, precursor de uma nova hermenêutica, enriquecida com as contribuições metodológicas e temáticas da análise fenomenológica (VAZ, 2002, p. 147), discorre sobre a existência humana em sua condição original de existir como ser-aí (*Dansei*) e desenvolver o conceito de cuidado, com o próximo e do eu consigo mesmo.

Heidegger dedicou os parágrafos 41 e 42 de *Ser e Tempo* ao cuidado. Mas foi, segundo Leonardo Boff (2012, p. 52), estudando a práxis em Aristóteles que Heidegger, no seu longo caminho filosófico, desenvolveu a ideia de que o cuidado é o modo de ser primeiro de todo ser humano em sua relação para com o mundo, e não somente uma orientação particular e interior da alma, como aparecia nos autores cristãos na forma de vigilância, preocupação consigo mesmo e com o futuro.

No campo da ética fenomenológica, que tem como fundamento uma teoria dos valores, Emanuel Lévinas²⁶ pressupõe que o exame dos problemas éticos ocorre na relação do eu com o outro, “quando o *Eu* se vê diante da *face (visage)* do *Outro*” e desenvolve sua teoria considerando a responsabilidade como anterior à liberdade e à racionalidade. Para Lévinas, a justiça e a paz social é responsabilidade do eu para com o outro. (buscar referências)

Em Lévinas, “a responsabilidade não é cedível e é na responsabilidade que sou chamado como único”.

Mas foi Hans Jonas quem mais se dedicou a formular uma teoria da responsabilidade e suas inter-relações com a civilização tecnológica e a preservação da espécie humana, a qual constitui o cerne deste trabalho. Ele classifica a responsabilidade de duas formas: uma decorrente de um *pós-factum*; e outra como aquelas que se têm a determinação de fazer; “uma noção em virtude da qual eu me sinto responsável, em primeiro lugar, não por minha conduta e suas consequências, mas pelo objeto que reivindica meu agir” (JONAS, 2006, p. 167) .

As responsabilidades do tipo *pós-factum* são aquelas em que o conceito de responsabilidade se referem à imputação. Também se dividem em duas formas.

Na primeira, o poder causal é condição da responsabilidade. O agente deve responder pelos seus atos, sendo responsável por suas consequências. Para Jonas (2006, p. 165), “isso deve ser compreendido do ponto de vista legal, e não moral”. Os danos causados devem ser reparados, ainda que a causa não tenha sido um ato mau ou intencional e suas consequências

²⁵ Martin Heidegger (1889-1976), figura mais representativa do existencialismo alemão. Sua obra mais importante é *Ser e Tempo*, cujo objetivo declarado é o de uma ontologia capaz de determinar o *sentido do ser* (REALE; ANTISERI, 2006, p. 203).

²⁶ Emmanuel Lévinas (1905-1995) é o primeiro filósofo que tornou conhecido na França o pensamento de Husserl e Heidegger. Depois, aprofundou a relação ética inter-humana. Autor de *Totalidade e Infinito*, obra dedicada à fenomenologia da face (REALE; ANTISERI, 2006, p. 424).

não tenham sido previstas. Basta haver a ação, onexo causal e o dano. Esta é a clássica responsabilidade civil, *pós-factum*, ou responsabilização. Tem previsão legal e pode haver responsabilização mesmo que não haja culpa do agente.

A segunda forma é a imputação da responsabilidade que vai qualificar o ato causal como moralmente culpável. O que importa aqui não é a causalidade do ato, e sim sua qualidade. Se a ordem moral for gravemente perturbada, há de haver uma penalidade, desde que prevista em lei. É típico da responsabilidade penal.

Para Hans Jonas (2006, p. 166), ambas as formas de responsabilidade têm em comum o fato de se referirem a atos realizados, sendo que a responsabilização efetiva do autor é feita desde o exterior. Ou seja, o sentimento que acompanha o autor e com o qual assume internamente a responsabilidade (sentimento de culpa, remorso e aceitação do castigo, mas também de orgulho obstinado) é retroativo. Mesmo a antecipação das consequências ao iniciar o ato não serve como razão para agir, como mecanismo de seleção ou motivador para permitir ou suspender a execução do ato.

Dessa forma, a responsabilidade no sentido de imputação à infringência de um dever legal, por mais que o autor da ação tenha disposição moral de se responsabilizar pelos seus atos, não constitui fundamento para um princípio ético. Assim explica Hans Jonas:

Em suma, entendida assim, a “responsabilidade” não fixa fins, mas é a imposição inteiramente formal de todo agir causal entre seres humanos, dos quais se pode exigir uma prestação de contas. Assim, ela é condição da moral, mas não a própria moral. O sentimento que caracteriza a responsabilidade – não importa se pressentimento ou reação posterior – é de fato moral (disposição de assumir seus atos), mas em sua formalidade pura não é capaz de fornecer o princípio efetivo para a teoria ética, que em primeira e última instância tem a ver com a apresentação, reconhecimento e motivação de finalidades positivas para o *bonum humanum* (JONAS, 2006, p. 166).

Este tipo de responsabilidade ligada à imputação de valores impositivos, vindos de fora do agente, não é um princípio suficiente da moral e não tem o condão de se tornar um princípio ético. Já o outro tipo de responsabilidade, segundo Jonas (2006, p. 167), é relacionado àquela disposição que vem de dentro, em que me sinto responsável pelo objeto que reivindica meu agir. Responsabilidade, por exemplo, pelo bem estar de outros. É a responsabilidade “por” alguém, por algo que se encontra na esfera de influência do meu poder, ou dele necessitando ou por ele ameaçado. Mesmo que o objeto não esteja na nossa esfera de escolha, se exercemos algum poder sobre ele não nos é admitido desembaraçar-se dele. A reivindicação do objeto na insegurança da sua existência, de um lado (lembrando que este objeto pode ser uma pessoa, um ser vivo ou a própria natureza), e, de outro, a consciência do poder, culpada da sua causalidade unem-se no sentimento de responsabilidade do eu ativo,

que se encontra sempre intervindo no ser das coisas. “Em primeiro lugar está o dever ser do objeto; em segundo, o dever agir do sujeito chamado a cuidar do objeto” (JONAS, 2006, p. 167). De um lado, a reivindicação do objeto na insegurança de sua existência; de outro, a consciência do poder do sujeito ativo. Acrescenta o filósofo que, caso dessa relação brote o amor, a responsabilidade será acrescida pela devoção da pessoa, que aprenderá a temer pela sorte daquele que é digno de existir e que é amado.

É sobre este tipo de responsabilidade e de sentimento de responsabilidade que se deve fundar uma ética da responsabilidade futura.

No desenvolvimento de sua teoria, Hans Jonas (2006, p. 170) vai diferenciar a responsabilidade natural da contratual. Cita como exemplo da natural a responsabilidade parental, que independe de aprovação prévia, sendo irrevogável e não rescindível, além de englobar todo o objeto. Na opinião de Jonas (2006, p. 180), “a responsabilidade parental é geneticamente a origem de toda disposição para a responsabilidade, ou seja, a sua escola fundamental”. Nela o objeto é a criança como um todo, com todas as suas possibilidades: o cuidado parental visa, no início, à pura existência da criança, sua alimentação, sua saúde, seu bem estar, para após, em seu crescimento e desenvolvimento, fazer dela o melhor dos seres. É o que entendemos por educação: estimular e supervisionar as habilidades, os comportamentos, as relações, o caráter, o conhecimento, a aprendizagem, e junto com tudo isso, se possível, a felicidade.

A responsabilidade dos pais para com os filhos perdura até estes adquirirem ou alcançarem a capacidade de responsabilizar-se. Após isso, a criança, antes objeto de responsabilidade, adquire autonomia e se torna um sujeito de responsabilidades. Esta é a condição natural da vida, desejada de antemão, que se dobra ao ritmo do crescimento orgânico e pessoal, num ciclo de responsabilidades naturais que perpetuam a espécie humana.

A paternidade tem a ver com seres que se tornarão homens, e esse devir compõe-se de fases determinadas, cada uma delas devendo ser percorrida em um momento determinado; com o seu fim predeterminado, tornar-se adulto, cessa a relação com a criança e também a responsabilidade paterna (JONAS, 2006, p. 189).

Já em relação à responsabilidade contratual, ou “artificial”, instituída a partir da atribuição e aceitação de um encargo, Jonas (2006, p. 170) aduz que é delimitada quanto à tarefa. Comporta um elemento de escolha em relação ao qual é possível uma renúncia ou uma dispensa da obrigação. Essa responsabilidade extrai sua força imperativa não do objeto, mas do acordo do qual é criatura. Cita o exemplo do cobrador de impostos, que, ao aceitar o encargo, torna-se responsável, independente do julgamento que tenha do sistema fiscal. Em relação a essas responsabilidades, não ditadas pelo objeto, são possíveis condutas impróprias

ou de prevaricação, mas não propriamente uma irresponsabilidade, se considerarmos o objeto direto, que é a cobrança do imposto. Mas, ao considerarmos o dever ser do objeto final da responsabilidade, a verdadeira causa, que é a garantia das relações de lealdade sobre as quais se fundam a sociedade e a vida coletiva, o funcionário desleal, a quem poderíamos acusar de violar seus deveres, poderia ser considerado indiretamente como irresponsável.

A assunção da responsabilidade contratual torna o agente responsável pelos seus atos. Assim, quando assume determinado “encargo”, o trabalhador torna-se responsável pela finalidade que exerce neste cargo, por exemplo, o motorista perante a viagem que levará seus passageiros ao destino final. Terminada a incumbência, cessa sua responsabilidade.

A responsabilidade está ligada ao poder que se tem sobre a finalidade do objeto, e não sobre o objeto em si. Temos a responsabilidade dos empregadores pelos atos de seus empregados naquilo que é a finalidade da empresa. Esta responsabilidade no ordenamento jurídico brasileiro é do tipo legal.²⁷ Nestes casos, o empregador é responsável mesmo que não tenha culpa, pois assumiu o encargo ao buscar os fins de empresa. Mas não há responsabilidade pelo ato dos seus empregados que agem com finalidade outra que não os fins da empresa. Neste caso, a responsabilidade por atos particulares não colimados aos fins da empresa deve ser de quem os praticou - ou seja, do empregado.

Este tipo de responsabilidade norteia as relações na sociedade, sendo, muitas vezes, mal interpretadas ou legalizadas de forma que a imputação recaia sobre alguém, mesmo que este não seja culpado. Daí deriva a classificação da responsabilidade como objetivas, do risco integral e do risco criado, dentre outras. Todas vão desaguar na responsabilização e, conforme já visto em Jonas (2006, p. 166), sua imposição legal pode levar a certa disposição moral de praticar determinadas ações como prescreve a lei por diversos motivos, mas não constitui um princípio ético.

Dentre as responsabilidades que são assumidas voluntária e contratualmente, uma se mostra como exceção à regra de que o poder sobre os objetos nos torna responsável, segundo Hans Jonas (2006, p. 171): a responsabilidade do homem político. Ao contrário, primeiro vem a escolha de querer assumir a responsabilidade por uma coletividade e depois vem a busca do poder necessário para seu exercício.

É sobretudo o verdadeiro *homo politicus* quem ambiciona a responsabilidade ligada ao poder e tornada possível graças a ele, e que por isso ambiciona ambos ao mesmo tempo. O homem público autêntico estimará como sua glória (que pode lhe ser muito cara) precisamente que se possa dizer dele que fez o melhor que pôde por aqueles *sobre* os quais detinha poder, ou seja, *para* aqueles em virtude de quem ele

²⁷ Art. 932, III, da Lei 10.406/2002 - Código Civil Brasileiro.

tinha poder. Que o “sobre” se torne “para” constitui a essência da responsabilidade (JONAS, 2006, p. 172).

Segundo Jonas, o direito de votar pode ser entendido como uma obrigação, mas o direito de candidatar-se não. Quem se candidata o faz por sua própria escolha. Antes de tudo, escolheu a si próprio. “Aqui temos o privilégio singular da espontaneidade humana: sem que lhe seja pedido, ‘sem necessidade’, sem missão e sem acordo, o aspirante busca o poder para assumir para si a responsabilidade” (JONAS, 2006, p. 172).

Aquele que assume um dever político toma para si a responsabilidade de exercê-lo, da melhor forma possível, em prol daqueles que lhe conferiram o poder. A escolha do político é responsabilizar-se pelo bem de todos. Conforme lição de Jonas (2006, p. 172), “o objeto da responsabilidade é a “res publica”, que na República é potencialmente a coisa de todos, mas realmente só o é nos limites do cumprimento dos deveres gerais da cidadania”.

Jonas (2006, p. 173) traça um paralelo entre a responsabilidade política (livre escolha) e a parental (natural). Segundo ele, elas são do tipo total, situam-se nos extremos do espectro da responsabilidade, mas possuem diversos aspectos em comum, tendo muito a ensinar a respeito da essência da responsabilidade.

O primeiro extremo deste espectro é em relação ao objeto. O da responsabilidade parental são os poucos frutos da procriação, intimamente relacionado conosco e cada um portador de um valor próprio, ainda que imaturo. Nesta o objeto se encontra carnalmente presente para o responsável. O da política são os indivíduos numerosos e anônimos da sociedade, de identidade ignorada. Neste caso, o objeto se encontra apenas como ideia.

A origem da responsabilidade parental é a causalidade direta do ato da procriação (desejada ou não) e a total dependência da criação. A origem da responsabilidade política é a assunção espontânea do interesse coletivo como condição para executar atos causais no futuro, unida à concessão mais ou menos voluntária por parte dos interessados. Uma é da mais elementar naturalidade; a outra é de extrema artificialidade. Uma é exercida no campo da intimidade; a outra se exerce a distância.

Conforme Hans Jonas (2006, p. 174), estes são os extremos destas duas manifestações de responsabilidade, mas há também pontos em comum, os quais são por ele resumidos em três conceitos: “totalidade”, “continuidade” e “futuro”, referidos à existência e à sorte de seres humanos. Para Jonas, “a marca distintiva do ser humano, de ser o único capaz de ter responsabilidade, significa igualmente que ele deve tê-la pelos seus semelhantes - eles próprios potenciais sujeitos de responsabilidade” (JONAS, 2006, p. 175).

A primeira característica comum apontada por Jonas (2006, p. 180), tanto na responsabilidade política quanto na parental, é a de responsabilizar por alguém ou algo em sua totalidade. Para Jonas, o primeiro objeto da responsabilidade são os outros seres humanos, e a existência humana é o primeiro imperativo. A humanidade tem o dever de existir, e sua existência “significa simplesmente que vivam os homens.” E que vivam bem é um imperativo que segue ao anterior” (JONAS, 2006, p. 177).

Para Jonas (2006, p. 180), totalidade quer dizer que a responsabilidade abarca o Ser total do objeto, em todos os seus aspectos, desde a existência bruta até os seus interesses mais elevados. Na responsabilidade parental, a totalidade se mostra mais evidente, pois o objeto é a criança como um todo e suas possibilidades, não se limitando às carências imediatas. Na responsabilidade política, o homem público, ao longo da duração de seu mandato ou poder, assume a responsabilidade pela totalidade da vida da comunidade, por aquilo que chamamos de “bem público”.

Assim como a criança que inspira cuidados pela sua fragilidade e vulnerabilidade, a *res pública* também tem uma existência precária. Segundo Jonas (2006, p. 184), os assuntos da comunidade “não marcham por si só”, necessitando para seu aprimoramento e, muitas vezes, para sua salvação, de uma direção consciente e de quem tome decisões apropriadas.

Nessa totalidade e semelhanças entre a responsabilidade política e parental, existe, segundo Jonas, uma relação de afeto, que na parental se aproxima do amor e na política, do sentimento de solidariedade. Assim se manifesta:

Existe uma relação de afeto, semelhante ao amor, por parte do indivíduo político em face da coletividade cujo destino ele pretende guiar, pois essa coletividade é “sua” em um sentido bem mais profundo do que aquele de uma comunidade de interesses: ele surgiu dessa coletividade (em regra) e se tornou o que é graças a ela e, por isso, ele não é o seu pai, mas o “filho” do seu povo e da sua terra (do seu grupo social e assim por diante), por isso “irmanado” com todos aqueles que compartilham esses laços – os vivos, os que virão e mesmo os que já morreram (JONAS, 2006, p. 183).

E completa:

Da mesma maneira como no caso familiar do qual ele extrai seu simbolismo, esse fato engendra algo mais do que uma simples obrigação: uma identificação emocional com o coletivo, o sentimento de “solidariedade”, que é análogo ao amor pelos indivíduos. E mesmo a solidariedade de destino pode assumir o papel da origem comum em termos afetivos (JONAS, 2006, p. 183).

Para Jonas, o fenômeno do sentimento torna o coração receptível ao dever. O filósofo considera impossível assumir a responsabilidade por algo que não se ame, de modo que é mais fácil engendrar o amor para tal do que cumprir o seu dever “livre de toda inclinação”. Para Jonas (2006, p. 183), “existe um elemento natural também no ofício do homem público,

função gerada artificialmente, quando ele se destaca da comunidade de irmãos e cidadãos e, diante de todos, assume um papel que se assemelha ao papel paterno, embora a paternidade não tenha nada a ver com a solidariedade”.

A segunda característica em comum entre a responsabilidade parental e a do político é a continuidade; resulta da natureza total da responsabilidade (JONAS, 2006, p. 185). O primeiro sentido é que seu exercício não pode ser interrompido. Tanto as assistências paterna quanto a governamental não podem tirar férias, pois a vida do seu objeto segue em frente, renovando as demandas ininterruptamente.

As responsabilidades parental e a do político, além de serem do tipo total, têm uma existência mais longa. A primeira cessa após a criança adquirir autonomia; e a segunda, após o término do mandato. Já as responsabilidades particulares se limitam a um período determinado de existência, como do capitão do navio cuja missão é transportar os passageiros de uma parte para outra. Sua responsabilidade começa e termina com a presença deles no navio. Não importam a individualidade, o passado ou o presente de cada um.

Ao contrário, a responsabilidade total tem de proceder de forma histórica, apreender o objeto em toda sua historicidade, *num continuum*; da criança no desenrolar da sua existência, da comunidade ao longo da sua história, numa interrelação entre passado e futuro.

A terceira e última característica em comum é que ambas se ocupam, antes de tudo, com o futuro. Mas a responsabilidade, segundo Jonas, não pode ambicionar um papel determinante do futuro; pode apenas possibilitá-lo. Neste sentido, Hans Jonas (2006, p. 187) aduz que “a responsabilidade não é nada mais do que o complemento moral para a constituição ontológica do nosso Ser temporal”.

Apesar das comunialidades citadas entre os dois tipos de responsabilidades paradigmáticas apontadas pela filosofia jonasiana, submergem as diferenças existentes entre elas e que são gritantes.

Quanto aos objetivos, a responsabilidade política se distancia da parental. Nesta há um crescimento orgânico, natural e pessoal, adquirido pela educação, que se interpenetra formando o indivíduo-pessoa, uma subjetividade dotada de valores. Na responsabilidade do político não há um objetivo finalístico. A história segue seu curso independente das predições, como sustenta Jonas:

A história das sociedades, nações ou Estados, ou seja, a “História” – não tem nenhum fim predeterminado para o qual tenda ou deva ser conduzida; não faz sentido falar em infância, maturidade, ou senilidade da história. Toda comparação orgânica, particularmente com o crescimento, por mais tentadora que seja, está fora de lugar e é enganosa (JONAS, 2006, p. 190).

Não se pode dizer que a humanidade é objeto de um devir integralmente programado, que parte do inacabado para o acabado, do provisório para o definitivo, como no caso dos membros individuais, dos recém-nascidos. Segundo Jonas (2006, p. 191), “o devir na história, que certamente existe – ainda que possa ser interrompido –, ou o devir da humanidade, caso se queira, tem um sentido muito diferente do devir do indivíduo que vai do embrião ao adulto”.

Jonas (2006, p. 193) explica que a predição não implica necessariamente que a história seguirá o caminho desejado ou planejado devido ao excesso de resultados causais em detrimento de um conhecimento prévio, o que pode levar o homem político a ter seus projetos fracassados sem que isso implique irresponsabilidades. Segundo ele, é algo totalmente diferente aproveitar as oportunidades históricas, com plena consciência de que elas podem ser decisivas para o destino das gerações futuras e, até mesmo por séculos, como já ocorreu com diversos fatos políticos. Cita como exemplo a teoria marxista e sua não adequação à *praxis*, aduzindo que ela fornecia o objetivo, mas não o momento de agir, e que as previsões eram muito diferentes da demonstração prática de alcançar tal objetivo daquele modo, naquele momento e naquele lugar.

A responsabilidade política para o futuro pressupõe, ainda, segundo Jonas (2006, p. 201) não fazer nada que impeça o aparecimento de seus semelhantes; ou seja, não obstruir a fonte indispensável, mesmo imprevisível, da espontaneidade na coletividade, de onde poderão ser recrutados os futuros homens públicos: “uma das responsabilidades do homem público é garantir que a arte de governar continue possível no futuro”.

Portanto, ações de políticos que criam situações em que os possíveis candidatos sejam repetidores de seu papel, como lacaios ou robôs, já são, por si sós, um óbice para com o futuro e um desvirtuamento da arte de governar, pois, como visto, o homem político assume espontaneamente a responsabilidade e o sentimento de responsabilidade pela coletividade de forma total, e não particular, como incumbência, tarefa, profissão ou influenciado por terceiros e interesses outros.

No horizonte da política, cuja visão se ampliou consideravelmente devido à envergadura causal das ações modernas, a predição se transformou em política prática, na medida em que as ações ditadas por ela, por meio do conhecimento, favorecem ou previnem alguma realização prática. Assim, segundo Jonas (2006, p. 204), “a prevenção é, em geral, a *prima causa*, pois a predição como advertência é certamente um motivo mais forte para políticas governamentais, uma exigência mais coercitiva para a responsabilidade, do que a sedução de uma promessa”.

A predição na arte de governar pode levar a alguns caminhos apontados por Jonas (2006, p. 205). Um seria o de que as áreas de conhecimento científico-tecnológico e o progresso metódico podem impulsionar a uma direção desejada, porém nem sempre alcançada e que, muitas vezes, desvirtua-se em apostas que transformam o empreendimento humano. O conhecimento científico não fornece todos os elementos e é incapaz de fazer todas as possíveis interligações e interações que resultarão uma ação política. Assim, o que ocorre são apostas de que causalidades acontecerão de determinada forma, em determinado tempo, o que quase nunca ocorre. Nestes casos, a prevenção seria a medida mais condizente para manter a responsabilidade assumida pelo político.

Outro caminho seria o abuso do homem político no uso das promessas, que já nascem sabidamente impossíveis, pela predição e pelo conhecimento que se tem das coisas e que não é de amplo domínio da coletividade. Outro mais, baseia-se na crença de que o homem se adapta a tudo. Pergunta Jonas: A que o homem deveria adaptar-se? Em que condições? E conclui: “nós acreditamos que nos basearmos nessa certeza (uma vez aceita) é tão irresponsável quanto nos abandonarmos à incerteza” (2006, p. 206).

Jonas (2006, p. 207) vai aduzir que na arte de governar atual o marco temporal da responsabilidade, assim como o planejamento informado, ampliou-se de maneira considerável. Para ele, a questão crucial é o fato de que a natureza do agir humano transformou-se de tal maneira que surgiu uma responsabilidade cujo significado é inaplicável até hoje, que comporta um conteúdo inteiramente novo e um alcance nunca visto sobre o futuro na esfera do fazer político e, conseqüentemente, da moral política.

Neste sentido, a ética da responsabilidade de Hannah Arendt dialoga com a de Hans Jonas²⁸, sendo, de certa forma, complementares. Cada uma enfoca e permite reflexões em direções que se tocam ou perpassam, iluminando regiões reflexivas diferentes.

Segundo Schio (2010, p. 171), Arendt e Jonas tematizaram a ética, a vida e a ação dos seres humanos no mundo, o que envolve a natureza, suas relações recíprocas e o tempo, entre outras questões relevantes. A Ética, para ambos, engloba os termos *responsabilidade* e *futuro*, porém contêm diferenças.

²⁸ Arendt e Jonas apresentam muitos aspectos em comum: conheceram-se ainda na Alemanha pré-hitlerista, foram alunos e pessoas próximas a Heidegger e embasaram suas concepções no pensamento kantiano. Além disso, pensaram uma ética que cobria vários propósitos: não permitir que fatos como os vivenciados no nazismo e nos demais regimes totalitários, que ambos vivenciaram, voltassem a ocorrer. Outro, o de que cada ser humano pudesse se tornar um cidadão preocupado com o que pensa e faz, responsabilizando-se, e que se inquietasse com o futuro que está sendo elaborado. Por fim, a apreensão com as obras humanas, especificamente com a tecnologia e suas possíveis conseqüências negativas para a Humanidade, especialmente a futura (SCHIO, 2010, p. 157-158).

Para Hannah Arendt (2010, p. 214), a ética da responsabilidade se relaciona com a Política, pois cabe a ela pensar e organizar o presente visando ao futuro. Segundo Schio (2010, p. 161), Arendt relaciona a possibilidade de responsabilizar o “agente coletivo”, assim como apregoar uma “culpa coletiva” por certos acontecimentos. Cita como exemplo os julgamentos ocorridos no pós-guerra a respeito do que o regime de Hitler fizera com os judeus e que utilizaram, como argumento de defesa, o grito de “somos todos culpados” que para ela soa como “uma declaração de solidariedade com os malfeitores” (ARENDR, 2010, p. 214). Diante de tais afirmações, questiona: “Se as ações e a responsabilização são pessoais, como se poderia afirmar, em ética, que elas são coletivas?” (SCHIO, 2010, p. 161).

Arendt trata a culpabilidade como uma questão particular - a diferenciando da responsabilidade coletiva: “Quando somos todos culpados, ninguém o é. A culpa, ao contrário da responsabilidade, sempre seleciona, é estritamente pessoal. Refere-se a um ato, não a intenções ou potencialidades” (ARENDR, 2010, p. 214).

Segundo Priscilla Normando (2010, p. 18), para Arendt uma pessoa pode ser culpada sendo responsável, ou seja, simplesmente cumprindo as suas obrigações; ou, ainda, reparando os danos causados pelos atos de outrem. Nesse aspecto, ela supõe certa identidade entre responsabilidade e obrigação caso o cumprimento de uma obrigação seja realizado sem pensar nas consequências.

Ao tratar da responsabilidade coletiva, estabelece duas condições que têm de estar presentes:

Ainda seguindo o argumento do senhor Feinberg, diria que duas condições têm de estar presentes para a responsabilidade coletiva: devo ser considerado responsável por algo que não fiz, e a razão para a minha responsabilidade deve ser o fato de eu pertencer a um grupo (um coletivo), o que nenhum ato voluntário meu pode dissolver, isto é, o meu pertencer ao grupo é completamente diferente de uma parceria de negócios que posso dissolver quando quiser. (...) Esse tipo de responsabilidade, na minha opinião, é sempre política, quer apareça na forma mais antiga em que toda uma comunidade assume a responsabilidade por qualquer ato de qualquer de seus membros, quer no caso de uma comunidade ser considerada responsável pelo que foi feito em seu nome. O último caso tem, é claro, mais interesse para nós, porque se aplica, para o bem e para o mal, a todas as comunidades políticas, e não apenas ao governo representativo (ARENDR, 2006, p. 216).

A pensadora faz a ligação da responsabilidade coletiva com a política e com o pertencimento a uma comunidade, afirmando que viver em grupo é inerente à condição humana e que “só podemos escapar dessa responsabilidade política e estritamente coletiva abandonando a comunidade” (ARENDR, 2010, p. 217).

Segundo Schio, a ética da responsabilidade em Arendt não se baseia em normas, sejam de ação, sejam de restrição. Essa ética, então, não é normativa, pois não expõe as regras

a serem seguidas ou os imperativos a serem observados dedutivamente. Também não é uma ética prescritiva, pois não aponta o que deve ser feito ou evitado, isso porque Arendt não pretendia substituir um formalismo por outro, mas “superar qualquer norma moral pre-estabelecida através de uma constante reativação do pensamento” (SCHIO, 2010, p. 166).

Conforme Schio (2010, p. 166), em Arendt o pensar é aquele que mantém o sujeito “conectado” com o seu agir, não lhe permitindo dissociar aquilo que é feito e a busca do significado disso para a sua vida, podendo evitar assim de praticar o “mal banal”. Em outros termos, Arendt, ao afastar o utilitarismo (“o mal menor”), o pragmatismo (“meios e fins”) e um fundamento transcendente (como Deus, inferno, fim supremo) para a ação humana, busca manter unidos o sujeito da ação com sua decisão e sua atitude. Isso porque, segundo Schio (2010, p. 167), Arendt prioriza a política, a qual ocorre na esfera pública, sem, entretanto, desvalorizar o nível privado, aquele dos interesses, desejos e preferências do indivíduo. Para Arendt, esse é secundário: quando a comunidade está em questão, ela tem prioridade em relação à vida pessoal e privada do indivíduo.

Neste diapasão, Schio (2010, p. 166) vai afirmar que Arendt diferencia a Ética da Moral, sendo que a Ética acompanha a Política, pois é mais abrangente que os hábitos e os comportamentos instituídos pelos costumes vigentes na sociedade. Ela é a obrigação que cada um tem pelo mundo, e é nesse sentido que a Ética em Arendt versa sobre a responsabilidade pelo mundo, entendido como sendo o espaço que abrange o domínio público, ou seja, o espaço do aparecimento do homem aos seus pares, com igualdade, e o ambiente natural, com todos os seus integrantes animais, vegetais e minerais imprescindíveis para a continuidade da vida.

Arendt resume esta diferenciação com as seguintes afirmações: “no centro das considerações morais da conduta humana está o eu; no centro das considerações políticas da conduta está o mundo” (ARENDR, 2010, p. 220) e “a questão nunca é se um indivíduo é bom, mas se a sua conduta é boa para o mundo em que vive. No centro do interesse está o mundo, e não o eu” (ARENDR, 2010, p. 218).

Ao argumentar entre o passado e futuro, assim Arendt (1992, p. 203) se manifesta: “Este nosso mundo, que existiu antes de nós e está destinado a sobreviver aos que nele vivem, simplesmente não se pode dar ao luxo de conferir primariamente sua atenção às vidas individuais e aos interesses a ela associados”. Schio (2010, p. 167) conclui: “E o homem, por ter se tornado aquele que mais modifica o entorno, precisa responsabilizar-se pelo que fez e faz, preocupando-se com o futuro”.

A responsabilidade em Arendt vai entrelaçar a Ética e a Política e vai dizer a respeito de uma ética da responsabilidade pelo mundo. Afasta uma ética que atue apenas superficialmente, como aquelas generalizadoras baseadas no “deve”, no “tem”, e que acabam por cair em um “vazio”, tanto de compreensão quanto de ação.

A ética da responsabilidade coletiva em Arendt busca afirmar a necessidade de preservar o espaço da humanidade, que é o espaço político, o qual permite a discussão sobre o mundo, na busca de compreensão sobre ele e sobre os seus fatos, novos ou não. Neste sentido, é preciso que cada ser humano não se “feche” em si próprio, em seu trabalho, necessidades ou preferências.

A ênfase na necessidade de uma nova ética, na preservação da pessoa humana de forma integral, do grupo e do ambiente em que vivem os seres do planeta, humanos ou não, é uma preocupação que os dois autores partilham. Em Arendt a ética deve permanecer no horizonte humano, para indicar os limites às práticas com resultados perigosos ou duvidosos para a humanidade. Em Jonas as situações de ameaças requerem ações coletivas e ações coletivas requerem um novo tipo de ética.

4.2 A responsabilidade como princípio ético

Hans Jonas (2006, p. 209) procura esclarecer sobre o porquê de o conceito responsabilidade, ao qual pretende conferir uma importância central na Ética, não ter desempenhado esse papel ou qualquer papel importante nas teorias morais tradicionais e o porquê de o sentimento de responsabilidade nunca ter aparecido como elemento afetivo da constituição da vontade moral, sendo outros sentimentos bem distintos – como o amor e o respeito – os que exercem essa função.

Para ele, “a responsabilidade é uma função do poder e do saber, e a relação entre ambas as faculdades não é simples” (JONAS, 2006, p. 209). Ambas eram tão restritas que o futuro ficava por conta do destino e da estabilidade natural. Toda a atenção era no agir correto aqui e agora, não se preocupando com a atuação no longo prazo. Era sobre este agir correto, mais bem garantido pelo ser correto, ou pelo que chamamos de “virtude” que a Ética lidou este tempo todo.

Essa estagnação só foi possível devido à ausência de dinâmica. Na Política, zelava-se para que tudo se mantivesse como era e fosse assim transferido às gerações sucessivas, podendo ser abalado somente pelo acaso ou pela sorte, assim expressa por Hans Jonas (2006,

p. 210): “A premissa para se considerar que a realidade permanecerá basicamente a mesma, sujeita apenas ao destino inescrutável, é obviamente a ausência de toda dinâmica”.

Os assuntos humanos simplesmente aconteciam e seguiam uma ordem natural. Diferentemente do que ocorre hoje, essa ordem é constantemente abalada. Para Jonas (2006, p. 2011), “nós, contemporâneos, cujo Ser se encontra sob o signo de uma constante mudança que se auto-engendra, cujo produto ‘natural’ são sempre coisas realmente novas e que nunca existiram, não podemos imitar a sabedoria política dos antigos”.

As éticas anteriores, como apontado por Jonas, tinham uma orientação vertical, de um plano regido por uma ordem transcendente, eterna e ilimitada. A modernidade praticamente pôs fim a essa transcendência. Nesse passo, a Ética moderna passou a não lidar mais com a eternidade, e sim com a temporalidade. Na Antiguidade, havia a busca pelo melhor, pelo Ser perfeito, e a perfeição é a permanência eterna. Assim expõe a diferença de orientação entre as éticas anteriores e a da modernidade.

Abandonamos ao “devir soberano” (Nietzsche) e a ele condenados, após havermos “abolido” o Ser transcendente, somos obrigados a procurar o essencial naquilo que é transitório. Só a partir daí a responsabilidade se torna um princípio moral dominante. O Eros platônico, voltado para a eternidade e não para a temporalidade, não era responsável por seu objeto. O que se buscava nele era um “algo” superior, que não “seria”, mas “era”. Esse algo, que o tempo não pode afetar e a que nada pode suceder, não pode ser objeto da responsabilidade. O eterno, o *aei on*, não necessita dela; ele espera que se participe dele, e sua tênue manifestação no meio do mundo provoca esse desejo. Só se é responsável por aquilo que é mutável, ameaçado de deterioração e pela decadência, em suma, pelo que há de mortal em sua mortalidade (JONAS, 2006, p. 212).

Na Modernidade, abandonamos o Ser transcendente e nos defrontamos com aquilo que é transitório, temporário, cercados que estamos de perspectivas de ações sempre novas, sem precedentes e impossíveis de serem previstas. As ameaças de riscos ambientais e suas consequências de amplitudes gigantescas e irreversíveis exigem uma nova forma de agir que coloca a responsabilidade como uma possível prioridade no centro da Ética.

O princípio responsabilidade jonasiano, como vimos, é uma função do poder e do saber, e a responsabilidade é um correlato deste poder, de forma que a dimensão e a modalidade do poder determinam a dimensão e a modalidade da responsabilidade. Jonas (2006, p. 215) confronta a máxima de Kant: “Você pode, porque você deve”. Ele propõe uma nova: “você deveria porque você age, e você age, porque você pode, ou seja, seu poder exorbitante já está na ação”. Deixa claro que em ambos os casos o poder tem sentidos e objetos diferentes.

Primeiramente em Kant:

Para Kant, trata-se da faculdade de submeter a inclinação ao dever, pressupondo-se a existência desse poder interno, não causal, em cada indivíduo, a quem o dever

justamente se dirige (no caso de a coletividade ser a destinatária desses deveres, é bastante duvidosa a existência desse poder, daí ser necessária a coação governamental (JONAS, 2006, p. 215).

Na contraproposição de Hans Jonas:

[...] “poder” significa liberar no mundo os efeitos causais, que então devem ser confrontados com o dever da nossa responsabilidade. Se esses efeitos colocam em risco as condições de existência, seria o caso de, durante certo tempo, as aspirações mais altas à perfeição, à vida boa ou mesmo apenas à “boa vontade” (Kant) na ética darem lugar aos deveres mais vulgares, impostos a nós por nossa causalidade, igualmente vulgar (JONAS, 2006, p. 215).

Para Jonas (2006, p. 216), o poder do homem é diferente do poder dos outros seres vivos, como o do tigre, o do elefante, o dos cupins, o dos gafanhotos e o das bactérias e dos vírus. Ao poder do homem se uniu o saber e o arbítrio, e “o seu poder é seu destino e torna-se cada vez mais o destino geral” (JONAS, 2006, p. 217).

É no poder do homem que está a raiz do “deve-se” da responsabilidade. Para Jonas, “o dever surge da vontade como autocontrole do seu poder, exercido conscientemente: em primeiro lugar, em relação ao seu próprio Ser” (JONAS, 2006, p. 217).

Segundo Jonas (2006, p. 217), o homem se torna o primeiro objeto de seu dever, e o “primeiro imperativo” é não destruir (coisa que ele é efetivamente capaz de fazer) aquilo que ele chegou a ser graças à natureza, por seu modo de utilizá-la. Além disso, ele se torna fiel depositário daquilo que se encontra sob a lei do seu poder.

Assim, o futuro da humanidade, incluindo nele como condição *sine qua non* o futuro da natureza, é o primeiro dever do comportamento coletivo humano na idade da civilização tecnológica, que se tornou “todo-poderosa” no que tange ao seu potencial de destruição (JONAS, 2006, p. 229). Tal estado de superioridade e poder sobre a natureza era impensável em Aristóteles e sua destruição sequer imaginada:

A “natureza” não poderia ter corrido um risco maior do que este de haver produzido o homem, e a teoria aristotélica de uma teologia da totalidade da natureza (*physis*), que estaria a serviço dela mesma, garantindo automaticamente a integração das partes no todo, vem a ser cabalmente contestada por esse último acontecimento, coisa que Aristóteles jamais poderia supor. Para Aristóteles, a razão humana, graças à qual o homem se destacava da natureza, seria incapaz de lesar essa mesma natureza pela sua contemplação (JONAS, 2006, p. 231).

O dever, nascido deste perigo, clama por uma ética da prevenção, da preservação e da proteção, e não por uma ética do progresso e do aperfeiçoamento, no entender de Jonas (2006, p. 232), reconhecendo ser este um imperativo muito difícil de ser obedecido, o que leva a um “não” à vida.

Segundo Jonas (2006, p. 232), o homem deveria incorporar à sua vontade o “sim”²⁹, impondo ao seu poder um “não ao não ser”. Isso implica manter a existência humana a um nível satisfatório e digno. E assim conclui:

O “não ao não-ser”, e, em primeiro lugar, ao “não-ser” do homem, constitui, até nova ordem, a forma prioritária de como uma ética de emergência, voltada para um futuro ameaçado, deve transpor para a ação coletiva o “sim ao Ser”, que o conjunto das coisas acabou por tornar um dever humano (JONAS, 2006, p. 233).

A solução, ou provável saída, de acordo com Jonas (2006, p. 237), é que haja um “poder sobre o poder”, a menos que uma catástrofe nos imponha limites, o que é de todo indesejável. Propõe um terceiro grau de poder:

Depois que um poder de primeiro grau, voltado para um mundo que parecia inesgotável, transformou-se em um poder de segundo grau que foge a todo controle do seu usuário, chegou a vez de um terceiro grau de poder, capaz de autolimitar a dominação que arrasta o condutor, antes que este se estraçalhe de encontro aos limites da natureza. Um poder sobre todo aquele poder de segundo grau, que não mais pertence ao homem, mas ao próprio poder, que dita as regras do seu uso ao seu suposto usuário, transformando-o em mero executor involuntário de sua capacidade. Que, portanto, em vez de libertar o homem, o escraviza (JONAS, 2006, p. 237).

Para tanto, este poder tem de surgir da própria sociedade. Hans Jonas (2006, p. 237) considera difícil imaginar que o sistema capitalista seja capaz de impor limites a este segundo poder porque é justamente a dinâmica da economia “livre” das sociedades industriais o centro das ameaças tecnológicas. Vai, então, buscar na teoria marxista uma provável fonte de respostas, mas também de impedimentos, às possibilidades de salvação diante da desgraça que está por vir.

Apesar do estudo de Jonas sobre a teoria lançar luzes sobre o princípio da responsabilidade, que, de certa forma, já foram abordadas, este estudo não adentrará a questão da política e do poder propriamente dita, focando no tema da responsabilidade e sua aplicabilidade e aproveitamento ao nosso sistema constitucional.

Não passa despercebido por Hans Jonas (2006, p. 349) que uma postura positiva ajudará, ainda durante certo tempo e de forma bem modesta, no desempenho das funções de preservação e proteção ambiental, assim como de recuperação e melhoramento.

Para Hans Jonas (2006, p. 350), a impressão que se tem é que “nos tornamos prisioneiros de processos que nós mesmos deslançamos”. Propõe um novo tipo de imperativo voltado mais para políticas públicas do que para o indivíduo particular e mais adequado ao novo tipo de agir humano e suas consequências: “Aja de modo que os efeitos da tua ação sejam compatíveis com a permanência de uma autêntica vida humana sobre a terra” (JONAS, 2006, p. 47).

²⁹ O sim da prevenção, da precaução, da preservação da natureza.

Ao princípio responsabilidade, Jonas (2006, p. 351) vai ainda agregar o princípio medo e contrapor o princípio esperança, apesar de afirmar que ambos pertencem à responsabilidade. Para ele, “a esperança é uma condição de toda ação, pois ela supõe ser possível fazer algo e diz que vale a pena fazê-lo em uma determinada situação”. O contraponto está no fato de que só se pode ter a esperança de que os desdobramentos daquilo que já se obteve será, no fluxo imprevisível das coisas, aquilo que desejou. Porém, o homem não tem agido ou deixado de agir de forma desejosa para preservar o meio ambiente.

Já o princípio medo a que se refere, que faz parte da responsabilidade, “não é aquele que nos aconselha a não agir, mas aquele que nos convida a agir” (JONAS, 2006, p. 351). Trata-se do medo que tem a ver com o objeto da responsabilidade, vulnerável, o qual é possível temer que algo aconteça com ele. Nesse caso, a responsabilidade é o cuidado reconhecido como obrigação em relação a um outro ser, que se torna “preocupação” quando há uma ameaça à sua vulnerabilidade (JONAS, 2006, p. 352).

Unindo-se a estes dois princípios – o do medo e o da esperança –, Jonas afirma que devemos recuperar o respeito e o medo para nos protegermos dos descaminhos do nosso poder. E este respeito será recuperado a partir do medo, contrapondo o que foi o homem (visão positiva) com o horror do que ele pode vir a ser (visão negativa). “Somente o respeito nos protegeria de desonrar o presente em nome do futuro, de querer comprar este último ao preço do primeiro” (2006, p. 353).

Jonas (2006, p. 353) finaliza posicionando-se a respeito do patrimônio da humanidade, pela preservação da natureza e proteção da vida. “Guardar intacto tal patrimônio contra os perigos do tempo e contra a própria ação dos homens não é um fim utópico, mas tampouco se trata de um fim tão humilde. Trata-se de assumir a responsabilidade pelo futuro do homem”.

5 BREVE HISTÓRICO DA CONSTITUCIONALIZAÇÃO DO DIREITO À VIDA, À DIGNIDADE DA PESSOA HUMANA E A UM MEIO AMBIENTE ECOLÓGICAMENTE EQUILIBRADO

Antes de adentrar nos direitos fundamentais da Constituição Brasileira de 1988, apresenta-se um breve histórico da formação e constitucionalização do direito à vida, do direito à dignidade da pessoa humana e do direito ao meio ambiente.

A inviolabilidade da vida humana, por mais absurdo que possa parecer, nem sempre foi um direito. Ao contrário, a Antiguidade e a Idade Média foram marcadas pela escravidão, guerras e outras atrocidades, para as quais a vida não tinha nenhum valor.³⁰

Também a dignidade da pessoa humana não perfazia um direito e estava vinculada, segundo Sarlet (2013, p. 121), ao status social do indivíduo e a seu reconhecimento pelos demais membros da comunidade.

A história do direito fundamental à vida e à dignidade da pessoa humana, tal como se apresentam hoje, constitucionalizados, foi fruto da evolução e construção dos direitos humanos e se entrelaçam. Segundo Azambuja (1968, p. 176), o primeiro documento que previu garantias aos súditos (nobreza) foi a *Magna Charta Libertatum*, de 1215, jurada pelo rei João Sem Terra, da Inglaterra. Nela despontavam os primórdios dos direitos fundamentais, assim retratados:

Art. 39. Nenhum homem livre será preso, aprisionado ou privado de uma propriedade, ou tornado fora da lei, ou exilado, ou de maneira alguma destruído, nem agiremos contra ele ou mandaremos alguém contra ele, a não ser pelo julgamento legal de seus pares, ou pela lei da terra.

Art. 40. A ninguém venderemos, a ninguém recusaremos ou atrasaremos, direito ou justiça (AZAMBUJA, 1968, p. 176).

Os ingleses, ao reivindicarem estas garantias e ao se insurgirem contra o despotismo, iniciaram um longo caminho histórico na busca por assegurar direitos fundamentais a todos os indivíduos.

No século XV, os valores fundamentais da dignidade humana e da vida assumem especial relevância:

Também o valor fundamental da dignidade humana assumiu particular relevo no pensamento tomista, incorporando-se a partir de então, à tradição jusnaturalista, tendo sido o humanista italiano Pico della Mirandola que, no período renascentista, e baseado principalmente no pensamento de Santo Tomás de Aquino, advogou o ponto de vista de que a personalidade humana se caracteriza por ter um valor próprio, inato, expresso justamente na idéia de sua dignidade de ser humano, que nasce na qualidade de valor natural, inalienável e incondicionado, como cerne da personalidade do homem (SARLET, 2009, p. 38).

³⁰ Sobre o histórico completo do valor da vida, ver (MAYER; REIS. 2012, p. 507-526)

No século XVI, vários pensadores “pugnaram pelo reconhecimento de direitos naturais aos indivíduos, deduzidos do direito natural e tidos como expressão da liberdade e dignidade da pessoa humana” (SARLET, 2009, p. 39). Consideravam o indivíduo como um sujeito único, como pessoa à qual deve ser reconhecida a dignidade.

No século seguinte, a ideia de direitos naturais inalienáveis do homem e da submissão da autoridade aos ditames do direito natural evoluíram e ecoaram, influenciando os iluministas.

Ingo Sarlet cita em lições de César Lafer:

Cumprе salientar, neste contexto, que Locke, assim como já o havia feito Hobbes, desenvolveu ainda mais a concepção contratualista de que os homens têm o poder de organizar o Estado e a sociedade de acordo com sua razão e vontade, demonstrando que a relação autoridade-liberdade se funda na autovinculação dos governados, lançando, assim, as bases do pensamento individualista e do jusnaturalismo iluminista do século XVIII que, por sua vez, desaguou no constitucionalismo e no reconhecimento de direito de liberdade dos indivíduos considerados como limites ao poder estatal. (LAFER apud SARLET, 2009, p. 40).

Foi assim, no âmbito do Iluminismo, de inspiração jusnaturalista, que culminou o processo de elaboração doutrinária do contratualismo e da teoria dos direitos naturais do indivíduo, tendo como expoentes Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) na França, Tomas Paine³¹ (1737-1809) na América e Immanuel Kant (1724-1804) na Alemanha.

A primeira concretização das aspirações iluministas foi realizada pelos dissidentes britânicos que povoavam os Estados Unidos, a partir da *Declaração dos Direitos da Virgínia* (1776), que assim previa:

Art. 1º. Todos os homens nascem igualmente livres e independentes, têm direitos certos, essenciais e naturais, dos quais não podem, por nenhum contrato, privar nem despojar sua posteridade: tais são os direitos de gozar a vida e a liberdade com os meios de adquirir e possuir propriedade, de procurar obter a felicidade e a segurança. (EUA, 1776)

Em 1787, foi promulgada a primeira Constituição dos Estados Unidos da América. Esta não continha uma declaração de direitos, vindo a compor-lhe somente em 1789, com a primeira emenda.

Em 2 de outubro de 1789, a França proclamou a *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão*. Era até então a mais completa declaração de liberdades individuais e direitos fundamentais já formulada. Foram codificados de forma a abranger toda a humanidade. Assim expressa Azambuja (1968, p. 177): “Muitos de seus artigos, pela forma elegante e feliz, tornaram-se um axioma, copiado pelas Constituições dos Estados Modernos”. A Declaração reconhecia ao ser humano direitos naturais, inalienáveis, invioláveis e

³¹ Foi Tomas Paine quem popularizou a expressão “direitos do homem” no lugar do termo “direitos naturais”.

imprescritíveis. Várias outras codificações, em diversos países, seguiram-se, reconhecendo e concedendo proteção aos direitos civis.

Porém, segundo Bobbio, estas primeiras afirmações dos direitos do homem eram universais em relação ao conteúdo, mas extremamente limitadas em relação à sua eficácia. Para ele, a afirmação dos direitos humanos só ganhou concretude com a passagem da teoria à prática:

No momento em que essas teorias são acolhidas pela primeira vez por um legislador, o que ocorre com as Declarações de Direitos dos Estados Norte-americanos e da Revolução Francesa (um pouco depois), e postas na base de uma nova concepção de Estado - que não é mais absoluto e sim limitado, que não é mais fim em si mesmo e sim meio para alcançar fins que são postos antes e fora de sua própria existência – a afirmação dos direitos do homem não é mais expressão de uma nobre exigência, mas o ponto de partida para a instituição de um autêntico sistema de direitos no sentido estrito da palavra, isto é, enquanto direitos positivos e efetivos (BOBBIO, 1992, p. 28).

No decorrer histórico, os reconhecimentos de direitos fundamentais nas Constituições e Declarações ganharam em concretude, mas perderam em universalidade. Esses direitos passaram a ser protegidos somente dentro dos Estados em que eram reconhecidos. Apesar disso, as positivações foram incapazes de dar proteção a direitos fundamentais, como a vida e a dignidade da pessoa humana nos casos das guerras que sucederam-se.

A Primeira Grande Guerra Mundial, pela duração e atrocidades, foi o marco indicativo de que algo deveria ser feito em prol da vida humana, do reconhecimento e do respeito da pessoa, como sujeito de direitos.

Teve-se, então, a primeira tentativa internacional de universalização dos direitos humanos com o fim de promover a cooperação entre os povos e a paz mundial, que foi a Liga das Nações (1920). A seu lado, foi criada também a Organização Internacional do Trabalho (OIT), com a finalidade de promover padrões internacionais de condições de trabalho e de bem-estar, contribuindo fortemente para a posterior internacionalização dos direitos humanos.

Paralelo a isso, a doutrina filosófica deixada por Kant contribuiu para a evolução do pensamento humanista contemporâneo. Segundo Bobbio (1992, p. 52), Kant propunha uma comunidade internacional e defendia a ideia de uma “Constituição Civil”, baseada em preceitos morais, já que todo povo tinha o direito de não ser impedido de dar, a si mesmo, uma Constituição segundo a qual “os que obedecem à lei devem também, reunidos, legislar”.

Segundo Sarlet (2013, p. 122), Kant também construiu a noção de dignidade humana fundada na autonomia da vontade e na concepção de que o homem é um fim em si mesmo,

não podendo ser tratado como um objeto, pensamento que deitou raízes no constitucionalismo contemporâneo.

Destarte, a universalidade dos direitos humanos fracassou junto com a Liga das Nações. A Segunda Grande Guerra Mundial (1939-1945), sob o comando da Alemanha nazista, foi mais sangrenta e desumana que a primeira. Milhões de pessoas foram mortas, perseguidas, torturadas, massacradas e dizimadas. A vida e a dignidade humana chegaram ao ponto zero, nunca antes visto.

Com o fim da guerra, desperta a consciência de que não se pode fazer isso com a humanidade. Os Estados totalitaristas, responsáveis pelas atrocidades, foram os grandes violadores dos direitos humanos. O sentimento mundial era que algo precisava ser mudado. Era necessária a reconstrução dos direitos humanos e a elevação efetiva do ser humano como sujeito de direitos.

A criação da Organização das Nações Unidas (ONU)³², no pós-guerra, e a necessidade de uma ação internacional mais eficaz para a proteção dos direitos humanos impulsionaram o processo de internacionalização destes direitos. Em 1948, a Assembleia Geral da ONU proclamou a *Declaração Universal dos Direitos Humanos*, cujo preâmbulo abre uma nova perspectiva de respeito aos direitos humanos, desta vez, universais:

Considerando que o reconhecimento da dignidade inerente a todos os membros da família humana e de seus direitos iguais e inalienáveis é o fundamento da liberdade, da justiça e da paz no mundo,

Considerando que o desprezo e o desrespeito pelos direitos humanos resultaram em atos bárbaros que ultrajaram a consciência da Humanidade e que o advento de um mundo em que os homens gozem de liberdade de palavra, de crença e da liberdade de viverem a salvo do temor e da necessidade foi proclamado como a mais alta aspiração do homem comum,

Considerando essencial que os direitos humanos sejam protegidos pelo Estado de Direito, para que o homem não seja compelido, como último recurso, à rebelião contra tirania e a opressão,

Considerando essencial promover o desenvolvimento de relações amistosas entre as nações,

Considerando que os povos das Nações Unidas reafirmaram, na Carta, sua fé nos direitos humanos fundamentais, na dignidade e no valor da pessoa humana e na igualdade de direitos dos homens e das mulheres, e que decidiram promover o progresso social e melhores condições de vida em uma liberdade mais ampla,

Considerando que os Estados-Membros se comprometeram a desenvolver, em cooperação com as Nações Unidas, o respeito universal aos direitos humanos e liberdades fundamentais e a observância desses direitos e liberdades,

Considerando que uma compreensão comum desses direitos e liberdades é da mais alta importância para o pleno cumprimento desse compromisso,

A Assembléia Geral proclama

A presente Declaração Universal dos Direitos Humanos como o ideal comum a ser atingido por todos os povos e todas as nações, com o objetivo de que cada indivíduo e cada órgão da sociedade, tendo sempre em mente esta Declaração, se esforce,

³² A Organização das Nações Unidas (ONU) foi criada em 1945, após a ratificação da *Carta das Nações Unidas* pelos cinco membros permanentes (França, República da China, União Soviética, Reino Unido e Estados Unidos) e 46 estados membros signatários, entre eles o Brasil. Atualmente, conta com 192 Estados membros.

através do ensino e da educação, por promover o respeito a esses direitos e liberdades, e, pela adoção de medidas progressivas de caráter nacional e internacional, por assegurar o seu reconhecimento e a sua observância universais e efetivos, tanto entre os povos dos próprios Estados-Membros, quanto entre os povos dos territórios sob sua jurisdição. (ONU, 1948)

Segundo Bobbio (2008, p.30), com a *Declaração Universal dos Direitos Humanos*, “tem início a terceira e última fase, na qual a afirmação dos direitos é ao mesmo tempo, universal e positiva”³³. Universal no sentido de que os destinatários da Declaração não são apenas cidadãos deste ou daquele Estado, mas todos os homens; positiva no sentido de que estes direitos não devem ser apenas proclamados e positivados, mas efetivamente protegidos até mesmo contra o próprio Estado que venha a violá-los.

No final deste processo, os direitos do cidadão terão se transformado, realmente, positivamente, em direitos do homem. Ou pelo menos, serão os direitos do cidadão daquela cidade que não tem fronteiras; ou, em outras palavras, serão os direitos do homem enquanto direitos do cidadão do mundo (BOBBIO, 2008, p.30).

Com vistas a ampliar a proteção dos direitos humanos previstos na *Declaração Universal* e seguindo seu propósito de universalidade, os Estados-membros da ONU aderiram ao *Pacto Internacional dos Direitos Civis e Políticos* e ao *Pacto Internacional dos Direitos Econômicos, Sociais e Culturais*, cujo objetivo era conferir responsabilidade primária do Estado na proteção destes direitos. O primeiro, de aplicação imediata, abrangia os chamados “direitos de primeira e de segunda geração”, devendo ser seguidos de plano como o direito à vida, o direito à dignidade da pessoa humana, o direito de não ser submetido à tortura ou a tratamentos cruéis, desumanos ou degradantes, o direito de não ser escravizado nem submetido à servidão, os direitos à liberdade e à segurança pessoal, a não ser sujeito a prisão e detenção arbitrárias, o direito a um julgamento justo, à igualdade perante a lei, a proteção contra a interferência arbitrária na vida privada, a liberdade de movimento, o direito a uma nacionalidade, as liberdades de pensamento, consciência e religião, as liberdades de opinião e de expressão, o direito à reunião pacífica, a liberdade de associação e o direito de votar e de tomar parte no Governo, somente para citar alguns. O segundo, de aplicação progressiva, constituía-se em diretrizes para que o Estado-membro adotasse medidas e implementasse recursos com vistas a alcançar a realização dos direitos econômicos, sociais e culturais. Incluía o direito ao trabalho e à justa remuneração, o direito a um nível de vida adequado, o

³³ Ensina Norberto Bobbio (2008, p. 30): “Somos tentados a descrever o processo de desenvolvimento que culmina na Declaração Universal também de outro modo, servindo-nos das categorias tradicionais do direito natural e do direito positivo: os direitos do homem nascem como direitos naturais universais, desenvolvem-se como direitos positivos particulares, para, finalmente, encontrarem sua plena realização como direitos positivos universais”.

direito à educação, à saúde, à moradia, à alimentação, à previdência social, à assistência médica, ao acesso à cultura e ao lazer, dentre outros.

Com o passar do tempo, foram implementados sistemas regionais de proteção aos Direitos Humanos. Dentre os documentos regionais, destacava-se a *Convenção Interamericana de Direitos Humanos (Pacto de San José da Costa Rica)*, catálogo similar ao *Pacto Internacional dos Direitos Civis e Políticos*.

Tais sistemas de proteção aos direitos humanos vêm sendo ampliados por diversos tratados, advindos de determinadas e específicas violações, como o genocídio, a tortura, as discriminações raciais, contra a mulher e contra o idoso e as violações dos direitos das crianças.

Desde a Declaração francesa até as convenções regionais e específicas, os instrumentos internacionais de promoção aos direitos humanos em relação ao direito à vida e a dignidade da pessoa humana sofreram significativas modificações, tornando esta proteção cada vez mais incisiva.

Importante destacar que tanto o *Pacto Internacional de Direitos Civis e Políticos* quanto a *Convenção Americana de Direitos Humanos (Pacto de San José da Costa Rica)* excepcionam o direito à vida em relação à pena de morte, deixando a liberdade de sua adoção aos países que ainda não a aboliram, impondo-lhes, porém, um regramento internacional com vistas a limitar tal prática.

A pena de morte traz consigo resquícios de uma involução no direito à vida. Retoma a Lei de Talião - olho por olho, dente por dente, ou seja, vida por vida – e, concede ao Estado o direito de retirar a vida de uma pessoa, extirpando-a da sociedade. A preocupação é com a falta de limites às ações do Estado, sendo este capaz de, a qualquer momento, por diversos argumentos e manobras, derrubar toda uma construção ética, filosófica e política dos direitos humanos, como já ocorreu alhures.

O direito à vida, em sintonia com o da dignidade da pessoa humana, faz parte de um núcleo essencial dos direitos fundamentais, em torno do qual os demais direitos gravitam. É o caso dos direitos sociais, de cunho prestacionais, como o direito à educação, à saúde, à alimentação, à moradia, ao mínimo existencial e, na presente temática, ao meio ambiente ecologicamente equilibrado, que complementam e possibilitam o exercício de uma vida realmente digna.

Apesar de todo o avanço na valorização dos direitos humanos e na transformação destes em fundamentais, dos instrumentos internacionais e do esforço das Nações Unidas, o

direito à vida ainda é violado de diversas formas, quer dentro de um Estado, quer entre Estados, quer entre Estados e organizações, quer entre organizações e sociedade civil.

No ordenamento constitucional pátrio, Tavares (2013, p. 213) aponta que a primeira posituação constitucional do direito à vida foi na Constituição de 1934, mesmo assim de forma indireta, pautado no direito de manter a subsistência própria mediante o trabalho. Também neste sentido foi a Constituição de 1937.

Na Constituição de 1946, consagra-se a fórmula que será utilizada nas Constituições seguintes de 1967 e na Emenda Constitucional de 1969: “a inviolabilidade dos direitos concernentes à vida...”, expressão dúbia no entender de Tavares (2013, p. 213) por não referir diretamente a vida, deixando à margem às interpretações e alcance da palavra “concernente”.

A Constituição de 1988, além de criar um catálogo de direitos fundamentais e o colocá-lo em posição topográfica privilegiada dentro do texto constitucional, expressamente se refere à inviolabilidade do direito à vida.

Lado outro, também a dignidade da pessoa humana passou a ser erigida a princípio fundamental, tendo reconhecido seu valor em diversas Constituições estrangeiras. Na evolução constitucional brasileira, apenas em 1988 é que ela passou a ser expressamente referida e com posição de destaque, já que é um dos fundamentos do nosso Estado Democrático de Direito.

Ao consagrar a dignidade da pessoa humana como um dos fundamentos do Estado Democrático (e social) de Direito, a CF de 1988, além de ter tomado uma decisão fundamental a respeito do sentido, da finalidade e da justificação do próprio Estado e do exercício do poder estatal, reconheceu categoricamente que o Estado existe em função da pessoa humana, e não ao contrário (SARLET, 2013, p. 124).

Se, de um lado, o processo histórico da posituação dos direitos humanos percorreu séculos, a história do direito ambiental é bem mais recente e segue por caminhos diferentes. Padilha (2010, p. 42) destaca que “a proteção jurídica do meio ambiente, como resultado da afirmação do Direito Internacional do Meio Ambiente, é fenômeno que só se manifesta em meados da década de setenta, tendo como marco a Conferência de Estocolmo de 1972”.

Também confere à reação social provocada pelas ameaças e perigos que transformou a atual sociedade tecnológica como de risco, conforme já detalhado por Ulrich Beck, a formação de uma consciência coletiva, de uma “cidadania ambiental” (PADILHA, 2010, p. 42).

O direito ao meio ambiente, também um direito fundamental, classificado como direitos de terceira geração³⁴ (SARLET, 2010, p. 48), conhecidos como “direitos de fraternidade” ou “direitos de solidariedade”, trazem como nota distintiva o fato de se desprenderem do indivíduo como seu titular, destinando-se à proteção de grupos humanos (família, povo, nação) e caracterizando-se como sendo direitos difusos e/ou coletivos. São os direitos à paz, à autodeterminação dos povos, ao desenvolvimento, ao meio ambiente, à qualidade de vida, à conservação do patrimônio histórico e cultural, à comunicação e aos direitos ao consumidor, dentre outros.

Quanto à titularidade dos direitos de terceira geração, Norma Padilha os reconhece como direitos metaindividuais, tendo o direito ao meio ambiente um papel de destaque:

[...] trata-se dos denominados direitos metaindividuais, portadores de alta complexidade na sua identificação, até porque, de impossível delimitação em contornos definidos, seu reconhecimento advém da atual concepção de sociedade de massa, não possuindo titular certo nem objeto divisível, mas sempre referidos ao bem estar (PADILHA, 2010, p. 43).

A *Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente Humano*, ocorrida em Estocolmo (1972), proclamou a vinculação dos direitos humanos e da proteção do meio ambiente por meio da declaração de princípios, ao afirmar que o homem é ao mesmo tempo obra e construtor do meio ambiente que o cerca e lhe dá sustento material (PADILHA, 2010, p. 45).

³⁴ Segundo Sarlet (2010, p. 45-57), os direitos fundamentais possuem dimensões que se complementam entre si. Desde seu reconhecimento, nas primeiras Constituições, vêm passando por transformações, em relação tanto ao conteúdo quanto à sua titularidade, eficácia e efetivação. Esta mutação histórica marca pelo menos três gerações de direitos (classificação de Norberto Bobbio), havendo quem defenda a existência de uma quarta, quinta e, até, sexta gerações.

Além do supracitado direitos de terceira geração, os de primeira geração caracterizam-se por serem direitos do indivíduo em relação ao Estado, mais especificamente direitos de defesa, demarcando uma zona de não intervenção do Estado e uma esfera de autonomia individual em face deste poder. Assumem especial relevo no rol destes direitos os de inspiração jusnaturalista, como os direitos à vida, à liberdade, à propriedade, à igualdade perante a lei.

Os direitos fundamentais de segunda geração são caracterizados por serem direitos prestacionais, atribuindo ao Estado comportamento ativo na realização da justiça social. É o direito do indivíduo, por intermédio do Estado, de participar do bem-estar social. São os chamados “direitos econômicos, sociais e culturais”. Caracterizam-se por outorgarem aos indivíduos direitos a prestações sociais estatais, como assistência social, saúde, educação, e trabalho, e se distinguem dos de primeira geração por buscarem uma igualdade no sentido material.

Os direitos de quarta e os preconizados por alguns doutrinadores como de quinta e até sexta dimensões, ainda aguardam sua consagração na esfera do direito internacional e das ordens constitucionais internas.

Sarlet atenta ainda para o fato de que o reconhecimento de direitos fundamentais é progressivo e tem o caráter cumulativo, de complementaridade, de tal sorte que a expressão *geração* pode ensejar a falsa impressão de substituição de uma geração por outra. Por esta razão, utiliza o termo *dimensões* que mais coaduna com a doutrina moderna. Segundo Sarlet, no âmbito do direito pátrio, foi talvez P. Bonavides, *Curso de Direito Constitucional*, p. 525, quem primeiro fez alusão a esta imprecisão terminológica.

A *Declaração de Princípios de Estocolmo*, marco inicial da luta pela preservação do meio ambiente e da formação de um direito ambiental em várias nações, assim prevê:

Princípio 1

O homem tem o direito fundamental à liberdade, à igualdade e ao desfrute de condições de vida adequadas em um meio ambiente de qualidade tal que lhe permita levar uma vida digna e gozar de bem estar, tendo a solene obrigação de proteger e melhorar o meio ambiente para as gerações presentes e futuras (ONU, 1972).

Como resultado da *Conferência de Estocolmo* foi criado o Programa das Nações Unidas para Meio Ambiente (PNUMA), em 1972, responsável por catalisar as ações internacionais, regionais e locais para a proteção do meio ambiente no contexto do desenvolvimento sustentável (PADILHA, 2010, p. 58).

À *Conferência de Estocolmo* seguiram-se a *Rio 92* e a *Rio + 20*. Entre uma e outra, vinte anos de interregno para discutir os problemas ambientais. A expectativa na *Rio + 20* era transformar o PNUMA em uma organização mundial, para que ganhasse mais autonomia e possibilitasse a constituição de um fundo monetário, visando ao cumprimento de metas socioambientais nos países em desenvolvimento. Tal aspiração foi requerida pelo G77, grupo dos 77 países em desenvolvimento, mais a China. Porém, devido ao contexto de crise econômica mundial, a proposta não foi acolhida e no texto final não foram definidas cifras para os investimentos.

No Brasil, antes dos princípios elencados em Estocolmo, várias leis infra-constitucionais regiam questões ligadas ao meio ambiente, muitas delas objetivando o cunho econômico e não preservacionista.

Sob a influência e a diretiva da *Declaração de Estocolmo*, o direito ao meio ambiente começou a passar por uma transformação normativa, como a edição do Decreto-lei 1.412/1975, que trata do controle da poluição do meio ambiente provocada por atividades industriais, da Lei 6.453/1977, que dispõe sobre a responsabilidade por danos nucleares, da Lei 6.513/77, que dispõe sobre a criação de áreas especiais e de locais de interesse turístico, de bens de valor cultural e natural, como as reservas e estações ecológicas e áreas destinadas à proteção dos recursos naturais renováveis, da Lei 6.766/79, que dispõe sobre parcelamento de solo urbano e requisitos urbanísticos, da Lei 6.894/80, que dispõe sobre inspeção e fiscalização da produção e do comércio de fertilizantes, corretivos, inoculantes, estimulantes ou biofertilizantes destinados à agricultura, e da Lei 6.803, que dispõe sobre as diretrizes para o zoneamento industrial nas áreas críticas de poluição, marcando, pela primeira vez, a preocupação em compatibilizar a atividade industrial com a proteção ambiental (PADILHA, 2010, p. 107).

Porém, foi somente em 1981, com a edição da Lei 6.938, que o ordenamento jurídico brasileiro dispôs sobre uma Política Nacional do Meio Ambiente visando à compatibilização do desenvolvimento econômico-social com a preservação da qualidade ambiental e do equilíbrio ecológico. Segundo Padilha (2010, p. 110), pode ser considerada como a lei infraconstitucional mais importante relativa à temática ambiental, pois “introduziu um novo tratamento normativo para o meio ambiente, numa visão holística que muito se aproximou do gigantesco passo do texto constitucional de 1988, razão pela qual foi inteiramente albergada e recepcionada pela nova carta”.

A partir da 6.938/81 até a constitucionalização do direito ambiental, a produção legislativa nacional passou a ser influenciada, primeiramente, pela lei infraconstitucional e, depois, pelo instrumento constitucional, seguindo as diretrizes da Política Nacional do Meio Ambiente.

A Constituição de 1988 conferiu especial atenção ao meio ambiente. Pela primeira vez, trouxe em seu texto a tutela dos valores ambientais, reconhecendo, segundo Fiorillo (2011, p. 63), “características próprias, desvinculadas do instituto da posse e propriedade, consagrando uma nova concepção ligada a direitos que muitas vezes transcendem a tradicional ideia dos direitos ortodoxos: os chamados direitos difusos”.

O *caput* do seu art. 225 incumbe a todos, Poder Público e coletividade, a proteção do meio ambiente, perfazendo, assim, um verdadeiro direito-dever difuso.

Segundo Fensterseifer (2008, p. 197), “a correlação entre direito e dever é inerente à própria essência do direito, já que busca estabelecer o equilíbrio nas relações sociais, o que só é possível com o balizamento de responsabilidades e limites ao exercício dos direitos”.

Fensterseifer (2008, p. 198) considera, ainda, que “o direito ao meio ambiente é o exemplo-paradigma de *direito dever* ou *direito de solidariedade*”.

O parágrafo primeiro incumbe ao Poder Público a tutela do meio ambiente, sem prejuízo do direito-dever de todos. Destaca-se a seguir o dispositivo constitucional supracitado, com grifos nossos:

Capítulo VI - Do Meio Ambiente

Art. 225. **Todos** têm direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado, bem de uso comum do povo e essencial à sadia qualidade de vida, **impondo-se ao poder público e à coletividade** o dever de defendê-lo e preservá-lo para as presentes e futuras gerações.

§ 1º Para assegurar a efetividade desse direito, incumbe ao poder público:

I - preservar e restaurar os processos ecológicos essenciais e prover o manejo ecológico das espécies e ecossistemas;

II - preservar a diversidade e a integridade do patrimônio genético do País e fiscalizar as entidades dedicadas à pesquisa e manipulação de material genético;

III - definir, em todas as unidades da Federação, espaços territoriais e seus componentes a serem especialmente protegidos, sendo a alteração e a supressão permitidas somente através de lei, vedada qualquer utilização que comprometa a integridade dos atributos que justifiquem sua proteção;

IV - exigir, na forma da lei, para instalação de obra ou atividade potencialmente causadora de significativa degradação do meio ambiente, estudo prévio de impacto ambiental, a que se dará publicidade;

V - controlar a produção, a comercialização e o emprego de técnicas, métodos e substâncias que comportem risco para a vida, a qualidade de vida e o meio ambiente;

VI - promover a educação ambiental em todos os níveis de ensino e a conscientização pública para a preservação do meio ambiente;

VII - proteger a fauna e a flora, vedadas, na forma da lei, as práticas que coloquem em risco sua função ecológica, provoquem a extinção de espécies ou submetam os animais a crueldade.

§ 2º Aquele que explorar recursos minerais fica obrigado a recuperar o meio ambiente degradado, de acordo com solução técnica exigida pelo órgão público competente, na forma da lei.

§ 3º As condutas e atividades consideradas lesivas ao meio ambiente sujeitarão os infratores, pessoas físicas ou jurídicas, a sanções penais e administrativas, independentemente da obrigação de reparar os danos causados.

§ 4º A Floresta Amazônica brasileira, a Mata Atlântica, a Serra do Mar, o Pantanal Mato-Grossense e a Zona Costeira são patrimônio nacional, e sua utilização far-se-á, na forma da lei, dentro de condições que assegurem a preservação do meio ambiente, inclusive quanto ao uso dos recursos naturais.

§ 5º São indisponíveis as terras devolutas ou arrecadadas pelos Estados, por ações discriminatórias, necessárias à proteção dos ecossistemas naturais.

§ 6º As usinas que operem com reator nuclear deverão ter sua localização definida em lei federal, sem o que não poderão ser instaladas (BRASIL, 1988).

A Constituição confere ao meio ambiente o caráter de direito fundamental. Apesar de estar fora do rol do art. 5º dos princípios e garantias individuais, o artigo 225 se perfaz em verdadeiro princípio na ordem constitucional, irradiando seus efeitos sobre os demais.

O direito à integridade de um meio ambiente ecologicamente equilibrado que propicie as condições da vida e da dignidade da pessoa humana, previsto no *caput* do art. 225 da CR/88, é um direito difuso, que compreende que **todos** têm “direito” a um meio ambiente ecologicamente equilibrado, impondo-se ao Poder Público e à coletividade (**todos**) o dever de defender e preservá-lo para as presentes e futuras gerações.

O que se extrai da expressão “todos” é a titularidade do direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado, que constitui um direito-dever não somente do Estado como de toda a coletividade.

Para Fensterseifer (2008, p. 61), o conteúdo conceitual e normativo do princípio da dignidade da pessoa humana está intrinsecamente relacionado à qualidade do ambiente (onde o homem vive, mora, trabalha, estuda e pratica lazer, bem como o que ele come e veste). Defende que a expressão “sadia qualidade de vida” contida no *caput* do art. 225, conjuga os valores da vida e da saúde humanas.

A vida e a saúde humanas (ou como refere o *caput* do art. 225 da Constituição Federal, conjugando tais valores, a sadia qualidade de vida) só são possíveis, dentro dos padrões mínimos exigidos constitucionalmente para o desenvolvimento pleno da

existência humana, num ambiente natural onde haja qualidade ambiental da água que se bebe, dos alimentos que se comem, do solo onde se planta, do ar que se respira, da paisagem que se vê, do patrimônio histórico e cultural que se contempla, do som que se escuta, entre outras manifestações da dimensão ambiental (FENRSTERSEIFER, 2008, p. 61).

A atribuição da denominação de “bem de uso comum do povo” é motivo de controvérsia, porque enquadra o meio ambiente como um bem público, o que para muitos o sujeitaria à normativa do art. 99 do Código Civil. Porém, conforme Krell (2013, p. 2.080), a expressão se refere ao pertencimento do bem à coletividade, não integrando o patrimônio disponível do Estado, ao qual é confiada apenas a sua guarda e gestão.

Krell (2013, p. 2.078) afirma que parte da doutrina considera o meio ambiente como um macrobem, por resultar da combinação de elementos do ambiente natural e sua relação com a vida humana, e estes não se confundem com entidades que o compõem, como florestas, rio, mar, água e ar). Explica que estes elementos são bens jurídicos e podem ser usados para fins econômicos, obedecendo às limitações legais e desde que não sejam apropriados individualmente.

Beatriz Costa atribui a controvérsia às teorias de Antônio Herman Benjamin e Celso Antônio Pacheco Fiorillo. Enquanto para o primeiro “o bem ambiental é público, não porque pertença ao Estado (critério subjetivo), mas porque não é passível de apropriação com exclusividade (critério objetivo), sendo por isso mesmo verdadeiro bem público de uso comum do povo” (BENJAMIM apud COSTA, 2010, p. 68). Já para Fiorillo (2012, p. 183) a Constituição de 1988 inseriu no Brasil uma nova categoria de bens de uso comum do povo e essenciais à sadia qualidade de vida, que não se confundem com os denominados “bens privados” nem com os chamados “bens públicos”. O bem ambiental é, nos dizeres de Fiorillo, todo e qualquer bem essencial à sadia qualidade de vida.

O *caput* do art. 225, *in fine*, é a consagração da política ambiental, atribuindo ao Estado um dever jurídico constitucional e impondo incumbências a ele e à coletividade. É, simultaneamente, um direito social e individual. Sendo direito fundamental, o Estado deve fornecer os meios instrumentais necessários à sua implantação e se abster de práticas nocivas ao meio ambiente, assim como a coletividade. O cidadão também deve se empenhar na consecução deste direito fundamental. O art. 225 criou o reconhecimento da indissolubilidade do vínculo Estado-sociedade civil, gerando uma verdadeira solidariedade em torno do bem comum que é o meio ambiente. O parágrafo primeiro e seus incisos instituem as incumbências do Poder Público no exercício de suas funções.

6 O DIREITO A UM MEIO AMBIENTE ECOLOGICAMENTE EQUILIBRADO E O DIREITO À VIDA NA CONSTITUIÇÃO BRASILEIRA, SOB A LUZ DO PRINCÍPIO RESPONSABILIDADE

Fundamental à qualidade de vida dos seres vivos e constitucionalmente relevante, o meio ambiente, como um macrobem ambiental, é responsabilidade de todos e encontra-se intimamente ligado à dignidade da pessoa humana (art. 1º, III, CR/88)³⁵ e ao direito à vida (arts. 5º *caput*, 227 e 230, CR/88).³⁶

O objetivo deste estudo é demonstrar que o direito a um meio ambiente ecologicamente equilibrado é dever de todos e garantia ao direito à vida, não só para a presente geração como para as futuras. Preservar o meio ambiente é proteger a vida. Para que se alcance essa efetividade, é necessário mais do que um sistema jurídico; requerem-se outrossim, novos limites morais e uma ética de novo tipo, propostos aqui sob o prisma do princípio da responsabilidade.

Cumpra estabelecer o elo interpretativo que confere à responsabilidade a qualidade de princípio jurídico e, mais adiante, como afirmado, que este princípio irradie sobre diversos outros, principalmente sobre os direitos fundamentais à vida, a um meio ambiente ecologicamente equilibrado e à dignidade da pessoa humana.

6.1 A responsabilidade como princípio constitucional

A Constituição da República de 1988 trouxe para o ordenamento jurídico inovações há tempos almeçadas, silenciadas pela ditadura militar, mas que foram despertadas no processo de redemocratização do País. Dentre elas, citam-se a adoção de um sistema de normas aberto de regras e princípios e, talvez a mais importante, a configuração de um catálogo de direitos fundamentais e seu respectivo sistema de garantias.

³⁵ **Art. 1º.** A República Federativa do Brasil, formada pela união indissolúvel dos Estados e Municípios e do Distrito Federal, constitui-se em Estado democrático de direito e tem como fundamentos:

[...]

III - a dignidade da pessoa humana;

³⁶ **Art. 5º.** Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade, nos termos seguintes:[...]

Art. 227. É dever da família, da sociedade e do Estado assegurar à criança, ao adolescente e ao jovem, com absoluta prioridade, o direito à vida, à saúde, à alimentação, à educação, ao lazer, à profissionalização, à cultura, à dignidade, ao respeito, à liberdade e à convivência familiar e comunitária, além de colocá-los a salvo de toda forma de negligência, discriminação, exploração, violência, crueldade e opressão.

Art. 230. A família, a sociedade e o Estado têm o dever de amparar as pessoas idosas, assegurando sua participação na comunidade, defendendo sua dignidade e bem-estar e garantindo-lhes o direito à vida.

A adoção de um sistema aberto de regras e princípios e a constitucionalização de direitos humanos, tornando-os fundamentais, não são prerrogativas da Constituição Brasileira de 1988. A influência adveio das Constituições alemã (1949), portuguesa (1976) e espanhola (1978), tendentes ao neoconstitucionalismo, que, nos dizeres de Canotilho (2013, p. 45) “se assenta no reconhecimento de um modelo preceptivo de constituição como norma com especial valorização do conteúdo prescritivo dos princípios fundamentais”.

Para Paulo Bonavides (2013, p. 59), após a Constituição de 1988, cada ramo do Direito vem se constitucionalizando em seu critério de legitimidade. Segundo ele, fora da Constituição e dos princípios que a governam não é possível fundamentar normas, institutos e fundamentos da ciência do direito. De forma positiva, expressa sobre a nova carta:

O que se infere de duas décadas de aplicação do artefato constitucional de 1988, ora festejado como aquela que nos outorgou um grau de estabilidade jamais visto em todas as idades republicanas de nossa história, sendo uma carta de princípios – e princípios normativos – foi a primeira da era republicana que deu neste País solidez ao regime constitucional, exorcizando ao longo de vinte anos o fantasma dos golpes de Estado, lembrança funesta do passado (BONAVIDES, 2013, p. 59).

O constitucionalista e agora ministro do Supremo Tribunal Federal Luís Roberto Barroso (2009, p. 316), em claro apoio à principiologia, contrapõe o modelo jurídico tradicional, concebido apenas para a interpretação e aplicação de regras com o novo modelo jurídico contemporâneo, em que a Constituição “passou a ser compreendida como um sistema aberto de princípios e regras, permeável a valores jurídicos suprapositivos, no qual as ideias de justiça e de realização dos direitos fundamentais desempenham um papel central”.

Segundo Barroso (2009, p. 317), os princípios, especialmente os de natureza constitucional, viveram um processo de ascensão que os levou de fonte subsidiária do Direito ao centro do sistema jurídico. Afirma haver um ambiente de reaproximação entre Direito e Ética, e neste panorama os princípios constitucionais se transformam na porta de entrada dos valores no âmbito do universo jurídico.

Também neste sentido a análise de Barcellos (2013, p. 97), para quem os princípios, na trajetória que os conduziu ao centro do sistema, tiveram de conquistar o status de norma jurídica, superando a crença de que teriam uma dimensão puramente axiológica, ética, sem eficácia ou aplicabilidade direta e imediata.

O princípio passou então a ser entendido como espécie do gênero norma jurídica, ao lado das regras. Este desenvolvimento histórico é o motivo pelo qual a maioria das teorias principiológicas, iniciando por Dworkin³⁷, passando por Alexy³⁸ e culminando nos

³⁷ Ronald Dworkin (1931-2013) nasceu em Rhode Island, EUA, e faleceu em Londres, na Inglaterra. Filósofo do direito, foi sucessor de H. L. A. Hart na cadeira de Teoria Geral do Direito em Oxford, onde se aposentou e

constitucionalistas e filósofos da contemporaneidade, conceitua princípios e regras a partir de suas diferenças e pelo modo como são confrontados, sendo esta última temática a ser desenvolvida em outra oportunidade.

Ressalte-se que princípios jurídicos existem desde a Antiguidade e passaram por longa evolução conceitual. Hodiernamente, princípios são considerados normas jurídicas cujas condições de aplicação não são preestabelecidas. A controvérsia entre Robert Alexy (ATIENZA, 1984, p. 12) e Ronald Dworkin centra na conceituação e na aplicação dos princípios. Em entrevista a Atienza, ao traçar um paralelo entre sua teoria de direitos fundamentais e a de Dworkin, Alexy reitera: “En mi concepción, los principios tienen el carácter de mandatos de optimización”.³⁹

Dworkin, ao estabelecer uma distinção entre política e princípio de forma genérica, denomina-o como “um padrão que deve ser observado não porque vá promover ou assegurar uma situação econômica, política ou social desejável, mas porque é uma exigência de justiça ou equidade ou alguma outra dimensão da moralidade” (DWORKIN, 2002, p. 36).

Mas é na diferenciação entre regras e princípios que Dworkin vai desenvolver a base de sua teoria.

A diferença entre princípios jurídicos e regras jurídicas é de natureza lógica. Os dois conjuntos de padrões apontam para decisões particulares acerca da obrigação jurídica em circunstâncias específicas, mas distinguem-se quanto a natureza da orientação que oferecem. As regras são aplicáveis à maneira do tudo-ou-nada. Dados

posteriormente, assumiu a cátedra Quain de Filosofia do direito na University College London, assumindo em seguida a cátedra Bentham de Teoria do Direito, posição que manteve até o final de sua vida. Também foi professor de Direito na New York University School of Law e professor de Filosofia na Universidade de Nova York, onde vinha ensinando desde o final dos anos 1970. Por ocasião de seu falecimento, o jornal americano *The Guardian* publicou, em 14 de fevereiro de 2013, um editorial em sua homenagem: “Dworkin's big idea was to put human dignity at the centre of his moral system, for judges and for others. "If we manage to lead a good life," he wrote, "we make our lives tiny diamonds in the cosmic sands. "A grande ideia de Dworkin foi a de colocar a dignidade humana no centro de seu sistema moral, para os juízes e para os outros. "Se conseguirmos levar uma boa vida", ele escreveu, "nós faremos de nossas vidas pequenos diamantes nas areias cósmicas" (tradução nossa) (THE GUARDIAN, 2013).

³⁸ Robert Alexy nasceu em 1945 em Oldenburg, Alemanha. É um dos mais influentes filósofos do Direito contemporâneo. Graduiu-se em Direito e Filosofia pela Universidade de Göttingen. Desenvolveu a teoria da argumentação jurídica e a teoria dos direitos fundamentais, considerados dois clássicos da filosofia do direito. É professor titular da Universidade de Kiel. Em 2002, foi indicado para a Academy of Sciences and Humanities da Universidade de Göttingen. Em entrevista à Revista *Doxa*, Alexy discorre sobre seu encontro com a filosofia e o direito: “Durante todo el tiempo en que cursé los estudios completos de Derecho, estuve también matriculado en la Facultad de Filosofía. Me interesaba la filosofía. Quien estudia a un tiempo ciencia jurídica e filosofía llega pronto por sí mismo a la filosofía del Derecho. El que este interés permaneciera constante durante toda la época de estudiante tengo que agradecerlo esencialmente a mis profesores. En filosofía, tuve la suerte de encontrarme, prácticamente desde el comienzo, a Günther Patzig e el final, com Ralf Dreier”. “Durante todo o tempo em que cursei os estudos completos de Direito, estive também matriculado na Faculdade de Filosofia. Me interessava a filosofia. Quem estuda por um tempo ciência jurídica e filosofia chega, por si mesmo, à Filosofia do Direito. E por este interesse ter permanecido constante durante toda a época de estudante, tenho que agradecer essencialmente aos meus professores. Em filosofia, tive a sorte de encontrar-me, praticamente desde o começo, com Günther Patzig e no final, com Ralf Dreier” (tradução nossa) (ATIENZA, 1989, p. 5).

³⁹ “Em minha concepção, os princípios têm caráter de mandatos de otimização”. (tradução nossa).

os fatos que uma regra estipula, então ou a regra é válida, e neste caso a resposta que ela fornece deve ser aceita, ou não é válida, e neste caso em nada contribui para a decisão.

[...] os princípios não apresentam consequências jurídicas que se seguem automaticamente quando as condições são dadas. [...]

Os princípios possuem uma dimensão que as regras não têm – a dimensão do peso ou importância. Quando os princípios se inter cruzam (por exemplo, a política de proteção aos compradores de automóveis se opõe aos princípios de liberdade de contrato), aquele que vai resolver o conflito tem de levar em conta a força relativa de cada um (DWORKIN, 2002, p. 36-42).

As teorias de Dworkin e Alexy geraram, e ainda geram, extensa e complexa doutrina, além de muitas controvérsias, devido à importância que os princípios vêm tomando nos ordenamentos jurídicos. Os critérios mais comumente utilizados para diferenciar regras de princípios serão apresentados de forma breve e exemplificativa, na dicção de Barcellos (2013, p. 98).

- a) Quanto ao conteúdo - os princípios estão mais próximos da ideia de valor e de direito. Formam uma exigência da justiça, da equidade ou da moralidade, ao passo que as regras têm conteúdo diversificado e não necessariamente moral.
- b) Quanto à origem e validade - a validade dos princípios decorre de seu próprio conteúdo, enquanto que as regras derivam de outras regras ou dos princípios. Quanto às regras, é possível identificar sua origem, o momento que se tornou norma jurídica. Já perquirir a origem dos princípios é tarefa inútil.
- c) Quanto ao compromisso histórico - os princípios são para muitos (ainda que não todos), em maior ou menor medida, universais, absolutos⁴⁰, objetivos e permanentes, ao passo que as regras são contingentes, dependem do tempo e do lugar.
- d) Quanto a função no ordenamento - os princípios têm uma função explicadora e justificadora em relação à regras. Eles sintetizam uma grande quantidade de informação de um sistema ou de todo o ordenamento jurídico, conferindo-lhe unidade e ordenação.
- e) Quanto à estrutura linguística - os princípios são mais abstratos que as regras. Em geral, não descrevem as condições necessárias para sua aplicação, e por isso

⁴⁰ Sobre a questão da absolutividade, a posição de Bobbio (1992, p. 16) é em sentido contrário. Afirma que o fundamento absoluto é uma ilusão, ou seja, “a ilusão de que – de tanto acumular e elaborar razões e argumentos – terminaremos por encontrar a razão e o argumento irresistível, ao qual ninguém poderá recusar a própria adesão”. Ele afirma que os jusnaturalistas defenderam a tese do absolutismo por serem estes os direitos primeiros do homem. Porém, ao positivar tanto o direito fundamental no âmbito interno quanto os direitos humanos no âmbito internacional, a vontade política do homem, por si só, já lhe confere o caráter da relatividade.

mesmo aplica-se a número indeterminado de situações. Já em relação às regras é possível identificar suas hipóteses de aplicação.

- f) Quanto ao esforço interpretativo exigido - os princípios exigem uma atividade argumentativa mais intensa, para precisar seu sentido e para inferir a solução que ele propõe, ao passo que as regras demandam apenas sua aplicabilidade.
- g) Quanto à (in)determinação dos efeitos - as regras são enunciados que estabelecem desde logo os efeitos que pretendem produzir no mundo dos fatos, efeitos determinados e específicos, podendo determinar uma única conduta ou condutas diversas que variam em função dos fatos subjacentes, ainda que o efeito pretendido seja o mesmo. Em relação aos princípios, há duas categorias: os que descrevem efeitos relativamente indeterminados, cujo conteúdo, em geral, é a promoção de fins ideais, valores ou metas políticas; e os que descrevem efeitos determinados, embora também pretendam produzir efeitos associados a metas valorativas ou políticas. No primeiro caso, há uma indefinição de efeitos (e. g., princípio da dignidade da pessoa humana); no segundo, uma indefinição de condutas (e. g., princípio da separação dos poderes).

Estes são critérios estruturais e comparativos numa abordagem *a contrarium sensu* em relação às regras, da qual se extrai claramente a pertinência do princípio responsabilidade. Tal como definido por Hans Jonas, como princípio que deve estar no centro da Ética contemporânea, ele atrai em si toda a gama de critérios estruturais, como justiça, valor, moralidade, abstração, universalidade e permanência temporal, enquadra-se em uma função explicadora e justificadora, exige um esforço hermenêutico em sua aplicação e pode ser utilizado em diversos tipos de situações, podendo descrever efeitos determinados e indeterminados.

Contextualizando a evolução dos princípios jurídicos, Celso Antônio Bandeira de Mello, mesmo antes dos avanços da Constituição de 1988, assim os definia:

Princípio jurídico – mandamento nuclear de um sistema, verdadeiro alicerce dele, disposição fundamental que se irradia sobre diferentes normas compondo-lhes o espírito e servindo de critério para sua exata compreensão e inteligência, exatamente por definir a lógica e a racionalidade do sistema normativo, no que lhe confere a tônica e lhe dá sentido harmônico (BANDEIRA DE MELLO, 1980, p. 230).

A cada dia, os princípios vêm progressivamente desempenhando um importante papel de integração de normas em um sistema constitucionalizado. José Afonso da Silva (1990, p. 83) aponta que “os princípios são ordenações que se irradiam e imantam os sistemas de normas”.

Neste diapasão, J. J. Gomes Canotilho (1984, p. 38) os divide em duas categorias: “princípios políticos constitucionais”, que traduzem as opções e decisões políticas fundamentais conformadoras da constituição; e “princípios jurídicos constitucionais”, informadores da ordem jurídica nacional.

Neste sentido, do ponto de vista material, os princípios são classificados por Luís Roberto Barroso em fundamentais, gerais e setoriais:

Os princípios constitucionais *fundamentais* expressam as decisões políticas mais importantes – Estado democrático de direito, dignidade da pessoa humana – e são os de maior grau de abstração. Os princípios constitucionais *gerais* são pressupostos ou especificações dessas decisões – isonomia, legalidade -, tendo maior densidade jurídica e aplicabilidade concreta. E, por fim, os princípios constitucionais *setoriais* regem determinados subsistemas abrigados na Constituição, consubstanciando normas como a livre concorrência ou a moralidade da Administração Pública (BARROSO, 2009, p. 317).

Assim, deve-se levar em conta que o processo de constitucionalização fez com que vários princípios considerados fundamentais fossem consubstanciados em direitos fundamentais, como o direito à vida, à dignidade da pessoa humana, à liberdade e à igualdade. Não é esta a dimensão que se quer dar à responsabilidade. Ela não é um direito a ser constitucionalizado; é, antes de tudo, uma disposição daquele que tem o poder para agir em favor do objeto ou do “outro” que o reivindica. É na categoria de princípio constitucional materialmente fundamental que o princípio responsabilidade desponta. E, apesar de estar implícito, permeia e fornece a fundamentação a vários outros princípios e direitos.

6.2 A responsabilidade como princípio irradiador de direitos e deveres fundamentais

Os direitos fundamentais decorrem da busca histórica do reconhecimento e da proteção dos direitos humanos, com sua positivação nas Cartas Constitucionais.

Para Norberto Bobbio (1992, p. 32), “os direitos humanos não nascem todos de uma vez e nem de uma vez por todas”. Isso significa que estão em constante evolução, em diversas partes do mundo. Em nosso ordenamento jurídico, positivamos um catálogo de direitos fundamentais em uma dinâmica na qual outros direitos poderão ser acrescidos, como já o foram na Constituição Brasileira de 1988, com acréscimos, como os do inciso LXXVIII e os dos §§ 3º e 4º, todos do art. 5º.

Sarlet concorda com a afirmação de Bobbio e sustenta:

O sistema de direitos fundamentais (em verdade, o subsistema) não pode ser compreendido como um sistema lógico dedutivo, autônomo e autossuficiente, mas sim como um sistema aberto e flexível, receptivo a novos conteúdos e

desenvolvimentos, integrado ao restante da ordem constitucional, além de sujeito aos influxos do mundo circundante (SARLET, 2013, p. 185).

Na esteira desta evolução, Sarlet (2013, p. 185) destaca que tem sido recepcionada no Brasil a noção de que os direitos fundamentais não se limitam a serem direitos subjetivos, de garantias negativas (e positivas) dos interesses individuais. Eles possuem uma dupla dimensão, objetiva e subjetiva, e multifuncionalidade, já que representam também um conjunto de valores objetivos básicos e fins diretos da ação positiva do Poder Público.

Um dos desdobramentos da força objetiva dos direitos fundamentais é o que a doutrina alemã chama de “eficácia irradiante” ou “efeito de irradiação dos direitos fundamentais”, no sentido de que estes, nos ensinamentos de Sarlet (2013, p. 186), “fornecem impulsos e diretrizes para a aplicação e avaliação do direito infraconstitucional, implicando uma interpretação conforme os direitos fundamentais de todo o ordenamento jurídico”.

Aos direitos seguem-se deveres, que não se limitam aos de uma relação de direitos individuais (no sentido de direitos de liberdade), mas alcançam deveres de natureza política, sociais, econômicos, culturais e ambientais:

já foi assentado que os direitos fundamentais, além de dizerem respeito à tutela e promoção da pessoa na sua individualidade, considerada como titular de direitos, representam valores da comunidade no seu conjunto, valores estes que o Estado e a sociedade devem respeitar, proteger e promover. É neste sentido que não se deveria esquecer que direitos (fundamentais ou não) não podem ter uma existência pautada pela desconsideração recíproca (SARLET, 2013, p. 208).

É neste contexto de direitos subjetivos, como o direito fundamental à vida de cada indivíduo e, também, como muito mais razão, na dimensão objetiva dos direitos fundamentais, como o direito a um meio ambiente ecologicamente equilibrado e ao direito à vida (como espécie humana), que se insere este estudo do princípio responsabilidade.

Como um princípio de ação, e ação ética, que fundamenta vários outros, pois é a base de um fazer volitivo que não se relaciona com a conduta em si do agente, mas com o objeto que reivindica o seu agir, a responsabilidade atua nos direitos de dimensão tanto subjetiva (direitos de liberdade e de defesa), quanto objetiva (direitos prestacionais, sociais) e quanto aos de uma zona mista (da solidariedade, do meio ambiente). Responsabiliza-se “por” alguém ou “por” algo (natureza, coletividade) que se encontra na esfera do seu poder.

Assim, o princípio responsabilidade permeia os direitos fundamentais por estar na raiz o agir humano, sendo a mola propulsora que faz aflorar a eficácia dos direitos, e com maior intensidade, daqueles que detêm um alto grau de fundamentalidade, como os catalogados em nosso sistema jurídico constitucional. Na dimensão subjetiva, temporal e circularmente, alguém se responsabiliza por alguém. Na dimensão objetiva, o homem político,

que se concentra no Estado e em suas instituições, responsabiliza-se pela sociedade que lhe conferiu o poder de agir em seu nome.

Colocar a responsabilidade no centro da Ética, para que a humanidade assuma as rédeas de seu destino, em face das ações humanas que provocam ameaças com consequências de alcance globais e dimensões nunca antes vistas, é tarefa das mais difíceis, como bem alerta Hans Jonas. Isto porque a responsabilidade relaciona duas forças: “poder” e “saber”, aparentemente incontroláveis na atual sociedade industrial e tecnológica.

A seguir, demonstra-se a incidência do princípio responsabilidade em nossa ordem constitucional, como fundamento na consecução e garantia dos direitos à vida, à dignidade humana e a um meio ambiente ecologicamente equilibrado, não sem antes reivindicar um esforço hermenêutico para conferir-lhe uma eficácia irradiadora, do tipo que possuem determinados direitos fundamentais, sendo visto como um princípio basilar que norteia todo o ordenamento jurídico brasileiro.

6.3 Aplicação do princípio responsabilidade na ordem constitucional como preservação do meio ambiente e proteção do direito à vida.

A hermenêutica pretendida não é aquela conferida somente ao Poder Judiciário, cuja técnica tradicional se limitava à análise da diferença entre o texto jurídico e o sentido do texto, ou como aquela, mais atual, que se aplica aos casos concretos, utilizando-se das técnicas de ponderação ou adequabilidade na colisão de princípios. Ao contrário, requer uma hermenêutica contemporânea com características sociodiretivas, nos dizeres de Streck (2013, p. 77), mais condizentes com os textos constitucionais da denominada “Era dos princípios”.

Segundo Leno Streck, estamos em um novo paradigma compreensivo, agora principiológico e que alberga uma nova perspectiva do Direito:

Há um mundo prático que se atravessa no processo de compreensão do direito. Esse fenômeno é protagonizado pelos princípios constitucionais, que têm uma força fática – que resgata os sentidos que construímos na nossa interação cotidiana – e, com isso, diminui, na hora da aplicação, as múltiplas possibilidades de sentidos semânticos do texto (STRECK, 2013, p. 77).

Neste diapasão, o papel da hermenêutica passa a ser, fundamentalmente, preservar a força normativa da Constituição, o que requer a participação de todos os atores sociais.

No subsistema do direito ambiental constitucional, que possui princípios específicos, comungam outros que perfazem e concretizam direitos, como o da responsabilidade e o da preservação da vida. Segundo Krell (2013, p. 2.083), a consagração do direito ao ambiente em

nível fundamental determina que nenhum agente, público ou privado, pode tratá-lo como “valor subsidiário, acessório, menor ou desprezível”. O autor enumera os efeitos desta constitucionalização:

- a) Reduz o “espaço de livre conformação” do legislador ordinário em todos os níveis federativos. Os parlamentares devem sempre considerar os aspectos de proteção ambiental que surgem na regulamentação das atividades públicas e privadas.
- b) É importante na interpretação axiológica adequada das leis ordinárias e do exercício correto dos espaços de poder discricionário da administração pública. Na formulação de políticas públicas e também nos procedimentos individuais, o Poder Público deve optar pela alternativa menos gravosa às condições ambientais ou até mesmo vetá-las.
- c) Leva a uma proibição de retrocesso ambiental, vetando o poder estatal de tomar medidas que diminuam o nível de proteção normativa. Não pode haver a supressão ou esvaziamento de normas, já existentes, protetivas ao meio ambiente.
- d) Concede ao cidadão o direito a um “mínimo existencial ecológico”, que é judicialmente exigível e corresponde à existência de um núcleo essencial do direito fundamental ao ambiente e à qualidade de vida.

Krell (2013, p. 2.083) frisa também que as normas de proteção ambiental presentes na Constituição exercem a função de impor limite aos poderes Legislativo e Executivo, fazendo com que os órgãos estatais concretizadores de políticas públicas não possam agir em contrário a estes dispositivos e, ao mesmo tempo, são obrigados a tomar positivamente medidas administrativas e políticas em conformidade com a Lei Maior, o que muitos doutrinadores vêm denominando como teoria da “Constituição Ecológica”.

É neste campo multidisciplinar, que abarca os três poderes, com relevância para a instituição das políticas públicas, que o princípio responsabilidade incide e irradia seus efeitos. Perspassa pela consecução dos fundamentos e dos objetivos da República, pelo princípio da separação dos poderes, pelos princípios que regem as relações internacionais, pelos direitos e garantias fundamentais, pelos direitos sociais e políticos, pelos princípios da administração pública, pela organização dos poderes, pelos princípios da atividade econômica, do sistema tributário, do meio ambiente, da educação, da ciência e tecnologia, pelos princípios de subsistemas, como o do consumidor e do *Estatuto da Criança e do Adolescente*, enfim, por toda uma gama de princípios e direitos constitucionais.

Tal disposição não passa despercebida por constitucionalistas ligados ao direito ambiental, como identificado nos ensinamentos de Tiago Fensterseifer, Paulo Affonso Leme

Machado, Norma Sueli Padilha, Romeu Thomé, Beatriz Souza Costa, José Alfredo Baracho Júnior, Bruno Torquato de Oliveira Naves, dentre outros.

Para Thomé (2011, p. 57), “os princípios caracterizadores do direito ambiental têm como escopo fundamental orientar o desenvolvimento e a aplicação de políticas ambientais que servem como instrumento fundamental de proteção ao meio ambiente e conseqüentemente, à vida humana”. Neste sentido, as políticas públicas devem estar embebidas da questão ambiental e são as principais responsáveis por concretizarem o direito constitucional da preservação do meio ambiente, da dignidade da dignidade da pessoa humana e da proteção à vida.

Para Morato Leite e Ayala, a consecução de políticas públicas ambientais eficazes passa pela constituição de um Estado de direito ambiental, que só será possível com uma cidadania participativa e solidária.

A conscientização global da crise ambiental exige uma cidadania participativa, que compreende uma ação conjunta do Estado e da coletividade na proteção ambiental. Somente com a mudança para a responsabilização solidária e participativa dos Estados e dos cidadãos, com ideais de preservação ecológica é que se achará uma luz no fim do túnel (MORATO LEITE; AYALA, 2011).

No que se refere à cidadania participativa e solidária, apesar do longo caminho a ser percorrido, ocasionado pelo baixo nível educacional, que não propicia a informação e participação, há que se opor ao sentido proposto por Morato Leite e Ayala quanto à responsabilização. Em relação à nomenclatura, conforme já exposto, encontra-se realmente adequada; quanto aos seus fins, há divergências.

A responsabilização que Morato Leite e Ayala se propõem a fortalecer é aquela *post factum*, imputada a alguém após a ocorrência do dano, como exposto:

Princípio da Responsabilização – não há Estado Democrático de Direito se não é oferecida a possibilidade de aplicar toda espécie de sanção àquele que ameace ou lese o meio ambiente. Quem for o causador do dano deve reparar, mas seu alcance é maior, inclui custos de prevenção, reparação e repressão ao dano ambiental. A responsabilização pelo dano ambiental tem funções operativas importantes como a preventiva e desestimuladora de atividades danosas, a pedagógica, a curativa, com meios eficientes de reparação do dano ambiental, entre outras (MORATO LEITE; AYALA, 2011).

O princípio responsabilização está esculpido no art. 225, §3º, de nosso Texto Constitucional e é elencado por vários doutrinadores como um dos princípios do direito ambiental. Porém, cumpre somente uma função punitiva, e não preventiva, acautelatória. O problema é que a preservação do meio ambiente e sua proteção não se coadunam com o dano. Se este ocorreu, haverá responsabilização, mas na maioria das vezes o dano é irreversível,

sendo impossível recuperar o bem ambiental perdido e incapaz de devolver a saúde e a vida dos atingidos, tamanha pode ser a sua extensão.

Lado outro, a norma legal que prevê a reparação ou indenização pelo dano, conforme visto em Hans Jonas, não tem o condão de desestimular condutas, dissociadas que estão de princípios éticos embaixadores. Dessa forma, os direitos fundamentais como o direito à vida, à dignidade da pessoa humana e a um meio ambiente ecologicamente equilibrado, perdem em garantia e concretude.

Institutos como compensação ambiental, indenização e princípio do poluidor-pagador são paliativos e constituem-se em verdadeiros arranjos econômicos para justificar danos ambientais, mas que, sobretudo, não alcançam os fins pretendidos ou, pelo menos, propagados, de proteção ao meio ambiente.

O adágio popular “o crime compensa” parece encaixar-se às violações ambientais sendo o proveito econômico decorrente da lesão ambiental muito maior do que as probabilidades de punição e a obrigação de reparar o dano ou de indenizar.

O que se busca é uma responsabilidade de outro tipo, um princípio capaz de permear os direitos fundamentais e a ação consciente do Estado e da coletividade e que esteja na matriz constitucional e anteceda ações ou omissões potencialmente lesivas ao meio ambiente. É um princípio ético, que decorre de nossa vontade, do nosso agir (principalmente o coletivo) e do nosso poder em face do objeto que nos clama - neste caso, a natureza e as condições de uma vida digna para as presentes e futuras gerações.

Alguns instrumentos internacionais e cartas constitucionais, além de princípios e direitos fundamentais, preveem a responsabilidade como princípio. Dentre eles, destaca-se a *Declaração de Princípios de Estocolmo*, a *Carta da Terra*⁴¹ e os princípios ambientais da precaução e prevenção.

A *Declaração de Princípios Ambientais da Conferência de Estocolmo*, proclamada em 1972 e vigente até hoje, contém em suas razões a necessidade de proteção global ao meio ambiente e a previsão de um princípio responsabilidade, ao qual destacamos:

A Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente Humano, reunida em Estocolmo de 5 a 16 de junho de 1972, atenta à necessidade de um critério e de

⁴¹ A *Carta da Terra* é uma declaração de princípios éticos fundamentais para a construção, no século 21, de uma sociedade global justa, sustentável e pacífica. Busca inspirar todos os povos a um novo sentido de interdependência global e responsabilidade compartilhada voltado para o bem-estar de toda a família humana, da grande comunidade da vida e das futuras gerações. É uma visão de esperança e um chamado à ação. É resultado de uma década de diálogo intercultural, em torno de objetivos comuns e valores compartilhados. O projeto da *Carta da Terra* começou como uma iniciativa das Nações Unidas, mas se desenvolveu e finalizou como uma iniciativa global da sociedade civil. Em 2000 a Comissão da Carta da Terra, uma entidade internacional independente, concluiu e divulgou o documento com a Carta dos Povos. Disponível em : http://www.cartadaterra.org/prt/what_is.html.

princípios comuns que ofereçam aos povos do mundo inspiração e guia a preservar e melhorar o meio ambiente humano,

Proclama que:

1 [...]

6. Chegamos a um momento da história em que devemos orientar nossos atos em todo o mundo com particular atenção às consequências que podem ter para o meio ambiente. Por ignorância ou indiferença, podemos causar danos imensos e irreparáveis ao meio ambiente da terra do qual dependem nossa vida e nosso bem-estar. Ao contrário, com um conhecimento mais profundo e uma ação mais prudente, podemos conseguir para nós mesmos e para nossa posteridade, condições melhores de vida, em um meio ambiente mais de acordo com as necessidades e aspirações do homem. As perspectivas de elevar a qualidade do meio ambiente e de criar uma vida satisfatória são grandes. É preciso entusiasmo, mas, por outro lado, serenidade de ânimo, trabalho duro e sistemático. Para chegar à plenitude de sua liberdade dentro da natureza, e, em harmonia com ela, o homem deve aplicar seus conhecimentos para criar um meio ambiente melhor. A defesa e o melhoramento do meio ambiente humano para as gerações presentes e futuras se converteu na meta imperiosa da humanidade, que se deve perseguir, ao mesmo tempo em que se mantém as metas fundamentais já estabelecidas, da paz e do desenvolvimento econômico e social em todo o mundo, e em conformidade com elas.

7. Para se chegar a esta meta será necessário que cidadãos e comunidades, empresas e instituições, em todos os planos, **aceitem as responsabilidades** que possuem e que todos eles participem equitativamente, nesse esforço comum. Homens de toda condição e organizações de diferentes tipos plasmarão o meio ambiente do futuro, integrando seus próprios valores e a soma de suas atividades. As administrações locais e nacionais, e suas respectivas jurisdições são as **responsáveis** pela maior parte do estabelecimento de normas e aplicações de medidas em grande escala sobre o meio ambiente. Também se requer a cooperação internacional com o fim de conseguir recursos que ajudem aos países em desenvolvimento a cumprir sua parte nesta esfera. Há um número cada vez maior de problemas relativos ao meio ambiente que, por ser de alcance regional ou mundial ou por repercutir no âmbito internacional comum, exigem uma ampla colaboração entre as nações e a adoção de medidas para as organizações internacionais, no interesse de todos. A Conferência encarece aos governos e aos povos que unam esforços para preservar e melhorar o meio ambiente humano em benefício do homem e de sua posteridade (grifos nossos) (ONU, 1972).

Segundo Padilha (2013, p. 432), a *Carta da Terra*, cujo representante da América Latina em sua comissão é Leonardo Boff, reconhece que estamos vivendo um momento crítico na história da humanidade, uma vez que as consequências geradas pelo estilo de vida que adotamos nos últimos dois séculos afetam o equilíbrio natural da vida no planeta, comprometendo a própria perspectiva de continuidade no futuro. Adota o fundamento da responsabilidade como norteador das ações e dos próprios princípios que elenca:

Responsabilidade Universal

Para realizar estas aspirações, devemos decidir viver com um sentido de responsabilidade universal, identificando-nos com toda a comunidade terrestre bem como com nossa comunidade local. Somos, ao mesmo tempo, cidadãos de nações diferentes e de um mundo no qual a dimensão local e global estão ligadas. **Cada um** compartilha da **responsabilidade** pelo presente e pelo futuro, pelo bem-estar da família humana e de todo o mundo dos seres vivos. O espírito de solidariedade humana e de parentesco com toda a vida é fortalecido quando vivemos com reverência o mistério da existência, com gratidão pelo dom da vida, e com humildade considerando em relação ao lugar que ocupa o ser humano na natureza. Necessitamos com urgência de uma visão compartilhada de valores básicos para proporcionar um fundamento ético à comunidade mundial emergente. Portanto,

juntos na esperança, afirmamos os seguintes princípios, todos interdependentes, visando um modo de vida sustentável como critério comum, através dos quais a conduta de todos os indivíduos, organizações, empresas, governos, e instituições transnacionais será guiada e avaliada (grifos nossos) (CARTA DA TERRA).

Como se pode observar, em ambos os instrumentos a responsabilidade invocada é aquela em que “todos”, ou “cada um”, são solidários na adoção de medidas e ações voltadas para proteção e a preservação das condições ambientais para uma vida digna.

Na Constituição de 1988, no que se refere às questões ambientais, o princípio da responsabilidade atua como germen dos princípios da precaução e da prevenção, esculpido no art. 225, §1º, incisos IV e V, que se perfazem como princípios em que a responsabilidade é assumida, tanto pelo Poder Público quanto pela sociedade, na consecução de atividades potencialmente causadores de riscos. Tais princípios porém, ainda são incipientes.

O princípio da precaução se antecipa ao dano. Segundo Rüdiger Wolfrum (2004, p. 25), “reflete a necessidade de tomar decisões relacionadas ao meio ambiente diante da incerteza científica sobre o potencial dano futuro de determinada atividade”.

Morato Leite e Ayala (2011) afirmam que o desdobramento da aplicação do princípio da precaução pode configurar nas seguintes ações: “defesa contra perigo ambiental iminente, afastamento ou diminuição de riscos para o ambiente, proteção e desenvolvimento das bases naturais de existência” e afirmam que sua utilização se dará da seguinte forma: sempre que houver perigo da ocorrência de um dano grave e irreversível, a ausência de certeza científica absoluta não deverá ser utilizada como razão para se adiar a adoção de medidas eficazes, a fim de impedir a degradação ambiental.

Neste sentido também, Paulo Affonso Leme Machado (2013, p. 2092) aduz que “a incerteza científica perante a probabilidade de danos à vida, à qualidade de vida e ao meio ambiente levou à concepção do princípio precaução”. Segundo ele, o inciso não diz qual tipo de controle do risco deve ser exercido pelo Poder Público, mas aponta que se refere a riscos significativos.

Fensterseifer (2008, p. 59) afirma que o princípio constitucional da precaução reforça a ideia de uma nova ética para o agir humano, na esteira do pensamento de Jonas, contemplando a responsabilidade do ser humano para além da dimensão temporal presente, o que revela o elo existencial e a interdependência entre as gerações presentes e futuras.

O avanço tecnológico coloca nas mãos do ser humano um poder sem limites para suas intervenções no ambiente natural (ex. bomba atômica) e apresenta, conseqüentemente, um quadro de riscos crescente e cumulativo, o que exige, em face da incompletude do conhecimento científico e da imprevisibilidade de determinadas relações de causa e efeito no manuseio de determinadas tecnologias, uma ação pautada pela prudência e pela responsabilidade (FENSTERSEIFER, 2008, p. 59).

Fensterseifer coloca a responsabilidade na base do princípio da precaução e também da prevenção, aduzindo que caminham juntos, reforçando o comando normativo-constitucional da solidariedade e dos deveres fundamentais de preservação da qualidade ambiental não apenas para as gerações presentes, mas também para as futuras.

Norma Sueli Padilha (2010, p. 255) confere ao princípio da prevenção um lugar de destaque no ordenamento jurídico brasileiro, como inspirador de toda normatividade ambiental.

Deve nortear todos os empreendimentos privados que manipulam de alguma forma o meio ambiente, bem como, toda a ação da Administração Pública, em todos os níveis, no dever de implementar a proteção ambiental norteando-se por políticas públicas de caráter eminentemente preventivos e fazendo atuar de forma preventiva o poder de polícia ambiental (PADILHA, 2010, p. 255).

Dentre os instrumentos jurídicos hábeis à proteção do meio ambiente, o *Licenciamento Ambiental* e os estudos de impactos que o acompanham, previstos constitucionalmente, conferem à administração pública a responsabilidade pela autorização e fiscalização de atividades utilizadoras de recursos ambientais ou que possam causar qualquer tipo de degradação ambiental e aos investidores que eliminem métodos insustentáveis de produção.

Também é crescente a atuação do Ministério Público no cumprimento de suas funções na defesa dos direitos difusos e do patrimônio ambiental, com o oferecimento de denúncias, a formulação de termos de ajustamento de condutas, a implementação de ações de educação ambiental, a administração de fundos de recuperação dos danos causados ao meio ambiente e o ajuizamento de ações civis públicas. Porém, precisamos compreender a responsabilidade e melhor adequar nossos instrumentos de controle e prevenção. Os termos de ajustamento de condutas devem ter um viés mais educativo do que punitivo e um acompanhamento mais próximo em sua execução para que se tornem medidas eficazes de prevenção.

Paralelamente à atuação do Ministério Público, a administração pública vem, aos poucos, imbuindo-se da responsabilidade pelo meio ambiente, prevista constitucionalmente, dispondo de diversos órgãos que vêm avançando na fiscalização, pesquisa e implementação de medidas realmente eficazes e protetivas.

Apesar de todos estes esforços e instrumentos, as medidas protetivas e preservacionais ainda são insuficientes. A todo momento noticiam-se lesões cujos efeitos atingem bens ambientais e, por consequência, a saúde e vidas humanas. Catástrofes

ambientais são recorrentes e cada vez mais presentes. O meio ambiente clama por socorro. Cabe a cada um, individual e coletivamente, responsabilizar-se por ele.

7 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O princípio responsabilidade é uma nova forma de pensar e agir que não se pode inculcar no pensamento do indivíduo. Em verdade, ele preexiste; é um sentimento interno que aflora quando esse indivíduo se defronta com a reivindicação do outro, que se encontra em situação de precariedade e dependência, e por isso requer cuidados. Em vários momentos da vida, cada homem se torna responsável por algo ou por alguém por deter o poder e o saber para reverter estas situações, o que exige algum tipo de ação.

A incidência do princípio responsabilidade é perceptível nas relações individuais, mas se torna totalmente complexa quando se refere à responsabilidade nas ações coletivas, cujas consequências também são coletivas e atingem milhares de pessoas, se não toda a humanidade, como parece ser a amplitude das ameaças e dos riscos ambientais.

Como demonstrado, as relações éticas até então conhecidas foram desenvolvidas no reduto de convivência dos homens, onde estes construíram sua morada, quer seja na *polis*, na formação do *ethos*, na comunidade ou na cidade, tendo sido sempre pautadas nas relações homem com homem e do homem consigo mesmo.

Até então, o homem nunca havia se preocupado com a natureza e com sua preservação. A seus olhos, ela era vista, de um lado, em sua vastidão, cheia de mistérios, como espaço indomável e que guardava perigos, contra os quais precisava se proteger; e, de outro, como a fonte de onde tirava o alimento para sua subsistência. Pouco a pouco, com o uso da técnica, passou a dominá-la e explorá-la, mas nada era potencialmente capaz de destruí-la.

Assim, a natureza não reivindicava para si maiores cuidados, não requeria nada. Seu poder de recuperação era maior do que a degradação que o homem poderia lhe impingir. Enfim, não se achava ameaçada.

O panorama atual é outro. Estamos na era da civilização tecnológica, e a sociedade industrial, potencialmente criadora e transformadora, fez com que o homem passasse a explorar o meio ambiente até a sua exaustão. Com o uso das ciências e o avanço tecnológico, apropriou-se da natureza e de seus recursos como fonte de matéria-prima para seus inventos, expandiu sobre ela as cidades, criou um hábitat artificial e fundou um novo modo de vida, cuja finalidade é o bem-estar de cada um.

A natureza passou a ser objeto de transformação nas mãos dos homens. A exploração de recursos renováveis e não renováveis, em grande escala e a qualquer custo, faz com que o

meio ambiente perca seu poder de recuperação natural e de depuração da poluição criada por este mesmo sistema, gerando uma fragilidade ambiental sem precedentes.

Lado outro, a sociedade industrial se transformou em sociedade de risco, diante das ameaças destruidoras, como o armamento nuclear e as armas químicas, além das poluições e degradações com efeitos cumulativos e transnacionais.

A natureza, que antes tinha o poder sobre si mesma, passou a submeter-se ao poder do homem, em face da fragilidade em que se encontra, clamando por socorro.

O vazio ético de nossa era foi analisado neste texto sob o ponto de vista de três conceituados filósofos contemporâneos, referindo-se à falta de fundamentos para entender esta nova dimensão ética, que tem de passar do âmbito das ações individuais para o das coletivas, cujas consequências, muitas vezes irreversíveis, também são coletivas.

É neste panorama que urge deslocar o princípio responsabilidade para o centro da ética. A preservação da natureza e de seus elementos, como o ar, a água e o solo, é essencial para a continuidade da espécie humana, mas, ao mesmo tempo se torna objeto em poder do homem e sobre a qual ele tem que se responsabilizar. Este é o grande paradoxo da humanidade: o mesmo homem que saqueia e destrói a natureza é o que tem que preservá-la e reconstruí-la.

Mas como deslocar a responsabilidade para o centro da ética? Esta é a pergunta na qual repousa toda a teoria da responsabilidade jonasiana. Segundo o filósofo, o princípio responsabilidade, para ser aplicado na atual sociedade contemporânea e de risco, emerge das relações de saber e de poder, que ligam a vontade ao dever.

O objetivo deste estudo não é propiciar respostas à indagação filosófica, mas pretende lançar luzes sobre a aplicação do princípio responsabilidade nas questões ambientais.

Na filosofia jonasiana, a responsabilidade é alçada ao patamar de princípio, por conter valores morais que fundamentam relações. É, portanto, um princípio ético que, por mais que esteja adormecido, pode ressurgir e despontar a qualquer momento.

Lado outro, a proposta aqui exposta consiste em conferir ao princípio responsabilidade a qualidade de um valor fundamental e dar-lhe juridicidade com amplitude constitucional, pelo menos no que se refere à preservação do meio ambiente como proteção do direito à vida.

O reconhecimento do princípio responsabilidade como princípio constitucional irá nortear as ações humanas e colocar a responsabilidade como fonte de direitos e deveres, da qual, de seu núcleo essencial, se extrairão regras a incidirem em situações concretas que servirão também como princípio informador e interpretativo.

Nesta perspectiva, buscou-se demonstrar que o princípio responsabilidade está implícito no art. 225 da Constituição da República de 1988, fundamentando princípios ambientais, como o da precaução e o da prevenção, lastreando decisões jurídicas e fornecendo o direcionamento a diversas atuações do Ministério Público e da Administração, por meio de suas políticas públicas.

A pretensão deste estudo é aprimorar esta atuação e lançar raízes para que a hermenêutica constitucional caminhe na direção de que todos os atores sociais, e principalmente, todos os poderes da União passem a ver o princípio responsabilidade como fundamento para ações humanas, com o objetivo precípuo de preservar o meio ambiente e proteger a vida.

É claro, porém, que este estudo não encerra as questões levantadas quanto à atuação do princípio responsabilidade no centro da ética e no sistema de princípios jurídicos. Como dito, é um caminho possível e aberto a quantos se interessarem pelo tema. A pesquisa buscou aprofundar a teoria de Hans Jonas, marco teórico e principal autor contemporâneo a abordar a responsabilidade como princípio ético e a criticar a civilização tecnológica e a degradação ambiental que esta provoca. Ainda são poucos os autores que se contrapõem às suas ideias, mesmo assim, de forma transversal, não aprofundando no tema da responsabilidade como princípio ético ou a abordando no contraponto da crítica à utopia da teoria marxista, formulada por Jonas ou pelo viés político, como fez Hannah Arendt. Diante de tais limitações e à falta de melhores argumentos científicos, buscou-se dissecar a fundo a teoria jonasiana por si só.

Esta pesquisa coloca em discussão questões pouco abordadas, como a diferenciação entre responsabilidade e responsabilização, utilizadas de forma equivocada por alguns autores como conceitos sinônimos. Demonstra, também, os espectros da responsabilidade polarizados na responsabilidade parental e na do político, de onde se extraem as principais características e valores que levam a responsabilidade ao patamar de princípio. O estudo destes espectros demonstra um campo fecundo para pesquisadores, principalmente nas áreas da Política e da Democracia, na medida em que aborda a responsabilidade como princípio jurídico irradiador de demais princípios em relação a princípios e direitos ambientais e, sobretudo, aos deveres ambientais. Trata-se de uma proposta polêmica, mas, ao mesmo tempo, campo pouco explorado na comunidade científica.

Antes de finalizar, cumpre ressaltar a importância de se abordar questões filosóficas no Direito, para que possamos avançar no caminho da justiça social. Por razões topográficas e de sentido, cita-se abaixo trecho da entrevista de Robert Alexy a Manuel Atienza, que servirá

de epígrafe para este trabalho e incentivo aos demais pesquisadores que resolverem seguir esta trilha.

Enfim, abordar a responsabilidade e suas implicações na vida humana é um caminho que não se encerra; antes, começa.

La globalización pone todavía más de manifiesto de lo que ya de por sí es la necesidad de la filosofía del Derecho. La globalización significa esencialmente que las relaciones entre las cosas en este mundo se vuelven más estrechas. Los ordenamientos jurídicos entren en contacto y se interpenetran cada vez más. Eso da ocasión para la búsqueda de lo que es común. Es una búsqueda de lo universal. Pero lo universal es un objeto genuino de la filosofía. Esto vale tanto para la interpenetración sistemático-conceptual de las materias como también para el problema normativo de la justicia. La universalidad de la interpenetración sistemático-conceptual de las materias define el ideal teórico de una ciencia del Derecho general. El problema normativo de la universalidad exige como solución la realización de la justicia. Es el logro de un ideal práctico. Pero la realización universal de la justicia presupone no sólo acción, sino también pensamiento. El pensamiento sobre la justicia es filosofía del Derecho. De manera que sin filosofía del Derecho no son posibles ni la ciencia del Derecho ni la justicia universal. Incluso si no hubiera más razones a favor de la filosofía del Derecho, ésta sería suficiente para justificar su necesidad⁴².

(ATIENZA, 1989, p. 39-40)

⁴² A globalização torna ainda mais claro do que já está a necessidade da filosofia do Direito. A globalização significa, essencialmente, que as relações entre as coisas deste mundo se tornam mais estreitas. Os sistemas jurídicos entram em contato e se interpenetram cada vez mais. Isso dá origem à busca do que lhes é comum. É uma busca pelo universal. Mas o universal é um objeto genuíno da filosofia. Isto aplica-se tanto para a interpenetração das matérias como também para o problema normativo da justiça. A universalidade da interpenetração sistemático-conceitual da matéria define o ideal teórico de uma ciência do Direito em geral. O problema normativo da universalidade requer a realização da justiça. É a realização de um ideal prático. Mas a realização universal da justiça pressupõe não apenas ação, mas também pensamento. O pensamento sobre a justiça é filosofia do Direito. Assim, sem a filosofia do Direito não são possíveis nem a ciência do direito nem a justiça universal. Mesmo que houvesse mais razões a favor da filosofia do Direito, isso seria suficiente para justificar a sua necessidade (tradução nossa).

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. Tradução de Alfredo Bosi. 4ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003. p. 855.

ALEXY, Robert. **Teoria dos Direitos Fundamentais**, tradução de Virgílio Afonso da Silva. 5. ed. São Paulo: Malheiros Editores Ltda, 2008. 669 p.

APEL, Karl-Otto. **Estudos de Moral Moderna**. Tradução de Benno Dischinger. Petrópolis: Vozes, 1994. 294 p.

ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Tradução de Roberto Raposo. 10. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002, 352 p.

_____. **Responsabilidade e Julgamento**. Tradução Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, 376 p.

_____. **Entre o passado e o futuro**. São Paulo: Nova Perspectiva, 1992. p. 107-214.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Tradução de Pietro Nassetti. São Paulo: Martin Claret, 2007. p. 56-80.

_____. **Política**. Tradução de Therezinha Monteiro Deutsch e Baby Abrão. São Paulo: Nova Cultural, 2000. p. 141-168.

ASSIS, Jesus de Paula. Karl-Otto Apel: a raiz comum entre a ética e linguagem. **Estudos Avançados [on line]**. São Paulo, 1992, vol. 6, nº 14, p. 169-181. Disponível em: <<http://www.scielo.br/scieloOrg/php/reference.php?pid=S0103-40141992000100011&caller=www.scielo.br&lang=en>>. Acesso em 25 out. 2013.

ATIENZA, Manuel. Entrevista a Robert Alexy. **Doxa - Cuaderno de filosofía del derecho**. Espanha: Espagrafic (edição eletrônica), nº 24, p.1-40, 1989. Disponível em <http://publicaciones.ua.es/filespubli/pdf/02148678RD22661887.pdf>. Acesso em 25 nov. 2013.

ATTAC FRANCE. **En hommage a Jean Chesneaux**. Paris. Artigo publicado em 25 jul. 2007. Disponível em <http://www.france.attac.org/archives/spip.php?article7304>. Acesso em 13 set. 2013.

AZAMBUJA, Darcy. **Teoria Geral do Estado**. 4ª ed. Porto Alegre: Editora Globo, 1968. p. 170-189.

BANDEIRA DE MELLO, Celso Antônio. **Elementos de direito administrativo**. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 1980, p. 230-238.

BARCELLOS, Ana Paula de. Anotação preliminar sobre o conteúdo e as funções dos princípios. In: CANOTILHO, J. J. Gomes; MENDES, Gilmar F.; SARLET, Ingo W.; STRECK, Lenio L. (Coords). **Comentários à Constituição do Brasil**. São Paulo: Saraiva/Almedina, 2013, p. 97-102.

BARROSO, Luís Roberto. **Curso de Direito Constitucional Contemporâneo – os conceitos fundamentais e a construção do novo modelo**. São Paulo: Saraiva, 2009. p. 268-394.

BECK, Ulrich. **La sociedade del riesgo global**. Tradução de Jesús Alborés Rey. Madrid: Siglo Veintiuno de España, 2002. p. 29-73.

_____. **Sociedade de risco: rumo a uma outra modernidade**. Tradução de Sebastião Nascimento. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2011, p. 1-103.

BOBBIO, Norberto. **A era dos Direitos**, tradução de Carlos Nelson Coutinho. 14 tiragem. Rio de Janeiro: Campus, 1992.

_____. **O positivismo jurídico: Lições de filosofia do direito**. Tradução e notas Márcio Publiesi, Edson Bini, Carlos E. Rodrigues. São Paulo: Ícone, 2006. 240 p.

BOFF, Leonardo. **O cuidado necessário: na vida, na saúde, na educação, na ecologia, na ética e na espiritualidade**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012. p. 1-101

BONAVIDES, Paulo. A Constituinte de 1987-1988 e a restauração do Estado de Direito. In: CANOTILHO, J. J. Gomes; MENDES, Gilmar F.; SARLET, Ingo W.; STRECK, Lenio L. (Coords). **Comentários à Constituição do Brasil**. São Paulo: Saraiva/Almedina, 2013, p. 53-59.

BONILLA, Laura. Rio + 20 termina sob críticas e com longa lista de promessas. **Revista Veja – Caderno Ciência**. São Paulo: Editora Abril: (edição eletrônica), publicado em 22 jun. 2012. Disponível em <<http://veja.abril.com.br/noticia/ciencia/rio-20-termina-sob-criticas-e-com-longa-lista-de-promessas>> Acesso em 09 out. 2013.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Diário Oficial da República Federativa do Brasil, 5 out. 1988. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm>. Acesso em: 9 out. 2013.

_____. **Lei nº 6.938, de 31 de agosto de 1981**. Dispõe sobre a Política Nacional do Meio Ambiente, seus fins e mecanismos de formulação e aplicação, e dá outras providências. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L6938.htm>. Acesso em: 8 out. 2013.

CANOTILHO, J. J. Gomes. Os métodos do achamento político. In: _____; MENDES, Gilmar F.; SARLET, Ingo W.; STRECK, Lênio L. (Coords.). **Comentários à Constituição do Brasil**. São Paulo: Saraiva/Almedina, 2013. p. 45-51.

_____. **Constituição da República Portuguesa Anotada**, 2ª ed. v. 1º. Coimbra: Coimbra Editora, 1984, p. 38-42.

CHESMEAUX, Jean. História natural, história humana. In BEAUD, Michel e Calliope; BOUGUERRA, Mohamed Larbi (Org.). **Estado do Ambiente no Mundo**. Tradução de Ana Maria Novais. Lisboa: Instituto Piaget. 1993. p. 02-21

DELÉAGE, Jean-Paul. As etapas da consciencialização. In BEAUD, Michel e Calliope; BOUGUERRA, Mohamed Larbi (Org.). **Estado do Ambiente no Mundo**. Tradução de Ana Maria Novais. Lisboa: Instituto Piaget. 1993. p. 35-41

DWORKIN, Ronald. **Levando dos direitos a sério**. Tradução e notas Nelson Boeira. 1 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 1-35

EUA. **Declaração de Direitos do bom povo de Virgínia**. 1776. Disponível em: <http://www.direitoshumanos.usp.br> Acesso em 23 de junho de 2012

FENSTERSEIFER, Tiago. Direitos fundamentais e proteção do ambiente: a dimensão ecológica da dignidade humana no marco jurídico-constitucional do estado socioambiental de direito. Porto Alegre: Livraria do Advogado Editora, 2008. 306 p.

FIORILLO, Celso Antônio Pacheco. **Curso de direito ambiental brasileiro**. 13. ed. rev., atual. e ampl. São Paulo: Saraiva: 2012.

GRINEVALD, Jacques. Os pioneiros da ecologia. In BEAUD, Michel e Calliope; BOUGUERRA, Mohamed Larbi (Org.). **Estado do Ambiente no Mundo**. Tradução de Ana Maria Novais. Lisboa: Instituto Piaget. 1993. p. 29-38

HABERMAS, Jürgen. **O futuro da natureza humana: a caminho de uma eugenia liberal?** tradução Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2004. 154 p.

HOBUSS, João. **A responsabilidade moral e a possibilidade de agir de outro modo**. Revista Veritas, vol. 57, nº 1, 2012. p. 9-25. Disponível em <http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/veritas/article/view/11223/7667>. Acesso em 20 set. 2013.

JONAS, Hans. **O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica**. Tradução do original alemão Marijane Lisboa, Luiz Barros Montez. Rio de Janeiro: Contraponto – Editora PUC-Rio, 2006. 354 p.

KAUFMANN, David. *Um dos mais relevantes pensadores que você nunca ouviu – a vida e o pensamento de Hans Jonas: Dimensões Judaicas*. **The Jewish Daily Forward**. Edição de 19 de outubro de 2007. <http://forward.com/articles/11826/one-of-most-relevant-thinkers-you-ve-never-heard/>. Acesso em 15.03.2013.

KRELL, Andreas Joachim. Art. 225 caput. In: CANOTILHO, J. J. Gomes; MENDES, Gilmar F.; SARLET, Ingo W.; STRECK, Lenio L. (Coords). **Comentários à Constituição do Brasil**. São Paulo: Saraiva/Almedina, 2013, p. 2077-2086.

LEITE, José Rubens Morato; AYALA, Patryck de Araújo. **Dano ambiental – do individual ao coletivo extrapatrimonial. teoria e prática**. 4ª ed. rev. atual. e amp. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais. 2011. 410 p.

LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. **Ética e Cultura – escritos de filosofia II**. São Paulo: Loyola, 2004. 290 p.

_____, Henrique Cláudio de. **Ética e Direito**. São Paulo: Landy, 2002. 366 p.

LOVELOCK, James. **A vingança de Gaia**. Tradução de Ivo Korytowski. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2006. 170 p.

MacINTYRE, Alasdair. **Depois da Virtude**. Tradução Jussara Simões. São Paulo: EDUSC, 2001, p. 15-18.

MACHADO, Paulo Affonso Leme. Art. 225 §1º, V. In: CANOTILHO, J. J. Gomes; MENDES, Gilmar F.; SARLET, Ingo W.; STRECK, Lenio L. (Coords). **Comentários à Constituição do Brasil**. São Paulo: Saraiva/Almedina, 2013, p. 2092-2093.

MATA MACHADO, Edgar de Godói da. **Elementos de teoria geral do direito: para os cursos de introdução ao estudo do direito**. 4. ed. rev. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1995. p. 1-196.

MAYER, Elizabeth; REIS, Émilien Vilas Boas Reis. O valor da vida e sua positivação antes e depois da declaração universal dos direitos humanos. In HOGEMANN, Edna Raquel Rodrigues Santos; SIQUEIRA, Gustavo Silveira (Coords.). **História do direito [Recurso eletrônico on-line] / organização CONPED/UFF**. Florianópolis: FUNJAB, 2012. p. 507-526. Disponível em <<http://www.publicadireito.com.br/publicacao/uff.php>> Acesso em 25 out. 2013.

LEITE, José Rubens Morato; AYALA, Patryck de Araújo. **Dano Ambiental – Do individual ao coletivo extrapatrimonial. Teoria e prática**. 4ª ed. rev. atual. e amp. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais. 2011. 410 p.

NORMANDO, Priscilla. Responsabilidade Política: um conceito a partir da obra de Hannah Arendt. Dissertação de Mestrado – Programa de Pós-graduação em Filosofia, Instituto de Humanas, Universidade de Brasília, Brasília, 2012, 116 p.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Ética e racionalidade moderna**. 3. ed. São Paulo: Loyola, 1993. p. 190.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. Declaração da Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente Humano – 1972. Disponível em <<http://www.onu.org.br/rio20/img/2012/01/estocolmo1972.pdf>>. Acesso em 25 nov. 2013.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS - ONU. **Rio + 20 – Conferência das Nações Unidas sobre Desenvolvimento Sustentável**. Disponível em: <<http://www.uncsd2012.org/thefuturewewant.html>> Acesso: 10 ago. 2012.

PADILHA, Norma Sueli. **Fundamentos constitucionais do direito ambiental brasileiro**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2010. 438 p.

PLATÃO. **A República**. Tradução de Enrico Corvisieri. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 2000. p. 149-352.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da Filosofia vol. 6: de Nietzsche à Escola de Frankfurt**. Tradução Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2006. p. 201-247; 423-426.

SALGADO, Joaquim Carlos. **A idéia de Justiça em Hegel**. São Paulo: Edições Loyola, 1996. p. 270-364.

SANTOS, Boaventura de Souza. **Boaventura critica Rio+20 por estar dominada por um capitalismo verde**. Disponível em: <http://www.brasil.agenciapulsar.org/nota.php?id=8500>. Acessado em 13/08/2012.

SARLET, Ingo Wolfgang. **A Eficácia dos Direitos Fundamentais – Uma Teoria Geral dos Direitos Fundamentais na Perspectiva Constitucional**. 10 ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado Editora Ltda, 2010. 493 p.

_____. Art. 1º, III – a dignidade da pessoa humana. In: CANOTILHO, J. J. Gomes; MENDES, Gilmar F.; SARLET, Ingo W.; STRECK, Lenio L. (Coords). **Comentários à Constituição do Brasil**. São Paulo: Saraiva/Almedina, 2013, p. 121-128.

_____. Notas introdutórias ao sistema constitucional de direitos e deveres fundamentais. In: CANOTILHO, J. J. Gomes; MENDES, Gilmar F.; SARLET, Ingo W.; STRECK, Lenio L. (Coords). **Comentários à Constituição do Brasil**. São Paulo: Saraiva/Almedina, 2013, p. 183-210.

SCHIO, Sônia Maria. A ética da responsabilidade em Arendt e Jonas. **Revista Eletrônica Dissertatio**. Pelotas – RS: Universidade Federal de Pelotas. v. 32, p. 157-174, 2010. Disponível em: <http://www.ufpel.edu.br/isp/dissertatio/revistas/32/08.pdf>. Acessado em 28 out 2013.

SIEBENEICHLER, Flávio Beno. **Jürgen Habermas: razão comunicativa e emancipação**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989. p. 11-45

STRECK, Lenio L. Hermenêutica e princípios da interpretação constitucional. In: CANOTILHO, J. J. Gomes; MENDES, Gilmar F.; SARLET, Ingo W.; _____. (Coords). **Comentários à Constituição do Brasil**. São Paulo: Saraiva/Almedina, 2013, p. 75-90.

TAVARES, André Ramos. Direito à vida. In: CANOTILHO, J. J. Gomes; MENDES, Gilmar F.; SARLET, Ingo W.; STRECK, Lenio L. (Coords). **Comentários à Constituição do Brasil**. São Paulo: Saraiva/Almedina, 2013, p. 53-59.

TAYLOR, Charles. **La ética de la autenticidad**. Traducción: Pablo Carbajosa Peres. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, S.A, 1991, p. 30-40.

THE CLUB OF ROME. Nossa história. Disponível em <http://www.clubderoma.org.ar/pt/quem-somos/nossa-historia.html#sthash.yWUBxfAv.dpuf>. Acesso em 26 out. 2013.

THE GUARDIAN. **Ronald Dworkin obituary - Brilliant philosopher of law who put human dignity at the centre of his moral system**. Artigo publicado em 14 fev. 2013.

Disponível em <http://www.theguardian.com/law/2013/feb/14/ronald-dworkin>. Acesso em 25 nov. 2013.

VALLE, Gabriel. **Dicionário latim-português**. São Paulo: IOB-Thomson, 2004, p. 715;787.

VEIGA, José Eli da. **Desenvolvimento Sustentável, o desafio do século XXI**. Rio de Janeiro: Garamond, 2010, 210 p.

VEIGA, José Eli da. **A sustentabilidade vai ao paraíso**. Revista eletrônica do Instituto Carbono Brasil. Publ. 16 mar 2005. Florianópolis. Disponível em <<http://www.institutocarbonobrasil.org.br/artigos/noticia=114067>> Acesso em 03 dez. 2013.

WOLFRUM, Rüdiger. O princípio da precaução. In: PLATIAU, Ana Flávia Barros; VARELLA, Marcelo Dias (coords.). **Princípio da precaução**. Belo Horizonte: Del Rey, 2004. p. 13-28