

# **BIOÉTICA AMBIENTAL: PENSANDO UMA NOVA ÉTICA PARA AS RELAÇÕES ENTRE O HOMEM E A NATUREZA**

## **ENVIRONMENTAL BIOETHICS: THINKING ABOUT A NEW ETHICS FOR RELATIONS BETWEEN MAN AND NATURE**

***Franciele Wasem\****  
***Natália Ostjen Gonçalves\*\****

**RESUMO:** O presente texto tem por objetivo analisar a mudança do paradigma ético dominante na Antiguidade para um novo paradigma contemporâneo. O paradigma da Antiguidade trazia a imagem de um ser humano diminuto em face da Natureza, desbravador em seus domínios, mas sem alterar o equilíbrio do sistema. O desenvolvimento da técnica permitiu ao homem modificar seu agir, alterando o sistema funcional do ambiente, de tal forma que seus atos agora produzem consequências antes inimagináveis, desestruturando a organização harmoniosa da Natureza. Dessa forma, é necessário repensar um novo princípio de responsabilidade, no qual o homem assume os compromissos com o meio ambiente, enxergando-o como detentor de direitos que devem ser respeitados para garantir a continuidade da existência humana. Para isso, mostra-se necessária a criação de um novo compromisso, um contato natural, de tal forma que a Natureza passe a atuar como sujeito e não como simples hospedeiro das ingerências humanas.

**PALAVRAS-CHAVES:** Bioética. Paradigma antropocêntrico. Princípio de responsabilidade. Contrato natural.

**ABSTRACT:** This paper aims to analyze the change in the dominant ethical antiquity's paradigm for a contemporary paradigm. The paradigm of antiquity bore the image of a miniature human against the nature, groundbreaking in their domains but without altering the balance of the system. The development of technology allowed man to modify his action, changing the system's functional environment, so that their actions produce consequences previously unimaginable now, destabilizing the harmonious organization of nature. Thus, it is necessary to rethink a new principle of responsibility, in which the man assumes the commitment to the environment, seeing it as having rights that must be respected to ensure the continuity of human existence. For this, seems necessary to create a new appointment, a natural contract, so that Nature begins to act as a subject and not as a mere host of human interference.

**KEYWORDS:** Bioethics. Anthropocentric paradigm. Principle of responsibility. Natural contract.

---

\* Mestranda em Direito Público na UNISINOS – Universidade do Vale do Rio dos Sinos, bolsista CAPES/PROSUP. E-mail: fran.wasem@gmail.com

\*\* Mestranda em Direito Público na UNISINOS – Universidade do Vale do Rio dos Sinos, bolsista PROMESTRE. E-mail: natalia.ostjen@gmail.com

## 1 INTRODUÇÃO

É possível observar que a evolução humana é marcada por diferentes paradigmas éticos, cada qual adequado aos valores predominantes em sua época.<sup>1</sup> Mudam-se perspectivas, valores, demandas e temores. Muda-se até mesmo a consideração sobre o tempo e o espaço, buscando adaptá-la em conformidade com as necessidades humanas. Se, em um primeiro momento, o homem era minúsculo em face da grandiosidade de natureza, hoje ele a desbrava como um menino diante de uma pequena formiga.

Na Antiguidade, o paradigma ético predominante dizia respeito a uma relação umbilical do homem com o ambiente que o acolhia. Seus atos, contínuos e desmedidos, eram recebidos com consequências que não afetavam além do pequeno círculo social humano, e tampouco se propagavam além da temporalidade da vida humana.

Nesse sistema harmoniosamente estabelecido, a racionalidade presente era a da justificativa divina, concebida para explicar todos os eventos, os desastres, as bênçãos e a felicidade. O homem era a imagem dos deuses, e graças a eles podia sobreviver neste mundo. Dessa forma, a permanência do homem se construía dentro de seu artefato social artificialmente produzido, a cidade (*polis*), criada a partir da inteligência dada pelos deuses, sendo permitido ali estabelecer as relações humanas e perpetrar as virtudes.

Assim, a natureza ainda permanecia como um titã, que não apenas cuidava de si mesmo, como também assumia a responsabilidade pelos atos e ingerências humanas. No entanto, o homem, insatisfeito com esse papel diminuto, desenvolve uma nova técnica e com ela descobre-se desbravador e violentador do equilíbrio natural. Suas obras passam a fazer parte do sistema, e o centro de toda e qualquer preocupação ética passa a ser o próprio bem-estar humano e as suas necessidades. É neste período que temos os maiores desastres, as maiores agressões e violações contra a natureza. O ato humano agora se propaga no tempo e os seus efeitos afetam gerações que ainda estão por vir. O caos se instaura e a Natureza sofre calada com as interferências humanas.

E nessa nova era de tecnociência, instaura-se a necessidade de se repensar os paradigmas vigentes, modificando-se o pensamento humano. Desse modo, ressalta-se como objetivo desta pesquisa a busca por um diálogo que privilegie a construção de uma nova (bio)ética ambiental, voltada ao tratamento da natureza como sujeito de direitos e objeto de proteção do ordenamento jurídico. Assim, é necessário restaurar novamente o equilíbrio natural, vislumbrando a natureza não como mero objeto de nosso deleite, mas como sujeito detentor de direitos cuja proteção cabe ao ser humano.

Dante disso, o problema passa a se centrar na discussão sobre a possibilidade de se construir, com fundamento no princípio da responsabilidade, uma bioética ambiental

---

<sup>1</sup> O mundo novo pede um indivíduo renovado que não privilegia nem um deus em detrimento do homem, nem o homem em detrimento da natureza, nem a sociedade, nem o indivíduo.

que substitua o paradigma antropocêntrico por um paradigma ético que vislumbre um tratamento igualitário nas relações entre o homem e a natureza. Nesse caminho, é chegado o momento de se instaurar um novo princípio de responsabilidade, pensado com bases em uma ciência do meio ambiente, no qual homem, preocupado com as consequências de seus atos, remodela seu agir parasita, para se adequar a um estilo de vida simbionte respeitando os limites de fornecimento de recursos do meio em que vive.

Para tanto, como forma de alcançar a solução para essa problemática, estruturou-se o trabalho em três discussões sequenciais, que abarcam diferentes momentos da relação humana com a natureza. Logo, oportuno iniciar o debate com o aprofundamento da relação do Homem com a Natureza na Antiguidade, analisada sob a perspectiva de um homem-pó, para que seja possível compreender o porquê da busca do paradigma da (bio)ética ambiental, estruturada em um novo princípio de responsabilidade. Dessa forma, ficará evidente a necessidade do delineamento de uma nova relação do homem com o meio ambiente, visto que o antigo contrato social já não é suficiente para suportar a ação humana na natureza, de modo que a crise ecológica traz com ela o anseio por novos termos em nossos contratos.

É hora de aceitarmos um moderno contrato natural, em que se estabeleçam não apenas deveres para esta Terra que nos abriga, mas direitos que devem ser respeitados e promovidos pelo próprio homem. Portanto, cabe ao ser humano mudar seu papel, abandonando a figura de inimigo, para encontrar-se atuando como herói ante os problemas naturais que ele mesmo provocou.

## **2 A RELAÇÃO DO HOMEM COM NATUREZA NA ANTIGUIDADE: A PERSPECTIVA DE UM HOMEM-PÓ**

Toda ética até hoje partilhada pela humanidade apresentava, ao menos tacitamente, os mesmos pressupostos inter-relacionados. Suas preocupações faziam alusão à condição humana, cuja essência encontrava-se fixada em seus traços fundamentais; à busca do que é bom para o homem, na medida em que o cerne era a proteção da condição humana; e, à preocupação com o alcance da ação humana, permitindo-se a definição de uma rigorosa responsabilidade. A presente ética já não era suficiente, de modo que o próprio pensamento ético sofreu alterações a fim de torná-lo adequado para responder à natureza modificada do agir humano. E nessa nova qualificação, um novo agir ético foi repensado, ultrapassando-se as perspectivas e linhas da ética tradicional (JONAS, 2006, p. 29).

A ética apregoada no período da Antiguidade Clássica tinha como substrato a perspectiva de um homem-pó<sup>2</sup>, que trazia a complementariedade com a natureza, pois

---

<sup>2</sup> Escritos bíblicos mencionavam esta relação de criação e pó, pois assim estava grafado em Gênesis, versículo 2, linha 7, “E formou o Senhor Deus o homem do pó da terra, e soprou em suas narinas o fôlego da vida; e o homem foi feito alma vivente”, e Eclesiastes, versículo 3, linha 20, “Todos vão para um lugar; todos foram feitos do pó, e todos voltarão ao pó” (BÍBLIA, 2011).

os elementos que compõem o homem apresentam sua origem nela, permitindo a permanência de uma relação umbilical, placentária. Assim, estabelece-se uma relação com a Natureza, vista como a Mãe Gaia, voltada a uma espécie de complexo de Édipo; nessa relação esta mãe que nos protege e envolve, simultaneamente nos devora, pois a figura da morte traz essa caracterização da efemeridade da vida e do tempo transitório do homem pela Terra.<sup>3</sup>

Em um primeiro momento, as relações do homem com a natureza eram entrelaçadas por mitos, rituais e devoção às divindades. Cada fenômeno natural traçava sua explicação em um determinado deus, de modo que o medo da vingança<sup>4</sup> dos deuses era o moderador do comportamento na época,<sup>5</sup> na tentativa de impedir intervenções desastrosas ou que não apresentassem justificativas plausíveis em face da destruição natural. Nesse sentido, por exemplo, o simples ato de cortar uma árvore deveria ter sua justificativa na necessidade de assegurar a sobrevivência do indivíduo-ator – como a construção de uma casa ou de um barco. Apesar da justificativa, ainda eram necessários rituais e oferendas como escusa pela violação à harmonia do sistema. Natureza e homem, nessa essência, eram a mesma coisa (GONÇALVES, 2008, p. 173). O antigo sujeito imaginário do conhecimento trazia seu refúgio nas suas questões transcendentais, de tal forma que explicações fenomenológicas também traziam a justificativa nas crenças divinas (SERRES, 1990, p. 40). O pensador grego Epicuro (2011) ressaltava que mais valia acreditar no mito dos deuses do que aceitar a escravidão do destino, uma vez que o mito oferecia a esperança de perdão dos deuses, pelas homenagens prestadas, enquanto o destino apresentava-se como uma necessidade inexorável, que não se aplicava ao caráter divino. Assim, na medida em que se aceitava que o desígnio humano decorria das escolhas dos deuses, o homem sabiamente ético e moral não acreditaria que o responsável por proporcionar o bem e o mal fundamentais para a vida humana fosse a sorte, mas,

---

<sup>3</sup> Júlio Cesar Gonçalves (2008, p. 173) expõe que os primeiros filósofos – como são chamados os pensadores da natureza, os pré-socráticos – buscaram uma explicação racional para a origem de todas as coisas a partir da natureza, uma vez que a considerava *genitora* de todo o universo, ou seja, eles queriam saber qual era o primeiro elemento (*a arqué*), a partir da qual se compõem e decompõem as demais coisas.

<sup>4</sup> No célebre filme “A Odisséia”, dirigido por Andrei Konchalovsky, em um dos diálogos de Odisseu e Poseidon, fica demonstrada essa relação vingativa existente entre deuses e homens, vez que se faz necessário um constante rememorar aos homens de que sua existência é um benefício da bondade divina. O diálogo transcorre da seguinte forma: “– Poseidon, o que você quer? O que você quer de mim? – Eu quero que você sofra, sofra muito mais! – Eu não tenho mais nada. Não tenho nada. Só restou a minha vida. – O meu propósito não é te matar, você deve compreender. – O quê? O que você quer que eu comprehenda? Fale comigo!– Que, sem os deuses, o homem não é nada!”.

<sup>5</sup> Platão refutou ao argumento de que a ética não pode prescindir da religião, argumentando que, “se os deuses aprovam algumas ações, isso deve ocorrer pelo fato de tais ações serem boas, e que, portanto, não é pela aprovação dos deuses que se tornam boas. O ponto de vista alternativo torna a aprovação divina totalmente arbitrária: se, por acaso, os deuses tivessem aprovado a tortura e reprovado o auxílio ao próximo, a tortura seria boa e o auxílio ao próximo, mau” (SINGER, 1993, p 11-12).

sim, que se tratavam de escolhas determinadas por deuses, que não operavam com aleatoriedade e acaso (EPICURO, 2011).

Dessa forma, as divindades são apresentadas como um ente imortal e bem aventureiro, cuja percepção não pode ser aborrecida por assuntos incompatíveis com a sua imortalidade ou inadequadas a sua bem-aventurança, no intuito de conservar a felicidade do mortal que instiga e a imortalidade da divindade consultada. Logo, a existência dos deuses não era contestada e o conhecimento perpassado à humanidade provinha de tais seres (ARISTÓTELES, 2003, p. 11), visto que os homens representavam a imagem do divino. Aristóteles (2003, p. 08) explica o sentimento de devoção pelos deuses, na medida em que sua avaliação decorre de nossos próprios padrões morais, porque o louvor pressupõe uma referência a alguma outra coisa. Todavia, tal avaliação parece absurda, uma vez que são louvadas virtudes humanas, o homem bom e o resultado de suas ações, qualidades intrinsecamente humanas, que não se relacionam com o conceito de divindade. Apesar dessa falta de lógica, o povo ainda atribuía aos deuses os malefícios que ocorriam aos maus e os benefícios que ocorriam aos bons, contrariando o que pensava Epicuro (2011), que entendia a existência exclusiva de virtudes na convivência da irmandade divina, e justificava as atribuições populares a falsas crenças religiosas.

Na medida em que o homem assimila o conhecimento passado pelos deuses ele instrumentaliza isto na técnica e na sua curiosidade por desbravar o ambiente em que ele se encontra, isto se dá através de incursões nos enigmas e mistérios da natureza. Dessa forma, Hans Jonas (2006, p. 32) afirma que a violação desta natureza e o crescimento da civilização do homem caminhavam de mãos dadas, pois ao homem era permitida uma atrevida invasão sob os seus domínios, manifestada pela sua insaciável esperteza; cuja consequência adquirida na reflexão e sensibilidade social se manifestam no artefato humano, primeira concretização do conhecimento passado pelos deuses, ou seja, a cidade. Logo, as respostas que não fossem encontradas no divino, teriam seu refúgio na razão prática, simbolizada pelas estruturas de estabilidade da *polis*.<sup>6</sup> Contudo, a despeito de toda altivez de sua engenhosidade, o homem, diante dos elementos da natureza, ainda permanecia minúsculo, de modo que suas audaciosas invasões nesse sistema eram permitidas e sua petulância ainda tolerada, pois ainda que ele atormentasse

---

<sup>6</sup> Júlio Cesar Gonçalves (2008, p. 174) traça apontamentos sobre o surgimento das cidades-Estado gregas, onde a natureza é deixada de lado nas principais discussões, sendo substituída pela temática do homem (ética, política, costumes, enfim, o comportamento humano – período antropológico). Nesse sentido, Platão traz a discussão dicotômica dos mundos inteligível e sensível, em que o primeiro (mundo das idéias) deveria opor-se ao segundo, da natureza sensível, que era considerado como uma cópia imperfeita do original. Com Aristóteles esta dicotomia não permanece, pois para esse filósofo a natureza é o mundo real e verdadeiro cuja essência é a multiplicidade e a mutabilidade. Ao contrário de seu mestre Platão, Aristóteles aceitava como forma de conhecimento tudo o que se vê, e tudo o se sente para a compreensão da realidade sensível.

ano após ano a terra com o arado, ela continuava perene e incansável; e ele fiava-se na paciência perseverante da terra e ajustava-se ao seu ciclo (JONAS, 2006, p. 32).

Em uma aparente segurança de imutabilidade, o que se estendia na vida do homem antigo era a natureza, mudando-se até mesmos as suas próprias obras construídas em face dela. As virtudes, inerentes à condição humana e geradas a partir dela, apenas poderiam ser acolhidas com os meios oferecidos pela natureza aos homens, e tal capacidade se aperfeiçoaria com o hábito (ARISTÓTELES, 2003, p. 14). Dessa forma, habilitados para possuir tais virtudes, sua exteriorização se efetivava na cidade, como substrato de sua criatividade, emprestando-lhe certo grau de permanência, no qual se instituíam regimes, regras e regulamentações aos quais o homem se dispunha livremente a obedecer. Não importava qual o bem ou mal que o homem se visse impelido a realizar, todos ocorriam no interior do enclave humano, sem tocar a natureza das coisas. E a despeito dessa liberdade concedida à autodeterminação, nem mesmo dentro deste ambiente artificialmente produzido, o arbítrio humano poderia revogar algum dia as condições básicas da existência da natureza (JONAS, 2006, p. 33).

Nesse período, a natureza não se apresentava como objeto da responsabilidade humana, uma vez que demonstrava capacidade para cuidar de si mesma e com a persuasão e a insistência necessárias revertia sua responsabilidade e cuidados para o homem, visto que, diante dela, virtudes como inteligência e inventividade eram inúteis. Logo, a invulnerabilidade de toda a natureza permanecia imperturbada pela impertinência humana, ou seja, a sua imutabilidade essencial como ordem cósmica servia de pano de fundo para os empreendimentos do homem mortal, incluindo suas ingerências naquela própria ordem, em que apenas a ética ainda apresentava valia (JONAS, 2006, p. 34). Assim, a realidade natural, em seus aspectos mais gerais, apresentava-se de forma autônoma, contrapondo-se à espontaneidade acidental do homem que manifestava seus efeitos inesperados por meio de sua produção ingerente. Ao contrário do homem que age de forma acidental, a natureza manifesta-se como um processo de autocriação e ser potencial que atua em movimento, ou seja, apresenta-se, sob o aspecto quantitativo, como aumento e diminuição das coisas vivas; e, sob o aspecto espacial, como locomoção e translação de ambientes, que manifestam a adequação do ambiente ao sistema (ARISTÓTELES, 2003, p. 05).

Hans Jonas (2006, p. 35) expõe, ainda, que, enquanto a natureza manifesta-se de forma constante e independente, a cidade, primeiro artefato social, se concretiza como o ambiente no qual os homens lidam com homens, sendo este o palco da relação da inteligência e da moralidade expressa como a alma da existência humana, e que representa a tentativa de garantir a continuidade do homem em face da sua perenidade. Todavia, mesmo nessa “cidade”, onde há uma permanência artificialmente produzida, não existem garantias em longo prazo de que suas marcas serão preservadas, pois, na Antiguidade, as ingerências humanas contra a natureza não se propagavam fora dos

limites das relações interpessoais mais básicas. Logo, também não se espalhavam as preocupações humanas sobre as consequências de seus atos, visto a sua perenidade; nem a sua área de afetação, uma vez que a “*polis*” é a forma de domínio completo e único da responsabilidade humana naquele período.

Dessa forma, as ingerências humanas e seu próprio artefato social permanecem diminutos quando o homem enfrenta a morte, pois, apesar de ser o homem o criador de sua vida como ator moral, moldando as circunstâncias conforme sua vontade e necessidade, sua orientação se encerra diante da morte. Epicuro (2011) ressalta que a morte não é nada além da privação das sensações. Com clareza de consciência, o homem perceberia que pela morte seria alcançada a fruição da vida perene, sem querer acrescentar-lhe tempo infinito e eliminando o desejo de imortalidade. Sendo que a tolice humana reside no medo de morrer, não tanto pelo sofrimento que possa causar a morte, mas sim pela aflição da própria espera.

Contudo, os paradigmas éticos da sociedade antiga já não apresentam sua suficiência em relação à moderna sociedade da tecnociência, cuja preocupação é superar os limites oferecidos ao homem pelas condições essenciais da natureza. A moral do nosso tempo se encontra em um ponto hemorrágico da relação humana com a morte, negando-se seu direito de morrer quando chega a hora, e alcançando-se uma forte negação de piedade quando ela ocorre. A covardia da moderna sociedade secular, que retrocede assustada diante da morte como mal incondicionado, necessita da garantia de que ela se produza quando se tenha tomado a decisão. A responsabilidade de uma decisão carregada de valores é substituída pela mecânica de uma rotina livre disso (JONAS, 1997, p. 156). Mas não é apenas em relação à morte que os paradigmas se transformaram. Os paradigmas envolvendo a imagem social da Natureza, e a própria relação do Homem com a Natureza, também se transformaram com o decorrer do tempo, uma vez que:

antigamente, nas percepções da vida e dos riscos, havia um “espaço para a fatalidade”, mas atualmente as catástrofes naturais deixaram de ser vistas como fatalidades ou castigos divinos, perante os quais não restava a Homem senão a resignação, e passaram a ser vistos como fenômenos direta ou indiretamente influenciados pelas atividades humanas e, portanto, controláveis (ARAGÃO, 2008, p. 42-43).

A relação com a natureza, portanto, encontra-se desgastada e frágil, uma vez que a evolução científica permitiu a modernização acelerada dos meios utilizados pelo homem para se fazer senhor de seu ambiente, de tal forma que as consequências de seus atos, antes relacionadas a pequenos espaços de tempo, hoje se estendem por gerações e afetam bem mais que o pequeno círculo social da antiga *polis* grega. A natureza, outrora tão imponente, hoje perece diante das ingerências humanas, fazendo-se necessário reavaliar o paradigma ético vigente, para se pensar em um meio ambiente também sujeito de direitos.

### **3 O PARADIGMA DA (BIO)ÉTICA AMBIENTAL: UM NOVO PRINCÍPIO DA RESPONSABILIDADE E UMA NOVA ÉTICA**

As mudanças ocorridas na relação do homem com a natureza fizeram necessária a criação de um novo paradigma ético. A natureza já não se apresenta como responsável pela proteção dos homens nem sobrevive às ingerências em seu equilíbrio. Atualmente, toda intervenção humana no meio ambiente apresenta consequências que se propagam em longo prazo e que modificam a estrutura natural do sistema. A vulnerabilidade da natureza diante da intervenção tecnológica humana fica evidente, na medida em que toda a biosfera do planeta pode ser facilmente alterada. Dessa forma, torna-se necessário proteger não apenas o bem humano, mas também o bem de toda natureza extra-humana (SIQUEIRA, 1998, p. 07).

Nota-se que os relacionamentos humanos também se adequaram nessa nova era de tecno ciência, superando as fronteiras da antiga “*polis*” e espalhando-se por um espaço cibernetico. As limitações de tempo, espaço e morte já não servem como fronteiras para os avanços científicos e a cada dia faz-se necessário repensar quem são os novos sujeitos de direitos da modernidade.

Em um momento anterior, o paradigma ético vigente nos trazia toda uma moralidade situada dentro de uma limitação de previsibilidade de tempo nas vidas humanas, uma vez que o saber necessário, ao lado de uma vontade moral, como fundamentos da ação humana, se encontrava ao alcance de todos os homens de boa vontade. A ética apresentava-se ligada ao momento presente (aqui e agora), confinada ao círculo imediato da ação e vinculada às situações típicas da vida privada e pública. Estabelecia-se como “homem bom” aquele que se deparava virtuosamente com tais situações e conformava-se com o desconhecido, pois o comportamento correto possuía critérios imediatos e uma consecução quase imediata. A expectativa das consequências ficava ao critério do acaso, do destino e da providência. A significação ética referia-se às relações diretas de homem com homem,<sup>7</sup> inclusive o de cada homem consigo mesmo, limitando-se a ética a um viés antropocêntrico (JONAS, 2006, p. 36).

Roque Junges (2010, p. 14) destaca que não existia ética sem antropocentrismo, visto que somente o homem podia agir moralmente e tomar decisões, logo todo ponto de partida sempre seria o homem em sua moralidade. Dessa forma, permaneceu da Antiguidade o ponto de referência focado no ser humano,<sup>8</sup> considerado este um ser

---

<sup>7</sup> Hans Jonas (2006, p. 35) explica que a atuação sobre objetos não humanos não formava um domínio eticamente significativo, pois todo o trato com o mundo extra-humano, o domínio da *techne* (habilidade) era eticamente neutro, considerando-se tanto o objeto quanto o sujeito de tal agir. Assim a entidade homem e a sua condição fundamental era considerada como constante quanto à sua essência.

<sup>8</sup> Peter Singer (1993, p. 280-281) expõe que ao contrário das outras tradições da Antiguidade, como, por exemplo, a da Índia, as tradições hebraicas e gregas fizeram do homem o centro do universo moral; na verdade,

autônomo, sem interdependência com o meio em que vivia. Assim, por muito tempo, manteve-se a ideia de que os referenciais são os interesses humanos, sejam materiais ou espirituais, não fazendo diferença os interesses do ambiente ou sistema bioético que os cercavam (JUNGES, 2010, p. 77). Nesse sentido, a tradição ocidental dominante manteve a percepção de que a existência do mundo ocorre em benefício dos seres humanos, de modo que esses são os únicos seres moralmente relevantes, de tal forma que a natureza não possuiria nenhum valor intrínseco, e o aniquilamento de plantas e animais não configuraria nenhum pecado, a não ser que causasse eventualmente algum mal ao homem (SINGER, 1993, p. 280-283).

Todavia, negar a inserção do homem em uma rede interdependente, com conexões vitais e sociais com o meio ambiente, é rejeitar o novo paradigma ético que se impõe como necessário à manutenção do equilíbrio do ecossistema: o paradigma ecológico. Esta é a fraqueza do paradigma fundado exclusivamente no antropocentrismo. Assim, instaura-se a necessidade de repensar o modelo ético vigente, revisando-se a posição antropocêntrica de modo que se assegure um espaço de efetiva proteção da natureza, traçando-se novos limites às considerações morais para que abarquem todas as criaturas vivas (SINGER, 1993, p. 292).

Cabe ressaltar que a técnica moderna associada ao desenvolvimento de tecnologias inseriu determinadas ações de grandeza inédita que escapam aos limites da antiga ética. Os avisos para que os sujeitos respeitem as leis já não são suficientes, uma vez que não existem mais deuses para se oporem e limitarem as fantásticas e curiosas ações humanas. Determinações e valores como justiça, misericórdia e honradez ainda são válidas, especialmente na imediatividade das relações íntimas, na esfera cotidiana de interação humana. Além dessas alterações perceptíveis, mudou-se também a relação entre ator, ação e efeito, que passam a ser diferenciados em um nível de coletividade (JONAS, 2006, p. 39).

Dessa forma, as desmedidas intervenções provocadas pela nova técnica do homem levam a um ponto de crítica vulnerabilidade da natureza, uma vulnerabilidade que jamais fora pressentida antes que ela fosse identificada por meio dos danos já causados ao equilíbrio natural. Em virtude disso, as limitações de proximidade e simultaneidade, presentes na Antiguidade, perderam sua essência em face de um prolongamento temporal e de um crescimento espacial das sequências de causa e efeito que vislumbram o agir humano (JONAS, 2006, p. 40). Em outras palavras, este desmedido agir humano tem ensejado a produção de “novos riscos ambientais que se caracterizam por serem riscos

---

não apenas o centro, mas, quase sempre, totalidade das características moralmente significativas deste mundo. O relato bíblico da criação, no Gênesis, deixa bem clara a concepção hebraica do lugar especial ocupado pelos seres humanos no plano divino: E Deus disse: “Façamos o homem à nossa imagem e semelhança, para que tenho domínio sobre os peixes do mar, sobre as aves do céus, sobre a terra e sobre todos os répteis que rastejam pela terra”.

globais, retardados e irreversíveis” (ARAGÃO, 2008, p. 21). Se outrora, por exemplo, o corte de uma árvore afetava apenas um pequeno grupo de cidadãos em um pequeno espaço de tempo, hoje o grande desmatamento reflete-se em situações desastrosas como desmoronamentos, queimadas e efeito estufa, alcançando não apenas o ator que o provoca, mas também as gerações futuras que estarão à mercê dos seus efeitos danosos.

Hans Jonas (2006, p. 39) explica que a produção de efeitos e defeitos no meio ambiente passa a ser cumulativa, de modo que um agir e existir posterior já não serão mais similares aos da situação vivida pelo primeiro, mas sim crescentemente distinta e cada vez mais resultado daquilo que já foi feito. A natureza da ação humana modificou-se de fato e um objeto de ordem inteiramente nova, nada menos do que a bioesfera inteira do planeta, acrescentou-se a tudo aquilo pelo qual já éramos responsáveis, pois sobre todo o planeta Terra detemos nosso poder.

Já é tempo de se pensar em uma nova teoria ética que aceite como fundamento bem mais que o viés exclusivamente antropocentrista, pois enquanto o destino do homem for ligado à situação da natureza, muitas vezes o principal motivo que fundamentará o interesse na manutenção do equilíbrio natural será o interesse humano, de tal forma que nos manteremos vinculados à orientação de toda ética clássica. É preciso mudar esse pensamento, é preciso recriar os paradigmas voltando-se para a criação de uma ciência do meio ambiente. A natureza como responsabilidade humana coloca-se seguramente como um *novum* sobre o qual uma nova teoria ética deve ser pensada, mediante o direcionamento da técnica para a busca de um novo princípio de responsabilidade.

Neste novo contexto, a sociedade contemporânea da tecnociência tem forjado o processo evolutivo do conceito de responsabilidade, uma vez que os avanços do conhecimento científico e suas aplicações tecnológicas provocam novos questionamentos sobre a natureza moral e jurídica do instituto da responsabilidade. A revolução da biotecnologia tem possibilitado à ação humana o exercício de poderes que carregam consigo a promessa de um futuro melhor para a humanidade; contudo, este cenário se constitui, ao mesmo tempo, numa espada de Dâmocles, que em diversas de suas realizações ameaçam a própria sobrevivência do homem (BARRETO, 2010, p. 240).

Aragão explica que o princípio da responsabilidade, idealizado, em 1979, pelo filósofo alemão Hans Jonas, é fruto das preocupações de Jonas com questões referentes à energia nuclear e à clonagem, bem como com as ameaças que tais questões podem gerar a humanidade, o que faz surgir uma “ética do futuro” e uma obrigação precaucional transgeracional de evitar catástrofes (ARAGÃO, 2008, p. 09). Em outros termos, as experiências com a bomba atômica e suas consequências desastrosas conduziram o pensamento humano para um novo tipo de questionamento, que reconhece o perigo que o nosso próprio poder representa para nós, o poder do homem sobre a Natureza. Em razão da apropriação da natureza pelo homem, passamos a vislumbrar uma relação de

responsabilidade, fundada em uma nova proposição ética que contempla não somente os humanos, mas também a natureza (BARRETO, 2010, p. 245).

O homem contemporâneo é cada vez mais responsável por tudo o que já fez e por tudo aquilo que ele estará em condições de fazer no futuro. Este homem constitui-se como um ator coletivo, que passa a ter responsabilidade muito mais com o futuro indeterminado do que pelo espaço atual de ação. Em razão de todas as transformações ocorridas na sociedade pelo aprimoramento da técnica e das ingerências constantes nos recursos naturais, a moralidade precisa invadir a esfera do produzir, da qual ela se mantinha afastada anteriormente (JONAS, 2006, p. 44). Desse modo, a responsabilidade instituída pela natureza independe da concordância prévia do homem, na medida em que se apresenta como uma responsabilidade irrevogável, incancelável e global. (SIQUEIRA, 1998, p. 43-44).

Uma nova cena moral surge no horizonte em razão dos novos poderes adquiridos e utilizados pelo homem, que, com o avanço no domínio da *techne*, supriu as diferenças entre o meio ambiente natural e o artificial, uma vez que o meio natural foi absorvido pela esfera do artificial e, assim, as obras do homem criaram um novo tipo de “natureza”. O meio ambiente era tido, anteriormente, como renovável e imperecível, mas, agora, diante dos feitos humanos, o perecer da totalidade Terra e da sua natureza tornou-se uma possibilidade real, por causa disso é preciso refletirmos sobre um novo princípio de responsabilidade calcado num novo paradigma, o paradigma ecológico (JONAS, 2006, p. 44-45). Nesse mesmo sentido, mas com o foco mais direcionado ao Direito, Carvalho (2010, p. 264) explica que o surgimento de novos problemas ambientais desencadeados pela sociedade pós-industrial, especialmente no tocante à produção e distribuição de novas espécies de riscos, mais complexos e indeterminados – assim como, dotados de novas características, como invisibilidade, globalidade e transtemporalidade –, impõe novas demandas e soluções ao direito contemporâneo.

Todas essas mudanças provocadas pelo desenvolvimento da sociedade tecnocientífica – ou nas palavras de Carvalho, sociedade pós-industrial – impõem, também, a formulação de um novo imperativo, que busque uma ética que assegure a sobrevivência humana no futuro. Nesse sentido, Hans Jonas (2006, p. 47) propõe o seguinte imperativo: “Age de tal maneira que os efeitos de tua ação sejam compatíveis com a permanência de uma vida humana autêntica” ou ainda “não ponhas em perigo a continuidade indefinida da humanidade na Terra”. O imperativo de Jonas orienta as ações do ser humano para o futuro, o futuro em que não mais nos será possível reparar os danos hoje causados. É com base no perigo que a geração de hoje representa para as gerações do futuro que se fundamenta a necessidade de se ter responsabilidade por todas as formas de vida. A responsabilidade por todas as formas de vida diz respeito à preservação da condição de existência da humanidade, direcionando o interesse dos homens para com o interesse de todos os seres vivos da natureza, uma vez que todos os

seres usufruem do mesmo planeta. Precisamos, portanto, preservar a natureza para preservar os seres humanos.

Não é fácil justificar teoricamente por que não temos esse direito de impedir o desenvolvimento das futuras gerações e por que temos um dever diante daqueles que ainda não existem e que talvez nem precisem existir como tal. O fundamento último desse imperativo, que se apresenta sem justificativa – como um axioma – só pode ser metafísico. Assim, “o novo imperativo clama por outra coerência: não a do ato consigo mesmo, mas a dos seus efeitos finais para a continuidade da atividade humana no futuro” (JONAS, 2006, p. 48-49). De modo que, se o imperativo de Kant estende seus efeitos sobre a ordem atual, este novo imperativo se estende rumo a um previsível futuro concreto, que representa a dimensão inacabada de nossa responsabilidade. Aragão (2008, p. 16) segue essas ideias de Hans Jonas ao afirmar que, num *tempo* e numa *sociedade* de riscos, é necessário que as gerações de hoje ajam com responsabilidade e precaução, a fim de que possa se “realizar a justiça tanto numa perspectiva sincrônica como diacrônica ou, por outras palavras, justiça intrageracional e intergeracional”.

Dante deste panorama traçado, este novo agir humano requer uma nova ética de responsabilidade de longo alcance, que seja proporcional à magnitude do seu poder. Por sua vez, esta nova responsabilidade implica uma nova espécie de humildade, uma humildade em decorrência da excessiva amplitude do nosso poder (diferente da humildade do passado, quando nos considerávamos pequeninos diante da grandeza da natureza), uma vez que há um excesso do nosso poder de fazer e transformar a natureza sobre o nosso poder de prever e de julgar os nossos atos (JONAS, 2006, p. 63).

Desse modo, o dever para com o futuro não pode ser compreendido pela ideia de direitos e deveres calcada na noção de reciprocidade. No que tange ao nosso dever para com a humanidade futura, não é possível que este nosso dever seja refletido no dever de outrem, pois o *outrem* ainda está por vir. Acontece que aqueles que não existem ainda não fazem reivindicações, mas nem por isso eles podem ter seus direitos lesados, pois a ética do futuro dialoga exatamente com aquilo que não existe e o seu princípio da responsabilidade precisa ser aplicado independentemente da ideia de uma reciprocidade (JONAS, 2006, p. 89). Em outros termos, é necessária a manutenção das escolhas potenciais de realização para o presente e para o futuro, por isso, há certos limiares que não podem ser ultrapassados para que não se materializem certas irreversibilidades negativas para as gerações futuras (ARAGÃO, 2008, p. 22-23).

A prioridade do dever da existência humana implica necessariamente a ideia de que nós não podemos consultar antecipadamente os desejos dos que virão depois, mas nós temos a responsabilidade de garantir o *dever ser* das futuras gerações, mesmo que este dever não tenha sido gerado por nós e mesmo que ele transcendia a nós e as futuras gerações. E para que os direitos das futuras gerações sejam resguardados, é necessário repensar a relação humana com a natureza e com os seus recursos naturais mediante a

efetiva formulação de um paradigma ecológico que leve em conta este novo princípio de responsabilidade (KANT, 1967, p. 92).

O zelo com o futuro da humanidade representa o dever básico dos homens contemporâneos, pois a geração presente tem uma responsabilidade particular que provém da causalidade inteiramente unilateral do seu papel de construtor do futuro. É necessário prevenir e evitar que todo o planeta, nossa limitada nave espacial Terra, se converta em um bote salva-vidas de desesperados e de desumanizados diante de toda essa síndrome tecnológica que vivemos nos dias de hoje, logo, temos o dever de restaurar um princípio de responsabilidade em longo prazo (JONAS, 1997, p. 105).

Diante da expectativa de comprometimento dos interesses das futuras gerações e da possível irreversibilidade ou magnitude dos danos ambientais envolvidos, impõe-se o dever atual de cautela, de prevenção e precaução da humanidade em relação os seus atos (CARVALHO, 2009, p. 69). Trata-se de garantir o direito desses homens futuros de existirem de um modo que consideramos valioso e adequadamente digno. Esse nosso dever com a existência da posteridade carrega em seu bojo o direito de trazer ao mundo seres como nós, sem que estes nos tenham solicitado isso (JONAS, 2006, p. 92).

#### **4 O CONTRATO NATURAL E A NATUREZA COMO SUJEITO JURÍDICO: UMA NOVA RELAÇÃO DO HOMEM COM O MEIO AMBIENTE**

Em face das condições atuais da natureza (fragilidade do mundo natural), é preciso repensar o modo como o ser humano age e como se relaciona com o meio ambiente. A natureza que, nos tempos antigos, era vista como vitoriosa e ameaçadora pelos homens, passou a ser vista, na contemporaneidade, como frágil e vulnerável às intervenções desmedidas das técnicas humanas.

Com a formulação do contrato social que, pelo menos virtualmente, estabeleceu a saída dos homens do estado de natureza para o ingresso na vida em sociedade, a natureza foi esquecida. O contrato social encerrou-se em si, deixando de fora o mundo e todos os objetos – animais, plantas e todo o restante do Planeta –, que transformaram-se em objetos passíveis de apropriação (SERRES, 1990, p. 60-62). Nesse sentido, Roque Junges (2010, p. 17) sustenta que a ideologia do progresso vincula-se a uma mentalidade predatória da natureza existente há muito tempo. O autor diz que essa atitude predatória acompanhou e justificou a conquista de terras selvagens e a sua colonização e exploração em vista do lucro e do enriquecimento, e esta atitude persiste nos dias de hoje, sendo que esta é uma das grandes causas da poluição desenfreada, do esgotamento dos bens naturais e da degradação progressiva da natureza.

Diante do quadro delineado, surge a questão: qual lugar foi destinado à natureza neste contrato exclusivamente social? E será que este contrato social, há muito formulado, que tem conduzido ao exaurimento dos recursos naturais, não engendrará o fim da

própria espécie humana? O atual estado de domínio e propriedade exercidos pela humanidade sobre a natureza tem se reduzido ao parasitismo, o que demonstra que à natureza nunca foi destinado outro lugar, a não ser o de fornecedor *ad infinitum* das necessidades humanas. Acontece que o parasita toma tudo e não restitui nada e, desse modo, condena à extinção aquele que habita, sem tomar consciência que, no final, se condena a desaparecer junto com o seu hospedeiro. Por outro lado, o hospedeiro fornece tudo e não toma nada (NEDEL, 2004, p. 181). As diversas alterações climáticas que têm desregulado a vida de diversos ecossistemas na Terra, os altos índices de poluição do ar, da água e do solo e muito outros eventos danosos à natureza, deixam claro que o homem tem agido como um parasita. Contudo, a sobrevivência da natureza e, por conseguinte, da espécie humana requer um repensar do agir humano; impõe-se a formulação de uma relação de simbiose com a Terra. A simbiose define-se pela reciprocidade, o que quer dizer que tudo o que a natureza fornecer ao homem, deverá ser restituído a ela, desse modo, a natureza também passará a ser um sujeito de direito.

Michel Serres (1990, p. 65) propõe a passagem do contrato exclusivamente social para um contrato natural, no qual a natureza teria palavra. Serres trata da necessária passagem do contrato social, que protegeu por muito tempo os diferentes conjuntos culturais num ambiente amplo e livre, com reservas irrestritas, para o contrato natural de simbiose e reciprocidade, no qual os seres humanos se comprometerão a restituir à natureza tudo aquilo o que dela retirarem. O estabelecimento do contrato social e a criação do Direito tentaram limitar o parasitismo abusivo entre os homens, contudo, nada se falou dessa mesma ação sobre as coisas, ou seja, sobre a natureza e os demais seres vivos não humanos. No entanto, Serres (1990, p. 64) explica que o desequilíbrio abusivo causado pelo parasitismo humano sobre os bens naturais e sobre os demais seres viventes somente será superado se os próprios objetos (a natureza e os demais seres vivos não humanos) se tornarem sujeitos de direito.

Essa ideia de tratar a natureza e os demais seres vivos como sujeitos de direito já tem sido considerada em alguns contextos sociais, como é o caso da Constituição Federal do Equador, que estabelece que a natureza (“*Patcha mama*”) é sujeito de direito. A Constituição Equatoriana de 1998 é um dos resultados da crescente força política da consolidação de um movimento indígena nacional (Movimento Plurinacional Pachakutik) que obrigou o Estado equatoriano a rever seus compromissos com os direitos dos povos indígenas e com o meio ambiente (FIGUEIROA, 2006, p. 51-52).

A ideia de Michel Serres (1990, p. 67-68) pode até parecer extremista, tendo em vista que a formulação de qualquer contrato – seja social, seja natural – requer a vontade, o consentimento das partes contratantes, e no caso da natureza, não é possível dizer que ela consinta expressamente com os termos de um contrato natural. Contudo, Serres explica que mesmo que se desconheça a língua do mundo (da natureza), a Terra fala em termos de forças, de ligações e de interações, e isso basta para a celebração do novo

contrato. Em outras palavras, Serres diz que as diversas manifestações naturais desencadeadas pela insistente ação abusiva do homem demonstram que a natureza “pede socorro”, portanto, mesmo sem falar a língua dos homens, por meio de diferentes manifestações, a natureza indica que está saturada e que precisa ser respeitada, logo, a formulação deste contrato natural coaduna-se com a ideia de um novo paradigma fundamentado no ecologismo.

Cumpre referir que a ideia de considerar a natureza e os demais seres vivos como sujeitos de direito implica que os seres humanos deixem de se sentir senhores e possuidores da natureza e se coloquem na periferia, a fim de que a Terra ocupe um papel mais central. Afinal, a Terra sempre existiu, mesmo sem os ancestrais humanos e ela continuará a existir sem os descendentes humanos, contudo, os seres humanos não poderão existir sem ela (NEDEL, 2004, p. 183). Nessa esteira, a ideia de um contrato natural, que situa a natureza em um local mais central nas relações, remonta à Antiguidade, quando o homem, temente às forças naturais e aos deuses, preocupava-se em manter-se em harmonia com a sua Mãe natureza, tendo em vista que considerava que ela era a provedora das condições da vida humana. Logo, mesmo que seja ignorada a força da natureza, a humanidade necessita (assim como sempre necessitou) dos bens naturais para garantir a sua sobrevivência; o homem, por si só, não é capaz de prover a sua própria subsistência, portanto, a manutenção da vida humana na Terra atrela-se necessariamente à manutenção do meio ambiente natural que o envolve.

É necessário, portanto, que seja repensada a forma como a humanidade se relaciona com a natureza e com os seus recursos naturais, uma vez que a atual ideologia do progresso, que “parte do mito da superabundância da natureza” e da “crença no caráter ilimitado dos recursos naturais”, tem conduzido a uma mentalidade predatória da natureza, que concebe o ser humano como dono absoluto dos recursos naturais e como Prometeu na aventura de dominar a natureza compreendida como caos no qual é preciso impor ordem (JUNGES, 2010, p. 17-18).

A atual mentalidade vincula-se à tendências antropocêntricas que defendem a responsabilidade do ser humano para com a natureza (*for the nature*). Esse ecologismo é chamado por Junges de antropocentrismo débil ou mitigado, uma vez que as éticas provenientes deste ecologismo não se preocupam com a natureza enquanto tal, mas apenas na medida em que a natureza possa ser útil aos interesses humanos. Conforme Junges (2010, p. 19), as éticas antropocêntricas são classificadas de acordo com o tipo de interesses humanos, desse modo, podemos ter as éticas de conservação e as éticas de preservação da natureza. As primeiras estão interessadas em conservar os recursos naturais, pois são limitados e as gerações futuras também necessitam usufruir desses recursos, em outras palavras, estas éticas buscam proteger a natureza para satisfazer as necessidades materiais do ser humano; e as éticas de preservação têm a finalidade de proteger a natureza para o crescimento humano e o florescimento espiritual; dessa forma,

a natureza deve ser tutelada para satisfazer as necessidades humanas que ultrapassam os puros interesses materiais.

Os modelos antropocêntricos submetem a proteção da natureza aos anseios dos seres humanos, logo, conforme estes modelos, os recursos naturais merecem ser protegidos apenas enquanto necessários à satisfação das vontades humanas. Mas essas tendências antropocêntricas surgidas na modernidade têm levado à exaustão o meio ambiente natural planetário, vez que aos seres humanos são assegurados direitos infundáveis, mas, em contrapartida, não lhes são imputados deveres. Contudo, um novo paradigma ecológico e um novo contrato (natural) requerem um ecologismo biocêntrico que defende a existência de deveres diante da natureza (*to the nature*). Este novo modelo calcado mais na ideia de biocentrismo do que de antropocentrismo, base de um contrato natural, considera a natureza como titular de direitos, postulando um valor intrínseco para a natureza e rejeitando uma diferença de tratamento entre seres humanos e não humanos (JUNGES, 2010, p. 23).

A Constituição Federal brasileira, no caput do art. 225, já parece indicar uma preocupação com a manutenção das condições normais do meio ambiente, condições que propiciem o desenvolvimento pleno, e até mesmo o natural perecimento, de todas as formas de vida. O que se verifica é que o termo “qualidade de vida” foi utilizado pela Constituição não no seu sentido estritamente antropocêntrico (ou seja, não se trata tão somente da qualidade da vida humana), mas com um alcance mais ambicioso, haja vista que ao deixar de prever a qualificação humana expressa, a Constituição almejou “preservar a existência e o pleno funcionamento de todas as condições e relações que geram e asseguram a vida, em suas múltiplas dimensões” (BENJAMIN, 2007, p. 108).

É claro que não se trata de negar o papel do ser humano, mas alcançar uma visão antropológica condizente com o novo paradigma ecológico. Ou seja, é imprescindível a superação da mentalidade moderna que enxerga o homem como independente e desconectado do seu ambiente, situado acima da natureza que acaba reduzida a um mero objeto. Nesse sentido, Junges (2010, p. 80) explica que “o ser humano precisa entender a natureza como útero no qual foi gerado e nutrido que o alimenta e faz crescer”. Assim, a natureza precisa ser respeitada e preservada, pois é a matriz da vida, da qual o ser humano é o elo mais desenvolvido. A natureza, portanto, não pode ser reduzida a servir apenas aos interesses humanos, porque a vida é um bem maior no qual o ser humano está inserido. Nas palavras de Benjamin (2007, p. 111), é necessária, portanto, humildade ética, mas também jurídica, para aceitar “que a natureza antecedeu os seres humanos e pode existir sem eles e depois deles”, logo, a natureza não pode ser compreendida como um mero instrumento a serviço dos desejos e interesses humanos.

O ser humano necessita compreender que a natureza tem o seu fim como matriz e este fim deve ser respeitado, em outras palavras, o ser humano não pode transformá-la em puro meio de satisfação de seus interesses. Em razão disso tudo, é necessário

superar o modelo de competição e introduzir o modelo de cooperação entre a humanidade e a natureza, para que seja viável a harmonização dos interesses de ambas. A crise ecológica que vivemos nos dias de hoje nos mostra a necessidade de superar o atual comportamento humano de total descaso com a natureza e adotar uma postura de respeito e de aceitação dos interesses e das exigências do contexto natural. É necessário, assim, que a responsabilidade humana seja alargada e comece a considerar que os demais seres viventes também merecem consideração moral e são objetos imediatos de moralidade. O ser humano deve aceitar e assumir o fim da natureza como algo próprio e a considerar como *partner* (JUNGES, 2010, p. 80-81).

A crise ecológica contemporânea foi ocasionada pela atitude autônoma e orgulhosa do ser humano, que, na esteira do avanço da ciência e da técnica moderna, teve (e continua tendo) uma dinâmica dominadora e depredadora diante dos recursos naturais. Acontece que a natureza é hoje mais passível de sofrer danos do que antes, porque está mais exposta à manipulação tecnológica (JUNGES, 2010, p. 81-82). Outrora vitorioso, o planeta Terra é agora vítima. Michel Serres (1990, p. 27) nos diz que nos tempos de Ilíada e de Goya (ou seja, durante a Antiguidade), o mundo não era frágil; muito pelo contrário, apresentava-se ameaçador, triunfava facilmente sobre os homens. Entretanto, diante das mudanças globais, forjadas pelo aumento drástico da poluição, pela globalização e pelos avanços tecnológicos, bem como pela equipotência do homem e do mundo, a Terra enfraqueceu. A sua fraqueza obriga a força humana a cansar-se, ou seja, obriga a humanidade a esmorecer e a repensar a sua relação com a mãe Terra e sua natureza.

A humanidade precisa dar-se conta que o equilíbrio dos ecossistemas naturais é frágil e vulnerável, e em razão disso, a intervenção do ser humano no meio ambiente necessita ser fundamentada no cuidado e no respeito aos processos bióticos, como já dito, é necessário um novo princípio de responsabilidade. O antropocentrismo moderno promove um ser humano autossuficiente e confiante em suas próprias capacidades, esquecendo sua indigência e dependência de muitos fatores para viver humanamente. Contudo, uma antropologia condizente com o novo paradigma ecológico apenas será alcançada quando recuperarmos essa condição de vulnerabilidade do homem (JUNGES, 2010, p. 82).

O ser humano “prometeico” moderno pensou que tinha superado essa indigência, contudo, a depredação do meio ambiente demonstra o quanto vulnerável e dependente da natureza o ser humano é. Impõe-se, urgentemente, o reconhecimento de que as gerações vindouras (juntamente com as presentes gerações) são destinatárias do direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado, que, por sua vez, caracteriza-se pela ideia de essencialidade à qualidade de vida (CARVALHO, 2009, p. 72). Nessa esteira, o ser humano não pode imaginar-se autossuficiente, uma vez que necessita de uma rede de inter-relações que o mantém; desse modo, a manutenção da vida humana depende do

equilíbrio das condições bióticas e sociais do seu entorno, que, por sua vez, será garantido se a humanidade comprometer-se em adotar uma nova ética mais preocupada com o futuro e fundamentada num novo princípio de responsabilidade (JUNGES, 2010, p. 84).

A hipossuficiência do homem e a sua interdependência com o meio ambiente foi muito bem retratada por Heidegger (1988, p. 263-264) em sua obra *Ser e Tempo*, mais precisamente, quando o referido autor menciona a fábula de Higino, um autor romano, que fala de Cuidado (também traduzido por Cura) como alguém que criou o ser humano nos seus inícios:

certa vez, atravessando um rio, ‘Cuidado’ viu um pedaço de terra argilosa: cogitando, tomou um pedaço e começou a lhe dar forma. Enquanto refletia sobre o que criara, interveio Júpiter. ‘Cuidado’ pediu-lhe que desse espírito à forma de argila, o que ele fez de bom grado. Como ‘Cuidado’ quisesse dar o seu nome ao que tinha dado forma, Júpiter o proibiu e exigiu que fosse dado o seu nome. Enquanto ‘Cuidado’ e Júpiter disputavam sobre o nome, surgiu também Terra, querendo dar o seu nome, uma vez que tinha fornecido um pedaço de seu corpo. Os disputantes tomaram Saturno como árbitro. Saturno pronunciou a seguinte decisão aparentemente equitativa: Tu, Júpiter, por teres dado o espírito, deves receber de volta na morte o espírito, e tu, Terra, por teres dado o corpo, deves receber o corpo. Como, porém, foi ‘Cuidado’ quem primeiro o formou, ele deve pertencer a ‘Cuidado’ enquanto viver. Como, no entanto, sobre o nome há disputa, ele deve ser chamado ‘homo’, pois foi feito de húmus (terra).

Essa fábula trata da fragilidade do ser humano, em razão de ele ter sido formado a partir da argila da terra. A fragilidade e a indigência do ser humano são marcas tão claras que o seu próprio nome expressa essa dimensão: homo, que vem de húmus. Por causa disso, enquanto estiver vivo, o homem pertencerá a “Cuidado”, pois necessita de desvelo e proteção. Roque Junges (2010, p. 90) explica que, embora o homem busque superar sua indigência, satisfazendo suas necessidades por meio do trabalho, a sua busca fundamental ao longo da vida é por cuidado, pois a sua vida não é autossuficiente, tendo em vista que o ser humano é dependente de diversas inter-relações que garantem seu dinamismo vital no tempo.

Ao tomar consciência da fragilidade da sua vida, que requer desvelo e solicitude para ser mantida e que é dependente de várias inter-relações com o entorno natural, o ser humano desperta para a realidade da fragilidade do meio ambiente natural que pulsa ao seu redor, e que, assim como ele próprio, também é frágil e necessita de solicitude, desvelo e cuidado. As interferências do ser humano no ambiente precisam ser acompanhadas pelas preocupações com a fragilidade do equilíbrio vital dos ecossistemas. No atual cenário de crise ecológica, o cuidado com a reprodução da vida natural deve ter prevalência sobre o uso desenfreado da *techne* para transformar a natureza e satisfazer os anseios humanos, pois a natureza é frágil e se não cuidada poderá perecer. Como consequência do perecimento total da natureza, o homem não terá mais condições de manter-se no ambiente, pois o entorno natural que pulsava e que garantia a satisfação das necessidades humanas, pelas múltiplas inter-relações, terá deixado de existir e,

conseguintemente, o homem também verá sua existência condenada ao fim. É claro que, talvez, novas formas de manutenção da vida humana poderão ser pensadas num futuro, ou seja, maneiras de viver independentes dos recursos naturais fornecidos pela natureza. Contudo, até o presente momento, é o meio ambiente que fornece as condições de uma vida humana digna, portanto, é necessário que este meio natural e vivo, que é tão importante para a humanidade, seja respeitado e mantido.

Nesse diapasão, uma ética verdadeiramente ecológica não pode ser construída sob as bases do modelo moderno de ética antropocêntrica, é preciso que esta ética seja calcada em um ecologismo biocêntrico, que valorize a natureza e os demais seres viventes como sujeitos de direito. É claro que não há ética sem intencionalidade humana, desse modo, não existe ética que não seja “antropocentrada”; no entanto, é preciso ir além do tipo de antropocentrismo “prometeico”, introduzido pela modernidade e responsável pela crise ecológica, e buscar uma ética que provoque uma transformação radical e uma consequente modificação das atitudes humanas diante do meio ambiente. Nessa esteira, a ideia de formular um novo contrato, que leve em consideração o valor moral do entorno natural e dos seres vivos não humanos, parece eficaz para a reversão da atual situação de crise ambiental. A consideração dos animais e da natureza como sujeitos de direito parece ser o caminho para a efetiva reversão do quadro caótico atual, no qual a natureza é subjugada e relegada a segundo plano (JUNGES, 2010, p. 94-95).

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A ética existente na Antiguidade vislumbrava o homem e a natureza como um todo integrado e harmonioso, uma vez que as ações humanas praticadas naquela época, muito menos ofensivas e duradouras que as hodiernas, restringiam-se a uma esfera de execução muito menor, não se desdobrando no tempo; além do que, a técnica rudimentar antiga não possuía a envergadura da *techne* contemporânea, logo, mesmo que submetida constantemente às ingerências humanas, a natureza mantinha-se inabalável e perene.

As antigas civilizações, tementes aos deuses, pediam, nos rituais sagrados, fertilidade para seus animais e suas terras; na Antiguidade, a natureza vitoriosa era temida, os indivíduos ofereciam parte de seu progresso, suas conquistas à Mãe natureza, que com sua pujança, continuava a colaborar com os homens, fornecendo seus frutos e permitindo que eles criassem suas proles e desenvolvessem as suas atividades cotidianas em suas sociedades, que ainda eram muito ligadas à ideia de uma força superior – proveniente do meio ambiente – que nutria suas vidas.

Com o passar dos tempos e, principalmente, com o advento da sociedade tecnocientífica, o homem desprendeu-se da ideia de culto aos deuses, passando a cultuar apenas os frutos do seu próprio labor, ou seja, o desenvolvimento de suas técnicas

(tecnologias). O antropocentrismo moderno pôs o homem no centro de todas as atenções; esquecendo-se dos deuses, que antes adorava, o homem passou a adorar apenas a si mesmo. Com a criação do contrato social, a natureza foi olvidada e o homem passou a acreditar que a força animadora da vida humana, que antes provinha da natureza e de seus recursos naturais, de tal momento em diante – ou seja, com a criação do contrato social – passou a advir apenas da mente humana e da sua capacidade intelectiva e criadora. Essa nova mentalidade conduziu à devastação progressiva do meio ambiente, uma vez que, por ter-se autoerigido à posição de “senhor de todas as coisas”, o homem passou a explorar desenfreadamente os recursos e os bens disponíveis na natureza, ocasionando, dessa maneira, a crise ecológica presenciada nos dias de hoje.

O antropocentrismo moderno, base da ética até então vigente, restou por liquidar as forças naturais existentes, logo, diante deste cenário de crise, torna-se imperiosa a formulação de uma nova ética que leve em conta também o futuro da humanidade e do planeta Terra. Esta nova ética do futuro, calcada em um novo princípio de responsabilidade, necessita ser pensada juntamente com um novo paradigma, o paradigma ecológico. Sendo assim, as tendências puramente antropocêntricas darão espaço a modelos mais biocêntricos, que, pela formação do contrato natural, darão voz aos direitos daqueles seres viventes não humanos – animais, plantas, e demais seres vivos.

Desse modo, a formulação de um novo contrato social que tenha como fundamento uma bioética ambiental, reformulada sob o prisma do princípio da responsabilidade, é a solução possível para a desmitificação da relação entre homem e natureza. Logo, ao garantir um lugar de maior destaque à natureza e aos demais seres vivos, esta nova ética e este novo contrato, baseados em um novo paradigma e em um novo princípio de responsabilidade, não deixarão de contemplar o ser humano. Em verdade, esta nova ética e este novo paradigma ecológico, que engendrarão a criação de um novo contrato com a natureza, almejam a superação do paradigma moderno solipsista e individualista. Esta nova ética não deixará de considerar a figura do ser humano, uma vez que o homem é e sempre será o fim último de toda ética.

A questão da formação deste novo contrato – natural – auxiliará na reflexão a respeito da importância da transformação do raciocínio humano predador em um raciocínio que busque harmonizar a relação humana com a natureza. Assim, na medida em que este contrato tenha como filtro o princípio da responsabilidade, é possível compreender a necessidade da mudança no comportamento da espécie humana em relação à natureza, evitando a sua própria destruição e assumindo a verdadeira face da responsabilidade prevista por Hans Jonas.

Embora possa parecer extremista a elaboração desse contrato natural, que elevará a natureza e os demais seres viventes à categoria de sujeitos de direito, diante do caos em que a humanidade se encontra nos dias de hoje, parece que os ecossistemas naturais

e os demais recursos da natureza apenas serão efetivamente protegidos se for adotada esta postura mais rígida, mediante a configuração deste novo contrato com a natureza.

## REFERÊNCIAS

- ARAGÃO, Alexandra. Princípio da Precaução: manual de instruções. *Revista do CEDOUA*. n. 22, ano XI, p. 9-57, 2008.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Martin Claret, 2003.
- BARRETO, Vicente de Paulo. Bioética, Liberdade e a Heurística do Medo. In: STRECK, Lênio Luiz; MORAIS, José Luis Bolzan de (Org.). *Constituição, sistemas sociais e hermenêutica: anuário do programa de pós-graduação em Direito da Unisinos*: Mestrado e Doutorado. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2010, p. 233-248.
- BARRETO, Vicente de Paulo. Bioética, Liberdade e a Heurística do Medo. *O Fetiche dos Direitos Humanos e outros temas*. Rio de Janeiro: Lumens Juris, 2010.
- BENJAMIN, Antônio Herman. A constitucionalização do ambiente e ecologização da Constituição Brasileira. In.: CANOTILHO, José Joaquim Gomes; LEITE, José Rubens Morato (Orgs.). *Direito constitucional ambiental brasileiro*. São Paulo: Saraiva, 2007.
- BÍBLIA Online. Disponível em: <<http://www.bibliaonline.com.br/>>. Acessado em: 27 jul. 2011.
- CARVALHO, Délton Winter de. A tutela constitucional do risco ambiental. In.: LEITE, José Rubens Morato; FERREIRA, Heline Silvini; BORATTI, Larissa (Orgs.). *Estado de Direito Ambiental: tendências*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.
- CARVALHO, Délton Winter de. Sistema Constitucional de Gerenciamento de Riscos Ambientais. *Revista de Direito Ambiental*. n. 55, julho-setembro, 2009.
- EPICURO. *Carta a Meneceu. Sobre a Felicidade*. Disponível em: <[http://ghiraldelli.files.wordpress.com/2008/07/epicuro1\\_1.pdf](http://ghiraldelli.files.wordpress.com/2008/07/epicuro1_1.pdf)>. Acessado em: 27 jul. 2011.
- FIGUEROA, Isabela. Povos indígenas versus petrolíferas: controle constitucional na resistência. *SUR – Revista Universitária de Direitos Humanos*. São Paulo N. 4, Ano 3, 2006. ISSN 1806-6445
- GONÇALVES, Júlio César. Homem-natureza: uma relação conflitante ao longo da história. *Revista Multidisciplinar de UNIESP Saber Acadêmico*, n. 06, 2008.
- HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*, Parte I. 2<sup>a</sup> ed. Tradução de Márcia de Sá Cavalcanti, Petrópolis: Vozes, 1988.
- JONAS, Hans. *O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*. Rio de Janeiro: Contraponto – PUC/RIO, 2006.
- JONAS, Hans. *Técnica, Medicina y Ética: la práctica del principio responsabilidad*. Barcelona: Paidós, 1997.
- JUNGES, Roque. *(Bio)Ética Ambiental*. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2010.
- KANT, Emmanuel. *Fundamentos da Metafísica dos Costumes*. Ediouro: Rio de Janeiro, 1967.

NEDEL, José. *Ética Aplicada*: pontos e contrapontos. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2004.

SERRES, Michel. *O contrato natural*. Lisboa: Sociedade Astória, 1990.

SINGER, Peter. *Ética prática*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

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

*Recebido: outubro 2011*

*Aprovado: abril 2012*