

CENTRO UNIVERSITÁRIO DO ESTADO DO PARÁ  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO, POLÍTICAS PÚBLICAS E  
DESENVOLVIMENTO REGIONAL

EMELINE GABY PESSOA

**A ÉTICA DE HANS JONAS E O DIREITO SOCIOAMBIENTAL COMO DIREITO  
HUMANO: UMA RESPONSABILIDADE PARA COM OS HOMENS DO FUTURO**

BELÉM/PA

2022

EMELINE GABY PESSOA

**A ÉTICA DE HANS JONAS E O DIREITO SOCIOAMBIENTAL COMO DIREITO  
HUMANO: UMA RESPONSABILIDADE PARA COM OS HOMENS DO FUTURO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito, Políticas Públicas e Desenvolvimento Regional, do Centro Universitário do Pará (CESUPA), como requisito parcial para obtenção do título de mestra em Direito.

Orientador: Prof. Dr. Victor Sales Pinheiro

BELÉM/PA

2022

EMELINE GABY PESSOA

**A ÉTICA DE HANS JONAS E O DIREITO SOCIOAMBIENTAL COMO DIREITO HUMANO: UMA RESPONSABILIDADE PARA COM OS HOMENS DO FUTURO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito, Políticas Públicas e Desenvolvimento Regional, do Centro Universitário do Pará (CESUPA), como requisito parcial para obtenção do título de mestra em Direito.

Data de aprovação: \_\_\_\_/\_\_\_\_/\_\_\_\_

Banca Examinadora:

---

**Prof. Victor Sales Pinheiro** - Orientador  
Doutor em Filosofia  
Centro Universitário do Estado do Pará (CESUPA)

---

**Prof. Loiane da Ponte Souza Prado Verbicaro** - Examinadora  
Doutora em Filosofia do Direito  
Universidade Federal do Pará (UFPA)

---

**Prof. Sandro Alex de Souza Simões** - Examinador  
Doutor em Evoluzione dei Sistemi Sociale e Nuovi Diritti  
Centro Universitário do Estado do Pará (CESUPA)

*Dedico este trabalho a meu avô Raimundo Carlos Gaby. Na certeza de que há muito dele em mim e que haverá muito de mim, que é dele, em meus filhos e netos. Que a minha existência possa honrar o seu legado, para que assim, seja eterno.*

## AGRADECIMENTOS

A Deus primeiramente, sempre;

À minhas avós Ilva Gaby e Eleusina Oliveira e ao meu avô Carlos Gaby;

À minha mãe Ylva Gaby; e aos meus dois pais, tanto ao Rildo Pessoa, meu pai biológico quanto ao Rubens Sampaio, o pai que Deus me deu;

Aos meus padrinhos Raimundo Gaby e Anísia Oliveira;

A meus tios e família como um todo aqui representados por: Livia Gaby, Elena Gaby, Daniela Gaby e Larissa Gaby; Rafael Sampaio; Michel Sampaio; Jane Neves; José Carlos; Alice Viana; Jéssica Viana;

Aos amigos, em especial aos amigos que meus anos de estudo no CESUPA me concederam, aqui representados por: Amanda Dantas, Bruna Jassé, Francisco Capela, Winnie Lola, Bruna Carvalho, Angélica Jennings, Roberta Alvares, Lucas Kizan, Carlos Valcácio, Tássia Pamplona, Rodrigo Brito, Vanessa Vargas, Isabelle Randow e Alana Gadelha, bem como a tantos outros, aqui não citados.

Ao meu orientador, o professor Dr Vitor Pinheiro e a todos os professores que me auxiliaram nesse processo, especialmente os do corpo docente do CESUPA, aqui representados pelos queridos professores: Dr. Sandro Alex Simões; Dr. Luciana Fonseca; Dr. José Claudio Brito; Dra. Loiane Verbicaro; Dr. André Coelho; Me. Adilon Koury; Dra. Lise Tupiassu; Dr. Ricardo Dib Taxi; Dr. Ricardo Evandro Martins; Dr. Jean Carlos Dias e Dr. Jelson Oliveira. Bem como a toda a equipe de colaboradores do CESUPA, aqui representada por Patrick e Marlete Rocha.

Aos grupos de estudo de teoria do Direito, aqui representados por Lucas Gurjão, João Vitor Penna e Fernanda Borges da Costa;

A todos que contribuíram com o processo de edição e revisão deste trabalho: Dr. Francisco Rodrigues, Me. Ayrton Borges, Me. Ridivan Clefford, e Ana Paula Martins.

Também à Dona Socorro que cuidou de questões práticas e domésticas, para que eu pudesse me dedicar integralmente aos estudos.

Ao meu cachorrinho Freud, que me ensinou a amar ainda mais os não humanos. E, por fim, a todos que ainda que não listados aqui, contribuíram direta ou indiretamente para a conclusão dessa jornada.

*A pedra*

*“Havia uma pedra no meio do caminho, no meio do caminho havia uma pedra(...)”:*

*O distraído nela tropeçou.*

*O bruto a usou como projétil.*

*O empreendedor, usando-a, construiu seu negócio.*

*O camponês, cansado da vida, dela fez assento.*

*Para os meninos, foi brinquedo.*

*Drummond a poetizou.*

*Com ela, Davi matou Golias.*

*E o artista concebeu a mais bela escultura...*

*E em todos esses casos, a diferença não estava na pedra, mas no homem!*

(autor desconhecido, adaptado)

## RESUMO

O presente trabalho tem como objetivo analisar se é possível a fundamentação de uma responsabilidade intergeracional. O problema gerador deste estudo propõe responder ao seguinte questionamento: A fundamentação da responsabilidade socioambiental revela-se eticamente suficiente para proteção da existência da humanidade em uma sociedade de risco? Para responder essa pergunta, aborda-se, no primeiro capítulo, em que medida a ética da responsabilidade de Hans Jonas fez com que fosse necessário repensar a técnica e a influência do tecnicismo. No segundo capítulo, apresentamos os *standards* de direito socioambiental, para demonstrar que o direito socioambiental é um direito humano de suma importância e o quanto naturalizamos construções artificiais como dados absolutos, abordando uma ideia de técnica em sentido amplo e a necessidade de pensar o *ethos* da humanidade, de modo a privilegiar a hermenêutica *pro persona* e um projeto de humanidade comum. No terceiro e último capítulo, nós demonstramos o argumento instrumental presente no fundamento de responsabilidade do ordenamento jurídico atual. Como metodologia adotou-se o método hipotético-dedutivo de abordagem qualitativa, tendo como procedimento a revisão bibliográfica, buscando estudar autores considerados clássicos, bem como aqueles que realizam uma releitura da temática pesquisada. Concluiu-se que há uma visão reduzida de meio ambiente e de humanidade, pela incompreensão do socioambientalismo, fruto de uma divisão tecnicista de mundo. Por isso, é necessário pensar o desenvolvimento humano para além do mero crescimento da técnica, de modo a repensar quais os valores que elegemos como fundamentais e como isso influencia o presente e o futuro da humanidade.

**Palavras-chave:** ética; standards; futuras gerações.

## **ABSTRACT**

The present dissertation aims to analyze whether it is possible to establish an intergenerational responsibility. The problem of the generator of this study answers the following question: Does the foundation of socio-environmental responsibility prove to be ethically sufficient to protect the existence of humanity in a risk society? To answer this question, the first chapter addresses the extent to which Hans Jonas' ethics of responsibility made it necessary to rethink the technique and the influence of technicism. In the second chapter, we present the standards of socio-environmental law, to demonstrate that socio-environmental law is a human right of paramount importance and we naturalize artificial constructions as absolute data, approaching an idea of technique in a broad sense and the need to think about how much ethos of the humanity, in order to privilege pro persona hermeneutics and a project of common humanity. In the third and final chapter, we demonstrate the instrumental argument presented in the foundation of responsibility of the current legal system. As a research-methodology, the hypothetical-method-research-method is used, having as a procedure a bibliographic review, looking for authors considered to be a review of the methodology, as well as studies that carry out a review of the methodology, as well as studies carried out. It was concluded that there is a result of a vision of the world, by understanding the environment and humanity, by understanding the socio-environmental, of a technical division. Therefore, human development is necessary beyond the mere growth of technique, in order to rethink what values we choose as fundamental and how this influences the present and future of humanity.

**Keywords:** ethics; standards; future generations.



## LISTA DE SIGLAS

CF	Constituição Federal
CIDH	Corte Interamericana de Direitos Humanos
DESCAs	Direitos Econômicos, Sociais, Culturais e Ambientais
GNR	Genética, Nanociência e Robótica
OIT	Organização Internacional do Trabalho
OMC	Organização Mundial do Comércio
OMPI	Organização Mundial da Propriedade Intelectual
ONU	Organização das Nações Unidas
SNUC	Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza
TRIPs	Acordo sobre Aspectos dos Direitos de Propriedade Intelectual Relacionados ao Comércio
WCED	Comissão Mundial sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO</b>	<b>11</b>
<b>2 A ÉTICA DA RESPONSABILIDADE DE HANS JONAS</b>	<b>15</b>
<b>2.1 A técnica que degenera a humanidade</b>	<b>15</b>
2.1.1 O problema da técnica	18
2.2 A necessidade de uma evolução da ética kantiana para o imperativo jonasiano	31
2.2.1 A Ética jonasiana no sentido de romper com o dualismo do presente com o futuro	34
2.2.2 A visão dualista	42
<b>2.3 O dualismo no argumento das futuras gerações</b>	<b>54</b>
<b>2.4 O socioambientalismo como modelo de desenvolvimento e compreensão humana plena e integral: uma análise comparativa nos casos da CIDH</b>	<b>56</b>
<b>3 O DIREITO AMBIENTAL COMO DIREITO HUMANO</b>	<b>62</b>
<b>3.1 O <i>standard</i> como direito de não retrocesso do direito socioambiental</b>	<b>62</b>
<b>3.2 A vedação ao retrocesso social no brasil</b>	<b>73</b>
<b>3.3 Direito sociohumano e do meio ambiente</b>	<b>80</b>
<b>4 RESPONSABILIDADE AMBIENTAL A PARTIR DE UMA LÓGICA EQUIVOCADA E OS IMPACTOS PARA AS FUTURAS GERAÇÕES</b>	<b>91</b>
<b>4.1 A lógica ambiental econômica: a vida sendo tratada como mercadoria na responsabilidade ambiental</b>	<b>91</b>
<b>4.2 O <i>standard</i> socioambiental</b>	<b>97</b>
<b>4.3 Responsabilidade ambiental a partir de uma lógica equivocada e os impactos para as futuras gerações</b>	<b>100</b>
<b>4.4 O encontro da técnica, da arte e do direito sócio-humano como construção social ao longo do tempo e do espaço</b>	<b>104</b>
4.4.1 O encontro entre técnica e a questão ambiental	105
4.5 A socio-humanidade: a ética jonasiana como continuação da ética kantiana que, por sua vez, é uma continuação da ética clássica	106
4.5.1 A lógica da tratativa dos direitos de 3ª dimensão presente no direito ambiental	108

4.6 A passagem da lógica da segunda para a terceira dimensão	112
4.7 Hans Jonas e o problema de propor uma nova ética	114
4.7.1 A vulnerabilidade da natureza	118
4.8 Tecnologia como vocação da humanidade	118
4.8.1 Homo faber acima do homo sapiens	118
4.8.2 A cidade universal como segunda natureza e o dever ser do homem no mundo	119
<b>5 CONCLUSÃO</b>	<b>122</b>
<b>REFERÊNCIAS</b>	<b>129</b>

## 1 INTRODUÇÃO

O presente trabalho tem como pano de fundo a discussão filosófica da *técnica*, que acaba por esvaziar o homem <sup>1</sup>de si. A técnica por si só é esvaziada, impossibilitando que se fale em uma técnica ensimesmada, sendo esta a utilização e apropriação que se faz dela, não sendo possível que se fale em uma devida ontologia tecnológica. Demonstraremos que existe um *ethos* cientificista por trás de toda essa catástrofe tecnológica, que não apenas a cria, como também a legitima. Por isso nos utilizamos da metáfora de Prometeu, que não reconheceu os limites da sua natureza e causou sua própria destruição.

Como o monstro Frankenstein da literatura, Prometeu é a metáfora da humanidade entregue a si mesma, tornando-se um animal corrupto, que cria vida própria e subjuga a humanidade não apenas à técnica, como também a si mesma, sendo ela própria sua tautologia, tirana, causa e produto de sua destruição.

Demonstra-se que o problema não é a *poiese*, ou a inventividade criativa do ser humano, mas ao contrário, é a própria dimensão autopoiética que a técnica tem, de se desfazer da poiese e até mesmo da inventividade, paradoxalmente, a tecnocracia se torna uma reprodutibilidade em seu mau uso pelo ser humano.

Por consequência, aduz-se a necessidade de lançar um novo olhar para a técnica, de modo a redimir a humanidade com responsabilidade. Não sendo possível definir o limiar de saturação da degradação do homem, mister que se tenha um olhar não apenas de repartição de benefícios, mas também de responsabilidade para com os não viventes.

A justificativa reside na constatação de que a técnica ganhou contornos inimagináveis, o que impede um projeto de humanidade e a construção de um futuro comum. Outra justificação é a existência de um discurso antitético em relação à técnica, fazendo com que passemos a viver em um contexto de crise ambiental e em um modelo de sociedade que produz riscos dos quais ela própria se apropria, havendo um hiato entre realidade e autoridade de um risco cientificamente determinado.

---

<sup>1</sup> Sabemos que o termo “homem” é ineficiente para essa explicação, entendemos que o termo humanidade integra todos os homens (e mulheres) como parte de um fenômeno comum. Deste modo, feita as devidas ressalvas, e ainda que saibamos que o termo homem não exprime todo o sentido pretendido, decidimos por escolha estilística e metológica, usa-los como sinônimos, ainda que não o sejam. A humanidade é um conceito histórico e não filosófico, se colocada como conceito filosófico ainda não é uma resposta ao problema do niilismo, mas ela se torna, na medida em que se considera a sócio-humanidade. Hans Jonas, a seu turno, o trabalha em uma perspectiva filosófica e não histórica, razão pela qual a sua resposta é filosófica e não jurídica. Essa sócio-humanidade seria também a junção de uma assunção de integralidade que é histórico-filosófica, aos moldes dos *Standards*, por isso ela seria uma resposta ao apartamento tecnocrático no Direito.

Observa-se uma justificação das mazelas de forma irresponsável pela autoridade de um risco supostamente calculado. Essa corrupção da *poiesis* nos impede de observar a má utilização da técnica pelo agir humano, o que acarreta um perigo para a existência das futuras gerações.

Vislumbra-se, então, uma intensa reflexão acerca do que seria a técnica e da forma como ela legitima e fundamenta a história da humanidade. É necessário olhar aonde chegamos e decidir o nosso projeto de humanidade e para onde queremos continuar a caminhar, de modo a pensar a sobrevivência humana na Terra e como esse tipo de tecnicismo nos empresta um profundo problema socioambiental.

A irresponsabilidade do homem em sua apropriação da técnica reforça a importância do tema e da construção de um novo *ethos* responsável, que se aparte do *ethos* cientificista, e de uma ética que considere as novas formas do agir humano, para além dos modos tradicionais de viver, fazer e conhecer.

O Direito e a política como *poieses*, bem como as novas formas de organização do poder pós-bomba atômica, que também são *poieses*, ao longo dos tempos, forjaram nossa cultura e, também, o vínculo evolutivo da sociedade.

Faz-se necessário, a partir de tudo isso, pensar que a técnica não degrada o homem apenas em um sentido material, a exemplo do câncer, das doenças cardiorrespiratórias e mutações gênicas, por exemplo. Ela o degrada em essência, naquilo que genuinamente nos torna humanos.

Para tanto, será necessário observar que o próprio homem moderno, ao matar Deus e acreditar na redenção de todos os males pelo cientificismo, pela produção e reinvenção de si mesmo nesse processo, está se tornando um homem transgênico, um quase-máquina, um não-homem, acostumado à não-vida e que pautou sua salvação numa liberdade esvaziada.

Se é verdade que a técnica tem criado vida própria pela irresponsabilidade dos cientistas, é também verdade que a técnica pode auxiliar no desenvolvimento humano, a exemplo da técnica das comunidades tradicionais. O que nos cabe é encontrar uma atuação responsável para garantir que pela técnica não destruamos o homem tanto do futuro quanto do presente, tanto em seu aspecto biológico como em essência, tanto em sua relação consigo como em sua relação com a comunidade planetária.

A reinvenção deste *ethos* é necessária, pois o homem moderno criou uma lógica própria da qual a técnica serve. A questão não é que a técnica degrada apenas a existência humana no futuro, é que ela degrada o homem no presente; sendo um espelho reflexivo, ela toma contornos inimagináveis ao que foi projetada, o risco se torna um desiderato e o homem

com sua metafísica<sup>2</sup> científica se perde de si mesmo. Por isso, é necessário que haja uma disposição comum como plano de redenção para a humanidade.

Para tanto, propõe-se analisar como o homem pode ser responsável em relação à sua própria natureza humana no futuro, para que ele possua a técnica, e não que ela o possua. Deve-se retirar o homem do *ethos* estritamente cientificista para, enfim, poder falar em um futuro comum, para que a responsabilização no presente respeite a heurística do medo em um mundo pós-bomba atômica.

Mais do que apresentar um devido fundamento para as futuras gerações, este trabalho nos faz refletir sobre nossas bases tradicionais erroneamente naturalizadas. De posse de tudo isso, é possível que se pergunte: A fundamentação da responsabilidade socioambiental revela-se eticamente suficiente para proteção da existência da humanidade em uma sociedade tecnocrática?

Na medida em que temos irresponsabilidades conjunturais e uma fundamentação instrumental da vida, que não considera os não vivos como também pertencentes à humanidade, há um problema de fundamento que é anterior à própria fundamentação legal do dito dispositivo.<sup>3</sup>

Nesse sentido, a partir do momento que consideramos o gênero humano como um todo em todos os tempos e espaços, e a preocupação de não apostar o futuro no presente, de modo a evitar que o mundo vire um grande cassino, é que o pensamento de Hans Jonas (2006) ganha especial notoriedade.

Por se tratar de um PPGD de Direito e não de Filosofia, buscou-se entender como ocorreu essa evolução da fundamentação e consciência jurídica de que o Direito não poderia mais considerar apenas os direitos inter-partes, ou direitos individuais em sentido estrito, como direitos humanos, razão pela qual optamos por fazer um apanhado da evolução da hermenêutica pro-homine nos julgados da CIDH, o que caracteriza um *ethos* do socioambientalismo, ou ainda a evolução da declaração dos direitos sociais e até transindividuais pela corte, muito influenciada pela tratativa emprestada pelas próprias comunidades tradicionais, que desde a posse agroecológica ensinam transições paradigmáticas, que vão desde a transição do conceito de propriedade, até mesmo a conscientização da humanidade para além do humano isoladamente.

---

<sup>2</sup> Metafísica: junção do prefixo meta (que transcende) e do sufixo física (physis), a metafísica é um conceito filosófico profundo, que será abordado no trabalho como algo que transcende o físico, e essa transcendência é caracterizada na teoria de Jonas (2006) também como algo que é capaz de redimir a matéria, na medida que lhe confere sentido e identidade.

<sup>3</sup> A saber, o artigo 225 da CF.

Para tanto, busca-se fundamentar a necessidade de uma responsabilidade pelo gênero humano (que parte da não separação entre os vivos dos não vivos), cuja leitura parte dos estudos desenvolvidos por Hans Jonas, tendo em vista que pela nossa leitura de sócio-humanidade, a ética estabelecida por Jonas (2006) não rompe com a ética kantiana, e sim que é uma evolução desta, da mesma forma que os direitos coletivos são a evolução dos direitos individuais.

Dessa forma, busca-se realizar uma abordagem tanto das contribuições deste autor para o tema quanto sobre um fundamento ético de direitos fundamentais que partem de uma ideia de humanidade que não pode ser economizada, o que encontra respaldo tanto na teoria de uma essência humana, proposta pelo autor, quanto na hermenêutica *pro homine*, construída pelos julgados na CIDH. A partir disso, busca-se considerar no levantamento bibliográfico as seguintes categorias: ética; standards; futuras gerações.

É neste cenário que o referido autor torna-se marco teórico do presente trabalho, considerando que para ele não deve haver separação entre o homem do presente e o homem do futuro, devendo ter a construção da percepção apenas de humanidade, e da necessidade de respeito por uma essência ontológica no ser do homem, tanto em um aspecto biológico, quanto em um aspecto de integralidade ao meio, quanto da necessidade de respeito pela humanidade em todos os tempos. Sendo assim, sua teoria contribuiu para que o presente trabalho possa se debruçar acerca da possibilidade do estabelecimento de responsabilidade pela humanidade do futuro, ante ao cenário de prevalência do tecnicismo prejudicial à própria essência da humanidade.

Justifica-se, portanto, a utilização do autor como marco teórico, considerando que este estabelece uma ética de responsabilidade que vê na técnica um problema que pode influenciar na existência da humanidade. Em sua teoria o problema da técnica aponta para a heurística do medo, que é a responsabilidade para com a existência, ante ao prognóstico do risco tecnocrático. Essa teoria coloca que quando há o risco da não existência, não arriscar o futuro no presente se torna a única saída.

Com fundamento na teoria do autor e na pergunta problema aqui delineada busca-se evidenciar a necessidade de uma mudança interpretativa no que concerne ao meio ambiente e à humanidade, ao que denominamos de sócio-humanidade, e que construções artificiais são naturalizadas e tidas como dados absolutos, devendo ser repensadas para que conservemos o ideal de humanidade perquirido. Evidencia-se, portanto, uma mudança interpretativa no que concerne ao meio ambiente e à humanidade, de modo a salvaguardá-las.

Sabe-se que somente o caminho do desenvolvimento ético pleno, que perpassa pela exata assunção da humanidade e pela evolução dos direitos humanos e da garantia de *standards* fundamentais, nos levará a um futuro sustentável, com desenvolvimento pleno.

Com isso, o objetivo Geral do presente trabalho será evidenciar que o modelo atual de responsabilização socioambiental acaba por se revelar insuficiente diante do cenário técnico se que fundamenta, tendo em vista que no momento das construções poiéticas<sup>4</sup> para a salvaguarda do bem socioambiental, faz-se necessário um modelo pautado em um *standard* ético que se preocupe com as consequências possíveis para todo o gênero humano.

Partindo-se dessa visão, estabelecemos os seguintes objetivos específicos que se desdobrarão cada um em um capítulo específico da presente dissertação: (1) discutir em que medida a ética da responsabilidade jonasiana pode contribuir com o tema; (2) identificar o modo como o socioambientalismo contribuiu para a compreensão do direito socioambiental como direito humano e para a evolução do *standard* de sócio humanidade; (3) demonstrar que a lógica aplicada ao atual fundamento de preservação é instrumental.

Este estudo segue, em seu desdobramento, três capítulos. O primeiro é intitulado “A ética da responsabilidade de Hans Jonas”, no qual discutiremos em que medida a ética da responsabilidade do autor fez com que fosse necessário repensar a técnica e a influência do tecnicismo na separação entre homem e natureza, o que causa entraves na compreensão do direito socioambiental como um direito humano de suma importância.

A ética da responsabilidade jonasiana pode contribuir com o tema, na medida em que se preocupa com todas as formas de vida na Terra e que vê na técnica um problema que culmina na existência da humanidade no futuro. O problema da técnica aponta para a heurística do medo, que é a responsabilidade para com a existência; para que, na escolha entre o prognóstico do sucesso e do insucesso em relação à existência, não a arrisquemos. Quando há o risco da não existência, não arriscar o futuro no presente se torna a única saída.

No segundo capítulo, denominado “direito ambiental como direito humano”, apresentamos os *standards* de direito socioambiental para demonstrar que o direito ambiental é um direito humano. O socioambientalismo contribuiu para a compreensão do direito socioambiental, bem como a evolução dos direitos de terceira dimensão. Esse capítulo demonstra a necessidade de garantir um desenvolvimento pleno da humanidade ao longo do tempo, e que esses direitos são construções éticas importantíssimas.

---

<sup>4</sup> A exemplo de leis, sistemas normativos, interpretações normativas, instituições, aplicação legal e a própria política (pela nossa leitura da teoria jonasiana, todas seriam fruto da atividade heurística).



No terceiro e último capítulo, intitulado “a responsabilidade ambiental a partir de uma lógica equivocada e os impactos para as futuras gerações”, busca-se demonstrar o argumento instrumental presente no fundamento de responsabilidade no ordenamento jurídico atual e a necessidade de mudança de paradigma em prol da sócio-humanidade.

Para nós, há uma necessidade de mudança interpretativa no que concerne ao meio ambiente e à humanidade, ao que denominamos de sócio-humanidade, e que construções artificiais são naturalizadas e tidas como dados absolutos, devendo ser repensadas para que conservemos o ideal de humanidade perquirido. Apontamos a necessidade de uma mudança interpretativa no que concerne ao meio ambiente e à humanidade, de modo a salvaguardá-las. Somente o caminho do desenvolvimento ético pleno, que perpassa pela exata assunção da humanidade e pela evolução dos direitos humanos e da garantia de *standards* fundamentais, nos levará a um futuro sustentável, com desenvolvimento pleno.

Visando a feitura do presente trabalho, adotou-se o método hipotético-dedutivo de abordagem qualitativa, tendo como procedimento a revisão bibliográfica, buscando estudar autores considerados clássicos, bem como aqueles que realizam uma releitura da temática pesquisada.

Foi utilizado, como já destacado anteriormente, a leitura de Hans Jonas como marco teórico, bem como de autores e textos que versam sobre direitos humanos, filosofia e teoria do direito, além de autores do direito ambiental econômico, permitindo que se faça a reflexão do fundamento técnico presente no direito socioambiental.

## **2 A ÉTICA DA RESPONSABILIDADE DE HANS JONAS**

O meio ambiente e a ética ambiental despontam como temas relevantíssimos para a proteção e promoção da humanidade, bem como de uma integração em torno da razão de humanidade. Não negamos que o desenvolvimento econômico e tecnológico foram essenciais para o desenvolvimento humano, mas esse desenvolvimento deve ser atrelado a uma ética que considera a sócio-humanidade (BEGUN, 2012).

Neste sentido, na década de 1940, no período pós-guerras, a humanidade se organizou e decidiu que a partir de então não admitiria a violação de direitos que colocariam em risco as futuras gerações, não aceitando que fossem violados direitos que lesariam toda humanidade (MAZZUOLI; TEIXEIRA, 2013).

Observa-se que o mundo do pós-guerra é marcado pela diminuição das fronteiras e que isso contribui para uma preocupação com a ética ambiental e com o futuro da humanidade. Nesse passo, o pensamento de Jonas (2006) ganha relevância no sentido de a ética jonasiana despontar como essencial para essa civilização tecnológica. Para ele, existe apenas o gênero humano que, apesar das diferenças em relação a cada tempo e espaço, assemelha-se e faz com que tenhamos deveres e responsabilidades em relação aos demais.

A biografia de Hans Jonas mostra-se relevante para a compreensão de suas obras, um judeu sionista que viveu a segunda guerra e serviu nas trincheiras, local onde escreveu a obra *O Princípio Responsabilidade*. Após perder a mãe em um campo de concentração, ele percebeu a que nível o desenvolvimento unidimensional poderia levar à degradação da humanidade e começou a atentar para o perigo não apenas da não existência de humanidade no futuro, como também para o nível ao qual se havia chegado com o nazismo (OLIVEIRA, 2014).

Dito isso, o autor considera a necessidade de uma ética responsável que se preocupe com todas as formas de vida. Para tanto, a sua ética desponta como uma preocupação para o mundo nesse novo estágio avançado de civilização, que é a barbárie tecnológica (OLIVEIRA, 2014).

### **2.1 A técnica que degenera a humanidade**

Jonas (2006) critica todo o sistema de salvação pela técnica, que posteriormente Ballesteros (1995) se referirá com o que denominou de antropocentrismo tecnocrático. Esse modelo, que tem a redenção pela técnica, considera a natureza como uma escrava generosa que

possui um caráter ilimitado de recursos, negando, assim, a dependência do homem em relação a ela, bem como a necessidade de cuidado dela por parte do homem, o que é criticado pela bioética personalista. Para ele, há uma mentalidade que pode se nominar como algo de necropolítica<sup>5</sup>, visto que há a cultura de hipérbole da máquina e de uma lógica de mercado.

O mesmo homem que se separa da natureza se separa também de seu próprio corpo; esse é tido como um objeto, cujo sujeito verdadeiro é apenas o espírito. A relação entre ambos seria uma relação de subordinação e de domínio: o sujeito (espírito) seria dono do objeto (corpo), assim como a natureza também estaria subordinada à humanidade.

A natureza, então, é vista como o contrário do homem que pensa, do mesmo jeito que o corpo é uma coisa que não pensa. Como se a alma fosse completamente separada do corpo e pudesse existir sem ele. Nessa confusão entre liberdade e independência, caímos no erro existencialista de possuir e causar danos à natureza, como resultado do drama da falta de sentido niilista (JONAS, 2004).

A natureza decaída é reduzida a mero objeto, sendo apenas fonte de recursos, cuja depredação advém de um mercantilismo liberal. As pessoas são substituídas por consumidores e a natureza por matéria-prima. Essa propriedade se caracteriza pelo *ius abutendi*<sup>6</sup>, o que acaba por possibilitar o domínio da magamáquina. Esta nos ensina que o fim da degradação natural implica o fim da luta do homem contra o homem, o que vai de encontro ao caráter maravilhoso da tecnocracia, que leva a ver todos os membros da sociedade como colaboradores, e não como subordinados à indústria e à máquina (BALLESTEROS, 1995).

Nesse contexto, o futuro é sempre tido em melhor conta que o passado; pensa-se que o artefato humano poderá substituir a natureza pela simulação e até que a *mimeses* tecnológica é superior ao imitado, uma vez que é carente de sentimentos, de impulsos e de debilidades (BALLESTROS, 1995). Além disso, segundo Jonas (2006) há uma ilusão de que o futuro é

---

<sup>5</sup> Na passagem do século XX os regimes totalitários ensinam que determinados discursos políticos são apropriados para validar e instrumentalizar o poder em relação a um vulnerável. Mbembe, ao se inspirar em Foucault - que por sua vez afirma a biopolítica do poder - ao afirmar que essas estruturas de poder social de modo a legitimar um "racismo do Estado" ao qual o autor denominou de necropolítica. Entendemos que esse racismo do Estado se encontra com o racismo ambiental, que será posteriormente citado. O autor de raiz africana, e que estuda o processo de escravidão, em seu livro, denominado de necropolítica, como o poder de decisão sobre quem pode viver e quem pode morrer, tem na sua teoria um encontro com Judith Butler, que afirma que o luto é facultado a determinado grupo social, como se o Estado decidisse quais seriam os corpos enlutáveis, e quais seriam as vidas vivíveis e as vidas matáveis. Em todos esses aspectos, temos a história da desmemória da vida, que é o que ocorre quando se reduz a técnica a uma dimensão autopoética e que não guarda em si fundamentos caros de sócio-humanidade.

<sup>6</sup> É um dos aspectos da propriedade, entendida em seu sentido clássico pelos direitos reais. Sendo o direito de dispor da coisa da maneira que for mais conveniente para o proprietário, do qual deriva a faculdade legal de transmissão da propriedade para os herdeiros. Se existe direito de uso e gozo do proprietário, então ele pode conservar o seu direito, e utilizar o bem, de modo gratuito ou oneroso, da forma que melhor lhe convir. (É importante ressaltar que o dito requisito é observado no direito socioambiental na atualidade, também respeitando a função social da propriedade, que é entendida como mais um dos elementos da propriedade).

previsível, que desconsidera, também, a dualidade humana, que é de um ser afetável — e, como tal, não é possível que esse *homo faber* seja tido como um senhor despótico da natureza.

Pela tecnocracia, não existem problemas ecológicos de caráter ético, pois seriam resultados do sistema econômico. Esse modelo confia plenamente no poder da tecnologia e assume que os problemas ambientais — bem como todos os outros — serão solucionados pela ciência e pela tecnologia. Até a biodiversidade deve ser protegida através da ciência, em laboratórios (BALLESTEROS, 1995).

Fala-se em utilizar a energia nuclear para resolver os problemas energéticos; acredita-se que, ao se converter o petróleo em proteínas, acabaremos com a fome no mundo; crê-se que o desenvolvimento de qualquer medicamento acabará com a crise sanitária. Essas, dentre tantas outras falácias, são um demonstrativo da crise reducionista da pós-modernidade (BALLESTEROS, 1995). Nessa tecnocracia, que busca no desenvolvimento da técnica todas as saídas para as mazelas humanas, esbarra-se em um empobrecimento da humanidade e da natureza.

Nesse contexto, destaca-se a ética para a civilização tecnológica, que considera a necessidade de existência de um futuro para a humanidade.

Disso também temos limitações para combater a guerra, visto que nesse modelo tecnocrático não havia um limiar de saturação; a humanidade, assim, chegou a um ponto em que simplesmente cresceu em técnica, o que não significava necessariamente desenvolvimento.<sup>7</sup> Daí a necessidade da ética jonasiana; para o autor, atingiu-se um nível de avanço tecnológico a partir do qual não cabe mais avançar. Mais do que saber o limiar de saturação, é necessário olhar para a humanidade e lembrar que existe um imperativo de responsabilidade que urge, dado que, não o cumprindo, ocorrerá a dissolução do próprio homem. Segundo Jonas (2006, p. 57):

Mas o próprio homem passou a figurar entre os objetos da técnica. O *homo faber* aplica sua arte sobre si mesmo e se habilita a refabricar inventivamente o inventor e confeccionador de todo o resto [...] 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 considerava serem as características definitivas da constituição humana.

Assim, a necessidade de uma evolução ética parte, sobretudo, da deformação humana ocasionada pelo fazer tecnológico. Seria necessário observar o aspecto psicológico da ética, a humanidade que por tanto tempo cresceu para fora necessitava olhar para o que atribuía sentido

---

<sup>7</sup> Sen (2000) aponta uma visão de desenvolvimento muito mais compatível com a não privação de direitos. Essa nova concepção vai ao encontro da ética jonasiana (JONAS, 2006).

aos dias vividos. Nesse sentido, mais que uma vida observada por um foco eminentemente biológico, temos a vida em um sentido profundo, eivada de sentido: “talvez todos nós necessitemos de um limite inelutável de nossa expectativa de vida para nos incitar, a contar os nossos dias e fazer com que eles contem para nós” (JONAS, 2006, p. 59).

### 2.1.1 O problema da técnica

Desde o período da pedra lascada, os seres humanos buscam se desenvolver. Para tanto, a sua inteligência fabricou toda forma de engenhos e artefatos que inicialmente serviam para facilitar a sobrevivência humana, e sua utilidade esbarra na dualidade do ser humano, que usa a pedra lascada para se alimentar na mesma medida em que a utiliza para matar o semelhante. A complexidade aumenta quando se pensa que os seres humanos são os únicos animais que matam não apenas por caça ou território, pois a evolução do cérebro humano nos possibilitou necessidades profundas como ego e aceitação social.

Mas toda essa racionalidade humana esbarra no pensamento de saber se, de fato, somos racionais; a própria exploração ambiental tem demonstrado nossa irracionalidade e apropriação insustentável, dado que a tecnologia criada pelo humano criou proporções catastróficas. Pela primeira vez, os seres humanos precisam ter medo de sua própria criação.

Utilizamos, aqui, a clássica metáfora do livro de Mary Shelley, do monstro de Frankenstein que extrapola os contornos planejados pelo cientista ambicioso, que é por vezes retomada para se referir à tecnologia que também criou vida própria e extrapolou todos os limites imaginados. Não por acaso, o livro de Shelley foi publicado com o título de *Prometeu Moderno* e seria a metonímia da tecnologia como a nova religião da modernidade<sup>8</sup>:

No mito Prometeico [...] o fogo carregava o sentido de ciência, de engenhosidade, de sabedoria, de cultura. [...] ajudando a eliminar o medo do desconhecido”. Os seres humanos, até então, eram seres que viviam distantes da luz, da técnica e da racionalidade, por isso Prometeu municiou o fogo (e a luz) como fonte de toda a arte humana e presenteou-o a humanos indefesos (SOUZA; MELO, 2011, p. 110–111).

---

<sup>8</sup> O conceito de modernidade por si só ensinaria um trabalho; neste trabalho, porém, utilizaremos o conceito de período que sucede o medievo. Ainda que alguns aspectos da modernidade tenham coexistido com a idade média, é possível afirmar que ela se solidifica no final do século XIV e início do século XV. A modernidade é comumente afirmada como um rompimento da “idade das trevas”, e o surgimento da luz, entendida como o racionalismo, marcada pela revolução francesa e deposição do absolutismo monárquico. A pós-modernidade por sua vez, é entendida também em um sentido lato, como o período que sucede a modernidade, no qual se acentua o cientificismo e o tecnicismo. Também caracterizada pelo modelo tecnocrático aqui apresentado, que legitima um sistema economicista e até econométrico que se apropria até mesmo da existência.

Elegemos Prometeu como a figura do titã que roubou a racionalidade dos deuses e, por causa disso, agonizou eternamente como forma de castigo por querer saber acima do que lhe era permitido. O anti-herói que empresta o fogo divino do Olimpo à humanidade, desafiou Zeus em sua sabedoria mais alta e, ao fazê-lo, confiando em seres que não sabem ao certo como usá-lo, condenou também a humanidade.

A metáfora funcionará para este trabalho como a figura mitológica para o mal-estar prognosticado pela civilização tecnológica, que, a seu tempo, solidifica-se na ética da cientificidade e da precisão matemática, tendo apenas na luz da racionalidade suas respostas.

Configurado como um espírito da rebeldia, a história de Prometeu também possui a sua versão romana; nela, o titã é retratado em um aspecto muito negativo, como uma figura que cria e manipula a humanidade ao invés de preservá-la.

A figura de Prometeu é usada frequentemente como um arquétipo do que é capaz de criar a si mesmo para sua própria destruição, sendo rememorado frequentemente quando se aborda a relação entre o homem e o uso desenfreado da técnica, bastante característica dos avanços da modernidade (HINDLE *apud* SHELLEY, 2015, p. 28).

A história de Prometeu era utilizada para tratar da *hybris* —a ultrapassagem dos limites da justa medida —, uma vez que o gigante empresta aos mortais uma honra acima do que é justo, sendo isso também uma falta de amor pela humanidade por parte de Prometeu. A ciência, neste sentido, quando atribui poderes de vida e de morte ao engenho, confere na atualidade o poder a um Prometeu genuinamente desacorrentado (SOTTOMAYOR, 2001, p. 135).

A sociedade moderna, representada pelo Prometeu às soltas, possui também uma racionalidade, que paradoxalmente cria uma inversão na lógica clássica do método das ciências naturais, que era o que a fundamentava e legitimava: agora, primeiro se cria o risco e depois um estudo que o justifique, sendo esse um dos aspectos mais controversos da sociedade atual.

Essa mudança é caracterizada pelo desvio da lógica experimental que, partindo desses silêncios intencionais, produz irresponsabilidades conjunturais, constitutivas de uma sociedade de risco. Tendo o poder de dizer a verdade, a ciência pode ser silente sobre os aspectos que lhe favoreçam. Deste modo, pode haver uma negociação em relação à valoração do risco. Assim, os riscos modernos escapam à percepção do público, por meio do ocultamento (LEITE; AYALA, 2004, p. 21).

Nesse passo, esse fazer da sociedade de risco está sujeito a uma lógica, que também não é pura ou idônea, mas política e interessada, que se beneficia de sua presunção de veracidade para estar envolta em um clima moral quase religioso (GIDDENS, 2012, p. 39).

Nesse cenário de ocultamentos intencional e politicamente manipulados, presencia-se uma nova ética, que é a ética científica. Ela não tem moral, como um herói sem caráter; consegue, ao mesmo tempo, ser matemática e cuidadosamente imprecisa.

Para ela, importa a equação segundo a qual quanto maior for a produção e os ganhos econômicos, também maior será a quantidade de riscos escusos, que se tornam ameaças invisíveis — esses de forma genuína não podem prever o verdadeiro risco, já que é metodicamente calculado para ser encoberto — de modo a legitimar essa dinâmica de poder (LEITE; AYALA, 2004, p. 23–24).

Há, assim, uma flexibilização intencional dos significados e dos conceitos das coisas, variando conforme seu uso ou situação, que se esconde por trás da concepção de teoria. A naturalização da concepção teórica e sua generalização é um problema grave, porque se considerarmos a relatividade da proposição teórica, ela pode ser o que se quiser que seja, a depender do que se atribui ao conceito em determinadas circunstâncias, a depender do desiderato político que a instrumentaliza (GIDDENS; TURNER, 1999, p. 107).

É um *modus operandi* que gera um risco decorrente dessa própria maneira branda de conceber o perigo. A modernidade, dessa forma, não atribui mais o risco às contingências, aos deuses, à sorte ou à fortuna. Os riscos do jogo moderno são, a cada dia, mais calculados para retroalimentar essa engrenagem de imprecisões intencionais e dogmaticamente inquestionáveis (LEITE; AYALA, 2004, p. 25).

Nesse sentido, o risco se torna o paradoxo da modernidade: ao mesmo tempo em que ele fornece o *drive* propulsor da aventura, do crescimento e da criação, também oferece, como outra face, o poder da destruição. Sendo dual, o risco é hoje o calcanhar de Aquiles da humanidade. De forma contrária, é também a própria atividade humana que decidiu planejar seu futuro sem confiar na tradição ou na religião. Há que considerar que a autonomia humana tendeu para o niilismo<sup>9</sup> de um humano que corre sem saber para onde: sendo essa a energia fomentadora da sociedade moderna (GIDDENS, 2012, p. 33-34).

Há que se considerar que ameaças de toda ordem sempre estiveram presentes na sociedade, mas o conceito de risco é um elemento moderno, e não se trata de conceito mítico; ele surgiu da observação das contingências e de eventos naturais atribuídos a casos excepcionais e fortuitos. Esse conceito de risco é utilizado na sociedade de risco em seu sentido contrário, para dissimular a atuação humana voltada para a inovação e para novas fontes de tecnologia,

---

<sup>9</sup> O rompimento do homem e da realidade total é o fundamento do niilismo. Logo, a reconexão dele com esta seria a resposta para o problema niilista em Jonas. Isso na obra do autor, poderá ter uma dimensão teológica, científica e existencial. Em nosso trabalho, também uma dimensão jurídica.

com base no desenvolvimento econômico e na industrialização, a pretexto do suposto risco calculado (LEITE; AYALA, 2004, p. 13).

Desse modo, a criação do risco calculado legitima os riscos pela negação de sua existência: sua análise feita por cientistas encastelados esconde a possibilidade real da ameaça, não permitindo que as reais causas e os reais responsáveis venham a público. Ao contrário do que se pensa, o risco, quando trabalhado desta forma, deixa de ser um fato acidental e torna-se um desejo constitutivo desta sociedade (LEITE; AYALA, 2004, p. 22).

Essas crenças, que extrapolam a ciência, a genética e a evolução, ganham notoriedade quando revestidas de autoridade científica. A atribuição de poder ao cientista faz com que seus discursos sejam totalmente aceitos, sem trazer à baila os desideratos que genuinamente silenciam, como se a ciência tivesse autoridade de soteriologia inquestionada (ANGLADA, 2013, p. 22).

Essa descaracterização do humano, que se torna uma quimera com o híbrido tecnológico, será aqui empregada em um sentido metafórico, mas é importante que se observe que essas manipulações científicas podem também acarretar um agravamento exterior da crise do ser, que começa com fatores não metafóricos, como as manipulações biotecnológicas. Se por um lado temos mutação genética, acarretada por bombas, transgênicos e manipulações de toda sorte, temos também uma mutação na psique que se perde de si mesma.

Com o predomínio da manipulação biotecnológica, os homens poderão perder a sua própria identidade, pois terão dificuldade em definir sua verdadeira natureza no sentido biológico, ainda que, no sentido ontológico, já tenham a perdido, ao se dissociar do ecossistema natural e da natureza última de todas as coisas (NAVES; SILVA, 2014, p. 363).

Ora, esse novo homem nascerá como resultado do processo do próprio niilismo, ele terá provado seu veneno e se curado: eis o que aparece no conceito de grande saúde, ou seja, aquela que não se tem de uma vez por todas, mas que se perde e se reconquista muito facilmente. O homem do futuro é o que está por vir, é o fruto acabado do niilismo que, diante da crise de valores, vive a “fidelidade à terra” e diz não à própria negação com seu sim integral à vida (OLIVEIRA, 2018, p. 80).

Com a supervalorização do indivíduo isolado do todo, os seres humanos brincam de ser Deus e tentam substituir as contingências da natureza pela previsibilidade da ciência, possuindo um pretense sentido de controle, que seria obtido supostamente pela ação racional da sociedade, na crença cega de que, assim, seria possível impor limites à imprevisibilidade (LEITE; AYALA, 2004; BECK, 2002).



O problema disso é que fornece as bases para o dualismo<sup>10</sup>, que está presente no direito ambiental e é constitutivo de toda essa linguagem representativa de um *ethos* contrário ao socioambientalismo, que se torna sintomático na apreensão e estudo do meio ambiente. Há uma retórica ecológica que se beneficia da incompreensão holística entre humano e ambiente e que faz, por exemplo, a separação entre uma geração e a outra.

Esse pensamento é o resultado de uma formação humana meramente cientificista, especializada e dissociada do todo, que cria uma dicotomia entre o natural e o científico. A ciência, durante muito tempo, nos países de tradição ocidental, impunha suas leis, mas permanecia externa às pessoas, que seriam os pobres leigos que deveriam consultar os especialistas. Contudo, com as dimensões exponenciais que a técnica adquire atualmente, faz-se necessário algum nível de acautelamento, não apenas com a técnica, mas com a autoridade dos cientistas e com a dissociação humana do todo (GIDDENS, 2012, p. 40–41).

Para lidar com toda essa imprevisibilidade, os seres humanos, na tentativa de defender o paradigma cientificista, resolveram criar o seguro<sup>11</sup>, mas é importante observar se, de fato, as medidas reparatórias são suficientes para antecipar o risco da atividade e incorporá-lo a ela, e se isso cria o chamado risco calculado.

Diante de tanta insegurança, o próprio conceito de acautelamento das atividades hodiernamente é confundido com o conceito de seguro, que é um coparticipe do risco supostamente calculado, na medida em que o seguro é a base segundo a qual as pessoas estão dispostas a desempenhar a atividade, em tese, assumindo e internalizando os seus riscos, como se de fato pudessem ser previstos, ignorando a existência de uma grande margem probabilística de existirem riscos não calculados. Esse tipo de raciocínio simplista somente é sustentado na medida em que se admite a possibilidade de um futuro previsível, humanamente arquitetado pela ciência (GIDDENS, 2012, p. 35).

Sob essa perspectiva meramente cientificista de risco, o conceito estaria diretamente associado a um conceito probabilístico de cálculo (que estaria a cargo dos cientistas). Esse cálculo trabalha para a normalização de contingências inesperadas por meio de mecanismos que permitam diminuir o medo do dano, na medida em que causa uma certa impressão de diminuição da incerteza e cria uma falsa expectativa de minoração dos desastres ambientais.

---

<sup>10</sup> É importante ressaltar que, conforme preleciona Oliveira (2018), há uma outra espécie de niilismo, representada pela ascese, que também separa os seres humanos do mundo, tido como o que jaz no maligno impuro e indigno; aqui estamos nos referindo ao niilismo proveniente da técnica e que possui na ciência todas as respostas.

<sup>11</sup> Segundo definição do art. 757 do Código Civil de 2002, é o contrato segundo o qual o segurador se obriga, mediante o pagamento do prêmio, a garantir interesse legítimo do segurado, relativo a pessoa ou a coisa, contra riscos predeterminados.

Como consequência, esse cálculo de probabilidade estatística em relação à vida futura fica confiado à autoridade dos cientistas, a quem se atribui o poder de definir o próprio significado dos riscos. Eles decidem sobre questões de segurança biogenética com tripla participação: de produtores, analistas e beneficiários das definições desses riscos (LEITE; AYALA, 2004; BECK, 2002).

Desse modo, quando os supostos acidentes ocorrem, são tratados apenas como meras contingências que escaparam ao cálculo. Desse modo, é possível afirmar que o que se procura controlar com esse tipo de discurso é, em última *ratio*, o próprio futuro, que todos sabemos ser imprevisível (LEITE; AYALA, 2004, p. 14).

A compreensão desses novos processos de autoridade sobre a natureza pela técnica demonstra a que nível chegou a dominação do discurso cientificista e a autoridade da ciência. Entender que não se trata de um cálculo absoluto, e sim de uma suposta previsão, sujeita a todo tipo de probabilidades, é de fundamental importância para que se entenda não apenas os atuais processos sociais relacionados às causas ambientais — tais como a remoção de uma população no momento de construção de uma barragem —, como também a forma como se organizam as relações de poder nesse cenário de absoluta incerteza.

Nessa sociedade contemporânea, o risco existe por diversas causas que contribuem para a produção, efetivação e, sobretudo, para a validação do dano. O suposto seguro, nestes casos, acaba sendo uma legitimação desse dano, por ser revertido de autoridade para minorá-lo. No fim, há uma retórica ecológica, que legitima a degradação socioambiental de um modo inteligentemente pensado para ser imprecisa.

Desta forma, cuidadosamente arquitetada, com cálculos imprecisos e autoridade de estudos que causam danos não localizados, torna-se difícil identificar quem efetivamente causou o dano à sociedade, visto que, pela natureza difusa do dano ambiental, que é de difícil quantificação e responsabilização, é possível que não se saiba ao certo o originário da cadeia causal.

O dano, que sempre esteve presente em possibilidade, sob a forma de risco provável e não calculável, acaba sendo observado apenas quando as mazelas são corporificadas e não se pode mais conter. Como esse dano ocorre de modo escuso e maquiado, a sociedade como um todo se vê impotente, na medida em que não pode se organizar para garantir sua segurança de modo providente e, sobretudo, controlado (LEITE; AYALA, 2004, p. 11).

Dito isto, na prática, os que fornecem seguros estão apenas redistribuindo o risco de modo a lucrar com ele. Note que, ainda que saibamos que o risco faça parte do sistema

capitalista<sup>12</sup> — no sentido de que é necessário correr riscos para fugir da estagnação —, e na medida em que a técnica ganha proporções devastadoras e a ciência tenha tanta autoridade, faz-se imperioso entender a faceta de que a contenção do risco é também uma ferramenta em relação ao futuro da humanidade. Há uma economia do risco, que é a energia fomentadora da sociedade moderna e, ao mesmo tempo, sua perdição (GIDDENS, 2012, p. 33–34).

É necessário fazer a prevenção da preservação da espécie, de modo a observá-la de uma forma mais séria, e não redimida pela técnica. Essa é, também, uma forma de normatizar a atuação tecnológica e causar a impressão de submetê-la ao nosso controle, quando na realidade ela desintegra o humano. Essa tentativa de ocultar o risco e de lidar conosco e com nossa atuação tecnológica tenderia a ricochetear sobre nós a longo prazo. Essa ilusão de paz na indolência, cedo ou tarde, força-nos a lidar de uma forma melhor e mais realista com a incerteza, com o futuro e com o medo (GIDDENS, 2012, p. 35–36).

Em uma perspectiva realista, qualquer esforço no sentido de quantificar esses riscos de modo satisfatório seria uma caricatura simplificada, pois, entre o reducionismo teórico e a representação do futuro, há um grande abismo. Qualquer forma de compreender realisticamente o presente deveria produzir vínculos com o futuro, o qual seria exatamente o risco não minorado pela ilusão de seguro ou de cálculo, uma vez que esse cálculo é, de fato, probabilístico, contendo em si a existência do risco (LEITE; AYALA, 2004, p. 15).

Uma vez entendido que, na realidade, estamos apanhados em eventos que não conhecemos totalmente e que parecem estar fora do nosso controle, não basta inventar novos termos minorando ou escamoteando a realidade ou fabricar uma ilusão de segurança. É necessário, portanto, que olhemos para a natureza da própria modernidade, de modo a observar que essa ontologia do risco ali presente não tem sido bem compreendida nem suficientemente abrangida pelas ciências naturais (GIDDENS, 1991, p. 12).

Essa lógica da ciência ser capaz de fazer previsões repousa num castelo de cartas especulativo. É importante lembrar que somos falsamente inseridos na história como seres que têm um passado definitivo e um futuro previsível, o que é uma dissonância da realidade feita intencionalmente, numa ótica (dita) matemática na perspectiva pós-moderna (GIDDENS, 1991, p. 12; LEITE; AYALA, 2004, p. 19).

Não precisamos de grandes abstrações para observar isso: presenciamos a chamada revolução Genética, Nanociência e Robótica (GNR), com novas tecnologias que põem em causa

---

<sup>12</sup> Neste trabalho o capitalismo está sendo utilizado não como um sistema político que se opõe ao socialismo, e sim como um logos que casado com a técnica, justifica uma ética cientificista no tratamento da vida, reduzida a bem fungível e tratada de modo utilitário.

tanto os grandes pilares da liberdade humana, quanto comprometem a sua responsabilidade, uma vez que transformam o ser humano em uma quimera (um híbrido entre homem e máquina).

A oposição existente não é mais entre corpo e espírito, e sim entre *hardware* e *software*, sendo o próprio ser humano um transgênico de seu tempo, no sentido de que haveria um reducionismo a um único aspecto da humanidade, o que acaba por igualar o homem à máquina, e essa simplificação é também uma mutilação da sua complexidade ontológica (LOUREIRO, 2009, p. 161).

A ontologia do humano também passa a incorporar em si mesma a tecnologia, sendo sintoma da conversão do mundo em um laboratório, no qual haveria uma lógica científica às avessas: a investigação e a pesquisa são substituídas pela comprovação apriorística, validada pela autoridade, ao contrário do método científico que primeiro supõe e depois comprova (GIDDENS; TURNER, 1999, p. 14–15; LEITE; AYALA, 2004, p. 20).

Faz-se isso afirmando-se a substituição das contingências da natureza pela previsibilidade da ciência, com a pretensão de possuir qualquer controle sobre elas, o que poderia, em tese, limitar a imprevisibilidade (BECK, 2002, p. 34).

O homem, assim, se tornou ele próprio um híbrido entre criador e criatura – o que só pôde acontecer em um período que é pós-secular. Essa nova figura não é nem humano nem máquina, é um misto antropotécnico. Dito isto, é importante observar o preço que está sendo pago, na medida em que essa sociedade de risco elimina alguns riscos, mas cria outros piores (LOUREIRO, 2009, p. 162–165). Isso traz à tona uma nova fragilidade humana, que não é só biológica ou material e que é também epocal, que fragiliza a humanidade, até mesmo (e sobretudo) em uma perspectiva ontológica (LOUREIRO, 2009, p. 162, 165).

Há também um hibridismo com a metafísica na ciência, a partir do momento em que os modelos são apreendidos em manuais dotados de autoridade tal qual um dogma. É possível dizer que os modelos científicos são apenas tidos como preexistentes pela forma de apreensão social a que os neófitos são doutrinados. Assim, havendo um dogmatismo em relação à ciência, faz-se necessário que falemos não apenas de direitos fundamentais, como também de deveres fundamentais em relação à humanidade (GIDDENS; TURNER, 1999, p. 35).

Nesse cenário surge o pós-humanismo, que se exemplifica pelos novos candidatos à personalidade jurídica, que vão desde os animais, passando pela natureza e culminando nos robôs. Temos como exemplo os avanços da genética que cria novos pacientes: aqueles que têm saúde na vida e doença no genoma. Essas situações inesperadas criadas pelas novas tecnologias,

ao mesmo tempo em que mapeiam doenças, nos expõem ao risco de um *big brother* informativo<sup>13</sup> (LOUREIRO, 2009, p. 165-179).

Essas promessas de progresso derivam de um *ethos* de previsibilidade baseado numa pretensa segurança que esconde em si um contexto de total perigo. Trata-se de uma ilusão de progresso que acarreta um empobrecimento do próprio conceito de homem (LEITE; AYALA, 2004, p. 14; LOUREIRO, 2009, p. 179). Como consequência, essa nova humanidade (ontologicamente pervertida) se sente dona da natureza, confundindo direito à vida com um direito sobre a vida, conforme evidencia Loureiro (2009, p. 182):

Em matérias bioconstituicionais, a partir da genética humana veja-se a discussão em torno de novíssimos deveres. Assim, a par da tensão entre interesses de ingerência e não ingerência no genoma humano, há uma implicação de uma reflexão sobre o valor da inexistência: estamos no domínio da chamada *wrongful life*.

Ao lado da apreensão da natureza pela humanidade, essas manipulações genéticas podem acarretar agravamentos na crise do ser, iniciada pelo individualismo marcante da sociedade moderna. Com o predomínio das manipulações nanocientíficas e biotecnológicas, os homens poderão perder a sua própria identidade, pois terão dificuldade em definir a sua verdadeira natureza, tanto do ponto de vista emocional e psicológico, quanto biológico (NAVES; SILVA, 2014, p. 363).

Esse tipo de risco criado por nós é tão (ou mais) assustador quanto os riscos que (em tese) procuramos evitar. Frente a esse tipo de risco, deveríamos pensar na finalidade das políticas, arranjos e instituições que se propõem a esse *ethos* de previsibilidade em que se baseia essa pretensa segurança tecnológica (LEITE; AYALA 2004, p. 14; GIDDENS, 2012, p. 45).

Esse pretense *ethos* de probabilidade que se põe a partir de supostas segurança tecnológica na verdade, na visão de Jonas (2006) não se baseia em nenhum suporte probabilístico, mas sim em um jogo de pôquer com o futuro. É o que o autor denomina heurística do medo: ante a possibilidade da derrota, devemos pensar sobre os caminhos de avanço da ciência, e do risco que a sua má utilização empresta à humanidade. Por vezes acusado de tecnofóbico, o referido autor entende que a humanidade chegou a um ponto em que simplesmente cresceu em técnica, o que não significa necessariamente desenvolvimento.

A heurística jonasiana rememora o tópico sobre a trama mitológica de Prometeu — que é o espírito da rebeldia contra os deuses —, o já referido titã que, desconhecendo o limite da prudência, ultrapassou-o. O arquétipo que cria a si mesmo para sua própria destruição carrega nele a metáfora da modernidade com seu humanismo que exalta a *poiese* e nega o divino

---

<sup>13</sup> Referência ao livro 1984 de George Orwell.

e tudo que é transcendente, negando também a sensibilidade e a emoção, dessa forma desconhecendo a verdadeira hombridade, que é a coragem de evoluir para dentro de si enquanto humano. Esse fazer científico representa um ideal dionisíaco e uma determinada visão de corpo e de ser que não está preocupada com a alma ou com as grandes questões da humanidade (LOUREIRO, 2009, p. 151).

Essa ética sem moral<sup>14</sup> nos fornece uma ameaça invisível, e os instrumentos de controle social falham em evitar o risco criado pelos cientistas, o que cria uma dinâmica de poder, marcada pela inovação e pelo prazer de ir cada vez mais longe (LEITE; AYALA, 2004, p. 12; BECK, 2002).

Esse prazer irrefreável está para além de risco; trata-se do perigo de substituir o destino pela certeza, pela previsibilidade e pela segurança da racionalidade científica industrial. Na verdade, é uma estrutura *sui generis*, algo totalmente novo que apenas nossa sociedade tem que lidar, e que não se encaixa exatamente nem em perigo nem em risco, sendo algo totalmente diferente e próprio da sociedade de risco (LEITE; AYALA, 2004, p. 25; BECK, 2002).

Por isso, a ideia de Jonas (2006) sobre o bem-estar do futuro desponta como um aspecto importante para a modernidade. Para ele, a ética da felicidade máxima e suprema, bem como a do imperativo categórico<sup>15</sup>, seriam solipsistas<sup>16</sup>. Como anteriormente explicado, não trataremos a ética jonasiana como uma quebra, e sim como uma continuidade da ética precedente.<sup>17</sup>

Assim sendo, há a necessidade de continuidade do desenvolvimento humano a fim de resguardar a perenidade da vida, pelo simples fato de ser vida. Nesta perspectiva, o autor acrescenta um importante aporte à ética clássica, pois atribui às futuras gerações e aos seres

---

<sup>14</sup> A discussão filosófica entre ética e moral é extensa no âmbito da filosofia moral, não estamos a fazer digressões se a ética ou a moral são variáveis e qual delas é universal, em detrimento da outra. Para fins de elaboração deste trabalho, partiu-se da aceção jonasiana de que a moral é o conteúdo substancial da ética. Para nós, essa ética seria integrativa e se desenvolveria ao longo do tempo e do espaço, na medida em que a própria moralidade social muda, de mesmo modo que deve conservar um núcleo ético de direitos que não podem ser esvaziados. Feitas essas ressalvas, nessa passagem, quando o autor afirma uma ética sem moral, ele está falando que a ética clássica não possui um conteúdo material que dirija a ação do sujeito virtuoso.

<sup>15</sup> Trata-se de conceito basilar, que está como pano de fundo deste trabalho, e será mais bem desenvolvido ao longo do texto. Por uma opção metodológica, decidimos por não nos ater detidamente a este conceito, em um sentido corrente, uma vez que de modo indireto estamos escrevendo também sobre desenvolvimento sustentável neste trabalho, só que por uma perspectiva filosófica.

<sup>16</sup> Para Jonas (2006) tanto a ética eudaimonista quanto a ética deontológica se encontram no solipsismo, uma vez que não consideram a integralidade do gênero humano, silenciando sobre os não viventes. Segundo ele, toda a ética pré-existente seria antropocêntrica e não considerava todas as formas de vida.

<sup>17</sup> Quando nos referimos à ética eudaimonista, estamos nos referindo à ética aristotélica da felicidade máxima e suprema. Por essa ética, só seria possível encontrar a felicidade pela virtude, sendo essa a justa medida entre dois extremos. A eudaimonia é a qualidade de um indivíduo virtuoso, que possui um bom *demos*, ou seja, que está habilitado a praticar e escolher pela virtude. Apenas com essa inclinação para a prudência, este indivíduo poderia alcançar a felicidade máxima e suprema na ética aristotélica.

ainda não viventes direitos equiparados aos dos seres viventes, não considerando a vida humana isoladamente, e sim em um aspecto deontológico em sentido amplo (JONAS, 2006, p. 89).

O autor considera que a técnica, que sempre fora vista de uma forma totalmente otimista, tem seus percalços e, por isso, devemos ser prudentes, sendo ele pouco otimista em relação ao progressismo tecnológico e entendendo que no conflito entre as possibilidades de sucesso e de derrota, deve-se considerar antes os riscos, posto que o dano deve sempre ser valorado *a priori* pelos estragos que pode causar. Em outras palavras, deve-se dar prevalência ao prognóstico do desastre ao invés do da felicidade<sup>18</sup> (JONAS, 2006).

Quando mais precisamos de sabedoria é quando menos acreditamos nela [...] a natureza do nosso agir exige uma nova ética de responsabilidade de longo alcance, proporcional à amplitude do nosso poder, ela também exige [...] 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 um excesso do nosso poder de fazer sobre o nosso poder de prever e sobre o nosso poder de conceder valor e julgar. Em vista do potencial quase escatológico dos nossos processos técnicos (JONAS, 2006, p. 63).

Sobre o risco, temos que:

[...] é um resultado medido do efeito potencial do perigo; já o perigo é a situação que contém “uma fonte de energia ou de fatores fisiológicos e de comportamento/conduita que, quando não controlados, conduzem a eventos/ocorrências prejudiciais/nocivas (GRIMALDI; SIMONDS, 1984, p. 236 *apud* LEITE; AYALA 2004, p. 12).

Pode-se associar a assunção do risco à exposição ao perigo. Se, como já afirmamos, o risco tem a ver com probabilidade, seja de um evento vantajoso ou prejudicial, o perigo ocorre quando a probabilidade danosa acontece. O motivo pelo qual devemos considerar que algumas atividades não valem o risco da aposta é o de que há atividades que são um perigo em si mesmas, desde venenos, facas e fogo a armas químicas e nucleares.

Feitas as referidas ressalvas sobre o tratamento de risco e perigo neste trabalho, avança-se para a reflexão sobre se há verdade na afirmação de que ameaças de toda ordem sempre estiveram presentes na sociedade. Por que, na modernidade, não se pode pensar em um prognóstico da esperança em relação à técnica? Uma vez que há atividades que desenvolvem o meio ambiente, tais como energias limpas, ou mesmo a utilização gastronômica que se faz de uma faca, por exemplo, que pode ser um engenho para melhor cozer os alimentos?

---

<sup>18</sup> Quando Jonas (2006) se refere ao prognóstico do desastre e não o da felicidade, ele está se referindo a não apostar em um prognóstico otimista em relação à técnica, pois essa felicidade vendida pela utopia tecnológica não considera a vulnerabilidade do outro no futuro, a qual nos obriga a refrear a nossa própria esperança de progresso para evitar os riscos futuros. Ele dilata o conceito de felicidade coletiva para albergar também os humanos que não podem reivindicar seus próprios direitos; desse modo, ele inclui no bem comum a preocupação para com todas as formas de vida humana na terra, uma vez que essa omissão seria, no fim, degradante não apenas para o vulnerável, como também para a humanidade, que não conserva um ideal de si própria ao longo do tempo e do espaço.

O paradigma ambiental até a década de 1980 acreditava que todos os avanços da revolução europeia trouxeram mazelas ambientais seríssimas e que, então, a saída seria não crescer e avançar em técnica, em uma defesa do preservacionismo.<sup>19</sup> Depois, com as conferências mundiais, passou a se falar no tão conhecido desenvolvimento sustentável<sup>20</sup>, entendendo ser necessário que saibamos nos desenvolver sem comprometer todas as formas de vida na Terra.

Esse conceito de desenvolvimento sustentável<sup>21</sup> se solidifica em uma base econômica, para entender que tipos de atividades devem ser desenvolvidas e quais devem ser evitadas; economicamente falando (sendo a economia a habilidade de gerir recursos), faz-se necessário entender o custo das atividades de modo a cumprir com os princípios de prevenção e precaução, para que se possa falar de internalização das externalidades negativas.

Essa internalização das externalidades consiste em calcular o custo da degradação do meio ambiente e internalizá-lo na própria atividade; por essa perspectiva, algumas atividades produtivas devem ser evitadas, a exemplo de carvoarias que causam muito mais passivos do que retornos econômicos, considerando a economia, nesse sentido anteriormente exposto, e colocando na balança, também, o empreendedorismo social.

O problema de proteger o meio ambiente, dessa forma econômica e com a retórica ecológica que utilizamos, é que ele não considera a vida em um sentido intrínseco. O meio ambiente, em um sentido amplo, não é essencial apenas porque propriamente seja vida (o que por si só é justificável quando se pensa em um ser animado), mas quando se pensa em um ser inanimado, a exemplo de uma rocha, o meio continua a ter relevância não intrínseca. Nesse segundo sentido, o ambiente nos importa não por ser vida e sim porque nós fazemos parte dele — a degradação dele, por consequência, nos degrada.

A técnica sozinha não é a vilã; o problema está na dualidade da humanidade, e não na técnica, a exemplo da faca. Mas mesmo o novo paradigma de internalização das externalidades

---

<sup>19</sup> Vertente do direito socioambiental que opta pela preservação, ou seja, entende que o meio ambiente deve ficar intocado e protegido da ação antrópica.

<sup>20</sup> O desenvolvimento sustentável consiste na capacidade que uma geração possui de se desenvolver sem comprometer o desenvolvimento das futuras gerações. Está insculpido no artigo 225 da Constituição Federal. Após várias conferências mundiais sobre o tema, chegou-se ao conceito de desenvolvimento sustentável como desenvolvimento pleno, o que considera as dimensões de desenvolvimento: é, assim, 1) economicamente viável, 2) socialmente justo e 3) ambientalmente correto.

<sup>21</sup> Trata-se de conceito basilar e pano de fundo deste trabalho, que será mais bem desenvolvido ao longo do texto. Por uma opção metodológica, decidimos por não nos ater detidamente a este conceito, em um sentido corrente, uma vez que de modo indireto estamos escrevendo também sobre desenvolvimento sustentável neste trabalho, por uma perspectiva filosófica.



pelos estudos de impactos ambientais não é imune ao fato de que algumas atividades, como um veneno ou bomba, possuem, em sua própria finalidade, o perigo implícito.

É necessário que se encontre a exata medida de desenvolvimento e da ação antrópica, devendo considerar o que são eventos naturais e quais são os eventos produzidos pelo ser humano. Além disso, urge se pensar sobre esses silêncios intencionais, e não normalizar como verdade absoluta estudos feitos por técnicos encastelados, que muitas vezes não se dão ao trabalho de explicar os resultados.

Há, também, outro fator interessante, que é a presença de eventos naturais atribuídos a casos excepcionais e fortuitos, a exemplo do aquecimento global. Esse tipo de alarmismo, ao invés de auxiliar na preservação do meio ambiente, fortalece a crença no desenvolvimento voltado para a atuação humana, na inovação e nas novas fontes de tecnologia, com base no desenvolvimento meramente financeiro e na industrialização (LEITE; AYALA, 2004, p. 13).

Isso ocorre porque toda atividade possui riscos internos e externos; os externos geralmente são atribuídos ao próprio acaso, ao que os internos são aqueles já esperados com a própria instalação da atividade. Por exemplo, a partir do momento em que se constrói uma hidrelétrica, o vazamento de sedimentos na costa marítima pode ser um risco externo, mas o comprometimento do rio e da população que ali reside com sua cultura não é mero acaso, é algo absolutamente esperado na implementação da atividade.

Essa ideia, que durante muito tempo esteve associada à noção de cálculo, agora precisa se debruçar também sobre causas sociais não passivas de precificação, aliado ao fato de que é impossível determinar com precisão quem efetivamente causou o dano. Nesse sentido, o perigo reside tanto na quantificação danosa *a posteriori*, quanto na tentativa prévia de determinação do dano como se fosse um dado objetivo (GIDDENS, 2012, p. 36-38; LEITE; AYALA, 2004, p. 11).

Como dito, estamos apanhados em eventos que não conhecemos totalmente e que parecem estar fora do nosso controle, a exemplo da catástrofe nuclear, que até hoje ainda simboliza uma espécie de pecado original burocrático, como se fosse um caso fortuito ou um erro humano, negando que essa lógica da ciência ser capaz de fazer previsões repousa num castelo de cartas especulativo (LEITE; AYALA, 2004, p. 19).

Essa se sustenta na teoria de que a ciência social é diferente da ciência natural, como se a ciência social não fosse ciência e como se as ciências naturais tivessem autoridade para apontar fatos, e não teorias, e como se as ciências duras trouxessem verdades absolutas ao passo que as humanidades trariam teorias (GIDDENS; TURNER, 1999, p. 14–15; LEITE; AYALA, 2004, p. 20).

A visão pós-positivista da ciência<sup>22</sup> e os próprios positivistas<sup>23</sup> reduzem o fato à teoria, o que não considera a possibilidade de sua falha teórica ou ontológica. A teoria não é um fato dado, mas se define como meramente descritiva deste fato; qualquer falha nela é tratada como um problema descritivo e analítico do fato em si, e não como um problema com a teoria e com a forma, como se concebe a própria teoria em sua incorreta completude.<sup>24</sup>

A exemplo dos clássicos, o fato de haver clássicos nas ciências sociais, e não haver nas ciências naturais, demonstra não que as ciências sociais trabalham com o consenso e as naturais com o empirismo, e sim que a ciência natural traduz-se em fatos que se dizem postos, e não pressupostos. Mas o fato é que isso afasta as discussões conceituais do laboratório; sendo assim, a principal diferença entre as ciências naturais e as sociais é a existência do consenso nas primeiras e ausência na segunda (GIDDENS; TURNER, 1999, p. 33-34).

Nesse sentido, deve-se interpretar um clássico ou uma teoria, seja de que tipo for, sempre como um diálogo que o que se silencia importa, tanto ou mais que o que se fala. Se temos uma realidade representada, mesmo pela ciência, ela esbarra em silêncios em relação à mesma realidade que se alterna, dependendo da perspectiva a que se observe (GIDDENS; TURNER, 1999, p. 54-56).

Esses silêncios esbarram numa nova fragilidade humana, que não é só biológica ou material e que é também epocal, no sentido de que essa sociedade de risco elimina alguns riscos, mas cria outros. A modernidade traz em si uma construção social que fragiliza a humanidade, até mesmo (e sobretudo), em uma perspectiva ontológica (LOUREIRO, 2009, p. 162-165)

Ultrapassou-se o período em que o problema era os outros; a pacificação dos problemas relativos ao multiculturalismo reside no fato de que o contratempo não reside mais

---

<sup>22</sup> O pós-positivismo no sentido aqui abordado se refere à desconfiança do método único de investigação científica (não é o pós-positivismo jurídico, como o Dworkiniano, de regras, princípios e interpretativismo, ainda que por vezes possua alguns pressupostos comuns). Os pós-positivistas também colocam em causa a dita neutralidade do cientista, que para eles é inexistente, na medida em que o próprio cientista fala a partir de algum lugar determinado, cujo referencial é influenciado pelo chão que pisa e pelos olhos que tem. Não se trata de mero relativismo, e sim de entender que nossas percepções de mundo são falíveis. O núcleo do positivismo era o empirismo, já os pós-positivistas acusam que essa observação possui erros, neste trabalho apontados como a própria concepção da vida em si.

<sup>23</sup> Nesta passagem, quando afirmamos sobre o positivismo, e o pós-positivismo, estamos nos referindo a um sentido lato, como a investigação científica que deve se pautar em fatos observáveis e meramente descritivos da realidade. Por essa perspectiva, apenas as ciências ditas duras (ciências naturais) seriam ciência, o que explica o esforço de Comte para igualar as ciências sociais às ciências naturais. Para os positivistas, a história da sociohumanidade não tem nenhuma base científica objetiva.

<sup>24</sup> A epistemologia do positivismo é uma negação da metafísica, cuja metodologia parte de uma visão autopoietica e auto centrada de mundo e de existência. E esse auto centramento é o que fundamenta o tecnicismo. Esse tipo de redução científica vai se espalhar por diversas áreas do conhecimento, no Direito aparece no positivismo jurídico como o juiz sendo o “boca da lei” e o advogado sendo mero “operador do Direito”.

no risco atribuído somente a determinado grupo ou etnia como no passado. Em um mundo em que o maior perigo se torna uma bomba atômica, a nacionalidade passa a não ser mais o problema, uma vez que o mundo nuclear não conhece limites ou fronteiras e as causas globais ganham relevância e notoriedade, não sendo mais possíveis visões antitéticas de mundo (BECK, 2002).

## 2.2 A necessidade de uma evolução da ética kantiana para o imperativo jonasiano

A ética jonasiana é tida em um aspecto revolucionário, pois se convencionou falar que ela dilatou a ética kantiana, que seria incompleta na medida em que não considerava as futuras gerações. O autor rompe com a ética pré-existente, atribuindo às futuras gerações e aos seres ainda não viventes, o direito sobre a vida equiparado ao dos seres viventes, em aspecto de responsabilidade em sentido amplo.

Considera que a técnica, que sempre fora vista de uma forma totalmente otimista, tem seus percalços e, por isso, devemos ser prudentes, sendo ele pouco otimista em relação ao progressismo tecnológico e entendendo que no conflito entre as possibilidades de sucesso e de derrota, deve-se considerar antes os riscos, posto que o dano tem que sempre ser valorado *a priori* pelos estragos que pode causar. Em outras palavras, deve-se dar prevalência ao prognóstico do desastre ao invés do da felicidade <sup>25</sup>(JONAS, 2006)

Jonas (2006) entende que nessa sociedade tecnocrática torna-se impossível que se proponha uma ética irresponsável para com o futuro. Ele acusa a ética kantiana de ser excessivamente formal<sup>26</sup>, sendo descabida na atualidade por ser amorfa<sup>27</sup>, e solipsista<sup>28</sup>, na medida em que não<sup>29</sup> considera todo o gênero humano. Para Jonas, uma ética que não se ocupe

---

<sup>25</sup> Quando Jonas (2006) se refere ao prognóstico do desastre e não o da felicidade, ele está se referindo à não apostar em um prognóstico otimista em relação à técnica, posto que essa felicidade vendida pela utopia tecnológica não considera a vulnerabilidade do outro no futuro, essa nos obriga a refrear a nossa própria esperança de progresso para evitar os riscos futuros. Ele dilata o conceito de felicidade coletiva para albergar também os humanos que não podem reivindicar seus próprios direitos, desse modo ele inclui no bem comum a preocupação para com todas as formas de vida humana na terra, uma vez que essa omissão seria no fim, degradante não apenas para o vulnerável, como também para a humanidade que não conserva um ideal de humanidade ao longo do tempo e do espaço.

<sup>26</sup> Desconsidera a alteração que a ação humana sofreu com o saber científico e suas implicações na ética.

<sup>27</sup> Nada diz sobre o conteúdo material da ação, ou de uma moralidade universal.

<sup>28</sup> Considera apenas as ações imediatas dos sujeitos praticantes no tempo e espaço presente e valora apenas a intenção e não as consequências da ação.

<sup>29</sup> Entendemos que nesse aspecto Jonas (2006) não fez uma leitura generosa de Kant, uma vez que é possível que o imperativo categórico “em todos os tempos e lugares”, como uma lei da razão prática sendo universal, abarcasse também a humanidade do futuro. Contudo, como Kant foi silente em relação a isso, decidimos por incorporar a crítica jonasiana, entendendo que essa conserva alguns aspectos da ética de Kant e os aprimora, uma vez que o segundo não teria como prever todas as implicações fáticas para o cabimento de sua ética, e que ele se refere sempre a um indivíduo enquanto entidade corpórea, como um ser vivente. Por isso, entendemos que a ética de Jonas trouxe preleções que a ética de Kant não tinha como tratar, até mesmo pelo próprio momento histórico. Por

com todas as tragédias ambientais e com todas as formas de vida e sua perenidade na Terra não pode ser completa.

A reivindicação da existência só se inicia com o existir, mas a ética almejada lida exatamente com o que ainda não existe, e seu princípio da responsabilidade tem que ser independente tanto da ideia de um direito quanto da ideia de reciprocidade (JONAS, 2006, p. 89)<sup>30</sup>

O que se busca defender não é só a existência biológica do homem no futuro, mas a própria ideia que temos de homem, hoje deformada pela técnica. Sendo assim, trata-se de um resgate ontológico da humanidade. Não se trata apenas dos homens do futuro, mas de responsabilidade em relação aos homens do futuro.

A ética da responsabilidade, que inclui o homem do futuro, traz um silogismo implícito que desemboca na seguinte assertiva: se há homens no futuro, devo antecipadamente resguardar sua existência e felicidade.<sup>31</sup> Essa ética para o futuro não se encontra nela própria, como fim em si mesma, e sim em uma ideia metafísica do ser, que decorre da existência do gênero humano. Para que se alcance esse sentido, é necessário que se salvguarde uma ética responsável, que assuma o risco: nas palavras do autor, “pode-se dizer que os perigos que ameaçam o futuro modo de ser, são, em geral, os mesmos que, em maior escala, ameaçam a existência; por isso, evitar os primeiros significa *a fortiori* evitar os outros” (JONAS, 2006, p. 91).

Desta forma, para Jonas (2006), a ética kantiana seria incompleta na medida em que não se ocuparia da humanidade no futuro. Toda a ética de até então sempre residia no sujeito responsável, mas a questão não é quem detém o poder, e sim em relação a quem se exerce. Somente o outro nos reivindica responsabilidade pelo simples fato de ser sujeito e de existir.

---

isso, aduzimos o conceito de sociohumanidade, que entende o direito, a ética e todas as criações humanas como sendo artificiais e que evoluem ao longo do tempo, devendo ser utilizadas para proteger o natural e ontológico.

<sup>30</sup> Em nossa teoria de sociohumanidade, o que estamos afirmando é que existe um mínimo ético nos direitos humanos, que devem se desenvolver para conservar esse ideal de humanidade *pro homine* ou *pro persona*, fazendo um salto para considerar também um direito em relação à humanidade no futuro. É importante ressaltar que essa assunção de um direito não fica totalmente invalidada na obra dele, que pode parecer aparentemente contraditória nesse aspecto, mas não é, pois alberga na responsabilidade a sua noção de direito, uma vez que não é possível que se garantam direitos subjetivos para quem ainda não nasceu, ou que se pense em um sinalagma. Por isso, derivamos de sua teoria a nossa construção de direito sociohumano e do ambiente, para afirmar não apenas uma responsabilidade pelo futuro, mas um direito do gênero humano em todos os tempos e lugares.

<sup>31</sup> Quando Jonas (2006) se refere à felicidade, ele está se referindo à ontologia, ao caráter de conservar algo de humano que não pode ser esvaziado ao longo do tempo. Para ele, não basta que existam homens no futuro, precisa-se resguardar o direito desses homens no futuro. Em outras palavras, ele não está preocupado apenas com a existência biológica da humanidade, mas de conservar um ideal humano que não pode ser esvaziado.

Seria necessário romper com esse processo em que há uma separação entre técnica e ética<sup>32</sup>, uma vez que há um divórcio entre o saber em sua *poiesis* e a dimensão ética. É precisamente neste imbróglio e nessa natureza de falta de compromisso entre ambas que Jonas (2006) apontou dimensões para que se pudesse pensar a responsabilidade. Na palavras de Oliveira (2014, p. 13):

Como problema filosófico e ético, a técnica não é só um conjunto de artefatos ou de saberes, mas um modo de ser do homem no mundo, cujo poder alcançou, na Modernidade, patamares inimagináveis, que não podem mas passar sem uma avaliação ética, sob o risco do desaparecimento da vida ou de sua existência autêntica no futuro.

Na medida em que o cientista que produziu a fissão nuclear observou sua aplicação em Hiroshima, ele se viu consciente de seu próprio pecado e é a partir daí que surge uma crise ética, ameaçando à paz da consciência científica (JONAS, 2006, p. 19). Estando de frente com sua grandeza e ambiguidade, somado à ilusão da utopia de progresso, a técnica passa a ser um novo *ethos* em relação ao mundo cujo *logos* seria uma exploração utilitária do homem sobre a natureza (OLIVEIRA, 2014, p. 12).

Estamos afirmando que a ciência natural não nos diz tudo sobre a natureza: disso é testemunha mais cabal a sua incapacidade de dar conta, a partir de suas premissas, do fenômeno da consciência, ou mesmo do caso mais elementar do sentir (e, portanto, do fenômeno mais bem comprovado de todo o universo!). (JONAS, 2006, p. 137)

A teoria da responsabilidade necessariamente deveria conciliar a integralidade do ser na mesma medida em que o reconciliasse com o dever ser, sendo imperioso que se resgate a ontologia perdida na fratura ontológica feita pela ideologia<sup>33</sup>. Nesse sentido, pressagia-se que

---

<sup>32</sup> Hans Jonas afirma que há uma ética nesta técnica, uma metafísica transcendente e utópica que tem na tecnologia uma matéria de fé, que separa a humanidade de si mesma e do mundo. Por isso, é necessário que a humanidade observe sua técnica (que na sociohumanidade consideramos em largo sentido) e sua relação com a ética. Se, por um lado, há uma ética nesta técnica, a alteração do fazer humano pela tecnologia altera também a ética, razão pela qual propomos neste trabalho a noção de *standard* de sociohumanidade.

<sup>33</sup> O conceito de ideologia permeia direta ou indiretamente toda a obra de Hans Jonas. Em *O Princípio Vida* (2004), o autor discorre sobre a perda da ontologia como complexidade pela ideologia, que seria tudo aquilo que atenta contra o ser das coisas, o que, para ele, recairia em dois ideais utópicos: o monismo materialista e dualismo idealista. Já em *O Princípio Responsabilidade* (2006), por sua vez, o termo aparece novamente e com uma crítica a várias ideologias já consagradas, a exemplo do marxismo. O dito conceito permeia também a sua obra sobre o estudo da gnose (que não será abordado neste trabalho). Ele critica um ideal do dualismo idealista, que se manifesta em um aspecto gnóstico em relação ao mundo e em uma dicotomia entre matéria e espírito. O monismo materialista considera um único aspecto da humanidade, que é o racionalista e cientificista, que reduz o corpo a mera alma pensante por um cogito cartesiano. O que ambos os idealismos possuem em comum é que o produto de qualquer das interpretações que não considerem a totalidade do ser recairá no mesmo problema deste ser economizado e, por consequência, em um empobrecimento da sociohumanidade, pois no primeiro se nega a natureza pelo aspecto do idealismo e no segundo, o mundo é reduzido a um único aspecto e lhe é retirada a complexidade. Em ambos, há um apartamento do ser e do mundo. Neste inserto *in fine*, estamos trabalhando a ideologia no sentido do que separa humanidade e ambiente, e por isso se torna difícil extrair um dever de um ser que foi economizado pela separabilidade, da mesma forma que há uma ideologia que separa a humanidade ao longo do tempo e do

nesta nova dimensão ética será necessário que se encerre essa relação com a utopia cientificista, que expropriou um *lócus* pertencente à ética, para, enfim, se pensar em uma ética da responsabilidade que seja fundada em pressupostos ontológicos.

Percebemos uma crise do *ethos* da sociedade moderna ocidental que, em muitos casos, transferiu do passado para o futuro as constantes normativas da ética tradicional. Se hoje vivemos um “nihilismo ético”, tal fato se deve à não adequação da ética tradicional às novas exigências [...] (ZANCANARO, 1998, p. 38).

Esta crise se origina na ética que nos foi legada e tem sua gênese no âmbito inter-humano, cujas hipóteses são comuns. A noção velada é que, frente à natureza, não haveria uma ética, o que por si só guarda um *ethos* de racionalidade instrumental, escamoteado por um discurso de inteligência e capacidade criativa.

### 2.2.1 A ética jonasiana no sentido de romper com o dualismo do presente com o futuro

A ética diz respeito à ação humana, ao desafio de dominação da natureza, que se estende à própria natureza humana e conduz os humanos em direção à meditação sobre sua própria ação (JONAS, 2006, p. 21).

Se é preciso que se repense o conceito de vida em uma perspectiva da ontologia, a causa humana no mundo e para o mundo, de modo que a natureza e a sua valoração sejam debatidas, da mesma forma que se fundamente no ser um devir, para além do subjetivismo relativista, é necessário, também, que se busque um novo valor deontológico (JONAS, 2006, p. 22).

Sendo fatídico que se perceba a obra jonasiana de modo fragmentário, é também verdade que os intérpretes contemporâneos tentam juntar suas três fases: tanto o estudo da gnose quanto o fenômeno da vida e a ética da responsabilidade. Partimos do pressuposto que o tema da vida unifica a obra do autor, segundo a qual seria necessário elaborar novos contornos éticos em face da tecnocracia contemporânea, visto que os modelos tradicionais não são suficientes para elucidar essa nova realidade (OLIVEIRA, 2014, p. 56–57).

É importante fazer o adendo de que, quando se refere, aqui, à ética clássica ou ética tradicional, estamos a nos referir à ética kantiana; que difere tanto da ética da antiguidade, que era estritamente humanista, quanto da ética medieval, que tinha o *logos* da cristandade. No mundo moderno, temos que a ética tem um caráter volitivo, e não mais cristão. O sistema ético

---

espaço. Por isso, para que se possa aduzir um dever do ser, é necessário que se pense sobre a real característica deste ser ôntico.

postulado por Kant, que se apoia apenas na razão, seria um sistema formalista sob esta perspectiva jonasiana (MOREIRA, 2016, p. 73).

Por tudo isso, é necessário que se repense essa perda essencial dos atributos do ser em uma ética que faça sentido para esse novo *ethos* tecnológico, pois a ética clássica não é suficiente para esse fazer. A crítica que se faz à ética tradicional é que esta tem uma natureza antropocêntrica, cuja dinâmica perpassa pela ação e subjetividade do sujeito, sem considerar a questão interna e psicológica, bem como a natureza extra-humana. A ética kantiana, assim, sujeita o dever ao mero agir subjetivo humano (MOREIRA, 2016, p. 65; JONAS, 2006, p. 47-49).

Como o agir humano se encontra em processo de mudança com a civilização tecnológica, faz-se necessária uma ética que se debruce sobre esse novo modo de viver da sociedade. A questão importante que se coloca é como essa nova forma de técnica altera a natureza do nosso agir em relação à ética pré-existente (JONAS, 2006, p. 24).

Faz-se necessária a busca de fundamentos que nos capacitem diminuir as possibilidades ilusórias da tecnologia, desse ideal que coloca Prometeu e Ícaro<sup>34</sup> desgovernados no centro em um tecnicismo que retira a vida de seu lugar central. Partindo disso, temos que aliar a heurística do medo — que determina um não fazer pela responsabilidade para com o vulnerável — em relação à ontologia da vida (natural, e não um constructo humano), o que se torna o ponto fulcral da ética jonasiana (ZANCANARO, 1998, p. 8).

A técnica fez com que os homens se transformassem em uma ameaça para si mesmos. Apesar de ter trazido algumas melhorias para a qualidade de vida, as suas consequências para a vida em sua ontologia foram inevitáveis. Assim, o que começa como a submissão da natureza se estende para a submissão da natureza do homem; o avanço da tecnologia se alia ao exercício irresistível do homem para ter maior poder (JONAS, 2006, p. 18).

Observa-se, assim, a evidência dos problemas ecológicos, que herdamos da aplicação desse tipo de conhecimento científico advindo da técnica. Isso é percebido nas próprias ciências sociais e humanas, e mesmo na nossa técnica de compreensão do direito ambiental. O problema não é que o conhecimento tecnocrático erre completamente, mas que é parcial e silencia sobre suas limitações.

Pode-se, também, questionar a intencionalidade, na medida em que esse conhecimento é gerado com a intenção de manipular a natureza para fins humanos de poder. Trata-se de um

---

<sup>34</sup> Figuras mitológicas que ultrapassaram a prudência na utilização da tecnologia e da *poiese*.

conhecimento tendencioso, uma vez que é evitado da má intenção de usar a natureza para fins humanos interessados (MORRIS, 1956, p. 16).

Jonas resguarda a enunciação de que os mandamentos da ética tradicional, apesar de ainda válidos, não possuem todas as respostas para a plena compreensão do agir do homem-máquina. Faz-se imperioso haver mutações também nos princípios éticos para que estejam adequados à nova realidade. Enquanto na ética clássica temos um agir direcionado ao próximo, sem a preocupação da existência humana como um todo, na jonasiana temos uma preocupação macro tanto com a vida humana quanto com a extra-humana (ZANCANARO, 1998, p. 8).

A ciência minorou a vida através de seu cultivo de uma realização de fatos relativos a eventos e condições naturais, na medida em que observa o mundo de forma mecânica e materialista, reduz a vida a uma série de explicações simples, causais e materiais e em eventos naturais discretos que nos fazem sentir como se soubéssemos algo sobre a vida, por intermédio da ciência (MORRIS, 1956, p. 16).

Mas, a despeito de toda a sua técnica, esse mesmo ser superlativo se contrasta com a sua própria fragilidade diante da morte, da vida e de sua própria pequenez ao encarar seu próprio destino. Por mais que o homem perturbe a natureza, ele está sujeito a ela, que subsiste. Está sujeito a todas as leis naturais e, também, à morte, que seria o ápice do confronto de sua astúcia, de modo a humanizar sua vida e torná-lo vulnerável. Desse modo, o homem se assusta com seu próprio atrevimento (JONAS, 2006, p. 32).

A ética fica subsumida à ação que consiste em tentativas fracas de circunscrever as consequências potencialmente negativas de ações já desencadeadas. No entanto, uma crise também pode ser um ponto de virada- o momento em que as coisas chegam ao topo e uma nova direção é tomada. Através de um reexame do desenvolvimento da cosmovisão cartesiana, Jonas fornece uma maneira de curar a separação entre *psique* e *physis* iniciada por Descartes (MORRIS, 1956, p. 15)<sup>35</sup>.

Nessa ética temos que destino do homem depende da sua preservação, como uma tautologia<sup>36</sup> de si mesmo. Há para nós — em nossa leitura de sócio-humanidade — uma orientação da ética clássica preservada e melhorada. Outrossim, na visão do autor, haveria uma ruptura com a orientação antropocêntrica de toda a ética pré-existente (ZANCANARO, 1998, p. 54).

---

<sup>35</sup> Todas as traduções neste trabalho são de nossa responsabilidade.

<sup>36</sup> Proposição que tem como sujeito e predicado o mesmo elemento. Diz-se também do termo na ontologia para afirmar aquilo que tem sua natureza de modo autoexplicativo. A exemplo do conceito “vida” que é, ou deveria ser, entendido de pronto, sendo precisamente essa a crítica de Jonas (2004). Ainda que pareça uma redundância afirmar que a humanidade é um perigo para si mesma, é uma circularidade tautológica de uma vida que tanto existe quanto ameaça a si própria.



Na ética jonasiana, que neste trabalho associamos aos direitos coletivos, há uma contrapartida em relação à ética clássica e ao imperativo kantiano, que, sendo categórico, se apresenta na seguinte assertiva clássica: age de uma maneira tal que o princípio da tua ação se torne uma lei universal.

Jonas (2006) propõe um novo imperativo: “age de tal maneira que os efeitos da tua ação sejam compatíveis com a existência da vida humana autêntica” ou, formulado de outra forma, “age para que tua ação não ponha em risco a continuidade da vida humana na Terra” (JONAS, 2006, p. 18).

Essa é uma ideia fundamental no pensamento do autor: o dever é pensado a partir do poder-fazer; em outras palavras, se a consequência de determinado ato puder causar algum dano, ainda que de forma difusa, é melhor que não seja praticada, porque o risco por si só justifica que se tenha responsabilidade.

A ética jonasiana perpassa pelo sentido de uma obrigação moral, diferente da obrigação clássica, que é o agir em relação a quem está próximo. Disso temos que a vontade não é mais individual, quando se tem tanto a tecnologia quanto a ciência, é necessário que se pense essa ética de um modo igualmente difuso, que considere a projeção dos alcances da ação no presente e para o futuro (ZANCANARO, 1998, p. 54).

Nesse sentido, o ambiente político da alta tecnologia segue sendo caótico, cujo *ethos* característico é encontrado também nos valores, dado o relativismo de valores do século XX. Logo, a previsão tecnológica do perigo poderia servir como norteadora, mas, para tanto, seria necessário que se traçassem projeções para prever as novas obrigações advindas desse novo poder (JONAS, 2006, p. 21).

Jonas, que começou a se debruçar sobre esse problema enquanto lutava na Segunda Guerra Mundial, foi levado a pensar na extensão da alienação humana da vida. Como isso ocorreu, e quais os resultados da bifurcação entre a vida humana e a vida orgânica? Certamente isso parece aparentar um incrível resultado da objetificação dos humanos em si próprios. Ele disse, uma vez que a mente não reteve o que prevê o Sistema racional objetivo que constitui a natureza para Descartes, o tema da sua ciência, segue-se ao paradoxo de que a própria razão se tornou uma entidade irracional, inteligência inteiramente não inteligível para o esquema intelectual do cientificismo tido como o conhecimento cognoscível (MORRIS, 1956, p. 35).

A responsabilidade subsistiria quando se tem um poder baseado no controle de si. Do excesso de poder, extrai-se um dever; assim, essa nova ética estaria na alçada de nosso poder, exercido com responsabilidade (ZANCANARO, 1998, p. 55).

Esse princípio da responsabilidade como precaução já é um velho conhecido do direito ambiental, representado tecnicamente pelos princípios da precaução e prevenção<sup>37</sup>, abordados em tópico específico. Contudo, é necessário que ele ganhe maior sustentáculo, de modo a integrar cada vez mais os debates sobre teoria política e filosofia do direito, pois, pela heurística do medo de Jonas, podemos antever a (des)configuração do homem e, assim, chegar ao conceito de homem a ser preservado num ambiente político e social (JONAS, 2006, p. 21).

O agir novo está para além da visão do homem tradicional, razão pela qual as obrigações deste homem não são mais exclusivamente das relações próximas. O dever pressupõe um comprometimento em relação a quem no futuro virá (ZANCANARO, 1998, p. 55). Nesse contexto, só podemos proteger a humanidade se assumirmos que está havendo a desconfiguração do homem em sua totalidade. Logo, não se trata apenas de para onde estamos indo, no sentido de um destino ou de um caminho, mas sim de como estamos indo.

Como Jonas aponta, a divisão estrita entre as visões contrapostas que fizeram com que a ciência considerasse a natureza como uma quantidade matemática pura e levou à implantação da ciência a serviço da tecnologia. No entanto, a presença de seres vivos continua representando um desafio tanto para o monismo materialista quanto para o dualismo, e a teoria da evolução fornece uma oportunidade para questões mais profundas e uma sondagem mais fina da realidade de convergência entre a mente ou inteligência e da matéria (MORRIS, 1956, p. 30).

Se a natureza extra-humana e a biosfera estão submissas ao poderio humano, faz-se imperiosa a busca de um bem moral não apenas para a humanidade, como também para a natureza (ZANCANARO, 1988, p. 55).

Na desconfiguração da imagem do próprio homem, mais do que a sobrevivência humana do planeta, é necessária a preservação de uma essência humana. Nesse sentido, a ética que deve preservar a imagem do homem que está para além da técnica e de uma diretiva para a exploração, e sim em uma curva para o respeito (JONAS, 2006, p. 21).

Pensar a natureza como um sujeito de obrigações passível de respeito, observando o apreço pela sua integridade, não é característica da ciência. Isso posto, Jonas institui a obrigação

---

<sup>37</sup> A principal diferença reside na dita certeza científica, que, no princípio da prevenção, como o próprio nome sugere, já temos a certeza científica de que aquela atividade pode acarretar danos ao meio ambiente, ou seja, a probabilidade de um dano já é conhecida antes mesmo de a atividade ser executada. Por isso, pelo princípio da prevenção, quando é certo o risco da atividade, deve-se pensar sobre a justificativa do seu prosseguimento, bem como se a execução dela compensaria os riscos previamente conhecidos. Já o princípio da precaução é anterior; ele ocorre quando não há a certeza científica e se justifica porque, ainda que não se soubessem os danos que determinada atividade poderá causar, pressupõe-se que toda atividade antrópica acarreta riscos ao meio ambiente, mesmo que esses não sejam previamente conhecidos (essas são as externalidades ambientais negativas). Ambos os princípios buscam a internalização das externalidades, mas tecnicamente se bifurcam ante a certeza científica ou a ausência dela.

com o objetivo de salvaguardar a dignidade dos fins necessários, de modo a aumentar a solicitude em relação ao bem humano (ZANCANARO, 1988, p. 56).

Logo, o otimismo pelo progresso tecnológico é um utopismo, e essa dimensão utópica da ciência elevou a confiança no progresso a uma finalidade implícita. Esta se torna a mais perigosa das tentações, de modo que a liberdade humana deve proteger o homem dos abusos de poder provocados por ele mesmo, que está perdido em um ideal escamoteado.

Deve-se assumir a perspectiva ecológica<sup>38</sup> e antropológica<sup>39</sup> mais sustentável: o problema do utopismo cientificista aqui apresentado é que ele é um dos principais entraves a serem enfrentados para a proteção ambiental na atualidade (JONAS, 2006, p. 22–23).

Trata-se de reformular o modo de viver e pensar, pois nós não entendemos a natureza em sua integridade e complexidade, uma vez que estamos alienados dela, observando-a pelo enfoque do cientificismo. Na medida em que ela perde seu valor intrínseco, torna-se desprotegida diante dos humanos, e, se a própria ciência abandonou quaisquer reivindicações normativas em relação à natureza, o caminho está aberto para que esta seja apropriada para os propósitos do desenvolvimento tecnológico (MORRIS, 1956, p. 15).

Existe um bem humano na natureza das coisas, há um sentido ontológico de ser presente na doutrina do ser, que a ética jonasiana teria como fundamento último. Dito de outro modo, se as ciências da natureza não possuem toda a verdade sobre a natureza, são necessários outros conhecimentos para a fundação de uma ética que contemple também essa incompletude. Faz-se necessário preservar a integridade do ser, do mundo e da vida, a partir do reconhecimento da vida como um fim em si mesmo<sup>40</sup>. A natureza excede os homens, sendo ele também natureza, mas não a verdade toda da natureza (ZANCANARO, 1988, p. 56).

Para conhecer o mundo, devemos começar pela integralidade que abrange tanto a mente quanto o corpo; tanto o espírito quanto a matéria. O problema da vida deve ser o centro da ontologia<sup>41</sup>, e essa deve ser entendida em toda sua complexidade (MORRIS, 1956, p. 30).

---

<sup>38</sup> A ecologia é a ciência que estuda a relação do homem com o meio. É um conceito que deriva da biologia, sendo a junção do prefixo *oikos* com o sufixo *logos*, o que significa que seria o estudo da casa, que estuda a relação e a interação da humanidade com o ambiente, em um aspecto simbiótico de interdependência.

<sup>39</sup> No sentido de considerar o pertencimento da humanidade ao meio ambiente, e como esses aspectos culturais e identitários forjam a humanidade de um modo muito característico. Nesta passagem, estamos afirmando que este cientificismo é um reducionismo do humano em sua complexidade, inclusive do ponto de vista cultural.

<sup>40</sup> Jonas (2004) se refere ao pan-vitalismo, que entende que a vida se justifica e a morte seria uma pedra de tropeço da teoria.

<sup>41</sup> Ontologia é a junção do prefixo *ontos*, que significa ser, com *logos* que significa estudo. Logo, é o estudo do ser ou da sua existência. Também se diz da parte da Filosofia que estuda o ser em si mesmo, independentemente do modo como se manifesta no mundo sensível — ainda que essa manifestação, a nosso ver, possa ser entendida como um caráter do próprio ser — como é o exemplo de Jonas (2006) sobre os processos naturais. É comum que se relacione ontologia com a metafísica, mas neste trabalho usamos os conceitos de modo diferente. Entendemos que metafísica está para além do físico, e que a ontologia está no ser em si mesmo. Por isso, entendemos que há

Retomamos o que aduzimos anteriormente sobre a ética tradicional, que considera a relação do homem com a humanidade e dele consigo mesmo — uma ética que é, em essência, antropocêntrica. Como tal, é baseada na ação de alguém em relação a alguém no tempo presente. Assim, na ética pré-existente ninguém é penalizado se agir com boa intenção, ainda que as consequências futuras de seus atos sejam catastróficas (JONAS, 2006, p. 35).

Decerto que toda a ética pré-existente ainda tem validade, mas se encontra à sombra do crescente domínio do fazer coletivo, e essa realidade impõe à ética uma nova dimensão de responsabilidade (JONAS, 2006, p. 39).

O ato humano não é mais apenas um ato isolado, portanto, não se pode mais responsabilizá-lo individualmente. O homem é um autor de uma ação coletiva em relação a um futuro incerto. A técnica, em observância desse mandamento, deve estar domesticada, visto que a compulsão de poder necessita de uma autolimitação (ZANCANARO, 1988, p. 57).

O *homo faber* reivindica para si um lugar de destaque no que diz respeito ao significado dos fins objetivos do homem. A técnica ocupa o lugar de protagonista, é a suprema potestas e se auto-justifica na assunção de que todo sucesso dependerá dela e de seu maior controle sobre as coisas (ZANCANARO, 1988, p. 56).

Dessa forma, há que se pensar que existe um hiato entre o poder de agir e a força da previsão, fato que produz um novo problema ético. Deve-se fazer, então, a heurística do medo — considerando o prognóstico do desastre e evitando ação — que não é o temor paralisante nem é angústia, para que se entenda finalmente a importância da responsabilidade, já que as grandes revoluções tecnológicas determinam mudanças de curso de toda a humanidade (JONAS, 2006, p. 41).

Mas o que se quer dizer com vida autêntica? Quando se utiliza a palavra vida ou permanência, Jonas (2006) não está se referindo apenas à vida física, e sim à morte essencial, aquela que deriva da desconstrução da ontologia humana. Entretanto, esse processo seria acompanhado de outro, em paralelo, do qual é derivativo, que seria a reconstrução tecnológica do homem e do ambiente (JONAS, 2006, p. 18).

---

uma lógica neste ser, e se há um *logos*, há também uma teleologia. Entendemos que é deste conceito de ontologia que Jonas (2004) deriva tanto o monismo materialismo quanto o dualismo idealista. De modo corrente, o dualismo é tido como idealista, mas nossa leitura de Jonas (2004) entende que o próprio monismo materialista (que neste trabalho é cientificista), é também idealista, no sentido que não considera toda a totalidade do ser. Para responder a isso, nesse trabalho partimos da ontologia da natureza (diferenciação entre o natural e o artificial), para propor uma reflexão profunda sobre a ontologia jurídica (início ou surgimento de uma norma) no direito.

É importante ressaltar que, quando se pensa em preservação para as futuras gerações e da heurística do medo, não se está falando de uma crise que ainda não ocorreu, mas de uma morte física e ontológica, bem como uma crise ambiental e sanitária já instalada.

Como a ação humana mudou, o dever moral deve ser alterado também para considerar situações globais da vida em relação ao futuro que, em último caso, manterá sempre viva a chama da existência. Isso posto, fez-se indispensável uma definição de direitos e deveres que nenhuma outra metafísica havia proposto até então (ZANCANARO, 1988, p. 55).

O direito ambiental, nesse sentido, ganha contornos de futurologia, ao considerar a espécie como um todo, de modo a atribuir direitos a quem sequer existe. Uma vez que essa distinção entre passado, presente e futuro não existe mais, quando consideramos a história como um todo, seriam apenas atos de uma mesma trama interligada.

Para tanto, não há que se desconsiderar a relação utilitária entre homem e natureza, mas sim torná-la secundária, isto é, entender que, quando se tem essa questão holística anteriormente explicada, essa relação não é meramente utilitarista.

Como pesquisador e pensador, Jonas (2006) atenta para a interseção entre ciência e poder, afirmando a existência de uma produção de conhecimento anônimo cuja função não é mais servir à humanidade. Por meio desse novo saber, depositado nos bancos de dados e utilizado pelos *decision makers*, que já detêm o poder, há um verdadeiro saque e expropriação do conhecimento em relação a todos, na medida em que os próprios cientistas já não têm controle sobre o conhecimento que possuem. Nesse sentido, em alguma medida, o homem possui a ciência; em outra, porém, a ciência o possui e o extrapola (JONAS, 2006, p. 18).

Assim, para que haja responsabilidade, é necessária a existência de subjetividade e de consciência que, por sua vez, têm sido eliminadas por um imperativo tecnológico de interpretação própria, que aloca o sujeito e a liberdade em um ponto fixo pautados em um determinismo<sup>42</sup>. A própria hiperespecialização da ciência, ou seja, reduzir o homem a um aspecto exclusivamente racional retira a consciência de sujeito como integralidade e o expropria de toda a sua dimensão holística e global (JONAS, 2006, p. 18).

A ética da responsabilidade está voltada ao futuro para que a vida prossiga existindo indefinidamente. A partir dela, somos responsáveis por tudo que está sob nosso poder e alcance, seja no passado, seja no futuro. Desta forma, na ética jonasiana deixamos de ser apenas objetos

---

<sup>42</sup> Determinismo é a teoria que afirma que as causas naturais e anteriores determinam a ação ou reação dos organismos no mundo. Um de seus expoentes foi Darwin, com a sua teoria da seleção natural, segundo a qual alguns seres teriam características que os tornariam mais aptos ao meio e garantiriam a sua sobrevivência. Por essa ideia, todas as leis da natureza estariam ligadas por uma relação de causalidade, não havendo espaço para o acaso, de modo que o conhecimento das leis da natureza possibilitaria prever o futuro e entender o passado.

de responsabilidade para nos tornarmos também agentes de responsabilidade. Há, então, uma dimensão pedagógica do ponto de vista antropológico, que se desloca em todas as direções do agir humano (ZANCANARO, 1998, p. 9).

É necessário, assim, que se busque uma técnica responsável, no sentido de garantir a superação dos utopismos. Além disso, é preciso ter um encontro doloroso, porém responsável, com o mundo e a técnica em seu pior prognóstico para a humanidade (JONAS, 2006, p. 18).

O prognóstico é o de que há a existência de uma proteção por princípios, que internaliza os custos na própria atividade e resolve a causa ambiental por uma lógica matemática. Dessa forma, não há uma heurística que pense que o maior risco é o de vermos os próprios seres humanos e o ambiente em um aspecto estritamente racionalista, que internalizou em sua essência a lógica taylorista do sistema, sendo, em alguma medida não concreta e abstrata, também um homem transgênico.

Portanto, reduz-se o ser da sócio-humanidade a ideias antitéticas e dualismos tecnicistas que são o subproduto de um *ethos* tecnocientífico e capitalista, encontrado no coração da pretensa preservação ambiental. É, assim, em um aspecto economicista, albergado em um ser economizado, tendo um ideal humano incompleto e um ideal de natureza entendida como matéria ou *commodity*.

Em suma, a crítica jonasiana à ética clássica advém do fato de esta ser também um produto do racionalismo em seus pressupostos e de encontrar no silogismo e na lógica, também racionalista, um ser humano que, em tese, não é falível e que agirá sempre pelo discernimento advindo da racionalidade.

### 2.2.2 A visão dualista

Toda a construção da teoria da ética clássica em suas razões deontológicas compartilhou alguns princípios, quais sejam: (1) que a condição humana se encontra fixada no humano e em seus traços fundamentais; e (2) que se pode identificar sem dificuldade o que é bom para o homem. Nesse contexto, o cognitivismo do alcance da responsabilidade em relação às ações humanas se define de forma inexorável (JONAS, 2006, p. 29).

Contudo, as capacidades humanas mudaram, assim como as circunstâncias e as formas de agir da humanidade. Uma ética clássica já não seria mais suficiente para responder todas as respostas da humanidade nem para fundamentar essa nova relação dela com o meio e consigo mesma, sob o risco de ter sua própria natureza esvaziada (JONAS, 2006, p. 29):

Mais especificamente, creio que certas transformações em nossa capacidade acarretam uma mudança na natureza do agir humano. E, já que a ética tem a ver com o agir, a consequência lógica disso é que a natureza modificada do agir humano também impõe uma modificação na ética. (JONAS, 2006, p. 29).

Os seres humanos nunca estiveram completamente destituídos da técnica e da *poiesis*, mas é necessário observar a marcante diferença entre a técnica atual e a dos tempos anteriores. Essa nova forma de fazer obriga-nos a repensar caminhos para uma nova dimensão ética e bioética (JONAS, 2006, p. 29).

Pensando nessa confluência tecnológica com o agir humano e em seu potencial apocalíptico, traz-se a confluência da ética tradicional com um novo modelo de ética, mais adequada a esse marco histórico civilizacional, como abordado na subseção anterior. Ao mesmo tempo que se reconhece a falta de controle sobre a tecnologia, é importante ressaltar também que seria laborioso viver sem as vantagens da técnica, exigindo-se, assim, um ponto de equilíbrio. Nesse contexto, a fase atual da pesquisa tanto do homem quanto da natureza obriga o primeiro a se debruçar em juízos éticos de modo a pensar sobre si, sobre a natureza e sobre si mesmo nela (ZANCANARO, 1998, p. 38).

Como produto do desempenho de sua própria esperteza e destreza diante do mundo, a técnica é o *modus operandi* do homem no mundo, uma vez que é um modo de sobrevivência. A finitude da vida torna-se atributo da matéria, na qual o *anima* aparece como algo externo, de modo similar a uma espécie de remédio para a finitude. O corpo desponta como sendo sepulcro almatóico, como a primeira resposta ao problema da mortalidade, tal como formulada no helenismo (OLIVEIRA, 2014, p. 65–67).

Esse novo fazer é típico do *homo faber* que, sendo autodestrutivo, deve pensar em algo que a humanidade do passado não pensou: na possibilidade da não existência. Somente essa consciência, quando pensada no presente por meio da responsabilidade, é que seria capaz de nos resguardar de uma destruição iminente (MOREIRA, 2016, p. 37). Essa nova ética do futuro aduz que, se há um mal a ser temido, devemos nos proteger:

No que tange à possibilidade de não haver vida no futuro, (a heurística do medo) tangencia um conhecimento que, mesmo inicialmente, norteará de forma incontornável o dever nos dias atuais, principalmente no que se refere ao futuro. O conhecimento e o cálculo dos riscos incitam “do saber a uma obrigação moral” [...] Daí emerge a necessidade de afrontar o poder da ciência (MOREIRA, 2016, p. 42, adaptado).

A despeito de toda sua inventividade, o ser do humano se encontra pequeno em seus inventos, não importando os avanços da medicina e da biotecnologia, este ainda se encontra aprisionado na morte (JONAS, 2006, p. 32). A consequência é um apartamento do homem em

relação ao mundo, no formato de uma exoneração da obrigação correlativa a ele. O mundo neutro e prático está desprovido de valoração que não a que o sujeito lhe atribui. Ninguém ousa supor que do ser possa derivar algum dever (OLIVEIRA, 2014, p. 51).

Em contrapartida, há a suposição de que homem e natureza eram precisamente a mesma coisa, afastada pela cosmovisão do iluminismo. A doutrina que considera que o humano está presente em tudo é o panvitalismo<sup>43</sup>, que encontra o mistério na morte, sendo essa o ponto fora da curva do seu sistema lógico-semântico. Nesse sistema, foi a morte, e não a vida, que trouxe perplexidade ao humano ao longo da história (JONAS, 2004, p. 17–18).

Isso muda na modernidade quando a morte é tida como natural e a vida é tida como matéria orgânica, sendo a morte perfeitamente compreensível no reducionismo<sup>44</sup> de ser apenas uma matéria orgânica em decomposição. Disso deriva-se que, nesse mundo materialista<sup>45</sup>, é a vida, e não a morte, que tem que ser explicada.

Essa asserção segundo a qual a morte é maior que a vida e que o *sapiens* seria superior à natureza é tida como parte constitutiva de um *ethos* distintivo tão profundo e arraigado que se torna algo espiritual na modernidade (OLIVEIRA, 2014, p. 50). É o que se observa a seguir:

Dos túmulos surgiu a metafísica, sob a forma do mito e da religião. A metafísica procura resolver esta contradição básica, de que tudo é vida e que toda vida está sujeita à morte. Ela se expõe ao desafio radical, e para salvar a totalidade das coisas, nega a morte. (JONAS, 2004, p. 18).

Esse niilismo<sup>46</sup> mostra-se para Jonas, como um estágio resolutivo e estirado na história da desmemória da vida, na medida em que opõe o espírito à matéria<sup>47</sup>. A dualidade inicia o mistério e ignorância em relação ao fenômeno vitalista e se transfigura em uma ontologia da morte do mundo, no mundo e para o mundo. O pensamento ocidental passa, assim, a ser guiado por dois monismos: o materialista e o idealista<sup>48</sup> (OLIVEIRA, 2014, p. 11).

---

<sup>43</sup> O panvitalismo na teoria de Jonas (2004) diz respeito ao entendimento de que a vida está em tudo, essa doutrina encontrava na morte a sua pedra de tropeço. Hoje, segundo o autor, é necessário justificar a vida e não a morte.

<sup>44</sup> Tendência a descrever qualquer raciocínio de modo simplista, dizendo respeito também ao processo biológico de descrever fenômenos diferentes com as mesmas explicações, aqui empregado como a transposição do raciocínio da ciência para interpretar a matéria inanimada também para a interpretação da vida.

<sup>45</sup> Diz-se da interpretação que acredita que o mundo concreto e material possui todas as respostas, e que todas as questões são passíveis de serem sanadas no mundo material. É também a corrente filosófica que entende a existência humana a partir da concretude da matéria.

<sup>46</sup> Diz-se da doutrina filosófica que nega a existência ao reduzi-la ao nada. Por analogia, é também o ponto de vista daquele que nega os valores filosóficos morais — e, na nossa discussão, também ontológicos — perdendo, assim, o sentido da vida e da existência como algo transcendente ou eivado de sentido.

<sup>47</sup> O cogito cartesiano de um ser que só existe porque pensa é um derivativo dessa tentativa de separar a integralidade da existência da vida, que em ontologia é tanto matéria quanto espírito.

<sup>48</sup> O idealismo afirma que o mundo é uma ideia da humanidade; assim, o contato dos seres humanos com o mundo seria mediado por essas questões intelectivas. O idealismo se opõe à ontologia, na medida em que retira a coisa do que ela é e a entende como uma ideia do observador.



Em todo sistema, o problema é a contradição com o todo ordenado. O panvitalismo, por exemplo, tem uma coerência por não ser reducionista e não ter como base o monismo. A parte interessante em relação ao panvitalismo e o culto aos mortos é que ele acreditava que a partir da morte poderia haver a transcendência que também seria vida. Nesse sentido, o ser poderia ser entendido para além da morte (JONAS, 2004, p. 19).

Com o pan-mecanicismo<sup>49</sup> e o universo eivado pela matéria inanimada no renascimento, temos que a morte é a causa comum do mundo, muito mais do que a vida. Este estado natural tem nas leis da física e em sua ontologia a explicação da vida (que é física), agora reduzida à matéria inerte, e o universo é tido também como matéria cósmica: tudo foi reduzido pelo materialismo.<sup>50</sup> A contradição nesta nova forma de conceber o mundo é a própria vida e a possibilidade de sua existência em um mundo que é pura matéria, o que reduz a vida a mera pedra de tropeço da teoria, o que se observa no próprio fato de termos que explicar e reivindicar a vida em favor da morte (JONAS, 2004, p. 20).

Esse grau de pretensa liberdade dessa modernidade materialista não deriva obrigações ontológicas do ser e, ao mesmo tempo, ignora a manifestação da vulnerabilidade e do risco. A derivação lógica é a de que, sendo débil e frágil, esse ser está sempre ameaçado pelo não ser; a existência também inclui nela o risco da negação de si mesma.<sup>51</sup> Isso posto, ao invés de representar uma visão dual à vida, a morte se traduz em Jonas como a condição para a vida, que está inter-relacionada de modo metabólico com o mundo. A vida tem a sua completude na incompletude, que reside no fato de que o ser no mundo tanto vive quanto foge da morte (OLIVEIRA, 2014, p. 64).

A construção do Ocidente e da filosofia ocidental é a história da visão dualista da existência, que parte da separação drástica entre Deus e o mundo e entre a humanidade e o mundo, levando a uma análise da vida pela ciência moderna. Isso implica o evento contemporâneo da degeneração ambiental, abraçada por uma confirmação negativa do mundo como imundo — algo a ser recusado, evitado, suplantado e anulado (OLIVEIRA, 2014, p. 21).

---

<sup>49</sup> Doutrina em Jonas (2004) que se opõe ao pan-vitalismo. Se no primeiro tínhamos a justificação da vida e negação da morte, a partir do pan-mecanicismo tem-se a justificação da morte e a negação da vida. Essa é restrita aos limites formais e descritivas da matéria, sendo um monismo mecanicista. A decorrência disso na modernidade é que não há uma ideia de natureza como ontologia do sociohumano, sendo esta meramente descrita em suas propriedades.

<sup>50</sup> Doutrina que tem na matéria e em seu movimento a explicação para todos os fenômenos sociais e naturais. Por associação, se diz daquele que tem na vida material e nos prazeres sensíveis a sua noção de bem, felicidade e vida boa.

<sup>51</sup> É possível traçar um paralelo entre a obra de Jonas e do seu orientador Martin Heidegger, havendo pequenas alusões internas em sua obra, a maioria em forma de crítica, sendo a própria crítica à *téchne* uma delas. Nessa passagem podemos ver a aproximação com a obra *Ser e Tempo*.

Ao retirar as areias do tempo, Jonas contribui para que o material enterrado pelos séculos seja exposto não apenas como arqueologia do passado, mas como objeto que contribui para a melhor compreensão do estágio atual da civilização (OLIVEIRA, 2014, p. 22). Neste cenário da ética contemporânea, é necessário olhar para o passado para referenciar algumas questões que extenuaram a reflexão filosófica do século XX, visceralmente notada pelo niilismo. Isso produz o que Jonas chamou de vazio ético, sob a forma de ciências da natureza<sup>52</sup> (FONSECA, 2009, p. 154).

Há uma aptidão para esconder o *phyllos* entre homem e natureza; a separação entre eles é núcleo do dualismo. O homem, na ascensão do seu poder, e também de sua vontade de poder, se vê de frente com suas próprias limitações e com a possibilidade de superar suas debilidades pela utopia da técnica, desenvolvendo uma relação de dominação em relação ao mundo natural. Em suma, o homem niilista da modernidade se redime pela técnica e pela promessa de desenvolvimento (OLIVEIRA, 2014, p. 46).

Percebemos uma crise do *ethos* da sociedade moderna ocidental que, em muitos casos, transferiu do passado para o futuro as constantes normativas da ética tradicional. Se hoje vivemos um “niilismo ético”, tal fato se deve à não adequação da ética tradicional às novas exigências (ZANCANARO, 1998, p. 38).

É partindo deste niilismo<sup>53</sup> que Jonas aponta a crise de princípios característicos da ética contemporânea ao afirmar que tememos a desnudação do niilismo<sup>54</sup>, segundo a qual o maior poder se encontra com o vazio. Essa questão deve ser enfrentada junto com o problema do dualismo e como ele aponta caminhos para a reflexão ética de Jonas (FONSECA, 2009, p. 60).

---

<sup>52</sup> As ciências da natureza ou ciências ditas duras são as que se ocupam do estudo dos fenômenos naturais e dos elementos que os compõem. Sua principal característica é uso do método científico de observação, investigação e teste das hipóteses. Por isso, tendo do método e na experimentação seu *modus operandi*, elas se entendem como explicativas sobre a natureza como ela é e de mera descrição dos fenômenos, sem conteúdo valorativo.

<sup>53</sup> Neste trabalho não diferenciamos os “niilismos” presentes na obra de Hans Jonas, ainda que tecnicamente se atrele, no estudo do autor, a crise ambiental ao que o autor denominou niilismo contemporâneo, que pela sua própria teoria traria como decorrência a crise ambiental. Por essa perspectiva niilista, a separação entre homem e natureza, seria o que ensejaria os problemas ecológicos.

<sup>54</sup> O autor possui três críticas ao niilismo em sua obra: 1) crítica ao niilismo gnóstico: que reside na separação e apartamento do homem e do mundo, 2) crítica ao niilismo moderno: aqui entendido como os já explicados no panvitalismo e no panmecanicismo que empresta a crítica ao ideal cientificista e a um reducionismo do mundo, repensando a relação do homem com a natureza e 3) neste terceiro aspecto, a crítica se dirige ao ser do humano, em um sentido de uma essência existencial, entendemos que tecnicamente é nesse sentido que a sua crítica sobre a heurística do medo se anuncia. Como escolha metodológica, tratamos niilismo em um sentido único neste trabalho, de modo a representar a crítica ao autor em todos os âmbitos, na medida em que entendemos que ela se mostra aos bocados e soma na questão ambiental. Nesse sentido é importante repensar não apenas o ser do homem, mas também a ideia de ser e, em nosso entendimento de sociohumanidade, do próprio ser da humanidade em sua poiese ao longo do tempo e do espaço.

Para tanto, faz-se necessário recolocar a vida no centro da filosofia e da ética enquanto evidência fenomenológica para demonstrar que as explicações dadas pelo materialismo e mecanicismo<sup>55</sup> de um lado, e pelo idealismo e utopismo<sup>56</sup>, de outro, são igualmente insuficientes em suas incompletudes (OLIVEIRA, 2014, p. 57). Dessa forma, restitui-se a vida à sua posição de destaque, afastando-se os dois extremos: tanto o idealismo irreal quanto o materialismo limitado. Há também um enorme equívoco no dualismo que separa o homem da natureza: o de apartá-lo das demais formas de vida (FONSECA, 2009, p. 162).

A explicação da fenomenologia, por conseguinte, conduz a uma filosofia da biologia que, por definição, é uma tarefa ontológica, que faz Jonas romper com o aprisionamento da vida nesses monismos tanto idealistas quanto materialistas. Jonas inicia sua transição dos estudos gnósticos<sup>57</sup> para a reflexão ética, percorrendo os caminhos da reflexão sobre a vida, com o objetivo central de eliminar o dualismo<sup>58</sup> antigo, acentuado pelo pensamento cartesiano<sup>59</sup> entre corpo e alma (FONSECA, 2009, p. 164; OLIVEIRA, 2014, p. 63).

Além da separação cartesiana, é demonstrado por Jonas que no dualismo também surge o idealismo<sup>60</sup> de um espírito que existe sem a matéria; contudo, o oposto não ocorreria. Jonas evoca que o conceito de pós-dualismo, como a herança do dualismo inicial, mostra-se malsucedido na tentativa de enfrentamento dessa questão, que advém de duas substâncias

---

<sup>55</sup> O mecanicismo concebe as causas naturais como relações de causa e efeito previsíveis, tal qual uma máquina. Esse mecanicismo da ciência natural clássica entende o mundo de forma mecânica, como corpos sujeitos a forças e que estão ao arbítrio do movimento e das ações da natureza. O mecanicismo se torna ultrapassado até mesmo na ciência natural, primeiro na física, após a descoberta do fóton, e o entendimento de que a matéria é composta por energia e que, assim o sendo, o próprio espaço material poderia ser uma variável.

<sup>56</sup> Relativo à utopia, que é a junção do prefixo *ou* com o sufixo *topus*, que significa um lugar no *topus*, ou um lugar que não existe, em alusão à teoria platônica. Temos a *Utopia* de Thomas Morus, que se tratava de um lugar perfeito, em que as pessoas viveriam em harmonia e teriam um governo perfeito. Na teoria de Jonas, a utopia se refere a um lugar no *topus* como negação da materialidade ontológica, afirmando que tanto idealismos quanto utopismos são danosos, pois retiram a coisa da sua própria natureza e não consideram a realidade da complexidade do que é.

<sup>57</sup> Relativo a gnosticismo: vem da palavra grega *gnosis*, que significa conhecimento. Geralmente é relacionado ao cristianismo primitivo, associado a uma série de seitas místicas que foram tidas pela igreja católica como hereges. Na teoria de Jonas, o gnosticismo aparece como uma ideia de utopia de negação ao mundo como encantado, sendo o que jaz no maligno, o que tem como decorrência uma natureza igualmente desencantada, tal qual a já referida crítica ao tratamento de segunda ordem ao corpo, porque não pensa.

<sup>58</sup> Relativo a dual, que divide o mundo em dois conceitos antagônicos, sendo também um idealismo que separa o inteiro, por exemplo, a alma e o corpo.

<sup>59</sup> Relativo a Descartes, aqui empregado no sentido do já referido cogito, que separa a alma do corpo, na medida em que atrela a existência ao ato de pensar. Se a existência ocorre pelo pensar, o que não pensa não existe no mundo. Sendo assim, aquele que não pensa não é considerado existente, o qual foi reduzido posteriormente a um ser de segunda ordem.

<sup>60</sup> Nas artes, diz respeito mais à imaginação do autor do que a uma representação figurativa da natureza. Diz respeito também a quem não faz considerações práticas e acaba por se guiar por ideais que retiram a coisa do que ela de fato é. No sentido aqui empregado, é a teoria que entende que o mundo material pode ser compreendido por uma realidade subjetiva do observador.

contrárias (corpo e alma de um lado e matéria e espírito do outro). Cria-se, desse modo, dois monismos, um idealista e um materialista (OLIVEIRA, 2014, p. 67–68).

No pós-dualismo há um aumento dessa separação: idealismo e materialismo são derivados da dissolução do dualismo clássico; cada um, a seu ponto de vista, pretende oferecer uma resolução para o dualismo, provocando novamente o escamoteamento da vida em si mesma. O insucesso da realização dessas duas buscas ocorreu, segundo Jonas, pelo empobrecimento antropológico que não considera o psicofísico. Nesse sentido, a consciência holística humana continua sendo um problema tanto para o materialismo quanto para o idealismo (OLIVEIRA, 2014, p. 68).

Com o homem-máquina temos uma ontologia mecanicista, em detrimento da vida ontológica em si mesma. O monismo da vida foi sucedido não apenas pelo monismo da morte, mas pelo monismo do orgânico. O ser pensante e racional encontra-se separado do mundo, quando na verdade o organismo é um fato corporal do todo (JONAS, 2004, p. 20).

A desmemória da vida se torna o ponto fulcral de sua interpretação; nesse sentido, remir a vida em sua evidência é o projeto central da análise fenomenológica jonasiana, concebendo-a pela volição sensitiva do vivo que é, ao mesmo tempo, um organismo e um espírito. Enseja-se, deste modo, uma ontologia contemporânea que se alberga na compreensão de que os dados da biologia são colhidos de forma metodológica, mas que deve considerar o corpo vivo nesse todo orquestrado (OLIVEIRA, 2014, p. 11).

A aptidão da modernidade é provocar ações tecnológicas por meio da marcha da ciência, favorecendo-se de seus resultados ao mesmo tempo em que se torna uma grande ameaça, a exemplo dos problemas ecológicos. Diante de tudo isso, não se sabe ao certo qual o produto deste risco para o homem do futuro (ZANCANARO, 1998, p. 37).

A tangibilidade da morte despertou em Jonas a preocupação com a vida. Para realizar seu projeto, ele teve que romper com a corrente dominante da época, que era a filosofia idealista da consciência. Isso aconteceu quando ele verificou que esta concepção também era filha do dualismo cartesiano, que determinou não apenas os destinos da filosofia na modernidade, como também de todo o pensamento do século XX, amparando-se na dicotomia entre corpo e alma<sup>61</sup> (FONSECA, 2009, p. 160).

A decorrência perigosa do dualismo que aparta o homem do mundo é, segundo Jonas, um niilismo que se manifesta numa espécie de metafísica do ser no mundo que considera os

---

<sup>61</sup> Aqui não estamos afirmando o conceito da teologia, de uma dicotomia como antinomia e sim o sentido filosófico, que seria a repartição de um conceito em dois outros, contrários e complementares.

movimentos humanos vão, tanto para o ser que os realiza quanto para o mundo que os sofre. A partir disso, a tarefa jonasiana se torna reencontrar um ponto de intersecção entre homem e mundo, sem subjugar um ao outro (FONSECA, 2009, p. 168).

Jonas (2006) viveu com profundidade todos os principais acontecimentos do século XX, que tiveram um visível reflexo no interior de sua obra. Da divergência entre organismo e natureza surge a sua ética, que a seu tempo torna-se parte da filosofia da natureza. Pela teoria do autor, somente uma ética pautada na completude do ser poderia ter significado para ordenar as coisas. Assim, a relação entre organismo e natureza foi o que o fez buscar uma ética desde o fundamento da responsabilidade (FONSECA, 2009, p. 160).

Hans Jonas compreende que a ação em Kant deve considerar, também, que o sujeito da ação no presente não é mais individual, mas é também coletivo<sup>62</sup>. A partir disso, demanda uma responsabilidade de outro feito, cuja fundamentação estaria no ambiente do poder, de modo a investigar cadeias causais, para também ser efetuada sobre a natureza e sobre o homem. Uma vez que os impactos da tecnologia forçaram novas maneiras de atuação, faz-se necessário pensar na consequência futura de nossas ações, que comprometam a sobrevivência humana (ZANCANARO, 1998, p. 51-52).

Então, segundo Jonas, é precisamente no paradoxo da guerra da vida contra a morte que mais se enfatiza a necessidade de autovalidação do ser. O produto disso é que a vida só se realiza em sua completude pelo risco do não ser, por mais paradoxal que isso seja; a morte é constituinte da própria essência da vida (FONSECA, 2009, p. 275).

Devemos considerar que a ação responsável, frente ao conhecimento científico, deve considerar a vulnerabilidade do sujeito na modernidade, que assim como o meio ambiente natural, se encontra em condição de suscetibilidade. Antes, a natureza se recuperava de forma rápida, na medida em que as ações tinham menor poder de lesividade e a resiliência ambiental não precisava lidar com uma ação antrópica tão violenta; por causa disso, não havia a possibilidade iminente de desaparecimento nem dela e nem do homem (ZANCANARO, 1998, p. 53).

Hoje temos uma crise ambiental que pode nos alocar a um cenário de degradação não apenas do meio ambiente, como também do ecossistema como um todo e da vida humana na Terra. Por causa disso, Jonas procura ultrapassar o dualismo e o cartesianismo para olvidar os seus resultados indesejados, que separa as dimensões física e psíquica, criando os entraves para

---

<sup>62</sup> Deve-se considerar a humanidade por uma perspectiva de gênero humano e de atuação coletiva. Por isso, entendemos essa ética como sendo compatível com os direitos difusos, cujo destinatário é indeterminado.

a compreensão da ação do próprio corpo no mundo, o que interdita o concreto entendimento do organismo (FONSECA, 2009, p. 170).

Segundo o olhar tradicional, o metabolismo cria um procedimento que ocorre sem o menor concurso com a vontade, sendo essa involuntária e estando o corpo apartado do espírito. Há, assim, um reducionismo<sup>63</sup> ao determinismo que está longe do que concebemos como liberdade<sup>64</sup>, o que, em última monta, prejudica a própria responsabilidade<sup>65</sup>, uma vez que só é responsável o indivíduo que é também livre (FONSECA, 2009, p. 180).

Se o dualismo opôs corpo e alma, a fenomenologia da vida de Jonas encontra no corpo vivo da unidade psicofísica uma espécie de alteridade sem distância. O corpo vivo é o símbolo de que as teorias pós-dualistas não obtiveram sucesso e que uma nova ontologia se faz necessária. Nela, espírito e matéria se integram na forma da vida e da consciência da vida — algo que pertence, em medidas diferentes, a todos os seres vivos (OLIVEIRA, 2014, p. 69).

Há, então, uma força que altera a forma como se imagina e se representa os nexos de causalidade, de onde extraímos a noção de que, a partir do momento em que temos poderio sobre a natureza, nos tornamos responsáveis por ela (ZANCANARO, 1998, p. 53).

A vontade de poder sem limites se coloca para os humanos por causa do afastamento dos valores supremos. Se insurge o nihilismo por causa da crise ética que desembocou no fazer tecnológico, o que, por sua vez, se deve ao distanciamento da vida e da natureza pela morte da transcendência (OLIVEIRA, 2018, p. 123-124).

O caminho para o reflorescimento está no fato de que é da nossa responsabilidade a biosfera planetária, e não apenas o agir humano. Não devemos responsabilidade apenas em relação àquilo que fazemos ao próximo, mas sobretudo sobre aquilo que faremos de nós mesmos, no mundo. Essa é a base da ética da responsabilidade que fundamenta dimensões novas do poder na alçada tecnológica, devendo ser pensada de modo a projetar uma existência devida para a humanidade no futuro (ZANCANARO, 1998, p. 53).

---

<sup>63</sup> Diz-se reducionista todo conceito ou teoria que decompõe um fenômeno complexo a seus termos mais simples que o próprio fenômeno em sua totalidade. Na Filosofia, diz respeito ao sentido de reduzir o sentido complexo de um fenômeno a uma única teoria que enviesa essa visão do todo.

<sup>64</sup> Liberdade é a condição daquele que está livre de qualquer força que o obrigue, seja essa física ou moral. É também o grau de independência que um cidadão tem de eleger um ideal e segui-lo. No direito, é a faculdade que o indivíduo tem de agir sem a interferência do estado e nos limites que a lei não proíbe. No enunciado em questão, estamos nos referindo que o determinismo retira a liberdade dos indivíduos, na medida em que reduz tudo a leis de causa e efeito, não restando espaço para a volição humana.

<sup>65</sup> Responsabilidade vem de *responsio*, que é a capacidade de responder ao compromisso. Significa também aquele que tem a obrigação de agir em relação a outrem. Na filosofia clássica, a responsabilidade aparece como a obrigação de responder pelos próprios atos. No direito, a responsabilidade é o dever jurídico resultante da violação de algum direito, ou uma obrigação legítima de responder a uma obrigação jurídica pactuada. Aqui nos referimos à responsabilidade como a capacidade de escolher caminhos, que não está adstrita a nenhum determinismo; há a liberdade humana para eleger o seu projeto de humanidade, e ela o faz, de modo consciente ou não.

Para suprir a lacuna de sua suscetibilidade, a humanidade inicia um processo paulatino de construção de inventos e tentativas de adaptabilidade ao meio. Esses mesmos constructos são o produto da política e da ação da humanidade no mundo e se tornam, na medida que evoluem, o símbolo de sua má adaptabilidade ao meio. Isso faz com que seja necessária uma nova ação no mundo, ou seja, uma nova ética, que só será possível quando houver uma mudança no pensamento da própria humanidade, para repensar os paradigmas e, assim, mudar sua rota.

É importante que se observe a humanidade em um aspecto holístico, não apenas meramente racional, como também complexa do ponto de vista humano, somente assim conseguiremos o alcance da responsabilidade intergecional devida. Isso posto, é necessário que se retome a reflexão sobre as implicações das ações antrópicas para o homem consigo próprio e para com o meio ambiente, pensando sobre o subtexto da tese tecnocrática que legitima tamanhas irresponsabilidades em relação à vida, que é a categorização cartesiana de mundo.

Como visto, a divisão fragmentária de mundo é um produto do processo da separação dualista cartesiana, que abriu caminho para a neutralização do valor da vida, apropriada pela sede de melhoramento a partir da técnica e apartada da própria essência da humanidade em sua complexidade. O niilismo<sup>66</sup> é fruto da exacerbação de uma rejeição ao mundanismo<sup>67</sup>; essa aversão ao mundo levou a uma distorção da imagem do homem nessa histeria<sup>68</sup> coletiva que é a modernidade (OLIVEIRA, 2018, p. 128).

A morte não apenas é essencial (de morte essencial, da matéria em si mesma), a doença derivaria do fato de o indivíduo estar isolado na particularidade de si mesmo, e a cura seria a dissolução do indivíduo no todo. A modernidade neurótica cria a doença no indivíduo, que se vê isolado do mundo e exacerba as particularidades do indivíduo doente, que se encontra numa autonegação do mundo em sua totalidade (GREENE, 1978, p. 252).

A morte é a finalidade do indivíduo natural que, por orgânico, pode ter um destino maior e mais elevado quando da sua reprodução no mundo. Assim, “a morte do indivíduo faz parte de um pacote que inclui reprodução sexual, recombinação genética e, por fim, o feedback do efeito natural” (GREENE, 1978, p. 255–256).

---

<sup>66</sup> Oliveira (2018) entende que o niilismo tecnológico em Jonas é uma negação do mundo que jaz no maligno, transpondo a noção de mundanidade cristã, como apego a valores sensuais e sensoriais, para uma ojeriza também ao mundo material e à natureza.

<sup>67</sup> Mundanismo aqui se refere ao caráter ou posição de quem se relaciona com o mundo terreno em oposição ao mundo espiritual.

<sup>68</sup> Diz-se da psicanálise que a histeria ocorre quando da fragmentação do ser humano. O remédio para a histeria seria o pertencimento ao todo, como um remédio para o isolamento egoico. Em outras palavras, a histeria como manifestação da pulsão recalcada seria um derivativo de uma causa anterior, que é o isolamento do indivíduo que se aparta de sua dissolução no mundo.

O espírito de permanecer vivo está eivado do sentido de animalidade, na acepção de que perenizar a existência seria emanar vida no mundo, do mundo e para o mundo. É importante que se perceba quão transcendental é essa morte, não é tão somente de uma morte essencial, da matéria: essa seria a menor das mortes. Fala-se, sobretudo, da morte da consciência unificada e coletiva (GREENE, 1978, p. 239).

Dessa forma, o organismo tem nele o mundo todo e todos os fins. Em uma noção lógica, o indivíduo tem a ele e nele uma identidade que o diferencia e o iguala ao todo e que sai do particular ao geral o tempo todo em um ciclo infinito; há, então, toda uma singularidade em uma existência cheia de sentido e transcendência. É por essa noção finalista do organismo como um todo, que toda a vida é dotada de finalidade, fundamento e integridade: por ser isso, e não a morte, o fim último da vida integralizada (GREENE, 1978, p. 240).

Quanto à natureza, a ruptura entre o homem e a realidade se fez a base do niilismo, essa desoneração é um perigo na medida em que neutraliza a própria imagem de homem. Em um mundo no qual o maior dos poderes encontra o maior dos vazios, há o casamento entre o poder tecnológico e o vazio, o que ocorre pelo empobrecimento do fundamento ontológico do ser, é precisamente essa desoneração que está no coração da crise ambiental (OLIVEIRA, 2018, p. 127).

Temos, então, a perda de um fundamento holístico, que é o fundamento de toda a forma de vida humana, que deve ser entendido a partir do organismo em sua integralidade e ligado à ecologia, não separando-o por um lapso temporal, e sim o entendendo em um holismo segundo o qual todos fazemos parte de um complexo orquestrado. A forma da existência está na universalidade; a vida individual é apenas um movimento próprio em relação ao integral, o sujeito particular é apenas uma particular concretude do inteiro nele mesmo (GREENE, 1978, p. 240).

Pode-se pensar em uma subjetividade vitalista, que será obtida quando da diluição desta subjetividade colada de seres vivos isolados e sozinhos, como ilhas independentes. O que ocorre, de fato, é que o mundo exterior é apenas uma extensão da criatura individual, e a criatura, ainda que sendo um indivíduo absoluto, essencial e com dignidade intrínseca, é ela própria a conexão com toda a forma orgânica de vida (GREENE, 1978, p. 243).

Há uma entropia entre o homem e o mundo; o organismo enquanto unidade mantém a complexidade do todo, este seria apenas uma pequena organização que reproduz em si toda a organização do seu entorno (GREENE, 1978, p. 243).



A grande questão do dualismo, a que nos referimos, tem sua origem na tentativa de diferenciação da vida orgânica da inorgânica; essa tentativa, se levada ao extremo, nos leva até uma oposição entre os seres humanos e eles mesmos, por serem parte do todo:

No problema de formação de nós próprios, fomos ocupados com esse problema autorrelacionado do humano enquanto corporeidade, e nessa assimilação o que nós precisamos ver é o organismo como pertencente ao seu ambiente físico (GREENE, 1978, p. 243).

Não por acaso, o hábito de fazer distinções deriva do fato de a técnica ter criado vida própria e se autodeterminado. Se a definição clássica de matéria inanimada era a de que ela não poderia ter, por exemplo, um processador interno, a partir de agora a tecnologia tem vida própria. Como fica, então, a questão da vida em um mundo em que temos como ambientação a sugestão ontológica da técnica, e não da vida (GREENE, 1978, p. 233)?

Nesse cenário de degeneração em que vivemos, a única finalidade de um organismo vivo seria a morte, mas a finalidade da vida não é apenas a morte — como o faz parecer a forma tecnocrática de concepção da vida —, mas sim a reprodução de si mesma *ad infinito*, em um aspecto volitivo de autopreservação (GREENE, 1978, p. 236).

A capacidade humana de abstração, que faz com que criemos artefatos, é a mesma que faz com que se desvirtue a técnica criada. Essa humanidade dual, ao considerar de si apenas um único aspecto, cria uma divisão neurótica de todo o resto (SOARES, 2015, p. 120).

O que muitas vezes se conseguia por meio da interação com o outro no escambo, agora se consegue por meio da invenção, e isso deixa os indivíduos solitários e ávidos pela realização de seus grandes feitos, isolando-se do ambiente e do outro, neste processo de desorientação unidimensional. Essa divisão neurótica advém da proteção de si mesmo do contato com o outro e da proteção de nossas fronteiras.

Faz-se imperioso pensar em que medida os costumes e instituições se tornaram unipessoais, e esse afastamento de percepção em relação aos objetos (típico do método científico) estaria no cerne da sensação de afastamento também do fluxo vivo com o ambiente. Por isso, a natureza não é apenas a mata, o oceano e os animais (meio ambiente natural). Ela está contida e contém a vida em situações diárias e concretas, sendo, também, a nossa condição humana.

Assim, a natureza contempla nossas necessidades e a concreção delas, é o reflexo de nossas escolhas, é a projeção de nossa moral e de nossas ideias para a sociedade (alimentadas por macronarrativas de desenvolvimento que se entretecem a ela). Nesse sentido, meio ambiente é nosso entorno, é o *locus* no qual as relações humanas acontecem e todas as nossas

necessidades são realizadas; desde as funções fisiológicas básicas (autorregulação conservativa) até as realizações pessoais profundas dependem de interações e de transformações da energia no meio (LIMA, 2009, p. 137).

A modernidade, em seu avanço, produziu uma nova qualidade de problemas decorrentes da própria reflexividade do conhecimento tecnológico e saberes especializados e fragmentários. Nesse contexto, o amadurecimento da experiência do debate ambiental e político acabou por demonstrar tanto para ambientalistas quanto para os movimentos sociais que as questões sociais e ambientais não são antagônicas e sim complementares, no sentido de que a degradação atinge tanto a sociedade quanto o ambiente, que se autoinfluenciam (LIMA, 2009, p. 148).

A degradação que atingiu a sócio-humanidade trouxe a necessidade de pensar em um novo modo de conceber o crescimento econômico. Em oposição a isso, surge o desenvolvimento sustentável, que se baseia nesta ideia de romper com uma visão maniqueísta que faz oposição entre desenvolvimento e meio ambiente, de modo a se fazer a reconciliação entre desenvolvimento econômico e respeito socioambiental (LIMA, 2009, p. 151). A crise ambiental perpassa pelo entendimento do próprio modelo de desenvolvimento, o que se observa com mais profundidade quando da construção do argumento do dualismo na referenciação às futuras gerações. Para tanto, faz-se necessária a retomada da compreensão da integralidade humana e de um desenvolvimento holístico, que contemple a humanidade no futuro.

Para a proteção das futuras gerações, entendemos que a ética jonasiana seria um desdobramento da ética kantiana que, por sua vez, seria uma resposta à ética medieval, que a seu tempo seria uma resposta à ética da antiguidade clássica. Ou seja, o que haveria seria uma continuidade da humanidade, que se desenvolve entre contrapontos históricos, e não um rompimento que surge todo de uma vez ou de uma vez por todas, na afirmação jonasiana de categorias engendradas pelo pensamento raso.

### **2.3 O dualismo no argumento das futuras gerações**

A cidade era o ponto de encontro da moralidade; nos burgos, os homens comercializavam entre si, na posse de leis comuns que todos honravam. A inteligibilidade casava-se com a noção de moral, sendo esta última o sedimento de sua existência. Nesta ética antiga, antropocêntrica, os objetos não humanos não tinham sequer um local coadjuvante para sua significação (ZANCANARO, 1998, p. 48-49).

Há, na nova ética, entraves que decorrem da divisibilidade cartesiana, quais sejam, o empobrecimento tanto da vida em geral quanto da vida humana em particular. É necessário o alcance completo dessas dimensões desse sobrepujamento, de modo a retirar o apartamento entre o homem e as demais formas de vida (FONSECA, 2009, p. 170). Assim, “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” (JONAS, 2006, p. 44).

Tal concepção de Jonas (2006) é digna de realce, pois o modelo mais elementar de vida possui uma fragilidade de organização que é inexistente no mundo inorgânico, desde os átomos, até os planetas. Esse algo que é constitutivo de todo o mundo vivo e que o aparta de todo o mundo não vivo é precisamente a liberdade, que se manifesta na complexidade da completude do metabolismo, que cada órgão, tendo uma função específica, encontra-se em um todo orquestrado (FONSECA, 2009, p. 181):

Pois a fronteira entre “Estado” (polis) e a “natureza” foi suprimida: a “cidade dos homens”, outrora um enclave no mundo não-humano, espalha-se sobre a totalidade da natureza terrestre e usurpa o seu lugar. A diferença entre o artificial e o natural desapareceu, o natural foi tragado pela esfera do artificial; simultaneamente, o artefato total, as obras do homem que se transformaram no mundo, agindo sobre ele e por meio dele, criaram um novo tipo de “natureza”, isto é, uma necessidade dinâmica própria com a qual a liberdade humana defronta-se em um sentido inteiramente novo (JONAS, 2006, p. 44).

O devir para com esse todo se expressa no conceito de responsabilidade, que contempla o direito dos outros, e não mais apenas do indivíduo isoladamente, de modo que, tal como o arquétipo do pai em relação ao filho, reivindica-nos respeito próprio na medida em que se considera a vulnerabilidade do outro e nossa responsabilidade em relação a ele.

A diferença da ética da responsabilidade de toda a ética precedente, que era uma relação de Caio *versus* Tício e do pai em relação ao filho, é que agora estamos considerando um novo arquétipo, como o da mãe em relação ao nascituro, pois esse é parte e depende do seu corpo, na mesma medida em que possui sua vida biológica restrita à responsabilidade da primeira. Dessa forma, “a natureza como uma responsabilidade humana é seguramente um *novum* sobre o qual uma nova teoria ética deve ser pensada. Que tipo de deveres ela exigirá? Haverá algo mais do que o interesse utilitário?” (JONAS, 2006, p. 39).

Essa ideia redentora pela técnica possui uma visão de futuro muito própria que se aproxima do utopismo; Como já explicitado, a soteriologia da técnica possui essa espécie de utopismo implícito que, junto com a técnica, elevou a utopia a uma finalidade em si mesma:

O utopismo, outrora inócuo, tonou-se a mais perigosa das tentações – precisamente porque idealista – da humanidade em nossos dias. A imodéstia de seus objetivos, equivocada tanto em termos ecológicos como antropológicos (o que se pode prova no primeiro caso e demonstrar filosoficamente no segundo, [...]) O que não falta em nossos dias é o algodão das boas intenções e dos propósitos irrepreensíveis, o declarar-se do lado do bem e contra o pecado, pela prosperidade e contra a destruição (JONAS, 2006, p. 23).

Diante das mazelas socioambientais, a reflexão jonasiana, mais que pertinente, é estritamente necessária, posto que, em meio ao caos, os seres humanos ainda buscam um *locus* identitário em que se sintam genuinamente humanos. Dito isto, é necessário que se pense em uma nova maneira de reconciliação entre o homem consigo mesmo e com sua própria natureza, bem como com a natureza última de todas as coisas, por meio da ética.

Para solucionar isso, a ética necessitaria de uma intenção metageracional, que entenda o humano enquanto gênero, não sendo razoável a diferenciação entre os humanos viventes dos não viventes.

Segundo Jonas (2006, p. 35) a ética tradicional que considera a relação do homem com outro homem e dele consigo mesmo é uma ética antropocêntrica. Essa ética é toda baseada na ação de pessoas em um espaço de tempo presente.

Ainda que para Jonas (2006, p. 39) as prescrições da ética tradicional ainda sejam válidas, ela se encontra à sombra do crescente domínio do fazer coletivo, o que imporia à ética uma nova dimensão de responsabilidade.

A natureza enquanto dimensão ética da responsabilidade humana é uma nova dimensão ética que precisa ser pensada. Existe mais do que o interesse utilitário? Enquanto o homem for dependente da natureza, a interação utilitária da ética clássica se mantém; a grande diferença é que, em escala macro, desaparecem as relações de simultaneidade das ações, no sentido de desaparecerem as relações de causa e efeito (JONAS, 2006, p. 39).

#### **2.4 O socioambientalismo como modelo de desenvolvimento e compreensão humana plena e integral: uma análise comparativa nos casos da CIDH.**

Há que se pensar que existe um vazio entre a força da previsão e o poder do agir, o que produz um novo problema ético. Dito isto, faz-se necessária, então, a heurística do medo, que não é o temor paralisante nem a angústia, mas a prudência para que se entenda finalmente que as grandes revoluções tecnológicas determinaram uma mudança de curso de toda a humanidade o que exige também uma mudança em relação à ética, que necessita, agora, considerar todo esse potencial lesivo da tecnologia (JONAS, 2006, p. 41).

Jonas (2006) afirma que o discurso de olhar para o futuro, tendo na técnica <sup>69</sup>a esperança de melhorias, com suas promessas de avanço, apenas acaba por trazer retrocessos socioambientais do ponto de vista da humanidade, subjugando o homem e a natureza a partir da técnica. Desde os primórdios, a humanidade é uma espécie predatória, e o próprio desenvolvimento do *homo sapiens*, em detrimento das outras espécies de animais, ocorreu em virtude da natureza predatória dos seres humanos.

O autor é um cognitivista no sentido em que acredita que os seres humanos podem, na escolha entre o certo e o errado, escolher caminhos responsáveis para seguir, levando em consideração o risco e a imprevisibilidade. Essa responsabilidade diz respeito à forma como administramos o conhecimento e produzimos tecnologia, ante a possibilidade do risco e pelo fato de não se saber propriamente o que virá no porvir com os efeitos colaterais da técnica mal-empregada (JONAS, 2006).

Os riscos da técnica atualmente escapam da visão da sociedade humana e só estão acessíveis às lupas da ciência para se fazerem visíveis e interpretáveis como perigos. Esses riscos não são tratados como de cabimento aos afetados e não são perceptíveis a estes (LEITE; AYALA, 2004; BECK, 2002).

A sociedade de risco, para além do fenômeno da globalização, possui um *ethos* de inerência e imanência nessa sociedade pós-moderna. Nesse mundo globalizado, o risco não é um dejetivo indesejado, ele é, antes de tudo, o produto deste mundo. Não se trata de uma falha de mercado, e sim de uma decorrência da vida humana, em seu mais avançado estado de civilização (BECK, 2002). Contudo, é possível que se apontem caminhos que não neguem o risco, mas demonstrem, ao invés, que, a despeito de todo o risco, é também importante caminhar com prudência. É importante observar que nesse mundo globalizado o risco não é um dejetivo indesejado, ele é, antes de tudo, o produto deste mundo. Não se trata de uma falha de mercado, e sim de uma decorrência da vida humana, em seu mais avançado estado de civilização (BECK, 2002).

O retorno da unidade do homem é pouco compreensível no estado moderno, no qual até o homem está desintegrado pela máquina, aos poucos a própria humanidade foi sendo

---

<sup>69</sup> Jonas é um autor conhecido como tecnofóbico em essência, o que se observa em sua obra, sobretudo nas mais recentes, nas quais temos uma profunda desconfiança em relação à técnica. Esta se afastaria da ontologia e não possuiria nenhuma relação com a existência, por não fazer do mundo e estar sujeita a funções vitais e metabólicas. Dito de outro modo, a técnica está longe do espírito, da imanência e da ontologia do ser. Essa mesma técnica que foi ao longo dos tempos um artefato para a existência, uma ferramenta para defesa contra a morte, se torna, na medida de sua autopeiose, uma reprodutibilidade sem nenhuma inventividade ou moralidade, sendo profundamente irracional, na medida em que ela própria se torna a corrupção da finalidade inicial, sendo não uma defesa para a vida, senão um risco para a existência.

esmagada pela técnica: mede-se, aqui, a perfeita medida de desamparo, em um mundo completamente estruturado para satisfazer todas as necessidades humanas.

A bomba trouxe uma virada de ventos para aquele mundo totalmente construído para proteger suas fronteiras. As guerras biológicas, os problemas ambientais e a pandemia mostram a face mais pura, humana e crua da globalização, revelada pela futilidade de tentar proteger o humano isoladamente, jogando o produto da degradação para a futilidade do outro que, nesse caso, seria o meio ambiente e as futuras gerações (JONAS, 2008; BECK, 2002).

Por isso, é necessário que se observe que a mera separação entre uma geração e outra é um sintoma desse imaginário artificial. A dissolução da desigualdade socioambiental é necessária, razão pela qual, quando nos referimos ao sociambientalismo, estamos, também, nos referindo à desigualdade entre gerações.

Maior do que os mitos da antiguidade, que são tidos como metafísica, é o mito do risco cientificamente aceitável que nos presenteia com tantas mazelas socioambientais e revela que, na realidade, o que há é uma comercialização do risco e que todos somos suscetíveis a este (TAYLOR, 1998; BECK, 2002).

O conceito de risco sempre estará presente em sociedades, que se organizam sob a ênfase da informação, da ousadia e da mudança. Porém, o problema é que alguns riscos criados por nós são tão ou mais assustadores que os advindos de fora. A substituição das incertezas e perigos deve ser por decisões, portanto está adstrita a estas.

Mas os defensores do risco utópico não podem invocar essa lógica. Pois sua empresa é animada pelo orgulho que sentem em relação ao seu saber e à sua capacidade [...] já que nada é sancionado pela natureza e, por isso, tudo é permitido, existe a liberdade do jogo criador que se deixa conduzir somente pelos humores da pulsão lúdica, nada reivindicando a não ser dominar as regras do jogo, ou seja a competência técnica (JONAS, 2006, p. 79).

Com isso, cria-se um imaginário em que há a possibilidade de tornar previsíveis ações que são na realidade incontroláveis. Esse escamoteamento é a finalidade das políticas, arranjos e instituições que se propõem a esse *ethos* de previsibilidade, baseados em ter uma pretensa segurança em contextos de total falta de probabilidade estatística, o que é justificado pela racionalidade da crença cega na tecnocracia (LEITE; AYALA, 2004, p. 14; GIDDENS, 2012, p. 45).

Jonas (2006) ganha suplementar importância quando sofisticada a ética clássica de um modo a corporificá-la em um sentido mais completo, posto que o homem, com a II Guerra, se viu de frente com o monstro da própria espécie, sendo o seu mal-estar um espelho reflexivo.

Não se pode, por isso, apostar o futuro em uma lógica do tudo ou nada; o gênero humano não pode estar sujeito a uma roleta russa. Devemos fazer um pacto com o futuro e incluir, desse modo, as futuras gerações. O silogismo jonasiano tem a seguinte assertiva: se há homens no futuro, devo antecipadamente resguardar a existência e a felicidade<sup>70</sup> deles.

Esta ética para o futuro, ao contrário de toda a noção de ética anterior, não se encontra nela própria como fim em si mesma, e sim em uma ideia metafísica do ser, que decorre da existência do gênero humano e a possibilidade de preservação deste no futuro. O que Jonas (2006) busca afirmar com isso é que há uma metafísica implícita nesse ideal tecnológico e nessa maneira de atribuir autoridade ao discurso científico que, no mais das vezes, não necessita comprovar a si mesmo, tendo sua autoridade em si próprio em uma tautologia que, por fim, empobrece também ao homem, na medida em que o reduz ao cientificismo e sua autoridade.

Nessa linha, quando se empobrece o conceito de homem, recaído-se no niilismo — em uma sociedade que luta pela liberdade sem saber o porquê e o para que se quer livre — fica-se atravancado em um mero dever do ser. Com isso, o que ocorre é uma economia no conceito de ser; esse ser economizado, reduzido e empobrecido é exatamente o ser que não considera a totalidade do ser no tempo e no espaço (JONAS, 2006, p. 89).

Esse mesmo reducionismo do ser encontra-se albergado em um conceito de saber, na medida em que a ciência não considera a metafísica como parte integrante de si mesma, como se a ciência fosse preexistente ao ser e ao tempo; como se fosse maior que o homem, a natureza e o espaço e como se a técnica pudesse ser maior que a metafísica, que timidamente existe, sendo subjugada ao conhecimento hermético, científico e matemático.

Essa lógica metafísico-científica é também tautológica, já que só é possível de ser alcançada pelo próprio conhecimento científico. Essa ética própria, ainda que de forma camuflada, possui uma metafísica específica, que, a nosso ver, é utilitarista, não sendo profundamente deontológica na medida em que justifica os fins pelos meios (que seriam o subproduto dos fins). Há uma circularidade intencional que legitima a apropriação mercadológica e escatológica da técnica.

Dito isso, a diferença da ética da responsabilidade jonasiana é que ela convida para a luz a metafísica que estava implícita e que nunca esteve ausente<sup>71</sup>, que é a metafísica da ciência, da técnica, do risco calculável e do futuro previsível.

---

<sup>70</sup> Entendida como um ideal de humanidade a ser preservada.

<sup>71</sup> Jonas (2006) se refere a uma metafísica silente na própria ciência. Discorremos exaustivamente sobre ela ao longo do capítulo.

Para Jonas, que é teísta (judeu), não se pode evocar uma responsabilidade antropocêntrica. A fé, a metafísica da fé e a similitude do homem a um Deus criador está para além da ciência. Para o autor, é necessário buscar um fundamento para além da possibilidade apocalíptica e escatológica da técnica que extrai o homem de seu sentido próprio enquanto ser em sua humanidade e o reduz ao criador-criatura de sua própria destruição.

O homem não pode deixar de ser, pois se assim o faz se torna o nada. Não reconhecer a existência profunda do ser no tempo e no espaço é transformá-lo num nada ser e esvaziar, assim, a própria existência da espécie.

Jonas (2006) afirma que não se deve tentar salvar a si mesmo a todo custo, em um aspecto egoístico. O que se deve fazer é por vezes limitar a própria existência em relação à existência dos demais. Esse fato de podermos escolher pela humanidade e pela sua existência nos leva a pensar sobre a existência de um dever ser em relação à humanidade, pois retirar isso é reduzir o gênero humano e, assim, reduzir a nós mesmos. Assim, se formos individualistas a ponto de não considerar a humanidade enquanto gênero que reivindica direitos teremos a perda dos fundamentos últimos do ser.

Sobre o valor do ser humano, Jonas (2006) questiona se há algum *status* para esse valor e se há algum fim em relação à posição inicial desse ser (intransponível, ontológico e inalienável). Após fazer essas perguntas, conclui que todas as coisas no mundo possuem uma imanência; tudo no mundo possui uma finalidade, como o martelo que existe para martelar e não tem outra finalidade que não essa. Todas as coisas possuem uma razão de ser, que lhes compõem a essência e a identidade.<sup>72</sup>

Ainda que ocorra, por vezes, o que o autor denominou de um acidente de utilização (desvio da finalidade natural do objeto para atender temporariamente outra finalidade), isso não muda sua razão de ser. Nesse sentido, o fim último residiria no comportamento pré-configurado, esperado deste ser.

Tome-se, aqui, o exemplo dos fenômenos naturais como a digestão. Eles ocorrem sem nenhuma razão de ser, continuarão a ocorrer sem saber que o fazem; não há ética nesse processo, não há sentido nisso, não há razão, filosofia, digressão ou qualquer caráter existencialista no simples ato natural de fazer o que sempre se fez sem saber por que o faz (JONAS, 2006).

---

<sup>72</sup> Teleologia: as coisas possuem um *telos* que está associado à sua natureza no mundo. O *telos* está relacionado com a finalidade da coisa e deriva de sua identidade ontológica.



Essa ação *facendi* sem saber os porquês nos traz um raciocínio que necessariamente fará com que se esbarre em um elemento dominante da vida humana: a vontade, o fatídico desejo da alma humana. Ao homem está destinada a livre escolha, o livre arbítrio, e a ponderação entre seguir ou não o caminho da vontade, dos desejos, dos impulsos ou o da racionalização, da filosofia, da ética e da racionalidade. Por isso, em que pese esse ser humano ser afetável e sujeito a toda sorte de desejos, ainda lhe é facultado escolher um caminho e eleger um projeto de futuro e de humanidade (JONAS, 2006).

Tanto a vida humana como o próprio sistema digestivo ou a natureza possuem uma finalidade, e esse fim tem uma existência imanente e própria em si mesmo, existindo nele e para ele ou mesmo para além dele. O fim é imanente, encontra-se não apenas no ambiente natural, bem como na natureza humana, mas também profundamente na natureza última de todas as coisas.

Há em Jonas (2006) a crença na alma, em algo maior e superior que confere identidade ao ser. A natureza possuiria algo maior, mas ao atribuir finalidade e valor ao ser, ela cobra esse valor. Pode-se afirmar que a natureza, em sua complexidade, cultiva valores, já que cultiva fins, não sendo, nesse sentido, desprovida de significado.

Há duas formas de agir: há o agir de acordo com a finalidade, de acordo com os valores e finalidades que defendemos (valor); e há o agir de quando simplesmente queremos algo daquilo que nos falta (desejo). O querer pura e simplesmente vazio e desejoso, que não é eivado de responsabilidade, de finalidade ou de valor, acaba por se materializar na culpa pelo esvaziamento do próprio ser; há um saldo negativo, fazendo do desejoso um devedor do bem que esbarra no desejo humano esvaziado. É necessário que a humanidade faça um exame de consciência, para que seja avaliado o valor do próprio valor e o valor do bem que a humanidade cultiva.

Torna-se necessário observar as causas, os motivos e as razões que cultivamos. O homem bom não é aquele bom pura e simplesmente por ser bom, mas aquele que faz o bem pelo bem sem vaidades. A bondade perpassa pelo esvaziamento do eu pela alteridade que pressupõe a existência do outro. A moralidade não é o fim, é a causa no mundo e do mundo. A fraqueza humana não é motivo para não considerar a existência da humanidade, uma vez que, segundo Jonas (2006), os homens só são morais ou amorais porque são falíveis, intelectivos e afetáveis.

Para tanto, faz-se imperioso que se discuta o aspecto emocional<sup>73</sup> da moral na ética<sup>74</sup>, de modo a se observar o amor, em *lato* sentido, concebido como a forma de ver e valorar o outro.

O conceito de responsabilidade perpassa obrigatoriamente pelo outro: só é possível que se seja responsável em relação a alguém. Diferentemente do conceito de imprudência, a irresponsabilidade está diretamente relacionada à obrigação que se tem e que se assume em relação a alguém; assim, a existência do outro é um óbice ao poder, é a própria limitação do poder que esbarra necessariamente na existência e na vulnerabilidade do outro, o que acaba por limitar a ação do sujeito pela responsabilidade.

Desta forma, a ética kantiana e toda a ética até então sempre tinha por foco o sujeito responsável, mas o foco não é em quem detém o poder, e sim em relação a quem o exerce. O outro, sendo iluminado pelo nosso olhar, nos reivindica responsabilidade pelo simples fato de ser sujeito e de existir.

Por fim, sobre a negligência<sup>75</sup>, retomamos esse não fazer para entender que acarreta mais danos a longo prazo, por não se ter a dimensão dos males causados por seu aparente aspecto inofensivo. Ser negligente significa, em última análise, a manutenção do *status quo* e a permanência das coisas como estão, que seria a própria exclusão do sujeito do âmbito deliberativo e ativo, eximindo-se da responsabilidade que lhe é própria e inerente, e que lhe acarreta, por derivação, uma obrigação de agir em relação ao futuro. Sobre esse aparente aspecto inofensivo, discorreremos mais detidamente no tópico seguinte.

---

<sup>73</sup> Jonas (2006) utiliza o termo para afirmar que o ser humano não é um ser ideal, que conseguirá sempre optar pelo bem; para ele, o aspecto emocional da moral na ética diz respeito aos indivíduos serem afetáveis, e sendo sujeitos a toda sorte de afetos, devem considerar isso também para a valoração da ética; ainda que sejam frágeis e afetáveis e especialmente por sê-lo, podem escolher caminhos. Para Jonas (2006), a humanidade tem uma natureza dual, que é composta de luz e trevas. Considerar tanto a dualidade humana quanto a vulnerabilidade da humanidade é fundamental para se pensar em uma ética devida e para que se possa escolher caminhos para o futuro.

<sup>74</sup> Como afirmado anteriormente, na antropologia jonasiana, o autor buscará um conteúdo substancial da ética, que considere também uma essência ontológica humana.

<sup>75</sup> Jonas (2006) afirma que a ética kantiana é omissa sobre a negligência, para afirmar que há uma omissão em relação às futuras gerações; por derivação, ele esteja afirmando que o silêncio da ética kantiana em relação a isso significa algo. Nesse sentido, para o autor, a ética pré-existente sempre foi silente sobre a omissão, já que sempre se debruçou sobre a ação do sujeito. Como anteriormente explicado, nós entendemos que essa crítica demonstra pouca vontade em relação à teoria de Kant, uma vez que entendemos que a omissão é também uma ação, que é a ação de nada fazer. Quando ele se refere à omissão nesta passagem, está afirmando que a omissão também deve ensejar responsabilidade, referindo-se à nossa própria omissão em relação a uma responsabilidade devida para com a vida no futuro. É possível também que se afirme isso em relação a sua crítica em relação a uma preocupação de responsabilidade em relação a todas as formas de vida.

### 3 O DIREITO AMBIENTAL COMO DIREITO HUMANO

A sociohumanidade entende que os direitos socioambientais não se tratam de novos direitos, e sim que esses direitos são uma evolução dos direitos individuais em uma atividade poética da própria necessidade humana, que vê nas mazelas experimentadas no século XX, uma necessidade de repensar as categorias técnicas tradicionais e o modelo de desenvolvimento, para pensar em uma salvaguarda para a humanidade que resguarde a perenidade, e a existência do gênero humano, não apenas em um sentido biológico, mas que se salvasse um ideal de humanidade que não pode ser esvaziado.

#### 3.1 O *standard* como direito de não retrocesso do direito socioambiental

Para a definição do direito ambiental como direito humano revela-se necessária a realização de uma análise jurídica dos casos da CIDH. Busca-se demonstrar que houve uma mudança decisória no padrão da corte, no sentido de formar uma evolução da compreensão de direitos humanos.

Desde o julgamento relativos à posse agroecológica, essa mudança ensejou o que viemos a denominar de sócio-humanidade, que é um paradigma profundo de construção de um direito prudencial em favor da evolução dos Direitos Humanos como garantias éticas ao longo dos tempos.

Nos julgados, sobretudo nos votos de Cançado Trindade, observa-se uma profunda preocupação com a construção de uma hermenêutica *pro homine* ou *pro persona*, que muda toda a hermenêutica inter partes e que privilegiava os direitos individuais em sentido estrito.

Esta nova compreensão da CIDH acaba por estar diretamente interligada com a noção de responsabilidade intergeracional que aqui se propõe a partir da teoria de Hans Jonas.

Dito isso, a compreensão da evolução dos julgados na corte pode nos auxiliar na percepção de uma evolução que é não apenas jurídica, mas também ética, sendo os direitos sócio-humanos paulatinamente entendidos não como direitos humanos de segunda ordem, com tratativa de *soft norms*, e sim como direitos de *jus cogens*, que devem ter a tratativa da garantia direitos da humanidade no futuro.

Dito isso, a evolução dos julgados da CIDH apontam para a tendência da mudança de paradigma que o direito socioambiental empresta para o direito tradicional, que considerava a ação de sujeitos determinados em um tempo presente. Tal mudança é não apenas jurídica, mas

também uma mudança ocorre pela própria influência das comunidades tradicionais que em sua poiese e cosmovisão e identidade, desafiam os parâmetros tecnocráticos de um direito legalista pautado em geral na tecnicidade, e que guarda em si também uma ética própria.

Dito isso, o Direito sócio-humano não é um novo direito, senão a evolução dos mesmos direitos humanos já pactuados, tendo a devida compreensão que esses direitos são construções históricas e sociais, e que devem guardar um standard de ética que privilegia em sua hermenêutica uma essência humana. Dito isso, é importante que se avance para uma poiese que se afaste do fazer meramente tecnocrático e paradoxalmente irracional do próprio racionalismo e tecnicismo, até mesmo o tecnicismo legal, para que se consiga buscar um Direito sócio-humano, que guarde também uma reflexão ética sobre um ideal de humanidade, que deve ser perquerido, na medida em que guarda um mínimo ético fundamental.

Por isso, abordaremos o desenvolvimento do *standard* socioambiental, do estado da técnica ou estado da arte socioambiental e da evolução natural dos direitos antes de primeira geração para uma categoria que ensinou para o direito e para a humanidade que seria necessário repensar as categorias tidas tecnicamente como irretocáveis e absolutas. Essas categorias, antes tradicionais, tiveram que se deparar com comunidades milenares, que ensinaram à humanidade novas concepções e compreensões do que é direito.

Os chamados povos da floresta possuem uma construção própria contrária a toda regulamentação dos direitos até então. São designados de diversas formas, tais como comunidades locais, populações indígenas, agricultores, povos tribais e povos autóctones.

O Decreto nº 6.040/2007 trata, em seu art. 3º, do conceito de comunidades tradicionais, as quais se compreendem como grupos culturalmente diferenciados que assim se reconhecem e possuem suas formas próprias de organização social, ocupação de territórios e manejo de recursos como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa e econômica, utilizando dados que existem pela tradição e ancestralidade (BRASIL, 2007).

As normas internacionais em voga aqui analisadas tratam tanto de direitos humanos individuais e coletivos de povos e comunidades tradicionais. Citam-se aqui: a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) sobre Povos Indígenas e Tribais; as Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas e a Declaração Americana sobre os Direitos dos Povos Indígenas, bem como a Lei nº 13.123/2015 (BRASIL, 2015) e o Protocolo de Nagoya.

Apesar de tudo isso, o dispositivo mais importante no tocante à referida matéria é o Artigo 29.b da Convenção Americana (1969), que diz respeito às normas interpretativas. Sob esta norma, em casos como *Saramaka vs Suriname* e que têm como partes povos e comunidades

tradicionais, esses povos seriam contemplados e junto a eles a mudança de paradigma no que tange à questão ambiental.

Outrossim, no caso da reserva Raposa Serra do Sol, temos o voto de Cançado Trindade que preleciona a importância da tradição; é o que Gadamer (1999) fala quando aduz que o ser humano é sujeito histórico, a tradição tem a sua razão de ser. Nestes casos, também temos a mudança epistemológica do conceito de propriedade, a qual não mais pode ser entendida aos moldes civilistas, onde é vista como pertencente a um único sujeito, e sim como pertencente a toda uma coletividade. Esse salto epistemológico se torna relevante para a compreensão do aspecto difuso do meio ambiente e a relativização do conceito de propriedade, pouco a pouco criando um efeito em cascata em torno do ordenamento internacional.

Sobre esse entendimento, a Convenção 169 da OIT compõe esse conjunto de normas qualificadas como *jus cogens*, que requalifica e amplia a forma como se concebe os direitos humanos para o entendimento de um direito humano que é necessariamente socioambiental. Observe-se o Artigo 29, que versa sobre normas de Interpretação (OIT, 1989):

Nenhuma disposição desta Convenção pode ser interpretada no sentido de: a. permitir a qualquer dos Estados Partes, grupo ou pessoa, suprimir o gozo e exercício dos direitos e liberdades reconhecidos na Convenção ou limitá-los em maior medida do que a nela prevista; b. limitar o gozo e exercício de qualquer direito ou liberdade que possam ser reconhecidos de acordo com as leis de qualquer dos Estados Partes ou de acordo com outra convenção em que seja parte um dos referidos Estados; c. excluir outros direitos e garantias que são inerentes ao ser humano ou que decorrem da forma democrática representativa de governo; e d. excluir ou limitar o efeito que possam produzir a Declaração Americana dos Direitos e Deveres do Homem e outros atos internacionais da mesma natureza.

A interpretação, assim, deve ser evolutiva e abrangente. A convenção é viva e a interpretação não é fechada, tampouco exauriente, aos moldes do que preleciona Trindade (2003). Essa interpretação deve ser ampla no sentido de abarcar esses povos em sua cultura e com sua tradição, o que demonstra a importância que o precedente da própria Corte atribui ao Socioambientalismo, a exemplo dos casos anteriormente citados que versam sobre a evolução da posse agroecológica, ainda que cada caso traga suas particularidades, eles guardam entre si a similitude de emprestar um fundamento que resguarda também os direitos de titularidade que não se restringe a direitos individuais, o que se observa nos precedentes sobre a posse agroecológica ora citados.

Há, assim, uma ruptura com um excessivo antropocentrismo clássico, para uma interpretação que não considera o ser humano em um aspecto unidimensional, mas dentro de um todo complexo de relações sociais, econômicas e culturais, as quais, dentro de uma tradição de *standards*, é comum a todos pela sócio-humanidade.

Nesse sentido, a norma foi ampliando-se de modo a abranger, também, os Direitos Econômicos, Sociais, Culturais e Ambientais (DESCAs). A proteção do direito ambiental ocorreu durante muito tempo por ricochete em relação aos outros direitos civis, culturais e políticos. A discussão dos direitos dos povos tradicionais, nesse sentido, faz com que se observe este macrossistema normativo, sabendo que a interpretação e a leitura são vivas. Quando se observa por este prisma, entendem-se o homem e a natureza como parte de um mesmo todo, quebrando com o paradigma vigente da proteção por ricochete até o dado momento.

Conforme foi observado, o Artigo 29 da Convenção 169 da OIT prevê que a interpretação extensiva dos direitos humanos deve ser aplicada nos casos recentes da corte. Essa interpretação evolutiva decorre do princípio *pro homine*, segundo o qual temos a primazia da norma mais favorável à interpretação dos direitos humanos a favor de um ideal humano a ser alcançado, que deve evoluir ao longo do tempo e do espaço (TRINDADE, 2003).

Assim, um país não pode alegar que não cumprirá as normas de direitos socioambientais, visto que, quando assinou o Pacto de San Jose da Costa Rica, estava pactuando uma convenção viva; disto temos que o Estado deve se comprometer pelo princípio da boa-fé, por meio do qual, conforme as relações internacionais se tornam mais complexas, deve-se adaptar a essa nova necessidade humana (MAZZUOLI, 2016).

O pacto guarda um fundamento: deve-se respeitar, antes de tudo, o conteúdo essencial desses direitos, que é núcleo duro, cláusula pétrea, norma de *jus cogens* e que não pode ser esvaziado. Disto temos que os tratados de direitos humanos possuem caráter especial, pois detêm como objetivo e fim precípuos a proteção da pessoa humana, bem mais importante que todos os demais. Nesse aspecto, ainda que se tenha a incomensurabilidade desses direitos, devem todos servir à sua função precípua, que é garantir a segurança das relações humanas no âmbito internacional. Ademais, os direitos socioambientais possuem como característica sua implementação coletiva, razão que deve ser suficiente não para minorar, mas, ao contrário, para consolidar a necessidade comum desse direito (TRINDADE, 2003).

Por sua vez, pelo Artigo 53 da CEDH aplica-se o princípio da norma mais favorável, uma vez que não há uma proteção meramente ambiental e sim uma proteção socioambiental: tem-se, então, o homem como centro da equação, entendido como parte desse todo. A Convenção, portanto, deve priorizar esses direitos como direitos humanos (que de fato são) e aplicar a ele todas as garantias inerentes aos direitos humanos, que será a contemplação da primazia da norma mais favorável ao ser humano.

Por isso, antes de se falar de soberania de um país, deve-se falar de primazia da interpretação mais favorável aos direitos humanos, conforme o princípio *pro persona*. Para

além do monismo ou do dualismo<sup>76</sup> no direito internacional, teremos a proteção de um *standard* de sócio-humanidade, o que extrapola qualquer fronteira ou criação técnica artificial e recai na universalidade da humanidade em todos os tempos e lugares (PIOVESAN, 2006).

Podemos observar a interpretação evolutiva no caso da comunidade *Yakye Axa vs Paraguai* (2005), segundo o qual a Corte Interamericana de Direitos Humanos (CIDH) reafirmou que os tratados de direitos humanos são instrumentos vivos; portanto, sua interpretação deve acompanhar a interpretação dos tempos e condições de vida contemporâneas. Temos, também, o caso do Massacre de Mapiripán, segundo o qual a interpretação evolutiva está de acordo com as diretrizes gerais interpretativas do Artigo 29, por meio do qual, conforme aludido anteriormente, nenhuma disposição pode ser interpretada no sentido de restringir direitos pactuados na convenção.

Sobre a propriedade comunal das terras indígenas, temos os casos das comunidades *Mayagna Awas Tingni vs Nicarágua* (2001); Comunidade Indígena *Yakye Axa vs Paraguai*; Povo Suramaka vs Suriname e Povo Indígena *Kichwa de Sarayaku vs Equador* (2012). Nesses casos, o direito dos povos indígenas vem ganhando muita notoriedade pelo Artigo 169 da OIT; com alusão à Declaração das Nações sobre os Povos Indígenas (2007).

Em caso recente a tratar desta temática no Brasil, o Fazenda Brasil Verde (2016), pode-se observar que as atividades econômicas e produtivas não podem estar dissociadas das questões sociais; o direito clássico e liberal de propriedade está adstrito a valores fundantes no ordenamento, como, por exemplo, o da função social da propriedade.

Assim, no caso em questão, o trabalho escravo, ainda que não estivesse tipicamente observado pelo uso de algemas que impedissem a liberdade de ir e vir, era permeado por explorações simbólicas e outras expressas. Esse tipo de mão de obra se encontra mais facilmente em atividades como a agropecuária, seringais, garimpos e carvoarias. No caso em voga, a exploração do trabalho escravo no Sul do Pará com o regime de aviamento foi tratada

---

<sup>76</sup> Refere-se ao fato de no dualismo considerarmos em separado o ordenamento jurídico interno do país e do direito internacional, ao passo que no monismo o consideramos como um único ordenamento. Isso apresenta diferenças em relação à compreensão sobre a obrigatoriedade de aplicação do direito internacional no ordenamento interno e na incorporação de tratados internacionais. O que se está aduzindo é que esses valores estão para além de nossas criações também artificiais de soberania em um sentido clássico, e de uma obrigatoriedade de se pactuar ou aceitar um tratado de direitos humanos para que tenha validade de *jus cogens*. Quando se trata de direitos das futuras gerações, a maior segurança jurídica que se pode aduzir é a segurança de proteger os núcleos duros fundamentais que são o que sustentam todo o direito. No ensejo, entendemos também que os direitos socioambientais são causa comum tanto para universalistas quanto para relativistas no que concerne aos direitos humanos, sendo um demonstrativo de que esses novos direitos não conhecem fronteiras. Aponta-se, aqui, que o direito socioambiental coloca em xeque todas as nossas construções artificiais anteriormente pactuadas e nos obriga a uma solidariedade gregária e holística, em uma ubiquidade profunda em todos os tempos e lugares, sendo um verdadeiro *standard* para a sócio-humanidade, em todos os tempos e lugares.

de forma despicienda pelo judiciário, motivo pelo qual a Comissão Pastoral da Terra ajuizou uma ação na CIDH.

Segundo a Organização Internacional do Trabalho, toda essa impunidade e violência organizada nesses setores são derivativos de uma alarmante articulação dos fazendeiros com muitos setores essenciais, o que transforma em um lobby institucionalizado em diferentes instâncias do poder nacional — dificultando, desta forma, a responsabilização jurídica. Diante de tudo posto, a Corte IDH concluiu que o Brasil não atuou com a responsabilidade que lhe era devida, não sendo diligente para prevenir de forma adequada essa forma contemporânea de escravidão (CIDH, 2016).

Ao observar esses casos, percebemos que a Corte vem consolidando uma interpretação que reconhece relações jurídicas específicas dos povos indígenas. Por sua vez, o Artigo 13 da convenção 169 da OIT preleciona que essas terras têm um valor cultural e espiritual para essas comunidades que possuem uma relação de identidade com a terra e o território, ou ambos. Além disso, a terra deve seguir a sua função social em todos os aspectos, esvaziando-se, assim, um conceito civilista e arraigado. Nesse sentido, o direito sociambiental, que inicia sua construção pela propriedade comunal dos povos indígenas, traz toda uma revolução para o entendimento do multiculturalismo e do globalismo.

A Corte estabelece um aspecto de multiculturalismo e do direito consuetudinário indígena segundo o qual os princípios da comunidade indígena estabelecem uma cosmovisão indígena. Os tratados de direitos humanos são instrumentos vivos; assim sendo, sua interpretação deve acompanhar, também, a evolução da sociedade, partindo de uma perspectiva *pro homine*. Essa perspectiva é utilizada para regulamentar questões macrobioéticas e de preocupação com um futuro comum para a humanidade e relativização de fronteiras em uma política global integrativa.

No caso da Fazenda Brasil Verde *vs.* Brasil, por exemplo, tivemos a aplicação do princípio *pro homine* quando se entendeu que não se poderia limitar a propriedade a fins estritamente civis, na medida em que, quando se tratava de direitos de vulneráveis, não se poderia deixar de aplicar a norma mais favorável.

Na ocasião, a Corte fez uma relativização do positivismo jurídico no momento da análise da relação de trabalho prevista pela lei, para salvaguardar que essas condições análogas à escravidão podem e devem ser entendidas como escravidão contemporânea. Deste modo, foram tomadas diversas medidas de aspecto tido como progressivo (as quais, na verdade, conservavam o passado, garantindo que este permaneça), fundamentação essa que se ancora no complexo de direitos da pessoa humana.



Já no caso Raposa Serra do Sol, segundo Mattos Neto (2010), não se pode mais falar de direito agrário, e sim de um direito agroambiental; por este entendimento, as normas de Direito Agrário devem estar em consonância com as normas de direito socioambiental, não se pode mais falar de um direito eminentemente agrário, visto que a propriedade está limitada por outras questões que a validam e estão para além dela. Neste caso, temos uma população residente que questionou e resistiu à realocação. Essas populações tradicionais residentes, por vezes, abandonam sua vida pelo bem comum e este, na figura do Estado, não lhe dá retorno.

Há uma simbiose, pois esta comunidade não está afastada da terra, ela é parte integrante dela. O agricultor, que era visto como inimigo, passa a ter uma nova significação no que diz respeito à posse da terra. Parte disto se deve ao fato de possuírem direitos originários, pelo fato de que eles já estavam aqui antes da colonização, então faz-se um marco meramente declaratório, e não um ato constitutivo dos direitos desses povos (SANTILLI, 2005; FERNANDES, 2017).

Na posse agroecológica, o índio tem propriedade absoluta sobre o território. Assim, o desenvolvimento sustentável é uma concepção oposta ao extrativismo na medida em que considera o aspecto global de desenvolvimento que também se preocupa com garantias humanitárias. Se na reserva extrativista, por exemplo, há uma preocupação maior com o aspecto social, no desenvolvimento sustentável temos uma visão holística de desenvolvimento que é complexa, mas que beneficia a todos (SANTILLI, 2005).

Outro exemplo relevante de propriedade que cumpre a função social é o do manejo sustentável, no qual se admite a exploração de parte dos recursos, sendo uma das unidades de conservação que inclui a presença humana como conceito constituinte, geralmente em espaços territoriais destinados ao extrativismo, como é o caso dos seringueiros.

A reserva socioambiental é a maior representação de uma propriedade que cumpre sua função social. Segundo Santilli (2005), é uma área natural em que há uma população dentro. Atualmente a maioria das unidades de conservação instituídas pelo Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza (SNUC) se baseia em desenvolvimento sustentável (presença antrópica que não compromete as futuras gerações), o que representa um importante avanço em relação ao diálogo *inter partes* e da preservação para o futuro, o que se caracteriza por uma mudança de paradigma..

Junto com a mudança do conceito de propriedade das comunidades tradicionais, houve também a mudança interpretativa dos conhecimentos tradicionais tangíveis e intangíveis. As comunidades tradicionais solidificam o entendimento do meio ambiente cultural, na medida em

que se entende que é importante atribuir ao conhecimento desses povos uma proteção jurídica, o que abre precedente para os direitos de populações coletivas.

Nesse sentido, a concepção clássica do direito de propriedade é estranha ao conceito de propriedade das comunidades locais; para elas, não existe propriedade individual, e essa exegese nos ensina a pensar os direitos coletivos, de modo a nos situar em uma lógica coletivista distanciada de um direito meramente individual.

As comunidades tradicionais ensinam assim a simbiose entre humanidade e natureza, é o que se percebe, quando da demonstração que desses preceitos ensinados por esses povos, é possível que se afaste do mero positivismo jurídico<sup>77</sup> clássico e de construções jurídicas tradicionais que se tornam insuficientes para as novas realidades, que considera as relações no presente entre partes determinadas, tanto na esfera privada, quanto na esfera internacional. Temos, então, nesse processo uma superação tanto do monismo quanto do dualismo no direito internacional, pelo *ethos* de integralidade emprestado pelo socioambientalismo, que nos levará a uma nova forma de conceber a política, o direito e a humanidade (SANTILLI, 2005).

Os ditos povos da floresta têm a sua organização, língua e estrutura social fortemente vinculados ao seu habitat. O termo “terras indígenas”, nesse sentido, é empregado no significado sociocultural e jamais jurídico; não se trata, portanto, de uma particularidade de um território demarcado, como no caso de um Estado-Nação. Esse termo traz em si um conteúdo histórico, cultural, econômico e socioambiental; é um elemento de identidade cultural e étnica, o que, para além do território, se caracteriza como territorialidade (MATTOS NETO, 2010).

Dito de outro modo, a terra para um índio não significa um espaço físico, ou um objeto, e sim um sujeito; a mãe natureza corporificada na terra representa uma realidade telúrica (MATTOS NETO, 2010).

O processo de construção da aquisição originária e demarcação oficial para uso exclusivo dos indígenas trouxe vários aspectos hermenêuticos importantes, dentre algumas construções argumentativas. Por exemplo, temos que não existe índio sem-terra; o índio e a definição de sua identidade pressupõe a existência da territorialidade (FERNANDES, 2017). Dessa forma, de nada adianta reconhecer o direito aos indígenas sem garantir-lhes a terra,

---

<sup>77</sup> Crença em um sistema que entende a lei como garantia, cuja ética residiria no tratamento igual por todos e na garantia de um devido processo legal. Que parte de pressupostos como juiz imparcial, leis neutras e um profundo respeito pela forma, muito mais que ao conteúdo dos próprios direitos. No direito ambiental econômico, se justifica pelo alto custo da democracia, e no direito privado (direitos reais), pela necessidade de celeridade e teoria da aparência. Ambas possuem um ideal de justiça pautados na eficiência do método e nas regras do jogo. Neste trabalho, não se está negando o positivismo, mas apenas afirmando que é necessário pensar no que está em jogo na própria regra do jogo, em outras palavras, é necessário fazer uma análise legal, para pensar o conteúdo substancial que a norma carrega.

devendo-se adotar a teoria do fato indígena, e não a teoria do indigenato. Em outras palavras, não se demarca terra indígena por documentos, e sim por ancestralidade, o que é mais trabalho de um antropólogo que de um jurista. A teoria do fato indígena repercute diretamente na sofisticação da demarcação de terras indígenas, que era feita de forma absolutamente precária (FERNANDES, 2017).

A demarcação de terras indígenas não afeta a soberania nacional, visto que as gerações passadas de índios carregaram os marcos para definir os territórios brasileiros, sendo os índios os brasileiros originários. A posse agroecológica se diferencia da posse em sentido civilista, e o argumento possessório não pode ser utilizado para legitimar violências simbólicas contra os indígenas ao alijá-los de seu habitat natural (FERNANDES, 2017).

Nesse contexto, a Lei nº 6.938/81 foi criada de modo a dispor sobre a política nacional de meio ambiente, de modo a não apenas fazer uma leitura econômica ou crescentista, e sim a propiciar uma leitura socioambiental do fenômeno.

Quando se começa a entender essa mobilização de pessoas, o território passa a ser visto não apenas como propriedade, mas também como identidade<sup>78</sup>. A relação delas com o território desafia a lógica equivocada de que os indivíduos possuem seus próprios interesses e, portanto, não agirão pelos interesses do grupo, a menos que coagidos, ensinando para a humanidade um profundo devir para com a solidariedade e um pertencimento tanto em relação ao espaço, quanto em relação a uma cultura de fraternidade.

As comunidades tradicionais nos ensinam essa mudança de lógica, mas a questão primordial que nos ensinam é uma identificação com o outro, na medida em que não é qualquer aglutinação de pessoas que forma uma sociedade, e sim uma comunidade com identidade em comum. É importante esse olhar para a alteridade do outro como um espelho do que somos; são precisamente esses valores comuns a todos, que olham na mesma direção, o que define a perenidade de uma comunidade que se perfaz como ancestral, aquela que é capaz de aprender com as construções éticas do passado, desenvolvendo, assim, um olhar para o futuro, e se perenizando ao longo do tempo e do espaço (OSTROM, 2015).

Há, portanto, que se repensar todo um modelo protecionista de meio ambiente, que afasta a atuação antrópica, e se iniciar um modelo de conservação ambiental, inserindo a humanidade nesse processo, de modo a preservar o meio ambiente. Constrói-se, a partir disso,

---

<sup>78</sup> A propriedade comunal da comunidade tradicional não tem apenas o caráter de propriedade; ela guarda também a cultura, o modo de vida e, sobretudo, as suas crenças transcendentais, em um profundo pertencimento ao território. Esse novo modo de conceber a propriedade é também uma transição paradigmática apontada pelo direito socioambiental em relação aos valores do liberalismo clássico.

a ideia de sustentabilidade<sup>79</sup>, a qual é composta por várias dimensões, a exemplo da sustentabilidade social e econômica.

O Estado pluriétnico e multicultural<sup>80</sup> desponta como necessário para que não se deixe passivo para a comunidade e para a sociedade como um todo. Deve-se buscar um desenvolvimento sustentável, para que, gerindo melhor os recursos e a técnica, se alcance a proteção do homem e do meio ambiente no futuro.

Para remediar isso, o Estado, no modelo clássico, exerce aqui duplo papel, ora internalizando de imediato os custos sociais ambientais, ora utilizando seu poder de império para evitar ou sancionar a emissão de externalidades.

Das falhas do mercado, nasce uma nova perspectiva para a intervenção estatal, por meio da qual os agentes públicos agem para limitar as externalidades ambientais ou reduzir ou otimizar os custos ambientais. A preocupação que influencia a mudança de perspectiva da lógica econômica advém da própria lógica que não se autossustenta, sendo o modelo em si próprio autofágico e canibal.

Temos como caracterização do bem coletivo a não rivalidade ou não exclusividade; nesse sentido, os bens são não rivais quando o consumo de alguém não acarreta empecilho ao consumo de outrem, e são não exclusivos quando se torna tecnicamente impossível ou muito dispendioso impedir que alguns indivíduos os consumam. Desta forma, é extremamente difícil ou muito oneroso proibir alguém de se aproveitar de vantagens de um bem ou serviço não exclusivo. Um indivíduo pode, assim, se beneficiar de certos bens ou serviços, mesmo que não tenha participado de seu financiamento, e essa seria uma primeira falha de mercado ao se pensar os bens ambientais por essa perspectiva meramente mercantilista (TUPIASSU, 2006).

Os bens coletivos são puros quando, pela sua própria natureza, apresentam conjuntamente essas duas características. É imprescindível, nesta monta, a iniciativa positiva do Estado para o fornecimento das externalidades positivas conferidas pelos bens coletivos. O Estado, nesse modelo antigo, funciona como o responsável pela internalização das externalidades ambientais. A falha do mercado faz com que o custo da ação poluidora recaia sobre a sociedade e o Estado, havendo uma autolesividade da humanidade nesse sistema (TUPIASSU, 2006).

---

<sup>79</sup> Relacionada ao desenvolvimento sustentável anteriormente explicado. É a capacidade de uma geração se desenvolver sem comprometer o desenvolvimento das futuras gerações.

<sup>80</sup> Relativo a pluralismo e multiculturalismo. No sentido sociológico e aplicado aos direitos humanos, o pluralismo é um pensamento político que entende que é possível a coexistência de opiniões políticas, religiosas e culturais contrárias, e a possibilidade de convívio pacífico e respeitoso entre as mais diversas correntes de pensamento. O multiculturalismo seria a coexistência de várias culturas dentro de um mesmo território ou a convivência pacífica de vários povos na esfera internacional.

Para que o empreendedor produza com qualidade sustentável, deve buscar o uso sustentável, proteção das comunidades nativas, repartição de benefícios, regras de uso do território e técnicas mais eficazes com menores impactos negativos. O empreendedor que tem um objetivo predominantemente econômico não pode esquecer de proteger um futuro sustentável, mas é importante que se observe o nível de crença na boa fé do empreendedor nesse sistema.

Ostrom (2015) afirma ser uma ficção acreditar que as pessoas utilizariam o meio ambiente de forma ótima, como se houvesse um ponto do mínimo aceitável ou de uma média tolerável que será respeitada. O que o modelo clássico não contava era que a saída seria a mudança na própria lógica, demonstrada quando se provou que o benefício particular para determinado grupo — como as comunidades tradicionais, por exemplo — são capazes de gerar um benefício social e econômico para toda a coletividade.

A contribuição da autora é que o *free rider* é deslocado, também, para o benefício que isto causaria à coletividade, acarretando um equilíbrio mercadológico e econômico em um sentido lato (que também considera os aspectos sociais e humanos). Isso foi a comprovação na economia de que valia a pena, do ponto de vista econômico, que essa solidariedade fosse entendida, e que ela seria a saída para o lucro de forma reversa. Assim, a economista ganhou o prêmio Nobel de economia e transacionou o pensamento vigente.

Ao contrário da vertente clássica de direito ambiental econômico, Ostrom (2015) não vê que o problema esteja nos caronas que se beneficiam dos ganhos da sociedade ou que imputam as falhas de mercado para a sociedade; para ela, o problema vai além e se encontra na própria lógica clássica que considera que o problema é olhar para o lado oposto da equação; se formos capazes de aumentar a solidariedade entre os povos, o desviante não será capaz de minorar os ganhos da coletividade.

Fazendo o raciocínio inverso da lógica de mercado, da competitividade e do lucro, ela conseguiu promover o benefício ótimo. A lógica da divisão é a mesma, contudo, ao invés de dividir as mazelas, socializa-se os ganhos. Isto é importante para demonstrar como a racionalidade individual de determinado grupo pode produzir algo imensurável do ponto de vista social, o que rompe com toda a lógica cartesiana.

É o exemplo da propriedade intelectual, a qual, antes dessa mudança de paradigma, estava mais ligada à propriedade industrial, umbilicalmente relacionada ao aspecto econômico. Após a formalização da Organização Mundial de Proteção da Propriedade Intelectual (OMPI), a criação do intelecto começou a fazer parte da seara econômica, uma vez que o conhecimento

tradicional desses povos gerava lucro para toda a coletividade, como na produção de medicamentos e cosméticos.

Nesse sentido, surge a partir dessas comunidades a embriogênese do Acordo sobre Aspectos dos Direitos de Propriedade Intelectual Relacionados ao Comércio (Acordo TRIPs), que inicialmente serviam mais para proteger as grandes empresas que investiam em pesquisa, mas que foi se alterando ao longo do tempo de modo a alargar a hermenêutica legal e proteger, também, o conhecimento das comunidades tradicionais. Em 1994, foi criada a Organização Mundial do Comércio (OMC) como única sucessora da OMPI, modificando sobremaneira a proteção da propriedade intelectual.

Com a formalização do TRIPs, surgem 7 categorias diferentes de propriedade intelectual, o que implicou uma nova visão em relação à técnica e à tecnologia como um todo, considerando, também, o conhecimento imaterial e a técnica das comunidades tradicionais como necessárias para a promoção da humanidade, na medida em que se entendeu que essas comunidades também eram detentoras de técnica.

No entanto, o conhecimento tradicional não se enquadrava exatamente nesse modelo, pois não havia um criador específico, não havendo que se falar em descoberta e sim de uma construção histórica e cultural de um povo. Logo, essa propriedade intelectual é enquadrada enquanto conhecimento *sui generis* em relação aos outros tipos de propriedade intelectual existentes, não se enquadrando devidamente em nenhum desses moldes.

Ostrom (2015), assim, vai além das teorias clássicas e considera os conhecimentos tradicionais e a propriedade intelectual como bens comuns. As ciências humanas, quando de suas digressões, estavam fornecendo respostas para a economia e para as outras ciências de muitas formas, para permitir o compartilhamento dos bens e a não apropriação destes por uma pequena fatia da sociedade.

Essa visão de sistema se ampara, inclusive, na noção biológica da necessidade de cruzamentos para a variabilidade genética; compreende-se que até biologicamente essas ilhas de soberania e de fronteiras rígidas, que não são solidárias mutuamente, não são interessantes nem mesmo do ponto de vista econômico (SANTILLI, 2005).

Dessa forma, a autora demonstra como o mecanismo de cooperação é um mecanismo essencial para a própria sustentabilidade da humanidade e existência do homem no futuro (OSTROM, 2015). Nos moldes do pescoço das girafas e do mimetismo dos répteis, a nossa ética de solidariedade nos permite uma evolução, e a preocupação com todas as formas de vida se encontra como mecanismo evolutivo e adaptativo dos seres humanos.

Para Ostrom (2015), quando se trata o assunto pela perspectiva do globalismo e de um bem coletivo, tanto do ponto de vista econômico em sentido lato, quanto do ponto de vista social, há maior possibilidade de se pensar em um discurso sustentável, desde que a sociedade se auto-organize em instituições capacitadas para a deliberação por meio da ação coletiva.

Ostrom (2015) propõe uma teoria de comunitarismo dos bens, no sentido de socialização de custos, riscos e de responsabilidades. Muito além da mera repartição de competências, trata-se de uma repartição da vida deste grande organismo social que é a Terra, no debate e na deliberação pública. Para tanto, propõe que cada vez mais se deva desenvolver a democracia<sup>81</sup> participativa em detrimento da “liberdade dos modernos”, para que as capacidades dos envolvidos sejam maximizadas e os que ainda não estão “pescando” — as futuras gerações — possam se beneficiar da “pesca” dos recursos.

Essa contribuição do socioambientalismo foi de absoluta relevância para o estabelecimento e a construção dos Direitos Econômicos, Sociais, Culturais e Ambientais na CIDH. Também possibilitou a mudança hermenêutica e paradigmática para a nova compreensão dos direitos humanos, que considera também a vida no futuro e o entendimento de que esses direitos não se substituem, sendo entendidos em diferentes dimensões, mas em similitude de relevância. Por fim, essas contribuições começam uma construção técnica e jurídica, que é também uma necessidade histórica e ética de um povo em seu mais alto grau de evolução.

### **3.2 A vedação ao retrocesso social no brasil**

No Brasil, convencionou-se falar sobre o princípio da vedação ao retrocesso ambiental, criando-se categorias como mínimo existencial ambiental. Não adotamos essas categorias, uma vez que entendemos que separar o direito socioambiental dos direitos humanos seria um dos fatores que contribuem para a sua não efetivação. Dito isso, entendemos que o que existe é o princípio da vedação ao retrocesso social, o que se consubstanciaria, na prática, em uma não retrogradação socioambiental da humanidade.

A história demonstra que os seres humanos se desenvolvem ao longo do espaço e do tempo; cada período histórico, assim, demonstra diferentes necessidades do ponto de vista

---

<sup>81</sup> Democracia, a junção de *demos* (povo) e *kratos* (governo), é correntemente reconhecida como um modelo político que inclui a participação do povo, em um sentido clássico. Na modernidade há o fenômeno da democracia por representação, não sendo uma democracia direta. Neste modelo, tem-se a chamada liberdade dos modernos, que é a liberdade de não participar da vida política.

técnico, e a jurisdição e moral de cada povo evolui conforme aquela sociedade evolui também; por essa ótica, uma sociedade seria mais desenvolvida conforme o maior grau de não privação de direitos daquele povo naquele espaço e tempo (SEN, 2000).

Em momentos distintos, conforme as necessidades de cada tempo, os direitos fundamentais tornaram-se objetos de conquistas sociais conforme a evolução da humanidade, dos artefatos e da arte. Nesse sentido, a imprensa difunde conhecimento e a difusão da Bíblia impressa representa importante sustentáculo para o surgimento da modernidade, da mesma forma que a pílula anticoncepcional contribuiu para a evolução da emancipação feminina e a fotografia para o surgimento da arte abstrata. Porém, como isso se correlaciona com a evolução dos direitos humanos?

No âmbito dos estudos sobre os direitos humanos, convencionou-se classificar a evolução destes direitos conforme seu momento histórico, optando-se pelo agrupamento didático em gerações ou dimensões, a partir de marcos históricos pontuais. No entanto, usualmente não se reflete sobre, de fato, o que significa afirmar que esses direitos evoluem.

Quando nos dirigimos a esses direitos, evita-se a utilização do termo “geração” — cunhado por Karel Vasak —, substituindo-o pelo vocábulo “dimensão”, uma vez que se entende que esses direitos não se sucedem. Contudo, o que, de fato, significa afirmar que eles não se sucedem e que apenas evoluem? Significa que os direitos fundamentais jamais são substituídos, e sim sempre complementados pelos demais. Portanto, a doutrina majoritária costuma empregar o termo “dimensão”, para classificar esses grupos de direitos conquistados em épocas distintas e que evoluem ao longo dos tempos (BOBBIO, 2004).

Usualmente, esses direitos são associados ao lema da Revolução Francesa; não obstante, não se encerram neste aspecto, mas se constroem ao longo do tempo e do espaço, a partir de cada elemento do lema da Revolução, correspondente a cada dimensão de direitos, respectivamente: assim, os direitos de primeira dimensão se referem ao que se convencionou chamar de “direitos de liberdade”; os direitos de segunda dimensão seriam aqueles direitos que garantiriam “igualdade” e, por fim, os de terceira dimensão seriam os de “fraternidade” — que, para nós, já contempla o que se entende por quarta e quinta dimensão (BOBBIO, 2004).

Sobre a evolução histórica, os direitos de primeira dimensão despontam como direitos naturais, direitos do homem livre e isolado, em face a um Estado Liberal (liberdade frente ao Estado-Nação e sua força e opressão). Ocorre que, na medida em que há a vinculação desses valores à dignidade da pessoa humana, esse caminho nos leva à evolução para abarcar as necessidades de dignidade humana ao longo do tempo (BOBBIO, 2004).



Inicialmente a Declaração Francesa dos Direitos do Homem e do Cidadão, de 1789, classificou os direitos do homem (os “direitos de liberdade”) como direitos naturais, inalienáveis e imprescritíveis. Estes foram, posteriormente, denominados de direitos de primeira dimensão, os quais se corporificam como os direitos civis e políticos (BOBBIO, 2004).

Em seguida, os direitos de liberdade evoluíram posteriormente para os direitos sociais, que, em contrapartida, ensejavam uma prestação positiva por parte do Estado. Esses direitos também se ocupam da dignidade humana<sup>82</sup>, mas agora essa humanidade estava refletida no homem em sociedade enquanto condição de exercício de sua cidadania, o que naturalmente pressupõe a existência do outro homem. Deste modo, os direitos sociais começam a romper com o caráter solipsista e individual, tão intensamente previsto na primeira dimensão de direitos e em todo direito clássico *inter partes*. Assim, esse homem que age tem a sua própria liberdade limitada pela existência da humanidade (BOBBIO, 2004).

A evolução dos direitos sociais não se contrapõe à vida, à propriedade e à liberdade, mas confere outra roupagem para a vida, que agora deve considerar a vida dos semelhantes. Há, por exemplo, quem defenda a igualdade intergeracional nos moldes liberais como um direito de igualdade rawlsiano<sup>83</sup>, mas isso se deve à nossa dificuldade de visualizar e compreender a abstração existente nessa nova hermenêutica, que não considera uma igualdade de oportunidades apenas, e sim uma mudança de mentalidade que recupera as categorias clássicas com uma nova visão que contemple a evolução dos direitos fundamentais.

Seguindo a mesma lógica, a propriedade agora não é apenas restrita ao *uti possidetis* e deve cumprir a função social da propriedade. Tais ampliações dos direitos surgiram da necessidade de que se protegessem não apenas o direito em aspectos formais e individuais, e sim que o mesmo direito servisse à justiça social.

Assim, entende-se que as correntes ambientais que trabalham com a igualdade, como o debate sobre racismo ambiental, por exemplo, estariam enquadradas na segunda dimensão em detrimento da terceira, uma vez que seu aspecto principal é o da justiça social e intrageracional, ocupando-se de grupos determinados.

---

<sup>82</sup> Entendemos assim que a dignidade humana está até mesmo nos direitos transindividuais, porque a evolução de um direito não sucede a existência do outro. Ainda que não se tenha o titular do direito determinado, há uma dignidade pertencente a todo o gênero humano que deve ser perquirida. Ainda que se considere que o conceito de dignidade não diz tudo sobre o conceito ontológico, que entendemos ser anterior a ela, na medida que a dignidade da pessoa humana é um conceito burguês e racionalista, mas a dignidade a qual nos referimos é uma essência que deve ser perseguida e resguardada.

<sup>83</sup> A igualdade de Rawls (2019) é uma igualdade de oportunidades, que transcende o liberalismo clássico para atribuição de direitos e garantias de minorias (liberalismo igualitário), mas que o faz dentro dos moldes do liberalismo, que, por sua vez, já parte de um conceito anteriormente atribuído de igualdade de acesso, e não de igualdade ontológica.

Aqui, também, são abarcados os direitos de solidariedade inerentes à cidadania, que é o que ocorre nas audiências públicas, e o direito de participação e voto, bem como todos os direitos políticos; nesse sentido, quando o direito ambiental é tratado como em um aspecto eminentemente político, ele se classificaria muito mais como um direito social do que como um direito de fraternidade.

No entanto, o direito ambiental é um direito de terceira dimensão, ainda que seja constantemente tratado como se fosse de segunda dimensão, pela tentativa de emprestar as características do ordenamento jurídico clássico para esse novo instituto tão pouco compreendido (BOBBIO, 2004).

Os direitos fundamentais de terceira geração ainda possuem muitas controvérsias e apresentam dificuldades para a sua efetivação, justamente pela abstração de se tratar de sujeitos indeterminados. Há, aqui, uma explicação lógica e hermenêutica, porque se tudo é direito socioambiental, então nada o é; quanto mais indeterminado o alcance da norma, maior será sua dificuldade de aplicabilidade e compreensão.

Na década de 1940, no período pós-guerras, a humanidade se organizou e decidiu que a partir de então não seria mais devido que se admitisse a violação de direitos que colocariam em risco o bem-estar das futuras gerações; nesse diapasão, não seria admitida a violação de direitos que lesavam não apenas o interessado, mas toda a humanidade (MAZZUOLI; TEIXEIRA, 2013).

Não se tardou a perceber que não eram apenas as guerras que ameaçavam o desenvolvimento humano, sendo o limite para o próprio desenvolvimento. A partir de então, tornou-se mister a observação da preservação do meio ambiente para que se efetivassem esses direitos da humanidade (JONAS, 2006).

A guerra trouxe essa consciência, quando se observou os estragos de vazamentos de óleo, poluição e degradação ambiental ocasionados pela própria indústria bélica. Esse contexto, unido à participação de novos agentes nas convenções internacionais, culminou para que em 1972 se solidificasse uma discussão internacional ambiental (MAZZUOLI; TEIXEIRA, 2013). O direito ao meio ambiente solidificado nesse período é marcado pela inserção de direitos de solidariedade e do desenvolvimento sustentável, sem que comprometa as futuras gerações (MAZZUOLI; TEIXEIRA, 2013).

Esses direitos emergem como derivativos de uma contemporaneidade após a Segunda Guerra, de um mundo dividido entre nações do Norte e do Sul; a própria desigualdade, em seu aspecto fático, deu início a um pensamento acerca da necessidade de um direito inalienável que resguardasse a fraternidade entre os desiguais (BOBBIO, 2004).

A guerra e a bomba atômica nos trouxeram a consciência das graves consequências a que se chega com a evolução tecnológica, trazendo duas importantes conclusões: a primeira foi a de que poderíamos acabar com o mundo e a segunda foi a de que qualquer país pequeno poderia produzir uma bomba e fazer frente às grandes potências com seu conceito clássico de soberania (BULL, 2002).

O próprio conceito de soberania começa a ser relativizado na ordem internacional do pós-guerra. Na mesma medida em que a soberania é relativizada, não sendo mais o poder de *suprema potestas*, o equilíbrio de poder também começa a ser repensado, visto que a técnica obrigou os países a reconhecer que qualquer Estado poderia produzir uma bomba atômica e fazer frente às potências bélicas.

Surge daí uma tendência ao globalismo: as partes de uma política unem-se por suas diferenças em uma sociedade completamente orgânica, um organismo interdependente no qual as diferenças se complementam (DURKHEIM, 1999). Nesse contexto, quando um país possui uma indústria especializada, por exemplo, necessitará tanto de mercado consumidor quanto de *commodities*. Assim, da mesma forma que o primeiro modelo integrativo dentro da globalização e da história é o escambo, o mesmo ocorre com a criação de organizações internacionais e dos blocos econômicos, que se iniciam tendo como primeiro estágio de integração a zona de livre comércio.

As trocas comerciais e as zonas de livre comércio são responsáveis pela mais importante forma de integração no sistema capitalista. O bem-estar das nações e da população seria majorado a partir do momento em que se desenvolvesse uma divisão do trabalho mais bem elaborada; nesta relação, na qual todos ganham, os Estados teriam interesse maior na interdependência e na cooperação (WALTZ, 1979).

Nesse modelo, porém, desconsiderar os efeitos da política imperialista e colonizadora dos países de industrialização tardia e da apropriação de riquezas destes pelos países desenvolvidos, torna-se insustentável em um mundo globalizado.

Hobbes (2003) prediz que o estado de natureza é um estado de incertezas e inseguranças. Ainda que cada Estado Nação decida pela não utilização da força, na paz do terror todos sabem que a iminente guerra pode, a qualquer tempo, eclodir; seria, assim, uma retomada do estado hobbesiano na esfera internacional (WALTZ, 1979).

Na década de 1950, quando o medo da destruição do mundo na guerra nuclear cresceu, conclui-se que a alternativa à destruição mundial era o próprio mundo criado por este armamento. Na década de 1970, com o rápido crescimento da população, da pobreza e da poluição, conclui-se, como afirmou o cientista político: “os estados devem

atender às necessidades do ecossistema político em suas dimensões globais” (STERLING, 1974, p. 336 apud WALTZ, 2002, tradução nossa).

Nesse sentido, a nova hermenêutica advinda do globalismo foi necessária, uma vez que a estrutura da política internacional do passado acabou por limitar uma cooperação efetiva entre os Estados. Torna-se impossível, assim, a cooperação quando um Estado teme como o outro usará suas capacidades aumentadas. Essa insegurança paira de forma sutil em todas as negociações, que tem como base a incerteza que advém do horror da guerra e da possibilidade do uso da violência (WALTZ, 1979).

Há no globalismo preocupações humanas comuns, no sentido de que a própria autonomia para legislar seria reduzida, na medida em que, ao se admitir a criação de leis contrárias a todo o macrossistema legal de direitos humanos, mesmo pelas potências globais, estar-se-ia lesando toda a humanidade.

Existem problemas que exigem o controle de todas as nações para saná-los, os quais se arrastam para o topo da agenda internacional. O aumento da interdependência reduziu o globo e estabeleceu possibilidades para a gestão conjunta dos assuntos mundiais, não produzindo um único gerente capaz de fazê-lo, e sim uma necessidade de agendas de composição e cooperação (WALTZ, 1979).

Quando se refere ao futuro da humanidade e de uma coparticipação política, estamos também a falar sobre a gestão do bem comum e do direito fundamental socioambiental. Para tanto, é necessário que, a despeito das divergências políticas, possamos encontrar um denominador comum que garanta a gestão responsável dos recursos.

Dessa preocupação é que desponta a terceira dimensão de direitos, no final do século XX, que não se fecham apenas em um indivíduo, ou um grupo, muito menos em um Estado-nação e dizem respeito ao gênero humano como um todo, que entendeu que o mundo virou um só, em seu mais alto estágio de evolução.

Observa-se que o raciocínio norteador da terceira dimensão rompe com uma lógica subjetiva, daí decorre a dificuldade de compreensão e efetivação desse direito. Essa hermenêutica tão abstrata transcende os institutos clássicos e demonstra a necessidade de traduzir as categorias e estruturas tradicionais para romper com a exegese de delimitação das partes envolvidas.

O apartamento do formalismo e o redimensionamento do papel das instituições, que são também um produto da criação humana, tiveram que esbarrar com a dificuldade hermenêutica de saber exatamente quem é esse outro; essa indeterminação do sujeito, assim, quebra toda a lógica *inter partes* e a dissocia do tempo e do espaço presentes para albergar as

futuras gerações. Essa ruptura abrupta com tudo que entendemos como dado causa uma confusão na medida em que não se observa quem seria esse sujeito; assim, essa (des)identificação do sujeito no futuro dificulta o estabelecimento de uma identidade para a solidariedade.

Como visto no capítulo anterior, para Jonas (2006), a ética solipsista kantiana<sup>84</sup> precisaria evoluir para acrescentar uma variável não presente em sua equação. Houve, assim, não uma ruptura, mas uma evolução da lógica formal<sup>85</sup>, que foi tamanha a ponto de se fazer necessário verificar se todo o ordenamento pátrio estava de fato preparado.

A ausência de uma coerência lógica e semântica<sup>86</sup> para albergar a nova realidade patente, em relação ao modelo anterior, que era a da necessidade premente de garantir a proteção de direitos de consumidores indetermináveis e, até mesmo das gerações futuras, foi um grande empecilho para a legitimação das *class actions*, e ainda mais para as futuras gerações, dada a maior dificuldade de demarcação dos titulares nas segundas.

Apesar desta indeterminação, a ruptura com o clássico e o processo de introdução da hermenêutica *pro homine* no direito internacional foram de fundamental importância para que o mundo pudesse ter um cenário de paz no pós-guerra e, sobretudo, para que se pudesse pensar as instituições e legislações de modo a garantir um aparato necessário ao sadio desenvolvimento do gênero humano *per si*.

A necessidade da efetivação de uma mudança de paradigma se encontra mais forte nos direitos econômicos — que, até os dias atuais, ainda legislam sobre as questões ambientais. Há que ressaltar que cenários pandêmicos como os atuais legitimam a importância de encontrar mais fortemente nos direitos culturais e na devida consciência da sócio-humanidade uma interpretação integrativa.

Entendemos que direitos outros, como informação e pluralismo, estão contidos nos direitos de fraternidade, posto que seguem a mesma lógica e não possuem destinatários determinados. Isso vale para o direito à paz, que, em última monta, seria para nós uma decorrência natural da sócio-humanidade e do desenvolvimento sustentável (BOBBIO, 2004).

Isso demonstra a importância de que, para a efetivação do direito à paz, garantido a partir dos pilares do desenvolvimento conjunto, como nos ensina o socioambientalismo, seja

---

<sup>84</sup> Solipsista no sentido de não considerar também os seres humanos do futuro.

<sup>85</sup> Formal no sentido de ser a lógica corrente no ordenamento jurídico, que não mais se adequava a essa nova realidade.

<sup>86</sup> Relativo ao construtivismo lógico-semântico, que entende que o direito também pode ser construído, mas aqui utilizada no sentido corrente, de haver uma ausência de coerência tanto de ordem lógica, quanto de ordem semântica.

feita uma nova hermenêutica jurídica, adaptando-se os moldes das categorias tradicionais para essa nova realidade.

Dito isso, é importante que se observe que há um fundamento para que se garantam direitos para essa nova dimensão de direitos com sujeitos indeterminados, que traz, em última monta, uma nova forma de conceber o próprio homem.

### **3.3 Direito sócio humano e do meio ambiente**

Ainda que se proteja a figura humana, não há que se questionar que um dos principais problemas atualmente para defesa dos direitos humanos é a proteção ao meio ambiente. A poluição e falta de cuidado com o planeta Terra tem afetado não apenas os seres inanimados, mas também os seres humanos. Problemas ambientais têm sido discutidos mundialmente em razão dos desastres ambientais provocados pelo próprio homem (BEGUN, 2012).

Sendo os direitos humanos os mais importantes e básicos bens que os seres humanos possuem, e considerando que a história dos direitos humanos se confunde com a história do próprio homem, é importante observar que os impactos negativos do homem, tanto nos ecossistemas quanto em si mesmos, são extremamente profundos (BEGUN, 2012).

O meio ambiente e a ética ambiental, nesse sentido, despontam como essenciais para a proteção e promoção da humanidade. É claro que o desenvolvimento econômico e da técnica em sentido *stricto* são essenciais para a melhoria da qualidade de vida do ser humano, mas a sócio-humanidade também precisa ser resguardada (BEGUN, 2012).

O maior desafio humano hoje é saber como utilizar esses recursos ambientais de forma racional; ao mesmo tempo, a maior incoerência do mundo globalizado é querer melhorar a qualidade de vida do ser humano pela tecnologia, sem observar a capacidade de resiliência do meio ambiente. Daí decorre o termo desenvolvimento sustentável, que é a capacidade de a nossa geração se desenvolver sem afetar a capacidade de desenvolvimento das futuras gerações.

Essa ideia é envolvida por uma aspiração poderosa para o crescimento econômico e igualdade social ao mesmo tempo em que garante a proteção ambiental [...] para alcançar isso, precisamos mergulhar em uma abordagem holística para compreender os valores humanos, a participação social, as tecnologias limpas e a boa governança (BEGUN, 2012, p. 55, tradução nossa).

A atual atitude do ser humano em relação à natureza tem atingido não apenas seu estilo de vida e causado degradação ambiental, mas também vem distorcendo a personalidade humana e os valores pátrios à medida que cresce (BEGUN, 2012).

Dessa forma, a conscientização pela sócio-humanidade é a melhor forma de proteger o meio ambiente, e a ética ambiental pode ajudar a sociedade nesse desiderato. Os governos de vários países têm se mobilizado para lidar com esse novo modelo de desenvolvimento que preserve a Terra dos impactos do homem. Pelo atual modelo, porém, a vida humana no planeta corre perigo, razão pela qual é preciso se mobilizar no sentido de desenvolver uma política sustentável de qualidade (BEGUN, 2012).

A necessidade de uma ética ambiental tem sido evidenciada na escala local, regional e global, e os mais diversos países têm adotado essa política de desenvolvimento sustentável e de proteção da humanidade pelo meio ambiente como uma causa humanitária comum (BEGUN, 2012).

Os impactos na vida humana vão além do estritamente ambiental; nesse sentido, os maiores problemas de saúde causados na atualidade, como a pandemia de COVID-19, também estão em correlação com a expansão da urbanização e das formas de produção que não resguardam o meio ambiente. O direito de viver em um meio ambiente saudável é um direito humano fundamental que também resguarda a saúde e a vida.

O nosso futuro comum pode estar sendo afetado drasticamente na esfera internacional, posto que se fica discutindo se a responsabilidade seria dos países do Norte ou dos países do Sul, ao invés de realmente resolver o problema global. Essa assertiva só logrará sucesso quando o mundo todo se reunir e decidir políticas econômicas solidárias de modo a satisfazer a necessidade mundial de um futuro comum para a humanidade.

Em 1992, a conferência *Earth Summit 92*, ocorrida no Rio de Janeiro (conhecida como RIO 92), foi um marco histórico; muitos países se reuniram de modo a adotar políticas públicas e garantir uma educação para o desenvolvimento sustentável. Foram 189 Estados reunidos para discutir os princípios conjuntos da sustentabilidade no mundo, entendida como a capacidade de uma geração se desenvolver sem comprometer a existência das futuras gerações.

Nessa conferência, todas as atenções do mundo foram voltadas para a educação ambiental; além de tratar deste tema, também se assinou a Agenda 21, na qual se entendeu que o erro do mundo contemporâneo ainda é a crença de que desenvolvimento diz respeito apenas às atividades da *poiese* humana.

Já na Conferência de Estocolmo, da Organização das Nações Unidas (ONU), os países desenvolvidos e os subdesenvolvidos buscaram um denominador comum em relação ao desenvolvimento, com foco na qualidade de vida e na sobrevivência da humanidade. Esse denominador comum deveria levar em conta que há uma diferença nos pontos fundamentais para o desenvolvimento tanto em relação aos países desenvolvidos quanto aos em

desenvolvimento, uma vez que os primeiros entraram primeiro no processo de industrialização e os segundos se especializaram na produção de *commodities* (BEGUN, 2012).

Assim, uniram-se esforços para minorar as desigualdades e chegar a um ponto em que não se vise apenas as vantagens de um mercado competitivo para os países em desenvolvimento, tão notoriamente preocupados com a própria pobreza interna, se aliando com isso para pensar as possibilidades de um futuro comum. Essas questões em relação à sustentabilidade acabam por se tornar secundárias nos países do Sul, atualmente com seus esforços voltados para a sobrevivência. Isso chamou a atenção dos países desenvolvidos, para que possam unir esforços em prol dos países do Sul (BEGUN, 2012).

Outro fator importante quando se fala de sustentabilidade é o que denominamos de “sabotagem pela sustentabilidade”; em outras palavras, a melhor forma de pensar no futuro é proteger o meio ambiente atualmente, porque, na medida em que se trata a crise ambiental como algo futuro, desconsidera-se que a crise é sentida atualmente. É notório — e a pandemia de COVID-19 apenas reafirma isso — que essas questões são urgentes e que há necessidade de integração mundial com foco nas necessidades macrobioéticas e socioambientais atuais.

De todo modo, este trabalho possui implicações para a devida proteção e promoção do chamado desenvolvimento sustentável. A partir de determinado momento, a humanidade entendeu que a técnica era a causadora de todas as mazelas sociais, mas à medida que foi se desenvolvendo, percebeu-se que retirar as contribuições da técnica também não era suficiente para proteger o meio ambiente, então se entendeu que a técnica não era em si a causadora de todas as mazelas, mas sim a sua má utilização pelo ser humano e a ilusão de uma técnica redentora que causava os problemas ambientais.

No entanto, mesmo que se entenda pela correta utilização da técnica, tomando-se como exemplo a questão dos custos de se produzir de forma limpa, que são mais elevados, esses não podem ser imputados de modo a fazer com que os países do Sul se tornem menos competitivos no mercado internacional (BEGUN, 2012).

Em 1983, houve o estabelecimento da Comissão Mundial sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento (WCED, na sigla em inglês), por meio da qual se entendeu que todos os países devem ter em sua política o desenvolvimento que não comprometa as futuras gerações como meta. A partir de então, passou-se a buscar uma integração sistemática mundial para discutir aspectos econômicos e ambientais a fim de entender que o desenvolvimento econômico deve alcançar as necessidades socioambientais. Se isso não for considerado, não há que se pensar em desenvolvimento, uma vez que, para que se possa vislumbrar a saúde global da



humanidade, é imperioso que se busque um desenvolvimento que contemple o futuro humano comum.

Mesmo depois da assinatura da Agenda 21, a WCED alertou o mundo para a correlação existente entre os problemas ambientais e socioeconômicos, dando ênfase na qualidade de vida e sua melhora. A WCED entendeu que a resolução dos problemas humanos atuais e do desenvolvimento do homem, dependem da elevação do conceito de sustentabilidade e de uma ética ambiental global: assim, o “desenvolvimento sustentável deve ser entendido como um complexo de forças de interações econômicas, sociais, políticas, culturais e ecológicas” (BEGUM, 2012, p. 58, tradução nossa).

Hodiernamente ocorre o que se convencionou chamar de *greening* ou, ainda, o fenômeno de deixar a discussão sobre direitos humanos “verdes”, que significa também a utilização dos tratados e convenções para melhor proteção do direito humano ao meio ambiente. Em contrapartida, há também o chamado *greenwashing* ou maquiagem verde, que é o fenômeno de atribuir a determinado produto ou propaganda algum caráter de proteção, preservação e contribuição para o meio ambiente ou para a saúde das pessoas (MAZZUOLI; TEIXEIRA, 2013).

A prática da Corte e da Comissão têm demonstrado que, ainda que o Pacto de San José da Costa Rica não façam menção direta ao meio ambiente, há uma notória extensão da convenção de direitos humanos para o meio ambiente, no fenômeno do *greening*. É necessário que se trace um paralelo entre esse fenômeno e o direito das futuras gerações.

Ainda que o direito ao meio ambiente solidificado nesse período é marcado pela inserção de direitos de solidariedade e do desenvolvimento sustentável, sem que comprometa as futuras gerações, contudo, é importante ressaltar que essa engenharia ambiental seria estruturada em *soft laws*, ou seja, normas que não apresentam punição em caso de descumprimento. Por essa razão, ainda não se foi capaz de criar um sistema de proteção eficaz dos direitos sociais, priorizando os políticos, civis, em detrimento dos sociais, econômicos e culturais. A própria postulação já demonstra que ainda temos muito a avançar no que diz respeito às futuras gerações (MAZZUOLI; TEIXEIRA, 2013).

Sendo os direitos humanos verdes um desdobramento dos direitos de saúde e da vida, é sintomático que, na prática, ainda precisemos fazer toda uma ginástica argumentativa de modo a se escrever verde por linhas tortas para que se obtenha a devida tutela ambiental. Na prática, recorrem-se a outros dispositivos da Convenção, havendo uma proteção pela via reflexa ou por ricochete (MAZZUOLI; TEIXEIRA, 2013).

Assim, esbarra-se na impossibilidade de ter um bem ambiental protegido sem que se demonstre uma importância em relação a outros direitos, como civis, políticos, sociais econômicos e culturais, o que reforça a necessidade de fortalecimento do *greening* dos sistemas existentes para um avanço da consciência socioambiental (MAZZUOLI; TEIXEIRA, 2013).

É importante salientar a importância reflexa: a Convenção Interamericana de Direitos Humanos (CIDH) preleciona a ampliação do conteúdo do tratado, combatendo o voluntarismo estatal; assim, deve o Estado cumprir além do que está escrito *ipsi litteris*, sendo, portanto, o tratado interpretado à luz de uma hermenêutica que privilegie sempre o gênero humano.

A convenção é um organismo vivo, de modo a propiciar a existência do ser humano no planeta. Desse modo, o Estado não pode tratar um bem natural e esgotável como mercadoria, devendo o próprio direito à propriedade e a autoridade e soberania estatais serem relativizados em prol da sobrevivência da humanidade (MAZZUOLI; TEIXEIRA, 2013).

O que temos no fim é uma nova percepção dos organismos artificiais; a teoria, assim, precisa se adaptar para uma responsabilidade fática de proteção da vida, especialmente quando esta se encontra sob nossa curadoria. A vulnerabilidade apresenta-se como um conceito jurisprudencial construído pela Corte Interamericana de Direitos Humanos (Corte IDH), entendida como o fato de que o meio ambiente não tem como se defender, devendo o ser humano adotar medidas preventivas para que o ambiente natural não se encontre posteriormente degradado, não só comprometendo a sobrevivência humana como também a cultura imaterial a ele vinculada. Sendo este não só importante para a sobrevivência, como para a cultura imaterial humana a ele vinculadas, a exemplo dos conhecimentos tradicionais.

Há, aqui, uma proteção da vida, da dignidade humana e, em última análise, da própria segurança jurídica. De fato, trata-se de posição de vanguarda, de modo a sermos menos legalistas: a convenção, aqui, é apenas uma diretriz, pois o que ela visa proteger são valores caros que estão para além do texto legal.

Quando o Estado ratifica a competência da CIDH e quando ele faz parte da Convenção Americana, ainda que não tenha pactuado os Tratados Internacionais sobre meio ambiente, o que ele está pactuando é uma proteção *pro homine*, o que significa que o Estado se compromete a proteger o direito de todas as pessoas que estão abaixo de sua jurisdição.

Essa proteção esbarra na dificuldade de entender que o direito ambiental é, também, um direito humano, o que acaba por atrapalhar a proteção desse direito. Na medida em que não se entende esse direito como intrinsecamente humano, acaba-se por classificá-lo como *soft*

*law*<sup>87</sup>, quando, justamente por estar vinculada intrinsecamente aos humanos, a proteção deveria ser de *jus cogens*.<sup>88</sup>

O que se convencionou chamar de mínimo ecológico é o que entendemos se tratar, do que Piovesan (2006) denominou como um mínimo ético existencial, que é o fato de que há uma zona de *standard* mínimo que deve ser mantida, diante da qual há o dever de conformação de toda a ordem jurídica para se adequar a essa realidade.

Não podemos reduzir o mundo às nossas categorias técnicas existentes; é preciso entender, ao invés, que a humanidade precisa se reinventar para que a perenidade seja possível e que essa evolução da técnica jurídica acompanhe os avanços tecnológicos da humanidade (estado da arte) de modo a preservar este mínimo existencial.

Nesse sentido, as comunidades tradicionais despontam como fundamentais para nos ensinar a relativizar todas as categorias artificiais para que se conformem à realidade. Se antes a propriedade era o direito de uso, gozo e venda, por esse *ethos* que advém do socioambientalismo, essa noção é substituída pela noção de propriedade comunal, de pertencimento à terra e de ancestralidade.

Se antes a noção de desenvolvimento estava atrelada à noção de crescimento econômico, com a contribuição do que denominamos de *ethos* do socioambientalismo, o desenvolvimento econômico foi substituído por desenvolvimento socioambiental, não apenas econômico, como também social e cultural, de modo a contemplar todas as formas de vida e a humanidade em todos os tempos e espaços — aprendendo com o passado para construir o futuro.

Antes das comunidades tradicionais, a própria técnica era entendida como robôs ou ciborgues de última geração a serem produzidos em laboratório; porém, com esse novo *ethos*, entendemos que as comunidades tradicionais também possuem técnica, que não é de laboratórios de ponta, mas sim a de um sábio que obtém a cura por meio de um conhecimento obtido do passado, pela ancestralidade milenar e pelo respeito à observação, que é na realidade a primeira fase do método científico (LEHRER, 2010).

As comunidades locais nos trazem uma mudança de paradigma de todas as categorias tradicionais, inclusive da própria conceituação de direito ambiental, que agora não diz respeito apenas à mata, às folhas, aos animais nativos e plantas, como também ao meio ambiente cultural e às questões de justiça social, de meio ambiente virtual (inserido na pós-evolução dos TRIPs)

---

<sup>87</sup> Todas as normas não vinculativas ou obrigatórias no direito internacional.

<sup>88</sup> Lei coercitiva que obriga os Estados e as organizações internacionais, em razão da relevância de guardarem os valores mais importantes para a comunidade internacional.

e às preocupações de desenvolvimento sustentável na mudança de paradigmas e de modos de vida para garantir igualdade para todos os povos, em todos os tempos e lugares.

Nessa perspectiva, elas revolucionaram, também, o Direito, que agora precisa de todo um macrossistema normativo em contraposição a um modelo que, sozinho, não suportava as novas demandas sociais. Aliado a isso, surge também a superação para a celeuma entre os opostos, ensinando para os preservacionistas que é possível utilizar a terra para se desenvolver e para os desenvolvimentistas que esse desenvolvimento não pode comprometer o pressuposto da existência de um futuro para se projetar esse crescimento.

Mais que isso, as comunidades tradicionais foram as responsáveis pelo esverdeamento da CIDH e pela evolução hermenêutica da consciência de que o direito socioambiental é um direito eminentemente humano. Enquanto a humanidade estava preocupada com o imperialismo e com as fronteiras, as comunidades tradicionais nos ensinaram uma lógica inversa: a de que todos podem lucrar pela maximização do lucro dos outros.

A lógica não é a de querer ganhar ou ser mais forte, e sim entender que somos todos parte de um todo e que as fronteiras artificiais que criamos e o tecnicismo apenas nos autodestrói mutuamente. Elas nos colocaram de frente conosco e nos fizeram refletir sobre nossa própria humanidade, demonstraram como é importante que se observe a humanidade em um aspecto holístico, não apenas racional e técnico, e que humanidade e meio ambiente são interdependentes, auxiliando na pacificação da eterna celeuma entre biocentrismo e antropocentrismo pela busca por um ponto ótimo de virtude.

Se para o biocentrismo o meio ambiente era o centro de tudo e o homem era apenas um aposto no ecossistema, e para o antropocentrismo, ao invés, tudo dizia respeito ao homem, no socioambientalismo há um salto hermenêutico para demonstrar que, apesar de tudo realmente ser a respeito da humanidade, essa é parte e não está dissociada do todo, seja esse todo a Terra, sejam as futuras gerações.

Nesse sentido, o socioambientalismo é uma mudança do paradigma tecnocrático para um novo paradigma que considera o saber humano, mas entende que, mais que desenvolver a ciência, a técnica de uma comunidade deve trazer aportes éticos que garantam a sustentabilidade. Isto porque, antes de se falar em mínimo ambiental e de categorias genéricas que apenas separam o meio ambiente do humano, faz-se necessário que se entenda que, quando se fala de direitos humanos, o que temos de fato são fundamentos éticos de determinada época que não podem ser esvaziados à medida que essa sociedade evolui; aprendemos isso, inclusive, com as comunidades tradicionais, que respeitam a ancestralidade.

Esses povos autóctones despontam para a ética ambiental como um modelo que alia a vida humana na terra ao *ethos* tecnológico, de modo a garantir que não exista a tragédia dos bens comuns prevista por Hardin (1968). O autor faz um alerta à possibilidade de acidentes na apropriação dos bens comuns, os quais, por serem de usufruto de todos, pode ser de fácil apropriação de caronas<sup>89</sup>(aproveitadores) que deles se utilizam de forma desordenada, impedindo, assim, que os não viventes possam pescar<sup>90</sup> (usufruir) desses recursos no futuro.

Isso pode ser ilustrado pela metáfora do lago, no qual deve haver peixes para todos. Para que se garanta o futuro das gerações posteriores, no clássico exemplo do lago, que seria a metáfora do futuro, no qual deve haver peixes para todos. Não é possível que um lago (bem coletivo) seja utilizado por apenas alguns pescadores no presente (caronas).

Ainda que seja bem-intencionada, essa retórica ecológica é inspirada no direito ambiental econômico. É o que observamos, por exemplo, na proclamação dos princípios do direito ambiental, na medida em que a própria elaboração do texto legal evidencia que o bem ambiental é tido como usufruto em um aspecto eminentemente utilitarista. Os próprios princípios da prevenção e precaução e da internalização das externalidades demonstram que o direito ambiental é desenvolvido baseado em uma lógica econômica de mercado que é utilitária.

Contrariamente a toda essa lógica, despontam as comunidades tradicionais, as quais, durante séculos, tiveram seu conhecimento técnico tido como menos importante vão em uma lógica reversa, uma vez que, para essa cultura da utilidade, seria útil tudo que tem valor de mercado. O modelo clássico se estabelece a partir de um processo colonizador e estabelece fronteiras pelo instinto da conquista.

É importante fazer a ressalva de que o utilitarismo não é em si mesmo um problema; tampouco o fator econômico está estritamente atrelado ao lucro em um sentido monetário. O utilitarismo que possui várias vertentes é a maximização do bem, seja ele qual for, sendo esse também o princípio da lógica econômica de mercado e o principal fator de planejamento de diversas políticas públicas. A crítica que se faz aqui é mais que a meramente se adotar uma política utilitária, mas o fazer a partir de um conceito economizado de sócio-humanidade, observando o meio ambiente e o humano que faz parte dele por uma lógica estritamente economicista e tecnicista.

---

<sup>89</sup> Termo utilizado pelo autor, para se referir aos agentes que se apropriam do bem coletivo sem a devida contra prestação.

<sup>90</sup> Em alusão à metáfora do lago utilizada pelo autor. Em um rio em que pescadores pescam todos os peixes, os outros pescadores que os sucedem não poderão pescar.

Nesse sentido, a teoria de Ostrom (2015) desponta com uma lógica contraintuitiva ao entender que essas comunidades traziam muito mais lucro se fossem respeitadas. Não se trata apenas da defesa das comunidades em si, mas de aprender com elas a amizade entre os povos, a solidariedade, a fraternidade de fazer bem a si próprio pelo incentivo que se faz ao crescimento do outro, o que reverberará em toda a coletividade e, portanto, no próprio agente do bem.

A autora, assim, demonstra a importância da solidariedade, não só porque é caridade e amor, mas porque também é lucrativa, visto que somos também parte do todo. Não entendemos essa lógica porque criamos fronteiras artificiais entre os povos, as quais podem ser minoradas pela igualdade entre os povos e uma liberdade para todos; não uma liberdade esvaziada da responsabilidade, mas uma liberdade que não seja autofágica, no sentido de garantir respeito a todas as formas de vida humana no presente e no futuro.

A partir disto, é melhor repartir os ganhos que imputar o lixo ao que consideramos o outro em sua futilidade e insignificância. Assim, podemos nos desenvolver com uma técnica responsável, que não precisa ser um óbice ao desenvolvimento e sim uma grande aliada. Foi o que aprendemos com o exemplo do paradigma das comunidades tradicionais que, apesar de possuírem técnica, são aliadas, e não um óbice ao desenvolvimento da humanidade.

Na esfera internacional, a tecnologia representou uma nova forma de configuração do poder, os conceitos de Direito Internacional todos foram alterados, posto que havia uma nova cosmovisão de que aquele caminho levaria à extinção da espécie. A começar pelo próprio conceito clássico atrelado à noção de soberania que foi relativizado pela bomba atômica. Nesse sentido, o homem se viu obrigado a estabelecer novos contornos de técnica jurídica para que não viesse a se autodestruir em um futuro próximo.

Mais do que ser responsável para que a humanidade não se autodestrua, faz-se necessária a habilidade de se colocar no lugar do outro no futuro. Contudo, ainda que não haja empatia por parte da humanidade, o risco se torna uma chamada urgente para um novo modo de apropriação da técnica (JONAS, 2006).

Essa necessidade de solidariedade cria essa tendência ao globalismo, pois a questão ambiental nos ensina que o meio ambiente não conhece fronteiras e que a degradação de uma pessoa acaba sendo a degradação de toda a humanidade pelo princípio da ubiquidade<sup>91</sup>.

---

<sup>91</sup> O princípio da ubiquidade no direito ambiental diz respeito ao meio ambiente ter um caráter difuso, segundo o qual o dano ambiental e o bem ambiental estão relacionados com tudo. Dito isso, as questões ambientais devem ser consideradas em todas as atividades humanas. A palavra ubiquidade significa existência em todos os lugares, e o princípio da ubiquidade, por analogia, diz respeito ao entendimento de que o meio ambiente está em todos os lugares, logo toda atividade humana deve ser feita considerando sua proteção. Em relação ao direito, o princípio da ubiquidade diz respeito tanto ao fato de o meio ambiente ter um caráter transdisciplinar, quanto às decorrências do dano difuso e de todas as implicações dessa especificidade deste bem difuso e metaindividual.

Dito isto, temos uma causa comum: não importa a perspectiva utilizada, a afirmação da questão ambiental é comum a todas as perspectivas, por motivos diferentes, tanto no que tange às teorias do direito positivo quanto no que diz respeito aos direitos humanos em sua construção hermenêutica. Nesse sentido, a causa ambiental abarca tanto os universalistas quanto os relativistas, que a afirmam em uníssono, diferindo apenas sobre os fundamentos e justificativas para afirmá-la.

Ainda que se trate de um bem comum, até mesmo na construção de direitos, o meio ambiente vem sendo apartado do humano, como se devesse servir a ele, e não como se fizesse parte de um todo orquestrado. Esse cartesianismo se encontra presente no argumento de utilidade atribuído ao meio ambiente, sempre idealizado: a natureza foi sacralizada por um lado e tratada como meio por outro, ora importante porque é bela e sagrada, ora porque nos fornece frutos e provimento; porque é fonte de vida e não por ser ela própria constitutiva da vida.

A explicação utilitarista mais moderna é a de que ela deve ser preservada para quem não nasceu ainda. Essa dicotomia idealista acaba por recair em outra dicotomia: a separação entre as gerações presentes e futuras e a desconsideração do único gênero humano existente que é a humanidade.

A lei, nesse sentido, demonstra um aspecto claramente antropocêntrico; disso podemos concluir que a geração que não nasceu e os filhos que não tivemos ainda (e que podemos até não ter) são mais importantes que a própria natureza para a lei. A lei, assim, parte do pressuposto de uma separação entre humano e meio ambiente e entre a humanidade no presente e no futuro. Não se trata de criar abstrações *ad absurdum*; contudo, essa necessidade de fundamentar de forma ideológica a todo custo a preservação ora do meio ambiente, ora do humano, esbarra no empobrecimento antropológico de não perceber que ambos estão interligados e são um só.

Esse pensamento utilitário que separa humano e ambiente é o mesmo que separa uma geração de outra; nesse sentido, mais que perguntar se existe um fundamento para proteção da socio-humanidade, é importante perguntar se o fundamento é válido, justo e legítimo e se, de fato, ele contribui para a preservação ou se apenas acaba por subjugar e instrumentalizar não apenas a natureza, mas o humano que é parte dela. Desta forma, empobrecemos os direitos humanos, na medida em que conferimos mais direitos à primeira e à segunda dimensão do que à terceira.

É preciso entender que essas linhas divisórias não existem senão no âmbito teórico e abstrato: entre o eu e o outro, entre o presente e o futuro e entre humano e ambiente. Reduzimos o ambiente a ideias antitéticas, ora o idealizando, ora o instrumentalizando e, por fim, protegendo-o de modo absolutamente instrumental. Ao invés, a natureza não necessita de

proteção simplesmente, mas sim precisa ser tratada com a justiça do que faz parte de nós e nos garante ser o que somos. Ela é o que nos caracteriza enquanto humanos, pois é desta relação simbiótica que existimos e para com ela e conosco devemos respeito, e não caridade.

Partindo-se do ponto de vista técnico, temos que levar em conta que, em que pese haver o dispositivo do artigo 225 da CF, é cediço que esse paradigma se contrapõe a todo o ordenamento clássico na medida em que a atribuição de direitos pressupõe a existência do indivíduo. Em contrapartida, o direito ambiental nos apresenta uma nova visão em relação ao ser humano, pensando na proteção, inclusive, de quem ainda não existe.

Esse discurso é repetido de forma naturalizada de modo a não proteger, de fato, o meio ambiente e, pelo contrário, acaba por contribuir indiretamente para degradação dele atualmente, com o pretexto de preservá-lo. O meio natural tem, sim, valor ontológico, e por óbvio também instrumental (para o homem), mas não só. Assim, observa-se que a simples separação entre meio ambiente e homem e entre uma geração e outra é sintomática do problema de fundo que apresentamos.

A teoria da intergeracionalidade é o recorte de uma retórica ambiental que se alberga no tecnicismo, possuindo uma lógica característica e partindo do pressuposto de fatos dados. Ao se entender que a questão não é tão patente quanto parece, em especial visto a não proteção do meio ambiente hodiernamente, neste trabalho demonstraremos como o próprio conceito de futuras gerações carrega a marca do tecnicismo.

A humanidade é a mesma ao longo do espaço e do tempo, o homem do passado ensina para o presente e para o futuro em um ciclo natural e geodésico de ecossistema socioambiental e sociocultural. Mais que olhar para o futuro, talvez seja necessário olhar para dentro e responder a perguntas profundas do que, de fato, nos caracteriza enquanto humanos, para que, assim, seja possível que tenhamos um futuro comum.



## **4 RESPONSABILIDADE AMBIENTAL A PARTIR DE UMA LÓGICA EQUIVOCADA E OS IMPACTOS PARA AS FUTURAS GERAÇÕES**

A responsabilidade ambiental parte de alguns pressupostos equivocados, que são fruto da própria perda da noção da integralidade do ser, que guarda um fundamento ético ou um ideal de humanidade que deve ser preservado. O primeiro pressuposto que apresenta mácula é a própria concepção de separação da humanidade, entre a do presente e a do futuro.

Apresentamos também a asserção de que o meio ambiente deve ser preservado para servir às futuras gerações, havendo também uma separação entre o ser da humanidade e o ser do mundo, além é claro, de considerar o meio natural como recurso a ser utilizado e não como parte de um organismo com o humano.

Isso tudo parte da perda da noção do fundamento do ser, que deve ser preservado em todos os tempos e em todos os espaços. Esse fundamento ontológico é anterior à própria noção burguesa de dignidade como atribuição de direitos à vida, que lhe precede.

Dito isso, o direito ambiental e a responsabilidade na atualidade, baseia-se em conceitos de eficiência e funcionalidade, se legitimando pelo alto custo da democracia e por uma tecnocracia utilitária, que é o que demonstraremos nos tópicos que se seguem.

### **4.1 A lógica ambiental econômica: a vida sendo tratada como mercadoria na responsabilidade ambiental**

A responsabilidade no direito ambiental tem sido trabalhada por uma lógica eminentemente econômica. A responsabilidade ambiental tem, em si, uma noção de responsabilização que trata as vidas como bens fungíveis e não respeitam a sacralidade que merece tal bem. Assim, há um problema anterior que prejudica a compreensão da questão ambiental, que é o modo como se concebe o próprio ambiente nesse modelo e nesse sistema.

Tomemos como exemplo a compensação ambiental presente no Novo Código Florestal (BRASIL, 2012). Nela, o produtor que tiver passivos ambientais pode pagar uma quantia de arrendamento para outro produtor que tenha ativos. A questão é muito controversa e tem diversos aspectos que devem ser cuidadosamente estudados; contudo, para o ponto que se apresenta, optou-se por este recorte metodológico. Outro exemplo é relativo aos créditos de carbono e a capacidade de se fazer a compra desses créditos na bolsa de valores.

Tratar a vida como se fosse um bem fungível é o que se pode denominar de pecuniarização do meio ambiente, que é quando se busca uma forma de preservar o meio

ambiente por uma lógica eminentemente econômica. No entanto, é importante que se observe que o próprio bem possui suas especificidades que não podem ser tratadas *a priori* em uma perspectiva simplista. Para ilustrar esse argumento, remonta-se à responsabilidade socioambiental e a maneira como ela é construída dentro do ordenamento jurídico.

O primeiro ponto relevante para explicar a dificuldade ao lidar com a responsabilização ambiental e a responsabilidade civil é que o dano ambiental é difuso. Por isso, essa quantificação se torna extremamente difícil de ser controlada, razão pela qual é difícil afirmar algum tipo de nexo de causalidade entre a conduta praticada e o resultado.

Outra afirmação que se tornou naturalizada no direito ambiental é a do jargão da internalização das externalidades sem considerar o real significado disso como uma construção do direito ambiental econômico. Frise-se que toda atividade produtiva após a revolução industrial possui externalidades que podem ser tanto positivas quanto negativas.

Em decorrência disto, enunciaram-se os princípios do direito ambiental, dentre os quais destacamos: o princípio do poluidor pagador; o princípio da precaução e o princípio da prevenção. Esses princípios se unem e se comunicam no que se refere à teoria ambiental econômica de internalização das externalidades. Em outras palavras, deve haver um cálculo entre externalidades de modo que o resultado pretendido justifique a atividade. Para melhor entender isso, explicaremos os princípios anteriormente mencionados.

O princípio do poluidor pagador aduz que os riscos da atividade devem ser compensados por quem produziu o dano, respeitando a solidariedade de produção do dano na cadeia produtiva. Já o princípio da precaução, solidificado na ECO 92 e na posterior Convenção Rio+20, aplica-se quando não se tem a certeza científica dos possíveis danos da atividade produtiva ao meio ambiente.

É precisamente neste segundo princípio que a teoria de Hans Jonas (2006) encontra abrigo, pois entende que, no caso de incertezas, prosseguir com a atividade é perigoso e deve ser evitado. Por esse princípio, deve haver uma análise das potencialidades dos danos pelo devido estudo de impacto ambiental, que se perfazem nos Estudos de Impacto Ambiental (EIA)<sup>92</sup> e nos Relatórios de Impacto Ambiental (RIMA)<sup>93</sup>, feitos por técnicos habilitados. Esses estudos de aspecto técnico são um outro lado que Jonas não considerou.

Por outro lado, Giddens (1991) faz uma crítica severa a esse tipo de estudo, ao afirmar que há uma autoridade muito grande atribuída a técnicos e cientistas para decidirem os

---

<sup>92</sup> Relatório técnico no qual se avaliam as consequências para o meio ambiente de determinada atividade.

<sup>93</sup> Documento que fornece as conclusões e os estudos técnicos e científicos para a avaliação do impacto de determinada atividade.

caminhos da humanidade. Dito isto, trata-se de uma questão que este trabalho considera ser merecedora de análise, visto que são institutos que derivam das teorias de Coase e Pigou e que, no mais, buscam evitar que caronas (titulares não autorizados) utilizem-se dos recursos de modo maior do que lhes cabe. Vemos que se trata de uma teoria desenvolvida para bens comuns públicos, como no exemplo clássico de um farol, mas que encontra problemas no que concerne a bens infungíveis.

O problema, na verdade, encontra-se não na técnica em si, mas sim no fato de alguns profissionais poderem se utilizar de uma retórica ecológica para encontrar no utilitarismo, no tecnicismo e no economicismo as respostas para uma questão complexa que deve ser trabalhada por várias perspectivas, não redutíveis a aspectos econômicos ou a bens fungíveis, por possuírem uma repercussão social e ontológica inafastável (JONAS, 2006).

É, assim, a perversão do humano usuário da técnica ao longo da história, cuja sede de domínio o coloca agora de frente com um problema adaptativo: o uso defectivo da técnica pode implicar sua não existência (JONAS, 2006). Essa não existência, segundo Jonas (2004), não é apenas uma questão de se haverá ou não vida no futuro, mas de pensar numa ontologia e numa dignidade imagética da humanidade no presente que se perfaz no futuro, tão ou mais importante quanto a construção econômica. Essa preocupação com um ideal de humanidade em Jonas nos leva a pensar em um aspecto ontológico que se faz tão importante quanto a construção econômica. Ressalte-se que a economia é a ciência de gestão de recursos escassos e que o meio ambiente, embora seja também meio e recurso para a própria sobrevivência, não se reduz a simplificações.

Assim, não se trata de postular uma dignidade intrínseca da natureza e sim de ratificar que, quando a humanidade entende seu pertencimento à biosfera, ela percebe que um dano ao meio ambiente passa a ser percebido como um atentado à própria dignidade do humano<sup>94</sup>, pois se atenta contra a indisponibilidade de direitos universais e eticamente defensáveis.

O direito ambiental requer uma teoria da responsabilidade que desenvolva a responsabilidade civil com a consciência da infungibilidade do bem tutelado — a exemplo da teoria do risco integral.<sup>95</sup> Apesar de semelhante à responsabilidade objetiva, ela guarda diferenças na extrapatrimonialidade do bem tutelado, por isso, o risco integral apresenta uma

---

<sup>94</sup> A dignidade da pessoa humana diz respeito a não atribuímos valor ao humano por nacionalidade, credo ou qualquer adjetivação que não o aspecto de ser humano e, por isso, passível de reivindicar direitos indisponíveis. Decidimos por não adentrar neste conceito complexo, que por si só é merecedor de tese própria, abordando-o por derivação, em uma perspectiva filosófica, dentro do ideal de sociohumanidade.

<sup>95</sup> Pela teoria do risco integral, a reparação do dano é de total responsabilidade de quem o causou e deve ser reparada em toda sua extensão. A responsabilidade se torna objetiva, não havendo espaço para excludentes de responsabilidade.

rigidez maior, na medida em que o simples fato de estar produzindo já habilita o produtor a ser responsabilizado.<sup>96</sup> Nessa senda, até mesmo o dano involuntário é punido, uma vez que no direito ambiental não há espaço para dolo ou culpa, em face da própria importância do bem tutelado.

O nexo de causalidade é um conceito controverso, sendo o próprio calcanhar de Aquiles do direito ambiental, uma vez que se trata de uma estimativa e não de uma certeza. Por se tratar de um dano difuso, apresenta dificuldade de valoração exata por parte dos técnicos. Torna-se difícil valorar as relações de causa e efeito pela própria característica do bem ambiental. Em razão de sua indefinição, o nexo de causalidade é caracterizado, pela lei de Política Nacional do Meio Ambiente, como aquele identificável por técnico habilitado.

No entanto, ainda que apenas a produção seja suficiente para ensejar a responsabilização da atividade, isso, por outro lado, seria um salvo conduto para punir pessoas? Uma vez que há a imprescritibilidade do dano ambiental, que deriva do fato de se tratar de um bem de suma importância, o que há, na realidade, é uma imprescritibilidade da pretensão reparatória decorrente do dano, que é de interesse de toda uma coletividade, inclusive de um direito humano em relação aos não vivos.<sup>97</sup>

Após a análise dos instrumentos de responsabilização civil ambiental, é necessário que se observe que o dano ambiental possui suas características peculiares, inclusive por se tratar de um dano que não ocorre apenas em relação aos vivos, mas também possui em si implícita uma lesão às gerações futuras. A primeira ressalva a ser feita é que o dano ambiental é irreparável *in natura*, isto é, o meio ambiente natural, depois de alterado, jamais volta ao estado inicial. Ainda que se contratem técnicos, o reflorestamento é um processo focado para uma produção de corte raso e não existe técnico habilitado para restituir integralmente a imperfeição perfeita da natureza, que não retorna ao estado inicial após a ação antrópica. Humanidade e natureza se alteram, assim, em um processo sinalagmático e incontornável.

Por este motivo, a dita reparação ambiental ocorre *in pecunia*.<sup>98</sup> Porém, de forma análoga à reparação moral, a restituição *in pecunia* é alvo de críticas na medida em que um

---

<sup>96</sup> Entende-se como responsabilidade civil ambiental que todos os produtores que lucram com aquela atividade podem ser responsabilizados, uma vez que se trata de um direito de todos, inclusive das futuras gerações. O raciocínio legal é o de que não é possível que alguém se aproprie de um bem que é de toda a coletividade.

<sup>97</sup> A segurança jurídica é relativizada em prol de um direito que é de toda a humanidade, dando espaço para uma nova segurança jurídica que privilegia mais os direitos humanos que a segurança de um sistema processual em um sentido estritamente técnico-jurídico e formal, posto que se entende que o processo deve servir também ao bem da vida tutelado.

<sup>98</sup> Estima-se um valor quantitativo a ser pago, que é destinado, no mais das vezes, a fundos que reinvestam em favor da causa ambiental.

valor pecuniário não traz de volta a dignidade do bem da vida tutelado e, do mesmo modo, também não pode restituir o meio ambiente ao seu estágio inicial. Ainda assim, para ambos os casos, deve ser imposta uma indenização de natureza pedagógica, de modo a refrear a reincidência da ação (MACHADO, 2014).

Ainda sobre o aspecto da indenização em dinheiro, é importante que se observe que a prática de pagar para degradar ou por ter degradado jamais pode ser considerada digna, pois consiste em uma ação em relação a um direito humano de toda a coletividade e do futuro. Assim, não se trata apenas de refrear uma ação porque ela põe o risco o meio ambiente, mas também porque tratar a nossa biota dessa maneira é absolutamente indigno para a humanidade — e essa falta de respeito para com o coletivo mostra, no fundo, uma falta de respeito próprio.

Essa reparação ambiental pode ser prevista tanto em casos de ação quanto de omissão, tanto para obrigações de fazer quanto para obrigações de não fazer, e se aplica a todas as modalidades de meio ambiente (natural, artificial, cultural e laboral). Mas o conceito que mais nos importa no que concerne à questão da responsabilização ambiental é o conceito de dano extrapatrimonial ambiental<sup>99</sup>, por meio do qual existe um ideal de ambiente e humanidade que devem ser resguardados (MACHADO, 2014).

Esses danos afetam valores imateriais e não estão restritos à ordem eminentemente econômica. Não por acaso, esse ramo do direito também é uma ponte com o direito de propriedade intelectual e com os direitos de personalidade relacionados à saúde e qualidade de vida; como também é a ponte entre o direito ambiental e a noção de macrobioética, que engloba um direito imaterial do meio ambiente.

Assim, no que diz respeito ao direito ambiental, os direitos individuais e coletivos, bem como as fronteiras entre nações, devem ser interpretados sob uma lógica contraintuitiva, pois não é possível que se fale de um dano insignificante nesse direito que é de toda a coletividade.

Outro aspecto importante a ser esclarecido é que o conceito de resiliência, utilizado na psicologia humana, vai ao encontro de um conceito biológico que é o de resiliência ambiental. Esta, por sua vez, sempre existiu; no entanto, como demonstramos no primeiro capítulo, começa

---

<sup>99</sup> Tem relação com o caráter difuso do bem. A lei entende que quando se viola o bem ambiental se está violando toda a coletividade e o direito a um meio ambiente ecologicamente equilibrado e sadio para as presentes e futuras gerações. É possível que se tenha um bem extrapatrimonial ambiental em um aspecto cultural, por exemplo. Esse caráter difuso torna complexa a definição do que não seria um dano extrapatrimonial ambiental, ou de que tipo de dano o direito ambiental não poderia versar. Por isso afirmamos que o direito ambiental é outra dimensão do mesmo direito, não porque irá substituir as tratativas clássicas dos direitos humanos precedentes, mas porque alberga em si todas as outras.

a ser ameaçada pelo poder exponencial da tecnologia, razão pela qual a adaptabilidade da biota se torna comprometida (MACHADO, 2014).

O dano ambiental só ocorre quando a ação antrópica é maior que a própria resiliência ambiental. Esse dano, como visto, não comporta o princípio da insignificância em sua formulação, uma vez que até mesmo o ambiente individual reflete o macrobem ambiental e a preservação para as futuras gerações. Por isso, reconhece-se a importância de prevenir para que não tenhamos que tentar remediar o dano, que é irremediável *in natura*.

Por todo o exposto, há um caráter multifacetado do dano ambiental, que possui diversas especificações próprias, o que enseja uma responsabilização de um tipo específico, justamente por ter uma importância para todos, inclusive para os não vivos. Trata-se de um ramo do direito cercado de incertezas e que precisa mitigar, na medida do possível, com instrumentos que vêm do direito ambiental econômico, uma violação a um bem infungível, que contém em si o direito de toda uma coletividade.

Outrossim, por se tratar de um dano difuso, tenta-se, na medida dos instrumentos legais, internalizar as externalidades (negativas) da produção nos benefícios da própria atividade quando possível; no caso de impossibilidade, porém, fazem-se medidas compensatórias, em sua maioria em pecúnia. Contudo, estas reparações devem observar o princípio da prevenção, quando se decide prosseguir com a atividade e tentar minorar os danos, e o princípio da precaução, para que não se prossiga com atividades que possuem risco de dano ambiental.

Apesar disso, sabe-se ser impossível reparar devidamente o dano ambiental, visto que possui uma natureza própria, diferente de todo e qualquer dano no ordenamento jurídico, possuindo implicações morais e materiais para os seres humanos. Por isso, defende-se uma responsabilização solidária ao assumir o risco de desempenhar qualquer atividade produtiva.

Para tanto, deve-se entender que o direito socioambiental é um direito humano em seu estágio atual, uma vez que as diversas tratativas ainda não são consideradas como normas de *jus cogens*. A própria hermenêutica da Corte Interamericana de Direitos Humanos preleciona casos nos quais o direito socioambiental é reconhecido não como um novo direito, mas sim como uma decorrência dos próprios direitos humanos anteriormente existentes.

Os casos abordados no trabalho perpassam pela posse agroecológica, que nos empresta o que denominamos de *ethos* do socioambientalismo. Dito isso, há uma construção *pro homine*

no direito internacional por meio da qual o cuidado do meio deve perpassar pelo próprio entendimento de que a humanidade e o meio são interdependentes.<sup>100</sup>

Não se confunda, porém, a justiça ambiental como igualdade pura e simples entre viventes e não viventes em relação ao acesso aos bens naturais, pois esta compreensão reduz a ontologia a mero direito ao uso e gozo para as futuras gerações. Por esta razão, o princípio da solidariedade intergeracional está eivado dos problemas de fundamento que aqui apresentamos.

Para nós, os argumentos que importam dizem respeito ao direito socioambiental como um direito humano difuso, pois dessa forma poderemos garantir-lhe efetividade. A necessidade de justificar proteções por ricochete demonstra apenas que ainda estamos longe de compreender a profundidade do direito socioambiental como um direito que é humano.

A dificuldade valorativa se encontra na cultura de não conceber que os direitos difusos e coletivos possuem tanta obrigatoriedade quanto os direitos individuais. O fato de não haver titularidade determinada enseja, assim, o pouco respeito ontológico pelo meio que nos é próprio, o que justificaria um tratamento de segunda ordem ao direito socioambiental.

Nesse sentido, entende-se que *standard* é o termo mais apropriado para tratar da vedação ao retrocesso socioambiental e a marcação da evolutividade dos direitos humanos, na mesma medida em que contempla o direito socioambiental não como um novo direito, mas como a evolução dos direitos já postos.

Dito isso, um país não pode alegar que apenas assinou a convenção sobre direitos humanos, mas não assinou o Protocolo de Kyoto, por exemplo. Os países que se comprometem a tratativas de direitos humanos devem, necessariamente, tratar o direito socioambiental como norma de *jus cogens*. Não deve, assim, o direito socioambiental ser tratado como norma de *soft law*, e sim, com a efetividade e cogência necessárias que este direito exige.

Portanto, não se pode justificar a proteção ao direito ambiental por sua utilidade, por ricochete a demais tratativas de direito internacional, ou mesmo pelo direito ambiental econômico, o qual, a nosso ver, mais pecuniariza o meio ambiente que o preserva, ou ainda o preserva de modo absolutamente instrumental, desconsiderando qualquer finalidade ontológica.

## 4.2 O *standard* socioambiental

---

<sup>100</sup> O entendimento do direito ambiental como direito humano passa pelos *standards*. Ainda que se defenda que não é de todo correto se falar de princípio da vedação ao retrocesso ambiental no Brasil, posto que o que existem são *standards* socioambientais e não um princípio.

Como visto, o *standard* é o termo que melhor explica o grau de desenvolvimento de um povo, que não é apenas tecnológico, como se poderia depreender das expressões estado da arte ou estado da técnica, tidas usualmente como sinônimos para *standard*. É, também, um grau de desenvolvimento que é também humano. Nesses termos, o próprio Direito Internacional ganha contornos de técnica, no sentido de não ser apenas um dado de direito natural, mas também um constructo. Da dialética entre o natural e o artificial é que se constroem os direitos humanos socioambientais.

Portanto, o direito socioambiental está sujeito a um grau de desenvolvimento que é sobretudo humano, ontológico e ético, conforme demonstrado nos capítulos anteriores.

No Brasil, sobretudo a partir da promulgação da Lei n.º 12.651/2012, conhecida como Novo Código Florestal, ganhou destaque a discussão da vedação ao retrocesso ambiental. O debate ocorreu entre ruralistas e preservacionistas — os primeiros afirmando que seria um modo de conservar a floresta em pé e os segundos afirmando que seria um retrocesso do ponto de vista ambiental.

Apesar do debate no Congresso Nacional, entendemos que não existe uma vedação do retrocesso ambiental, uma vez que os direitos socioambientais já se encontram contemplados nos direitos sociais. Assim, tendo o Brasil pactuado que as normas de *jus cogens* ingressaram no ordenamento jurídico como normas de sobredireito, o que há de fato é uma não retrogradação pelo próprio *standard* do direito humano e não meramente um princípio extraído do ordenamento jurídico interno.

A questão deságua na imprescritibilidade do dano ambiental, segundo a qual se entendeu que a segurança jurídica mais relevante é a dos direitos humanos, razão pela qual é importante considerar também o direito das futuras gerações. Isto porque a imprescritibilidade partia do pressuposto de que o maior *standard* que se tem nos direitos socioambientais é o fato de se tratar de direitos humanos; portanto, se há uma segurança jurídica a ser resguardada, é a dos mínimos éticos e núcleos duros que esses direitos carregam consigo.

Partindo da diretriz hermenêutica *pro homine*, nos casos da Corte IDH, deve-se considerar sempre o fundamento humano para a sua interpretação, ou seja, há um elemento de hermenêutica que deve sempre pender para o melhor cuidado e efetividade para com a proteção dos valores que favorecem um ideal de humanidade a ser preservado. Por essa razão, a hermenêutica *pro homine* conserva a característica evolutiva dos direitos humanos, por meio da qual os direitos sempre evoluem e nunca retroagem.

De todas as fundamentações sobre os direitos socioambientais que conhecemos, entendemos ser esse fundamento o que melhor converge com os valores caros que pactuamos



em um estado de direito que se ocupa da ética e do cuidado inclusive para com os não vivos. Afirmamos isso não apenas por ser esta a perspectiva plenamente aceita pela Corte como a efetivação do socioambiental como direito humano na esfera internacional, mas também por considerar, sobretudo, o aspecto humano do direito socioambiental.

É, assim, uma garantia que preserva esse mínimo ético humano, que é o fundamento de todo o direito socioambiental, sobretudo pela ontologia que caracteriza o pertencimento da humanidade ao meio. Desse modo, falar em uma separação do direito socioambiental e do direito humano é extremamente danoso tanto para o ambiente quanto para o humano. Compreende-se, inclusive, que esse apartamento do meio ambiente é causado por um apartamento anterior da humanidade em relação a si própria.

A humanidade, ao se separar de si e perder a conexão com sua complexidade ontológica, se reduz a um único aspecto de seu ser. Essa redução da complexidade humana, que em si é ontológica e perpassa por diversas esferas do próprio ser, é o que aparta tudo que deriva desta fragmentação anterior. Como consequência, essa humanidade fragmentada constrói um saber fragmentado, uma ciência fragmentada, uma ciência do direito fragmentada, e por fim, uma ciência do direito ambiental igualmente fragmentada. A fragmentação do direito ambiental, assim, não é o problema inicial; é ela própria o sintoma de uma moralidade fragmentária, utilitária, tecnocrática e que é anterior ao próprio direito ambiental, possuindo, então, um problema de fundamento.

Com efeito, a mera separação entre humanidade e ambiente é extremamente sintomática de uma lógica que, fragmentando a tudo, fragmenta também o meio ambiente e a sua teoria e fundamentação. Isso porque as construções técnicas utilizadas pela ciência (e que importa que assim o sejam, porque as ciências naturais trabalham com uma construção artificial de mundo) são transportadas também para as ciências ditas humanas, as quais devem partir de um pressuposto diverso, sob o risco de cair em reducionismos antropológicos.

Esse pressuposto antropológico deve ser considerado como pressuposto inicial, quando do estudo do direito ambiental, que se trata de um direito eminentemente humano, na mesma medida em que se considera também a impossibilidade da separação ontológica entre humanidade e ambiente.

Assim, retoma-se a abordagem de Jonas (2006) ao afirmar que há um problema ontológico de uma humanidade materialista ao extremo de considerar muito mais a morte que a vida. Nesse viés, ainda que se tenha um viés materialista, há uma separação entre humanidade e ambiente, como se não fôssemos nós próprios, quando mortos, a matéria bruta em decomposição.

A ontologia é que torna capaz de decompor as areias do tempo aprisionado na ampulheta da vida e considerar o caráter de uma humanidade que é capaz de viver em suas criações e deve ter responsabilidade tanto pelo legado que entrega, quanto pela responsabilidade que lhe é inerente.

Nesse sentido, a lógica dos direitos precisa considerar, igualmente, a coerência dos respectivos deveres. A obra de Jonas mostra-se como o fundamento para com o outro indeterminável, que é a solidariedade do direito socioambiental, e não um altruísmo ingênuo. Outrossim, como demonstramos em Ostrom (2015), há um olhar equivocadamente para o outro na razão economicista, frente ao qual a autora entende que o ganho deste e do mundo é também o ganho do indivíduo.

A lógica do direito ambiental, pela própria característica tanto do bem ambiental em si quanto do dano ambiental, é uma lógica da solidariedade, da difusão, da responsabilidade de todos, de bens coletivos e, sobretudo, de um entranhamento do sujeito no objeto de estudo. Dito isso, pergunta-se, se todo o pressuposto do método científico é construído a partir de um referencial dito distante, como ser distante sendo parte?

Então, argumentamos a favor de uma inseparabilidade que ocorre não apenas pelo ponto de vista ético, mas também humano e biológico. Por isso que uma geração subsiste na outra, mas não apenas isso: somos todos frutos da mesma humanidade que se pereniza e se dilui ao longo do espaço e do tempo.

O direito socioambiental, assim, é caracterizado como uma construção que rompe com todos os paradigmas estabelecidos até então pelo direito clássico, quais sejam, a lógica espacial, cartesiana e temporal da positivação dos direitos individuais, das fronteiras e da separabilidade entre nós e os outros, transcendendo a positivação clássica até então posta.

Desse modo, o fortalecimento do direito socioambiental, contribui para minorar as fronteiras e se pensar em maior solidariedade e em maior conserto na participação para sanar os conflitos e questões mundiais. Assim, o direito socioambiental rompe com a lógica específica, geométrica e espacial e transcende para um nível de abstração que entende a difusão dos direitos em uma lógica profundamente abstrata, ética e humana; que caracteriza não somente um novo direito, mas também um novo olhar para o mundo e para a humanidade, um olhar gregário, que, como afirmou Jonas (2006), considere todo o gênero humano.

O direito ambiental, assim, rompe toda uma lógica até então pré-configurada e empresta uma transição paradigmática que rompe com as estruturas consolidadas do direito até então posto. Sendo um direito profundamente humano, o direito ambiental é também o último estágio do desenvolvimento dos direitos humanos na CIDH, mas é, ao mesmo tempo, como

afirma Jonas (2006), uma necessidade de uma ética que considere o problema adaptativo da humanidade em seu maior grau de evolução.

A morte se torna um lembrete para a humanidade de sua falibilidade. Os humanos, a despeito de todo invento, seguem sendo falíveis, sujeitos a todas as leis naturais, e com a mesma natureza guardam uma ontologia, sendo uma pequena célula desse todo e tendo, inclusive, em si todos os minerais e nutrientes da Terra.

### **4.3 Responsabilidade ambiental a partir de uma lógica equivocada e os impactos para as futuras gerações**

A lógica do direito ambiental na atualidade é o direito ambiental econômico. Apesar de não ser de todo equivocada e de possuir maneiras de gestão dos recursos que convidam o próprio empreendedor, o produtor e as comunidades a lucrarem de modo conjunto, é uma lógica que trabalha os recursos naturais como bens coletivos apropriáveis, não como bens que possuem uma finalidade intrínseca.

Entendemos que toda relação de dependência será utilitária. Enquanto dependermos da natureza para nossa própria sobrevivência, essa relação segue sendo de uso. Porém, pode-se ir para além disso, na medida em que somos parte desta mesma natureza e influenciáveis por ela, como produtores e produto desta relação simbiótica com o meio.

A preservação na atualidade perpassa pelo entendimento do meio ambiente como um bem a ser administrado pela economia, segundo a qual a compensação é elaborada por aspectos pecuniários. Até mesmo a radicalização dos alarmismos não acompanha uma contraprestação de proteção efetiva; pelo contrário, segue a mesma lógica pecuniária, de valorar o capital mais que a própria vida, do mesmo modo que o mercado dos selos verdes e do *greenwashing* não colaboram em nada para a preservação a qual se pretendem.

Diante de tudo isso, é necessário pensar qual seria o meio eficiente para se pensar em uma preservação que considere o bem ambiental em si, com toda a complexidade de sua ontologia. O problema de conceber o meio ambiente por um aspecto unicamente utilitário é que esta visão o desconsidera enquanto vida, além de desconsiderar que os próprios seres humanos são parte dele em um aspecto ecológico, que é não apenas biológico, como também ontológico.

Essa dissociação é fruto de uma visão tecnocrática de mundo e de natureza, que reduz tanto a humanidade quanto o ambiente. O reducionismo mencionado se encontra presente nas construções teóricas que, embora pretendam prever uma responsabilização devida com o meio

ambiente, reduzem-no à matéria bruta ou matéria-prima. A divisão cartesiana entre matéria e espírito é um sintoma da mesma lógica que apresentamos.

Outrossim, essa separação artificial entre uma geração e outra é fruto do mesmo cartesianismo que separa humanidade e ambiente, fruto do que, nesta dissertação, denominamos de *ethos* cientificista: uma forma de perverter a realidade, uma utopia no sentido jonasiano, que retira a coisa do próprio significado e coloca sobre ela uma redução de sua complexidade, artificialmente produzida pela ciência.

A redução da complexidade, proposta pela ciência para ser utilizada especificamente para o método científico, acaba se tornando um problema sério do ponto de vista antropológico. A ciência inicia seu trabalho com uma hiperespecialização, compartimentando o conhecimento, e prossegue se desenvolvendo nesse método esquemático até reduzir a complexidade humana a um único aspecto do ser.

Partindo-se desse pensamento, Ballesteros (1995, p. 14) cunha o que ele chamou de humanismo tecnocrático: para ele existe um reducionismo do ser humano que inicia no humanismo, mas que parte de uma apreensão tecnocrática da natureza, como um domínio de quem não busca a responsabilidade do cuidado.

É importante, assim, uma retomada da ontologia, que se faz relevante na medida em que se passa a entender não apenas a sócio-humanidade, mas também um aspecto de complexidade humana, que não pode ser esvaziada, reduzida ou amputada e deve ser compreendida na mesma medida que a complexidade do ambiente.

Ballesteros (1995) traz uma discussão sobre o antropocentrismo e o humanismo, refletindo sobre o modo como a natureza estaria sujeita aos caprichos humanos, para concluir que ela não deve se curvar como útil para ser subjugada por necessidades egoístas. Ele a compara com a mulher no patriarcalismo, sujeita ao marido, para afirmar que, tal qual a relação do marido com a esposa, a relação entre humano e ambiente deve ser de responsabilidade e não de sujeição.

Entendemos que a humanidade não deve dominar, em um sentido pejorativo, sobre a natureza, e sim que deve responsabilmente desenvolver as técnicas de que já lança mão. A natureza possui uma dignidade intrínseca, que, por óbvio, não é a dignidade da rocha, por exemplo, que por si só seria esvaziar a dignidade do próprio humano ao compará-lo com um ser inanimado. Trata-se de entender que nós temos sensibilidade na mesma medida que os animais; ainda que estes não possuam as faculdades do intelecto humano, de produzir uma ética, por exemplo, os animais são dotados de sensibilidade, o que, por si só, é uma forma de inteligência.

Um animal não pode ser outra coisa senão o que é, está preso em sua condição e ontologia e não tem consciência sobre isso. Em contrapartida, nós, humanos, tanto o temos que, por vezes, buscamos fugir da nossa própria condição humana, razão pela qual a morte se torna um lembrete da nossa falibilidade diante da própria natureza de todas as coisas (JONAS, 2004).

Essa crítica é recorrente no direito ambiental em relação ao antropocentrismo e humanismo; porém, mesmo essa crítica, que indiretamente tem sido feita ao longo do trabalho, não pode ser uma antítese para que se valide o biocentrismo, uma dignidade igualada ou superior à humana. A dignidade intrínseca que a natureza possui é dela, sendo de algum modo também humana pelo tratamento e pertencimento que temos em relação a ela — de modo que atentar contra ela fere nossa própria humanidade — o que não significa, em absoluto, que estamos afirmando que a natureza possui dignidade humana em sentido estrito.

O que ocorre é que se trabalha o meio ambiente natural pelas tratativas da OMC ou mesmo por ricochete em relação ao direito humano. Por isso, a construção *pro homine* da hermenêutica da Corte Interamericana de Direitos Humanos e do socioambientalismo são importantes para que se legitime o direito humano como um *standard* de desenvolvimento, ou ainda como um aporte da ética, como bem preleciona Flávia Piovesan (2006). Assim, esses direitos devem guardar um mínimo ético, que é e sempre será humano.

O socioambientalismo, nesse viés, é comumente tratado como uma virtude entre o humanismo que privilegia o homem e o biocentrismo que privilegia a natureza. Toda essa construção ocorre na Corte IDH por meio das comunidades tradicionais, as quais nos ensinam a ética da ontologia da humanidade em relação à natureza. Ao mesmo tempo, o mesmo socioambientalismo também se contrapõe ao modelo economicista e tecnicista de desenvolvimento, enquanto mero crescimentismo. Assim, o verdadeiro desenvolvimento deve perpassar por diversos aspectos que são também econômicos, mas sobretudo sociais e políticos.

O desenvolvimento deve abranger o humano também, sendo um desenvolvimento para a humanidade. Ballesteros (1995) denuncia um individualismo que retira o humano de sua complexidade ontológica.

Assim, é importante que a humanidade entenda a complexidade humana, que não envolve apenas a matéria, tampouco apenas o intelecto, de modo a reconhecer a necessidade de um resgate que considere esse ser como integralidade, que é complexo e que possui uma vida que se reivindica. Esse olhar profundamente humano é que nos capacita a olhar de modo satisfatório para as futuras gerações.

Ao longo deste trabalho, consideramos a ideia de que não há um antropocentrismo puro, muito menos um biocentrismo radical, visto que humanidade e ambiente estão intercambiados.

Resta a pergunta: em que escala a humanidade deve reinar sobre a natureza? Para responder a isso, o socioambientalismo se encontra como o ponto arquimediano de síntese entre os modelos precedentes, sendo a teoria que entende a complexidade humana de forma não simplista.

Por isso, o socioambientalismo traz consigo uma perspectiva de evolução que não é crescimento nem possui a utopia de progresso, mas que deve considerar vários aspectos para evitar o retrocesso do ponto de vista humano. Trata-se de um fenômeno que é social, econômico e político e que não pode ser reduzido a uma lógica artificial naturalizada.

Dito isso, é necessário se pensar em um ideal humano na lógica de Jonas (2004, 2006) e de ética, afastando-se de visões estritamente formalistas, porque a evolução deve ser sobretudo humana, do ponto de vista de um *standard* humano, considerando um valor moral que não pode ser esvaziado. Dessa forma, o fenômeno de desenvolvimento, embora seja social, econômico e político, é sobretudo eminentemente humano e, por conseguinte, deve sempre guardar uma preocupação ética.

O problema de cultivar lógicas artificiais e reducionistas, estritamente tecnicistas, é que é esse mesmo tipo de moralidade que cria regimes como o nazismo, se levada ao absurdo, em doses homeopáticas, que desmantela a complexidade humana em reducionismos de toda sorte (OLIVEIRA, 2018; JONAS, 2004; SANTILI, 2005; PIOVESAN, 2019).

Por isso, criticamos a tecnocracia e a moralidade tecnológica porque entendemos que ela está no coração do tecnicismo que simplifica a complexidade da humanidade e do ambiente (JONAS, 2006; OLIVEIRA, 2018). A tecnocracia, nos termos de Ballesteros (1995), é uma forma de compreender o mundo e as pessoas que os esvaziam de sua complexidade, na medida em que reduz tudo a uma ficção cientificista e não considera esse aspecto profundo da psique humana, a qual, antropologicamente, não pode ser traduzida por uma equação matemática.

O que se está questionando é que a técnica é tudo o que é construído, em um sentido lato, o direito e a política são também técnica (e o direito ambiental é uma aporia desta mesma técnica jurídica). Diante da existência de um *ethos* tecnicista que carrega uma moralidade implícita e legisla de modo artificial sobre a ontologia, é reconfortante pensar que, se fomos capazes de criar inventos para atentar contra o natural, é também possível que sejamos também capazes de criar novas formas de protegê-lo, ainda que por meio da ética ou do direito.

É impossível que se avance em deduções científicas se se considerar a complexidade de cada variável. Essa simplificação é perfeitamente normal para que se possa avançar. O problema é transpor para a vida como um todo a simplificação feita para questões pontuais de método científico. O problema não é a tecnologia, nem a simplificação, nem a descrição exemplificada de aporia do mundo. Toda descrição científica silencia sobre algo e considera

um único aspecto; a questão é quando essa lógica específica da tecnologia, criada para um experimento científico, encontra-se como uma ética específica que normatiza fenômenos como se sempre tivessem sido daquela forma e não como se fossem uma criação humana, a ponto de romper com a ontologia do que é naturalmente dado pela filosofia do artificialmente construído.

Portanto, a técnica não é um problema, e sim a tecnocracia que reduz a humanidade a um ser que só existe porque pensa e que reduz a natureza porque ela não pensa. O fato de não pensar não significa que ela não tenha uma lógica própria, um movimento próprio, ao qual todos nós estamos sujeitos. Há, assim, uma verdadeira fé na tecnologia que é incisivamente apontada por Jonas (2006) e não atribui a todas as formas de vida o respeito de que precisam.

#### **4.4 O encontro da técnica, da arte e do direito sócio-humano como construção social ao longo do tempo e do espaço**

Pelo *standard* de direito socioambiental, entendemos que todo direito é uma ciência social que se altera ao longo do espaço e do tempo e que, da mesma forma como determinado imaginário influencia a construção da arte e da técnica, a própria mudança da técnica tem o poder de reconfigurar a sociedade.

Vimos que o direito socioambiental é o último estágio de evolução deste direito humano, que não sucede os anteriores, pois guarda em si também os direitos de indivíduos e de grupos. Da mesma forma que a técnica e a ética evoluem, o direito evolui também, o que demonstra o grau de evolutividade dos próprios direitos como *standards*.

Assim, chegamos a um nível na construção de direitos humanos, no qual já afirmamos que não é possível a separabilidade entre o direito ambiental e o direito humano; por isso, seria incompleto falar de direito ambiental de um modo que o aparte dos direitos sociais que lhe são inerentes e estão no seu núcleo formador.

A socio-humanidade a que nos referimos é a exata compreensão de que humanidade e ambiente estão umbilicalmente ligados e, por conseguinte, o direito socioambiental é um direito humano, e de que há uma relação ontológica entre humanidade e ambiente. Isso é fundamental para que se entenda a sua inseparabilidade e a identidade que essa nos atribui.

A reconfiguração do todo nos fará olhar para o outro, o qual, no tempo presente ou futuro, nos reivindica uma ação ou uma omissão. Só o outro nos é capaz de obrigar, e a socio-humanidade nos faz compreender que, mais que proteger o meio ambiente para ser usado pelas futuras gerações, precisamos entender que esse outro do futuro é não só parte do ambiente, mas também de nós mesmos, pois há que se proteger o gênero humano.

Não se trata de uma ordem biológica pura e simplesmente; retomamos aqui Hans Jonas (2004, 2006) para afirmar que se trata não apenas da vida em um aspecto eminentemente biológico, mas também e sobretudo de preservar um ideal de humanidade, que é ao mesmo tempo ético e estético.

#### 4.4.1 O encontro entre técnica e a questão ambiental

Até aqui, demonstramos a construção e desconstrução de uma noção de técnica associada à evolução da humanidade e da macro-história. Por isso, é importante que se pense nos direitos, sobretudo os sócio-humanos, como construções históricas que se perfazem no tempo e no espaço.

No segundo capítulo, argumentou-se que há uma ética nessa técnica, que a ciência se tornou imprudente, tal como o Prometeu do classicismo, ou mesmo o monstro de Shelley. A ciência se torna um herói sem caráter, na medida em que ela mesma, que possui um fazer que disseca o mundo em laboratórios e o reduz a fórmulas matemáticas, também se baseia em uma criação do conceito de senso comum, sobre o qual arroga para si uma autoridade salvífica. Esta mesma ciência se encontra com a utopia de progresso e com o lucro, em uma sociedade que trata o meio ambiente não como vida, senão como *commodity*.

Há um ideal de humanidade que deve ser preservado ao longo do tempo e do espaço e o meio ambiente é a zona na qual o homem faz suas trocas metabólicas e que o confere identidade, assim o próprio espaço se torna ele próprio (JONAS, 2004).

Nesta perspectiva, conforme Santili (2005), embora se fale sobre um mínimo ambiental, é importante observar que esse mínimo, na realidade, é o máximo de garantias que se possa atribuir por uma perspectiva humana. Assim, entendemos não ser possível que se fale de um mínimo ambiental e sim de um mínimo ético humano.

Os *standards*, por sua vez, são a representação desses direitos em determinado momento histórico e o estado da técnica deste direito que é social e humano; por isso, não falamos de mínimo ambiental neste trabalho, que pretende avaliar o direito socioambiental como direito humano na esteira da construção de mínimos éticos (PIOVESAN, 2006).

Trata-se, portanto, de uma garantia do ponto de vista humano, que deve seguir valores éticos pactuados, levando em consideração um mínimo *pro homine* que não pode retroagir em suas garantias, na medida em que apresenta novas necessidades ao longo do tempo e do espaço (MAZZUOLI, 2016).



#### **4.5 A socio-humanidade: a ética jonasiana como continuação da ética kantiana que, por sua vez, é uma continuação da ética clássica**

Como questão da sócio-humanidade, temos a compreensão de que há uma ontologia simbiótica entre humanidade e ambiente que se perpetua por toda a história. Acreditamos que Hans Jonas (2006) tem toda razão ao propor seu imperativo de que, se há vida no futuro, devemos preservar a vida ali existente. A única ressalva que fazemos é que Jonas recaiu no mesmo equívoco da separabilidade, quando ele separa a ética do presente da ética do futuro. A ética kantiana, a seu turno, não responderia<sup>101</sup> às críticas do autor, porque houve uma sofisticação da própria ética kantiana, nesse mesmo *standard* de mínimos éticos a que nos propomos.

Há, então, um profundo devir, sendo a própria ética inscrita nessa evolução como um constructo que evolui ao longo do tempo e do espaço, na mesma medida em que deve manter as garantias que já foram conquistadas. É necessário repensar o desenvolvimento humano de modo complexo, que não seja reducionista ou amputado, considerando todos os múltiplos aspectos da existência, do humano e do desenvolvimento em sua complexidade ao longo do espaço e do tempo.

Há um individualismo que faz os indivíduos se apartarem do todo, não apenas em um aspecto de moralidade dos modernos e afastamento da pólis, mas também do ambiente e de si próprios (BALLESTEROS, 1995). Em face disso, é necessário recuperar a compreensão da identidade do que humano e ambiente são, para ressignificar essa relação que é naturalmente simbiótica, mas que foi artificialmente apartada.

Isso significa aplicar essa compreensão à existência do sujeito no mundo, trazendo a consciência de que humanidade e ambiente são intercambiados e que há implicação mútua na existência de um no outro. Esta é a razão pela qual nos referimos à sócio-humanidade, porque usar os termos humanidade e ambiente de modo separado seria não considerar um aspecto importante tanto de um quanto do outro.

Essa necessidade de separar a humanidade ao longo do tempo é uma ideia que começa com os povos pré-cabralinos: Incas, Maias e Astecas. A própria ideia de separar o tempo pela

---

<sup>101</sup> A nosso ver, Jonas (2006) não fez uma leitura completa de Kant. Entendemos que uma leitura mais generosa de Kant poderia ser aplicada às futuras gerações, até pela necessidade de proposição de uma máxima que pudesse se tornar universal, em todos os tempos e lugares. Mas como de fato Kant foi silente sobre as futuras gerações e sobre o prognóstico tecnológico e sua implicação no futuro, entendemos que Jonas não rompe totalmente com essa ética e sim apenas a sofistica, posto que pelo nosso conceito de *standards* a sócio-humanidade se desenvolve ao longo do tempo com sua ética, que é também evolutiva.

posição solar, compartilhá-lo e depois chamar de tempo é o que nos ilude com a sensação de compartimentação das dimensões. Por outro lado, a mensuração do espaço ocorre com a fixação dos nômades à terra, que primeiro foi dividido em pés e polegadas e depois se criou a metragem como a conhecemos. A própria noção de fronteira surge dessa delimitação de território. Todas estas são criações artificiais, que servem para facilitar nossa vida, como já afirmamos no primeiro capítulo sobre a *poiese*.

Se Copérnico entende que o Sol não girava em torno da Terra e começou-se a cunhar as noções do dia, da noite, dos meses e das estações do ano pelos movimentos de rotação e translação, é necessário que se pergunte: sem metragens, teorias e nomes dados à gravidade, a maçã de Newton não segue sendo atraída igualmente para a Terra?

Em outras palavras, na mesma medida em que nossas construções implicam no mundo, é necessário observar que a realidade ontológica se reivindica, para compreender que a nossa visão equivocada sobre a humanidade no ambiente não altera esse aspecto de interseccionalidade obrigatória.

A relação entre humanidade e natureza é inescapável, ainda que os seres humanos não reconheçam a própria natureza através do ambiente, ou que entendam essa interseção de modo distorcido, seja pela ideologia, seja pelas meias verdades artificiais que validam a tecnologia. A necessidade de separar essa humanidade ao longo do tempo é sintoma do mesmo reducionismo tecnocrático que separa humanidade e ambiente. Se enxergarmos a humanidade enquanto continuidade no espaço-tempo, será possível compreender que os direitos socioambientais são o grau atual de desenvolvimento dos próprios direitos humanos.

Não podemos tratar os direitos de grupos ou coletivos da mesma maneira que tratamos os direitos difusos, cujos destinatários não são determinados. Eis o erro por nós apontado na tratativa dos direitos de terceira dimensão, nos quais se enquadra o direito das futuras gerações.

#### 4.5.1 A lógica da tratativa dos direitos de 3ª dimensão presente no direito ambiental

A explicação atual do direito ambiental em teoria é tratar a questão da humanidade no futuro nos moldes do que se convencionou chamar de justiça ambiental, que se divide em três categorias: 1) justiça intrageracional<sup>102</sup>, 2) justiça intergeracional e 3) justiça interespécies.

A proteção para com a humanidade do futuro seria uma questão de justiça intergeracional, e sobre ela nos deteremos. Contudo, pela própria enunciação da justiça

---

<sup>102</sup> A nosso ver, esse raciocínio, em sua maior parte, encontra fundamento no filósofo político John Rawls (2019).

ambiental, podemos observar a separação entre uma geração e outra, e também entre humanidade e o meio.

Por essa perspectiva de intergeracionalidade, o direito ambiental trabalha a sustentabilidade como igualdade de acesso aos recursos naturais, de modo que todos devem ter acesso aos mesmos recursos. Como afirmamos anteriormente, entendemos que essa lógica de igualdade formal se adequa mais facilmente à justiça intrageracional, ou seja, dentro de uma mesma geração, razão pela qual entendemos que ela é cabível para os direitos coletivos em sentido *stricto*, mas encontra entraves para a proteção da humanidade no futuro. Isto porque a lógica da igualdade absoluta só funciona entre iguais, por isso também entre os viventes.

Essa teoria, consolidada no Código Florestal e em legislações avulsas, esbarra nas questões de tratar o meio ambiente estritamente como recurso e apartá-lo do humano. A questão que se põe é a de que, todas as vezes que necessitamos de algo, essa relação será necessariamente utilitária, mas se o ambiente é, ao mesmo tempo, o que construímos com nossa *poiese* e técnica<sup>103</sup> e o meio ambiente natural, temos que considerar também um terceiro aspecto da celeuma, que é o homem no ambiente em um aspecto ontológico. Sobre isso, são necessárias algumas considerações.

O meio ambiente, que também é cultural, é parte de nós e está vinculado ao que somos, tanto em um aspecto biológico como em uma cosmovisão cultural. É também, em um sentido jonasiano — que é a visão que acompanhamos —, uma questão profundamente ontológica, que faz parte de nós em um aspecto eminentemente biológico e que se justifica na medida em que nós também fazemos parte do ambiente, em um sentido de identidade.

Ao longo deste trabalho, afirmamos que ele é nossa parte, ontologicamente, de modo que não precisa de justificação por uma perspectiva biológica. Acrescentamos, ainda, que ele é também o nosso conjunto de crenças que consubstanciam o *standard* de um povo, o que escapa ao biológico. Nesse sentido, retomamos a crítica de Jonas sobre a ética kantiana, sob a

---

<sup>103</sup>Sobre a distinção entre *poiese* e técnica, ainda que por vezes os usemos como sinônimos, afirmando a técnica em um sentido lato, na realidade estamos a falar sobre a *poiese*. A *poiese* está ligada a uma compreensão ampla do fazer humano. O conceito de técnica está contido no conceito de *poiese*, mas não o contrário. Na teoria de Jonas, a técnica é uma redução da *poiese*, e isso se torna um problema mais grave quando a dimensão técnica se torna autopoietica, em outras palavras, na racionalidade moderna, há o desaparecimento da dimensão poietica da técnica, o que faz com que a tecnocracia da modernidade crie uma dimensão que se afasta da *poiese*, não sendo mais criativa e se tornando meramente reprodutiva.

Essa técnica moderna é utilizada para produção em massa e diminuição do trabalho de manufatura, mas não há criatividade nela, senão a reprodução de uma programação inicial. Nesse sentido, a denúncia aqui é que em havendo um erro ontológico nessa programação, haverá um produto igualmente vicioso. Ratifica-se então que a dimensão poietica é a dimensão criativa, e a dimensão técnica é instrumental, mas quando se afasta da *poiese*, se torna reprodutiva.

perspectiva do autor, cujos fundamentos para a sua ética no princípio responsabilidade se encontram na obra *O Princípio Vida*<sup>104</sup>.

Tanto o idealismo quanto o materialismo apresentariam o equívoco de isolar o homem do restante da natureza e de outras formas de vida em toda sua complexidade. Há na obra uma ideia da continuidade da mente com o organismo e do organismo com a natureza, e a ética, assim, se torna parte da filosofia da natureza, com os fundamentos na amplitude do ser (JONAS, 2004).

Feitas as devidas ressalvas e retomando a questão da crítica de Jonas em direção à ética kantiana, ele afirma que essa não responde adequadamente à questão das futuras gerações. Para Jonas (2006), o problema da lógica kantiana<sup>105</sup> é que essa seria formalista, pois abrange apenas os viventes. Somando-se essas considerações com o que tratamos nos capítulos anteriores, e a crítica de Jonas (2006) em relação a Kant, há um sentido identificado por ele como uma ética amorfa, ou seja, sem forma, sem preocupação com o destinatário da ética e com os direitos que ele possui, com o que lhe é devido ou próprio, ou ainda com uma forma de moralidade universal<sup>106</sup>, segundo o autor, sendo faltante de conteúdo substancial nessa ética.<sup>107</sup>

Jonas (2006) afirma que uma ética que não considera todas as formas de vida humana na terra em sua formulação é formalista e despersonalizada. Outrossim, o autor entende que toda ética que lhe precede é antropocêntrica, visto que enxerga o bem fazer ao próximo na medida do que considera ser devido ao sujeito praticante da ação, não levando em conta quem está distante.

Para o autor, a ética kantiana também silencia sobre a omissão, razão pela qual temos também um descaso com o sujeito destinatário da ação, bem como com o seu resultado. Segundo ele, o que importa é o sujeito virtuoso, que é responsabilizado pelo seu dolo e por sua ação no tempo presente, e não pelas consequências de sua ação ou omissão no futuro (JONAS, 2006). Este cenário se modifica com a passagem da responsabilidade civil, em um sentido clássico de dolo e culpa, para a responsabilidade civil ambiental, semelhante<sup>108</sup> à

---

<sup>104</sup> Essa obra estabelece os parâmetros de uma filosofia da biologia, o que abre um novo caminho de reflexão sobre a precariedade da vida, conduzindo a vida a uma posição privilegiada e distante dos extremos que ele denominou como o idealismo irreal e o materialismo limitado (JONAS, 2004).

<sup>105</sup> Que a nosso ver é a também a base da teoria rawlsiana, que fundamenta a lógica utilizada no direito ambiental.

<sup>106</sup> Leitura que, a nosso ver, não encontra absoluto respaldo, uma vez que o próprio Kant aduz seu imperativo como universalidade.

<sup>107</sup> O que, segundo Jonas (2006), seria compatível com uma moralidade liberal presente no direito ambiental.

<sup>108</sup> Afirmamos a semelhança porque consideramos que a responsabilidade civil ambiental guarda diferenças, até pela característica de infungibilidade e ubiquidade do bem ambiental.

responsabilidade objetiva, para a qual não importam as intenções do indivíduo e sim a ação e a conduta danosa ao bem.

Ainda sobre o aspecto da omissão, Jonas (2006) transpõe isso para a sua crítica em relação à técnica, e os silêncios que existem na própria ciência; ele o faz ao se referir à técnica<sup>109</sup> e citar, especificamente, a bomba atômica e os horrores dos problemas ocasionados por catástrofes ambientais.<sup>110</sup>

Para Jelson Oliveira (2018), é preciso afirmar que a crítica jonasiana se direciona ao que ele denomina de niilismo tecnológico. Hans Jonas se posiciona claramente contra o niilismo, que afasta os seres humanos de seu contato com o mundo, com o outro, com o futuro e com a própria responsabilidade.

Ainda em relação à crítica de Jonas sobre a ética de Kant, importa neste estudo direcionar a análise para o ponto que se torna as bases para o seu imperativo sobre responsabilidade: Jonas (2006) afirma a ontologia de um ser humano que é sujeito a afetos, desejos, fraquezas e fragilidades, mas que, a despeito de tudo isso, pode escolher caminhos pela responsabilidade. Esse aspecto se perfaz importante porque recairá também sobre o sujeito paciente da ação.

Não é apenas o agente que é vulnerável e sujeito a afetos, mas também o sujeito segundo o qual se perfaz a ação do primeiro. Em outras palavras, se considerarmos que o foco não está no sujeito que pratica a ação, entenderemos que a vulnerabilidade do segundo exige algo do primeiro, que se obriga por escolha e liberdade, sem a qual não existe a responsabilidade.

Pela nossa leitura de *standard* de sócio-humanidade, a teoria kantiana, portanto, oferece respostas até a segunda dimensão de direitos. Não obstante, a partir da terceira dimensão e de titularidade indeterminada de sujeitos — os quais, pela sua não existência, não podem reivindicar uma modalidade de direitos que serve para uma abstração e não para um indivíduo concreto —, temos o despontar da ética jonasiana, por meio da qual, ainda que seja possível falar de responsabilidade, levando em conta os direitos de titularidade indeterminada, começa-se a pensar nas bases de um direito para esse ser no futuro.

A nosso ver, pode-se inferir que se trata de uma mesma ética que se desenvolve no tempo e no espaço, que o imperativo kantiano funciona bem para os direitos de grupos, mas

---

<sup>109</sup> Na base de sua análise, o autor direciona e critica o conceito de técnica proposto pelo seu mentor, Martin Heidegger, de quem foi discípulo e com quem depois rompeu declaradamente, em virtude da aproximação do orientador com o nazismo.

<sup>110</sup> Jonas (2006) criticava que a teoria do orientador era compatível com o nazismo, e um *ethos* que não rompesse com esse ponto de vista estritamente de tecnicismo poderia levar a isso.

que o imperativo jonasiano de “que tua ação seja compatível com todas as formas de vida na terra” (JONAS, 2006) é um derivativo e uma sofisticação da própria ética kantiana. Assim, não seria necessariamente uma ruptura ou uma sucessão ética, mas sim uma evolução conforme as necessidades históricas de um povo.

A teoria do direito ambiental caracterizada como justiça ambiental, tenta considerar viventes e não viventes por uma igualdade absoluta de acesso a recursos, isso representou um avanço na proteção, mas o fez de modo instrumental.

Assim, a lógica kantiana funcionaria bem para a igualdade interespecies aos moldes do racismo ambiental<sup>111</sup>, e para problemas sociais que têm seus destinatários caracterizados, mas, no que concerne aos não viventes, a ética jonasiana seria mais completa, ainda que entendamos não se tratar de uma nova ética e sim de uma continuação daquela.

Jonas (2006) afirma que o imperativo kantiano não pode explicar a igualdade para com os não viventes, porque a ética de Jonas não prevê uma igualdade absoluta, o que a ética jonasiana está aduzindo é que, para com os não viventes que são vulneráveis, devemos responsabilidade, por um respeito ao gênero humano em abstrato.

É importante ressaltar que a responsabilidade de Jonas é uma responsabilidade ontológica, no sentido de se preservar uma imagem da humanidade ao longo do tempo e do espaço. Essa dignidade da sócio-humanidade deriva do próprio fato de que, quando mortos, somos nós a matéria bruta em decomposição, que é adubo para a planta, que é alimento para o bicho, que é alimento para o humano, que é energia para o trabalho e que é tecnologia para o mundo (JONAS, 2006).

Há uma questão de ideal de humanidade que Jonas deixa bem clara na sua obra e que deve ser observada por um aspecto ontológico do que de fato nos caracteriza como humanos: ser humano é ser influenciado pela experiência do mundo e no mundo e ser afetável, mas é também poder escolher caminhos, tanto para o mundo quanto para si próprio.

Para Jonas (2004), a humanidade, que é parte do mundo, deve conservar essa ontologia, essa questão que é a de ser parte do mundo, da natureza, de um todo e de uma humanidade. Não se trata, assim, apenas do ser individualizado num tempo histórico<sup>112</sup>, mas

---

<sup>111</sup> A teoria do racismo ambiental foi desenvolvida na década de 1980 nos Estados Unidos, quando se observou que alguns problemas ambientais vinham também acompanhados de problemas socioeconômicos e que bairros mais pobres como o Brooklyn possuíam os maiores índices de problemas socioambientais. O racismo ambiental está sendo utilizado para explicar que há problemas ambientais que existem dentro da mesma geração, e para esses a ética kantiana se aplica, sendo cabível para justiça interespecies, anteriormente explicada.

<sup>112</sup> Dasein- outra crítica do autor a seu orientador.

sobretudo de uma humanidade que precisa se responsabilizar por suas obras no mundo, ao longo do tempo.

Jonas (2004) afirma que a história da evolução da humanidade foi mutável, mas o próprio homem pode não ser uma constante no futuro, pela sua mania de querer, por esse olhar tecnocrático, justificar a natureza estritamente como matéria bruta e entender a humanidade enquanto um amontoado intranscendente, e a vida sem nenhuma teleologia, o que impediria que fosse vista a própria dignidade da complexidade de ser humano. Não reconhecer a afetabilidade do ser humano, que nem sempre consegue agir de modo esperado, e não sabe ou não pode fazer escolhas categóricas o tempo todo, é o que fundamenta a busca de um agir responsável, frente a um outro que é vulnerável e não pode escolher por si próprio (JONAS, 2006).

A despeito de tanta técnica, não somos deuses perfeitos, e nos perfazemos capazes de fazer atos insensatos. Assim, é imperioso que entendamos que nem sempre devemos agir, e que, se há um risco real de vulnerabilidade do outro, melhor é que não se aja. Em sentido contrário, as pessoas desenvolvem tecnologia por esse espírito de domínio, para defesa contra a ameaça imaginária que se tornou a fronteira.

Entender que uma geração vive na outra, e, nesse sentido, somos todos imortais, descendentes e transcendententes no tempo e no espaço é o que perfaz um vínculo em relação ao outro que é parte nossa na mesma medida em que é um outro genuíno e possui suas próprias reivindicações. Todavia, quando esse outro não é capaz de se reivindicar, cabe-nos a razoabilidade de agir com responsabilidade.

#### **4.6 A passagem da lógica da segunda para a terceira dimensão**

Analisa-se, equivocadamente, a terceira dimensão dos direitos humanos assumindo que esta segue a mesma lógica da primeira (a dos direitos individuais). Se entendermos que a terceira dimensão de direitos possui uma lógica característica, chegaremos à conclusão de que essa transposição da tratativa dos direitos entre dimensões não funcionará.

Em que pese os direitos de terceira dimensão terem também os direitos de primeira e de segunda dimensão em si, eles trazem outra forma de compreensão. Trata-se de uma interpretação difusa, a qual, mais do que ser abordada pela macroeconomia, deve ter uma visão macro também do ponto de vista da ética. A macro-história trabalha esses eventos de modo linear; porém, para o direito, importa entender que o próprio direito internacional, que se forma muito por costumes, é também uma sedimentação dessa construção social.

Por isso, afirmamos que a justiça ambiental intergeracional<sup>113</sup> traz em si uma lógica que se encontra bem com os direitos de segunda dimensão, mas que não funciona para os direitos transindividuais e coletivos. Isso porque a lógica dos direitos difusos trabalha com a indeterminação dos sujeitos destinatários, ao passo que, nos direitos de segunda dimensão, temos a determinação do grupo detentor desses direitos.

Para Jonas (2006) até a passagem para o século XX e a consciência das causas humanitárias comuns, a preocupação da ética dizia respeito ao homem com outro homem e até dele consigo próprio. Nesse sentido, para Jonas, toda ética tradicional é antropocêntrica (JONAS, 2006, p. 35).

É importante observar que não se trata dos homens do futuro somente em um aspecto biológico, e sim de considerar que a ideia de humanidade e sua condição fundamental era considerada como constante quanto à sua essência, enquanto a condição atual já não é assim pensada, sendo hoje ela própria uma variável, e um objeto da arte que reconfigura as coisas (JONAS, 2006).

O bem e o mal, com o qual o agir humano tinha que se preocupar, eram evidenciados numa ação imediata, tanto em sua prática quanto em seu alcance, o que não exigia um planejamento a longo prazo. O comportamento possuía critérios imediatos para a sua consecução de pronto e as consequências ficavam a cargo do acaso, destino ou providência (JONAS, 2006).

Para ele, toda a ética pré-existente, assim, tinha a ver com o aqui e agora, já que todas as máximas da ética tradicional demonstram uma preocupação com o resultado imediato da ação. É o que observamos quando se fala, por exemplo, "ama o teu próximo como a ti mesmo"; "fazeis a outrem o que gostarias que te fizessem", "instrui teu filho no caminho da verdade", "almeja a excelência por meio do desenvolvimento e da realização das melhores possibilidades da tua existência como homem", "submete o teu bem pessoal ao bem comum", "nunca trate teus semelhantes como simples meios, mas sempre como fins em si mesmos" (JONAS, 2006).

Em todas essas máximas, aquele que age e o objeto do agir são partícipes de tempo presente e comum. Aqueles que vivem e, de alguma forma, têm trânsito com o sujeito/agente são os que têm alguma forma de reivindicação sobre sua conduta, na medida em que são afetados pela ação ou omissão do agente. A projeção de futuro, nesta cosmovisão, limita-se à extensão previsível do tempo da vida do agente (JONAS, 2006).

---

<sup>113</sup> Que entendemos se fundar na leitura de Rawls (que, por sua vez, se considera um kantiano)



A elevação desse padrão ético não será feita simplesmente pelo conhecimento do cientista ou do especialista, mas sim por um saber que se encontra ao alcance de todos os homens de boa vontade (JONAS, 2006).

Para o autor, há que se considerar os efeitos da ação e não apenas o lado cognitivo do agir moral. Na ética pré-existente, ninguém é julgado pelos efeitos não programados (e posteriores) de uma ação bem-intencionada e executada; ninguém é julgado, condenado ou responsabilizado pelos efeitos involuntários de um ato que na cognição foi de boa fé e na prática foi bem executado (JONAS, 2006).

Em todas as éticas anteriores, os efeitos adversos de uma ação não são de responsabilidade do sujeito. Com o avanço tecnológico, o poder humano precisa exigir do saber também uma responsabilidade. É importante ressaltar que o bem humano é o mesmo em todos os tempos e lugares, mas o lugar completo da ação sempre será o presente (JONAS, 2006).

#### **4.7 Hans Jonas e o problema de propor uma nova ética**

Hans Jonas traz uma contribuição hercúlea para o argumento das futuras gerações. O problema da solução apresentada por ele é que propor uma nova ética é também uma ruptura artificial e tecnológica em relação à ética precedente. Dito de outro modo, é como se a solução que ele propõe fosse uma parte do problema ou uma aporia que ele próprio tenta responder.

Neste trabalho, adotamos a crítica de Jonas, mas entendemos que a resposta para a sua própria teoria seria derivada da sua teoria da inseparabilidade. Para ilustrar o argumento, retornaremos ao autor.

Ainda segundo Jonas (2004), como já visto, a ética pré-existente se fundava e acontecia dentro dos limites do ser humano vivente, não considerando nada para além do sujeito, e não afetava a natureza e as coisas extra-humanas. Jonas (2006), dessa forma, vem na contramão disso; seu imperativo ético seria "age de tal maneira que os efeitos da 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". Nessa formulação, ele não está pensando no perigo da destruição pura e simples da humanidade fisicamente<sup>114</sup>, mas também na morte do ser, ou seja, na única morte essencial, que é a morte do que se caracterizaria enquanto humano (JONAS, 2004).

---

<sup>114</sup> Ele se ocupa também da perda da existência em um aspecto físico, mas, para ele, a própria existência não se reduz à corporeidade.

Essa morte viria da desconstrução aleatória e da reconstrução tecnológica da humanidade e do ambiente. Essa desconstrução tecnológica seria, incorporada nas consciências e na busca cada vez maior da qualidade de vida humana melhorada pela tecnologia. Haveria um verdadeiro saque e uma expropriação cognitiva não apenas no conhecido empírico, mas também no próprio conhecimento científico, que seria hiperespecializado e incapaz de entender e controlar seus inventos (JONAS, 2004, 2006).

Esse apartamento entre a cosmovisão científica e a reflexão ética fez com que o autor propusesse essas novas dimensões para a responsabilidade (JONAS, 2006). O autor tece uma dura crítica aos acontecimentos do período das guerras, fortemente marcados pelo uso de armamentos nucleares, dentre os quais destaca a bomba atômica. Como exemplo ilustrativo, menciona Oppenheimer, que, após anos trabalhando em laboratório, na busca da fissão nuclear e observando sua aplicação em Hiroshima, teria tido a memória do humano que come o fruto do conhecimento do bem e do mal e em seu pecado se torna consciente da soberba de tentar ser criador e participar da obra divina.

Esse foi o marco temporal e tecnológico segundo o qual a consciência dos cientistas foi abalada. A adequação entre o ser e o dever ser tem sido a dialética da humanidade desde os primórdios, em sua adaptação ao meio. Para que isso ocorra, ante esse prognóstico tecnológico e artificioso, a saber, a separação entre o ser (essência e ontologia humana) e o dever ser (a ética) é que Hans Jonas propõe a ética da responsabilidade.

Essa teoria surge não com a finalidade de tão-somente desferir uma crítica epistemológica, e sim para se aprofundar na compreensão da ontologia, ou seja, daquilo que é e não pode deixar de ser, porque se o fizer se descaracteriza em relação ao que é.

Hans Jonas empresta ao direito ambiental e ao cientista e pesquisador a observação da naturalização com as quais concebemos criações humanas, como se fossem divinas ou verdades absolutas (JONAS, 2004). Essas categorias de simplificação cientificista são apenas isto: criações humanas para que melhor se possa compreender o mundo. Quando se separa a natureza em categorias taxonômicas, dividindo-as em reino, filo, classe, ordem, família, gênero e espécie, é a mesma atividade de quando se declaram leis e as chamam de direito, ou quando se nomeia o mamífero por nome "vaca" e se associa um significado ao significante. Se, ao invés do vocábulo "vaca" que utilizamos para o mamífero, chamássemos-lo de "planta", ele pararia de mugir e produzir leite? (JONAS, 2004)

É o que fazemos com nossas criações tecnológicas. Quando se aparta a própria coisa da atribuição que se faça a ela, o que está ocorrendo é uma atribuição artificial, técnica e reducionista não apenas do ser (no exemplo anterior, o ser da vaca), mas também do dever ser

que se espera daquele ser. À medida que se aparta o ser da humanidade, do ser da natureza, em uma idealização artificial ou em um materialismo, ocorre o mesmo fenômeno de retirar a coisa do que ela é (JONAS, 2004).

Os seres humanos buscam desesperadamente categorias para que continuem vivendo sua construção artificial de uma vida boa e que mereça o nome de humana. Disso desponta o Prometeu desacorrentado ou o Ícaro desgovernado, ao qual a ciência confere forças inimagináveis. Essa figura prometeica, por si só, também confere forças para a economia em uma pulsão infatigável, o que traz como imperativo para a humanidade uma ética que, por meio de freios voluntários, impeça que a humanidade seja periculosa para si própria.

A tese de partida do livro *O Princípio Responsabilidade* de Hans Jonas (2006) é a de que a promessa da tecnologia moderna se converteu em uma ameaça, que não é apenas física. As promessas de que a tecnologia iria conceber a felicidade humana pela submissão da natureza se estendem para a própria ação da humanidade, trazendo uma submissão do ideal de humanidade a uma tecnocracia (BALLESTEROS, 2012)

Nenhuma das éticas pré-existentes, com suas prescrições sobre o bem e o mal, são capazes, segundo o autor, de se submeter às modalidades novas de poder e criações possíveis. Por isso, ele denominou heurística do medo, que seria observar a antevisão da desconfiguração do homem, para que se chegasse ao conceito de homem a ser preservado por esse poder alargado nessa mentalidade tecnocrática, pois "só sabemos o que está em jogo quando sabemos que está em jogo" (JONAS, 2006, p. 21; BALLESTEROS, 2012).

Em outras palavras, trata-se não somente do destino da humanidade, mas também de uma imagem de humanidade que deve ser preservada, não apenas da sobrevivência física do ser humano no futuro, mas sobretudo da integridade da existência humana. A existência deve preservar ambas as esferas, tanto a física quanto a essência humana. Para isso, é preciso que se vá para além da inteligência como cientificidade, e que se faça uma curva para o respeito.

Para isso, parte-se do olhar da ontologia, algo do ser que é e não pode deixar de ser, porque se assim o fizer, o torna um nada e se recai no niilismo. Deve-se observar antigas questões sobre a relação entre o ser e o dever, causa e finalidade, natureza e valor, para que se fundamente no ser esse novo dever que surge da simplificação tecnológica da existência.

Esse dever será expresso no conceito de responsabilidade para fazer frente ao signo da tecnologia, pois, se antes a ética tinha a ver com a ação de um indivíduo isolado, hoje ela se relaciona com ações de uma coletividade. Por isso, deve haver uma consciência prévia que considere os estragos de um ato imprudente (JONAS, 2006).

É importante observar que essa dimensão ampliada de futuro que temos hoje é ampliada para a utopia, presente na tecnologia. Esse utopismo tecnocrático é o que já traz um olhar para o futuro, na promessa tecnológica, de que o próximo invento será sempre melhor que o anterior. O utopismo, outrora inofensivo, se torna uma tentação perigosa na medida que é idealista. Ele extrapola um suposto comedimento dos objetivos, errados tanto em termos ecológicos como antropológicos — o que se pode provar no primeiro caso e derivar filosoficamente no segundo.

O que não falta na reflexão ética de nossos dias é o algodão das boas intenções e dos propósitos irrepreensíveis, o declarar-se do lado do bem e contra o pecado, pela prosperidade e contra a destruição. (JONAS, 2006, p. 23).

Jonas (2006) afirma que toda a ética até hoje — seja ao prescrever um fazer ou não fazer, ou mesmo em suas razões para a ação — compartilhou tacitamente de alguns pressupostos que se relacionam entre si. No entanto, a mudança da capacidade da ação humana pela técnica, na medida em que altera o agir humano, na perspectiva de Jonas, deve alterar também a ética. É importante observar que, a humanidade nunca esteve desprovida da técnica, mas há uma grande diferença entre a técnica dos dias atuais e a de outrora.

Segundo Jonas (2006) o ser humano, que é dotado de inteligência e talentos extraordinários, pode optar e escolher caminhos; nisso reside o aspecto psicológico da ética. Quando a humanidade honra as leis da terra e a justiça divina as quais jurou respeitar, ela pode honrar sua cidade. Ao invés, se negar essa realidade e se excluir dela, será a humanidade mesmo a excluída, caso opte por seguir o mal, na medida em que se exclui de sua própria substância.

Dito isso, toda a construção dos direitos humanos socioambientais se baseia em uma construção que não contempla a lógica dos direitos difusos e coletivos à qual pertence as futuras gerações. O ordenamento é feito considerando que os destinatários são facilmente identificáveis, desconsiderando a complexidade e a transição paradigmática tanto do socioambientalismo (que é a concepção do pertencimento da humanidade ao ambiente) quanto da lógica dos direitos difusos e coletivos, que possuem destinatários indeterminados.

Em outras palavras, em que pese não sabermos quem serão as futuras gerações, sabemos que será composta por humanos, que devem guardar o ideal ético e humano que estamos construindo no presente.

A técnica da modernidade introduziu ações de uma forma tão nova no que diz respeito à grandeza, com tantos objetos e consequências, que a moldura da ética antiga não é mais suficiente. Isso impõe à ética, pela grandiosidade de suas forças, uma dimensão antes não pensada de responsabilidade.

#### 4.7.1 A vulnerabilidade da natureza

Por conta disso, uma vulnerabilidade jamais vista anteriormente é reconhecida pelos danos já produzidos, que é a vulnerabilidade da natureza. Por meio da aparência e da mera observação, ela revela que a natureza da ação humana foi modificada de fato. Que tipo de deveres ela exigirá? Haverá um interesse sobre ela que não seja utilitário? A natureza como responsabilidade humana é um novo dever sobre o qual a teoria ética deve ser pensada.

Ao dano decorrente da utilidade ambiental, acrescenta-se a cumulação: os efeitos se somam. Assim, a situação para um agir e um existir posteriores não é a mesma do primeiro ator; a isso se acrescenta um resultado daquilo que já foi feito, o que vira uma ação somatizada.

A forma cumulativa como a mudança tecnológica do mundo ultrapassa as condições de cada um dos contribuintes e transcorre em meio a situações sem precedentes é o motivo principal para se pensar a questão de forma mais detida. Nenhuma ética anterior (além da religiosa) nos preparou para um papel de fiel depositário, o que se observa também na visão cientificista da natureza.

Essa última recusa qualquer direito de pensar a natureza como algo que devemos respeitar, porque ela reduziu o desgaste naturalístico pela ação antrópica ao acaso e à indiferença. Diante de todo o exposto, entendemos que as ciências naturais não esgotam toda a complexidade da natureza e da nossa relação com ela.

### 4.8 Tecnologia como vocação da humanidade

#### 4.8.1 Homo faber acima do homo sapiens

O triunfo do *homo faber* sobre o seu objeto externo é influenciado pelo triunfo na constituição interna do *homo sapiens*, isto é, ao desconsiderar suas obras subjetivas, a tecnologia assume um significado ético, porque ocupa um lugar de destaque na subjetividade dos fins da vida humana, conduzindo a um ciclo de retroalimentação que contribui para o próprio aumento das ambições humanas.

Esse *feedback* positivo de necessidade funcional e recompensa, cujo orgulho pelo desempenho ganha também lugar de destaque, aumenta a superioridade de um dos lados da natureza humana sobre todos os outros lados também importantes, evidentemente às custas desses. Essa busca desenfreada pelo sucesso é marcada pelo egoísmo.

O homem moderno é cada vez mais um feitor, mas qual é a sua essência? Para a demonstração deste argumento, importam o ator e o ato coletivos; importa também o horizonte relevante da responsabilidade que é fornecido mais pelo futuro indeterminado que pelo espaço contemporâneo da ação. Nunca uma política pública teve que lidar com questões tão abrangentes que demandam projeções temporais tão distantes. O fato é que a natureza modificada do agir humano alterou também a natureza fundamental de suas produções.

#### 4.8.2 A cidade universal como segunda natureza e o dever ser do homem no mundo

Sendo um artefato vulnerável, a construção cultural pode tanto se esgotar como se desencaminhar. A inconstância do fardo humano assegura a constância da condição humana. No fim das contas, na compensação de todos os desvios passageiros, a condição humana permanece sendo a mesma. Ainda assim, essa cidadela de sua própria criação, que é o planeta, não é uma criação humana, é diferente do resto das coisas e está confinada a seus cuidados, formando o domínio completo e único da responsabilidade da humanidade.

A responsabilidade humana não se detinha sobre a natureza, uma vez que cuidava de si mesma, e esta, com resiliência, tomava conta da própria humanidade: diante dela era útil a inventividade, não a ética. A responsabilidade humana considerava que a natureza cuidava de si mesma, mas na cidade, que é um artefato social, a inteligência deve casar-se com a moralidade, o que não era atribuído igualmente ao meio natural. É nesse quadro intra-humano que toda a ética tradicional reside e se adapta a todas as dimensões do agir humano, assim condicionado por essa forma artificiosa de agir sobre o mundo.

Há que se considerar o mundo como uma cidade universal, uma segunda natureza do ser do homem no mundo. Como o natural foi tragado pelo artificial, as questões que antes não eram objeto da lei agora devem funcionar para também atender a uma cidade global, de modo a propiciar a existência das futuras gerações.

A ética de Jonas (2006) é deveras importante para a compreensão da problemática, e pensamos que a resposta para o problema que ele aponta deve derivar de sua própria premissa da inseparabilidade, razão pela qual consideramos um mínimo ético. É importante considerar a existência de uma questão humana, que é o que legitima uma preocupação genuína com o futuro, uma vez que não podemos dispor sobre a existência da própria humanidade.

Nós entendemos e fazemos duas ressalvas que já foram citadas, mas que serão retomadas para o nosso argumento de *standard* de direito socioambiental, derivado do que chamamos de socio-humanidade. A ressalva que fizemos sobre garantia de direito para as

futuras gerações, e não apenas de responsabilidade, é algo que pode ser derivado de sua obra, quando ele afirma um dever moral sobre a natureza:

Em primeiro lugar, isso significa um dever para com a existência da humanidade no futuro, independentemente do fato de que nossos descendentes diretos estejam entre ela; em segundo lugar, um dever em relação ao seu modo de ser, à sua condição (JONAS, 2006, p. 90).

Essa citação vai ao encontro com o que afirmamos sobre os filhos que não tivemos terem mais direitos que os viventes, mas é uma contradição aparente, porque o que há é uma crítica ao artigo 225 da Constituição Federal.<sup>115</sup> Essa citação demonstra a resposta de Jonas (2006) para o referido dispositivo, que é o direito da humanidade do futuro (como extensão da nossa). A obra do autor critica a visão formalista da vida, respondida quando se considera não as futuras gerações isoladamente, e sim o seu direito da humanidade por seu pertencimento ao gênero humano.

Diante de tudo isso, acreditamos também que sua premissa deve derivar da própria inseparabilidade a que aduz sua própria teoria. Por isso, fizemos referência à evolução dos direitos como dimensões, aspecto que se naturalizou como jargão jurídico, mas que é inafastável para entender a que nos referimos neste texto. O direito socioambiental é, assim, mais uma evolução do próprio direito humano.

Ressalta-se que não estamos falando de atribuir dignidade humana para quem ainda não é humano, e sim de resguardar uma ideia de humanidade, que é uma construção social, moral e jurídica que deve se perenizar ao longo do tempo e do espaço. Esse *standard* humano não pode ser esvaziado.

É necessário ter um outro olhar para a humanidade e para o vulnerável, no sentido de identificar o que nos é parte, pois o outro também nos é uma parte integrante e importante. A mentalidade de progresso, que é o que legitima uma visão tecnocrática, traz um olhar equivocado para com o outro, a ponto de não o entender como parte nossa.

Por isso, é importante que se retome a consciência da humanidade, que foi reduzida a apenas um aspecto do desenvolvimento. Para isso, é necessária a superação de uma mentalidade de querer sempre mais do que já se tem, a despeito dos riscos que isso trará, na crença de que o invento poderá sempre redimir a humanidade.

Tudo isso se valida por um fundamento equivocado, uma vez que desconsidera a complexidade da humanidade e do ambiente. A única maneira de enxergar a humanidade no

---

<sup>115</sup> “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” (BRASIL, 1988).

futuro é entendê-la no presente, de modo que haja uma unidade entre humanidade e natureza, e que essas construções artificiais tirem a coisa de si própria pelo esvaziamento ontológico a que nos referimos, o que gera um niilismo tecnológico (OLIVEIRA, 2018) e um antropocentrismo tecnocrático (BALLESTEROS, 1995).



## 5 CONCLUSÃO

Ao longo da tessitura desta dissertação, podemos verificar que o direito ambiental é direito humano, e, como um direito humano no direito internacional, é trabalhado como um *standard*, permitindo a construção de uma hermenêutica na CIDH *pro homine* ou *pro persona*. Entendemos que esses direitos evoluem ao longo do tempo e que o direito socioambiental é mais um estágio de evolução dos próprios direitos individuais. Essa construção na Corte parte do entendimento de que humanidade e natureza são interdependentes, o que pode ser observado na posse agroecológica e com o que denominamos de *ethos* do socioambientalismo.

Isso iria de encontro ao dito princípio da solidariedade intergeracional, uma vez que a natureza seria utilizada para o uso e gozo das futuras gerações. Entende-se que se trata de um direito humano, que alberga em si a irretroatividade- que não foi trabalhada como vedação ao retrocesso, e sim por uma construção de *standard*, uma vez que o direito socioambiental, como um direito que é humano, possui em si um núcleo de garantia que é sustentáculo de todo o sistema, na medida que guarda um ideal humano, que seria maior e fundamenta qualquer princípio depreendido.

Em termos práticos, a não observância do direito socioambiental como um direito humano acarreta uma proteção por ricochete deste mesmo direito, o que acaba por lhe atribuir um tratamento de menor importância. Entendemos que tratar o direito socioambiental em uma perspectiva de *standard* é a marca da evolutividade do direito, que lhe atribui proteção imperativa na medida em que se entende tratar de um direito humano, não apenas de *soft law*.

Nesta perspectiva, o risco de justificar a proteção de modo utilitário e por ricochete é atribuir um tratamento de coisa à vida, que serve ao economicismo, o que na realidade atribui valor de mercado ao que nos é próprio, tratando o meio ambiente e a vida no futuro de modo instrumental, sem finalidade ontológica do que nos é parte. Para essa ruptura, em parte pelo cientificismo e em parte pelo tecnicismo, sugere-se que se pense em uma ontologia entre humanidade e ambiente, de modo a não considerar sua separabilidade, ao que denominamos de sócio-humanidade.

A responsabilização pelas futuras gerações no ordenamento jurídico brasileiro é feita de modo equivocado, sendo ela própria um sintoma da mesma lógica que é também cientificista. Nela a questão ambiental é tratada como uma mercadoria e validada por uma autoridade científica, que na realidade possui um *lobby* associado ao interesse de cientistas togados que financiam a mesma retórica ecológica que degrada o ambiente.

Esse trabalho se ocupa da continuidade e evolutividade de uma ética que se desenvolve ao longo do tempo e do espaço, sendo uma evolução somática e dialética ao longo da história, entre teses, antíteses e sínteses de um mesmo processo, que se expande tanto na técnica como na ética.

Nesse sentido, a hermenêutica proposta seria a de que não se trata de uma nova ética ou uma ruptura de um constructo e sim a continuação da ética anterior. É assim que se verifica que a ética jonasiana seria uma continuação da ética kantiana, que, por sua vez, seria uma continuação da ética clássica. Esse mesmo raciocínio de integralidade ocorre na sócio-humanidade, que se perpetua por toda a história, por meio de *standards* que tanto evoluem quanto devem guardar um mínimo ético que não pode ser alterado.

Na mesma medida em que aceitamos a tese jonasiana de que, se há vida no futuro, esta deve ser resguardada, ao que não haveria também uma sucessão desta ética na mesma medida em que há uma evolução, que conserva algo do que nega, inclusive, como em uma escola ética de pensamento que se desenvolve na mesma medida em que evolui.

Conforme discutido ao longo dos capítulos, Hans Jonas empresta a discussão filosófica sobre a periculosidade da técnica, em seu modo de ser, fazer e conceber. O conceito de técnica significa não só a tecnologia, como também um modo de ser da modernidade, em um *ethos* que esvazia o homem de si mesmo e o transforma em um ser híbrido com o tecnicismo. A maior degradação que a tecnocracia faz aos seres humanos ocorre em um aspecto profundamente ontológico, no sentido que nem eles percebem as engrenagens que o impulsionam. É uma degradação tão profunda, que os aparta de tudo aquilo que os torna humanos, em um nível que se perde a noção do que é dado e do que é construído.

Nesse trabalho, tivemos o cuidado de entender que o problema não é a *poiese* em si mesma e que as próprias criações jurídicas, humanas e filosóficas são artificiais, sendo também técnicas em algum sentido. Há ao longo do trabalho uma hermenêutica evolutiva que tem como pano de fundo essa dialética entre o natural, o artificial e o entendimento dessa simbiose entre o dado e o construído. Por isso, há um novo olhar para a técnica, que não é apenas o invento mais naturalizado, mas também toda a forma de ser, fazer e viver da sociedade.

A humanidade se redime também pela técnica, e não apenas por ela, na medida em que se entende que a própria evolução dos direitos humanos é também poiética. Esse novo olhar para os *standards* socioambientais nos auxiliarão a atribuir maior responsabilidade para com os não vivos, na mesma medida em que se entende o *ethos* como uma hermenêutica de integralidade, e não como uma separabilidade artificiosa, que também a caracteriza enquanto uma criação técnica naturalizada.

Há, porém, uma corrupção dessa *poiese*, que por vezes foi o nosso mecanismo adaptativo no mundo, o que nos impede de observar que temos a má utilização da técnica pelo agir humano (em uma tecnocracia) que acarreta um risco para as futuras gerações.

A autoridade deste tecnicismo reside no mito de um risco cientificamente calculado. Precisamos questionar essas interpretações dadas por meio de uma nova interpretação *pro persona*, que entenda que todas as criações humanas são também técnicas em sentido lato. Assim sendo, a ética também é técnica no sentido de ser uma construção que se alterna ao longo do tempo, mas que deve conservar valores essenciais. Vislumbra-se, então, uma intensa reflexão de reposicionar o papel da técnica e sua importância na própria ética e da forma como ela legitima e fundamenta a história.

Por isso, a ética tem que evoluir para contemplar também os direitos de sócio-humanidade, urgentes frente ao *ethos* tecnológico, para que assim possamos pensar em um projeto de humanidade e em um futuro comum, que conserve o ser da humanidade em todos os tempos e lugares. Há uma corrupção dessa *poiese*, que por vezes foi o nosso mecanismo adaptativo no mundo, o que nos impede de observar que temos a má utilização da técnica pelo agir humano (em uma tecnocracia) que acarreta um risco para as futuras gerações.

Vislumbra-se, então, uma intensa reflexão de reposicionar a *poiese* e sua importância na própria ética- e da forma como ela legitima e fundamenta a história da humanidade.

Aludimos, assim, a apropriação da tecnologia de modo responsável, para a construção de um novo *ethos*, que se aparte do *ethos cientificista*, para nos aproximarmos de uma ética holística e não uma ética disruptiva, que considere tanto as novas formas do agir humano, quanto todas as expressões desse agir no mundo, até mesmo para uma humanidade no futuro, para isso precisaremos questionar os modos tradicionais naturalizados, tidos como dados postos, o que se revela como criações humanas artificiais e, por vezes, no caso de má fé, também artificiosas.

Dessa disrupção, e dessa narrativa incompleta, que amputa a humanidade a um único aspecto, sendo esse por vezes construído e nem mesmo dado, que a humanidade se perde na tecnocracia e nas narrativas simplificadas, que reduzem o mundo a um laboratório ou um cassino, na mesma medida em que reduzem a humanidade à matéria orgânica, e não a um organismo, porque o sentido mesmo de organismo é de continuidade e intercambiação com o todo.

A redenção de todos os males é feita por uma via unidimensional, validada pela autoridade de cientistas togados, mas o ser transgênico (quimérico entre homem e máquina), que o humano se transforma, reinventa a si mesmo nesse processo, e de tanto criar e se afastar

do dado, perde a própria autonomia e autoridade sobre o invento. Essa liberdade, que não expande sequer a liberdade de consciência, porque parte de uma soterologia inquestionada, é a nova forma de conceber a sócio-humanidade nos tempos modernos, cuja liberdade reside na criação tecnocrática, na mesma medida em que rejeita tudo que é dado.

As comunidades tradicionais, em sua posse agroecológica, são uma importante construção da hermenêutica *pro homine* na CIDH, demonstrando que essa mesma técnica pode ser responsável, para que a sócio-humanidade seja resguardada tanto no futuro quanto no presente, o que parte deste profundo entendimento de que tudo está conectado, e em última medida, essas comunidades se sabem pertencentes tanto às gerações futuras quanto à comunidade planetária.

Essa técnica do tecnicismo, que se opõe à técnica das comunidades tradicionais, serve a uma questão capitalista que está entranhada nela, sendo também utilitária. Por isso, é necessário que consigamos romper com essa lógica para que sejamos responsáveis pela natureza humana no futuro.

A ruptura com o *ethos* estritamente cientificista e tecnocrático é o que nos auxiliará a alcançar um futuro comum, a partir da responsabilização no presente. Pela heurística do medo de Jonas, nós a entendemos como uma preocupação com a degradação humana não apenas no sentido biológico, mas de substância, do que nos caracteriza como humanos.

Por isso, não se trata de um trabalho de futurologia, mas sim, da própria degradação da humanidade no presente, havendo uma verdadeira metafísica científica, na qual os humanos perdem a perspectiva de futuro ao se perderem de si no presente.

A técnica por si só é esvaziada, impossibilitando que se fale em uma técnica ensimesmada, sendo esta a utilização e apropriação que se faz dela, na mesma medida em que ela também forja a humanidade, ela se torna um *ethos* desse homem quimera, que divide o mundo em ideias duais.

Há então esse *ethos* cientificista que se mostra, assim, por trás de toda dessa catástrofe que gera problemas socioambientais, que é também tecnológico, que não apenas cria o risco, como também legitima o risco supostamente calculado, ancorado na autoridade da ciência na modernidade.

Faz-se necessária uma resignificação do ser não apenas do humano quanto também da ética, da ciência e do Direito, o que só pode ocorrer quando se desprende de criações artificiais naturalizadas para entender o que é dado e o que é construído, e do que construímos, o que queremos perenizar, aos moldes de um *standard*.

Assim, este estudo se propõe entender que os direitos humanos se desenvolvem em dimensões, a ética jonasiana estaria para os direitos coletivos como a ética precedente esteve para os direitos individuais. Nosso aporte foi o entendimento de que não há a necessidade dessa disrupção da humanidade no espaço e no tempo, da mesma forma que não é necessária a disrupção entre humanidade e ambiente. A ética também, assim como os direitos evolui, diante disso, nosso trabalho defende que não necessitamos de uma nova ética, e sim de um entendimento de que a ética, também como uma criação humana, deve evoluir, sobretudo conservando o que nos propicia continuar a avançar.

O que fica evidenciado nesta pesquisa é a necessidade de um senso crítico em relação às bases tradicionais, naturalmente tidas como dados, mas que são também construtos, e guardam em si também uma tautologia que as legitima. Dito isso, entendemos que o fundamento na atualidade que é utilizado de modo corrente para justificar a proteção para as futuras gerações é ele também um produto dessa separabilidade que não considera a perenidade e a evolução da humanidade ao longo do tempo, na mesma medida em que divide o mundo em categorias artificiais e simplificadas, sendo a lei e o direito não a causa, mas a expressão figurativa deste processo.

A sócio-humanidade é um conceito que parte não de uma nova ética de uma compreensão ética profunda que entende a ética como uma construção integrativa, se a ação deve ser uma máxima em todos os tempos e lugares, e se, havendo vida no futuro, ela deve ser preservada, é importante que ação humana considere a evolutividade da ética ao longo do tempo e do espaço, não como uma nova ética disruptiva, mas pela compreensão de que há uma construção que deve ocorrer ao longo do tempo.

Nesse sentido, a partir do momento que consideramos o gênero humano como um todo em todos os tempos e espaços, e a preocupação de não apostar o futuro no presente, segundo Jonas (2006), é preciso aduzir a não separação entre o homem do presente e o do futuro no sentido em que se considera uma profunda responsabilidade pelo gênero humano.

Para entender esse pensamento, é preciso observar o modelo ético de direitos fundamentais construídos pelo sociambientalismo<sup>116</sup>, sendo esta importante contribuição para

---

<sup>116</sup> Como afirmamos anteriormente, o socioambientalismo é o modelo que entende que nessa terra há homens, que nos ensinam um modo próprio de vida. Como foi longamente explicado no texto, o termo se associa a esse modelo de comunidades tradicionais, mas acabou se tornando também sinônimo de um desenvolvimento de privilegia todos os aspectos do desenvolvimento humano igualmente; não sendo adstrito a uma visão meramente econômica, como também social e cultural. Esses povos também foram essenciais para a solidificação de um direito de propriedade intelectual que já não era mais personalíssimo, que é o caso do patrimônio biogenético e sociocultural, por exemplo, e para a compreensão que esse pertencia a toda a humanidade. Elas também foram as responsáveis pela evolução do conceito clássico de propriedade a partir da posse agroecológica, dentre tantas outras evoluções

que se entenda que o direito socioambiental é o atual estágio dos direitos (socio)humanos, bem como a evolução dos direitos de terceira dimensão. O desenvolvimento da humanidade deve ser mais que mero crescimento, para que possamos aprender com essas comunidades algumas construções éticas importantíssimas.

Quando se fala de proteção de direitos humanos e socioambientalismo, que considera inclusive os direitos das futuras gerações, estamos falando do dismantelamento de toda uma lógica cientificista e da evolução de um *standard* de direitos humanos como garantias fundamentais, que ensinará o real desenvolvimento a partir de construções éticas.

Consideramos que a ética da responsabilidade de Hans Jonas propõe debater a celeuma da questão das futuras gerações, ao que o autor propõe a heurística do medo, que é a responsabilidade para com a escolha entre o prognóstico do risco de insucesso, podendo-se optar pela defesa da vida (o mesmo raciocínio contido no princípio da prevenção), para que a humanidade tenha um futuro com as garantias éticas e essenciais que conhecemos hoje.

O que evidencia também um cartesianismo no argumento das futuras gerações, afirmando a existência de um pensamento dual no argumento das futuras gerações, que aponta para uma forma equivocada de conceber tais direitos.

Para nós, há uma necessidade de mudança interpretativa no que concerne ao meio ambiente e à humanidade, ao que denominamos de sócio-humanidade, que perpassa por aspectos ontológicos essenciais da humanidade e da ética, podendo-se rever construções naturalizadas artificiais tidas como dados absolutos.

A ética cientificista, como bem aponta Hans Jonas, baseia-se em uma simplificação que recai no dualismo, própria do método científico, e está diretamente ligada à falta de compreensão da integralidade do ser humano no mundo. Este, por sua vez, não é apenas reduzido à racionalidade científica, mas é também um ser cheio de vulnerabilidades, constitutiva do humano, cuja essência deve ser preservada em todos os tempos e espaços. Entende-se a sua ligação ao meio, a complexidade e a perenidade de uma essência, que deve ser mantida como um *standard* e não é apenas jurídico, mas guarda também construções éticas.

A compreensão dessa essência da humanidade no futuro diz respeito à preocupação da sócio-humanidade na atualidade. Fundamenta-se no entendimento de que há uma construção artificial (humana, dialética, e autopoietica), na mesma medida em que há um fato dado, que é o pertencimento da humanidade ao ambiente e o pertencimento da humanidade à todo o gênero humano, razão pela qual as criações artificiais que tanto naturalizamos como fatos dados

---

no direito positivo que as antecedeu, razão pela qual afirmamos neste trabalho a existência de um *ethos* do socioambientalismo.

precisam ser repensadas para que se possa ter a exata acepção do que deve ser preservado e do que é construído.

Essa diferenciação entre o que é técnica e boa técnica, sendo a própria história humana uma adaptação artificial ao meio, não pode fazer com que pensemos que criações artificiais como fronteiras, política, direito, leis e ciência sejam mais importantes que criações também artificiais como a ética. Nessa hermenêutica *pro homine*, que é dialética, entre o que permanece e o que pode ser alterado, que surgem os *standards* de direitos humanos socioambientais, que não são um novo direito, do mesmo modo que a ética jonasiana não é uma nova ética, e sim apenas um estágio de desenvolvimento desta sócio-humanidade no momento presente.

Dito isso, é importante que essa construção artificial do *standard* socioambiental seja entendida devidamente como um direito humano em seu mais alto grau de desenvolvimento, para que possamos tratar a sócio-humanidade como o direito humano que é, e resguardar, assim, a essência inafastável desta humanidade ao longo do tempo e espaço.

A evolução continuará, no entanto, é necessário que se mantenha essas garantias para a humanidade, na mesma medida em que se resguarde esse entendimento do ontológico e a noção do que é dado e do que é construído, resguardando a importância do pertencimento do humano ao meio. Isso implica também questionar os inventos tidos como fatos dados e naturais, mas que são apenas simplificações didáticas, que separam o mundo em categorias, mas que não alteram o mundo em substância, a menos que se acredite cegamente neles.

Por isso, a importância de se pensar a sócio-humanidade por um novo viés e um novo *ethos* que é a representação do *standard* socioambiental, que é sobretudo hermenêutico, entre o que entendemos ser uma garantia para que não recaiamos em retrocessos do ponto de vista humano, a pretexto de um suposto crescimento.

## REFERÊNCIAS

ANGLADA, Paulo. **Imago Dei**: antropologia reformada. Ananindeua, PA: Knox, 2013.

BALLESTEROS, Jesús. A constituição da imagem atual do homem. Tradução de Alfredo de J. Flores e Albenir Querubini Gonçalves. **Revista Direito & Justiça**, v. 38, n. 1, 2012. Disponível em: <https://www.lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/200967/000873283.pdf?sequence=1>. Acesso em: 25 jul. 2022.

BALLESTEROS, Jesús. **Ecologismo personalista**: cuidar la naturaleza, cuidar al hombre. Madrid: Tecnos, 1995.

BECK, Ulrich. **La sociedad del riesgo global**. Madrid: Siglo XXI, 2002.

BEGUM, Syed Mehartj. Protection of human rights through environmental ethics. **OIDA: International Journal of Sustainable Development**, v. 4, n. 12, p. 55–62, out. 2012. Disponível em: [https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract\\_id=2158801](https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=2158801). Acesso em: 25 jul. 2022.

BULL, Hedley. **A sociedade anárquica**: um estudo da ordem na política mundial. São Paulo: IPRI, 2002. (Clássicos IPRI).

BOBBIO, Norberto. **A era dos direitos**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

BRASIL. [Constituição (1988)]. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Brasília, DF: Presidência da República, 1988. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constituicao.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm). Acesso em: 2 fev. 2020.

BRASIL. **Decreto nº 6.040, de 7 de fevereiro de 2007**. Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. Brasília, DF: Presidência da República, 2007. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm). Acesso em: 2 fev. 2020.

BRASIL. **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. Brasília, DF: Presidência da República, 1981. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/L6938compilada.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L6938compilada.htm). Acesso em: 2 fev. 2020.

BRASIL. **Lei n.º 12.651, de 25 de maio de 2012**. Dispõe sobre a proteção da vegetação nativa [...] e dá outras providências. Brasília, DF: Presidência da República, 2012. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2011-2014/2012/lei/112651.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2012/lei/112651.htm). Acesso em: 26 jul. 2022.

BRASIL. **Lei nº 13.123, de 20 de maio de 2015**. Regulamenta o inciso II do § 1º e o § 4º do art. 225 da Constituição Federal, o Artigo 1, a alínea j do Artigo 8, a alínea c do Artigo 10, o Artigo 15 e os §§ 3º e 4º do Artigo 16 da Convenção sobre Diversidade Biológica [...]. Brasília, DF: Presidência da República, 2015. Disponível em:



[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2015-2018/2015/lei/113123.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2015/lei/113123.htm). Acesso em: 2 fev. 2020.

COMISSÃO INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS. **Convenção Americana sobre Direitos Humanos**. San José: CIDH, 1969. Disponível em: [https://www.cidh.oas.org/basicos/portugues/c.convencao\\_americana.htm](https://www.cidh.oas.org/basicos/portugues/c.convencao_americana.htm). Acesso em: 11 mar. 2020.

CORTE INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS. **Caso Trabalhadores da Fazenda Brasil Verde vs. Brasil**: Sentença de 20 de outubro de 2016 (Exceções Preliminares, Mérito, Reparações e Custas). San José: Corte IDH, 2016. Disponível em: [https://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec\\_318\\_por.pdf](https://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_318_por.pdf). Acesso em: 15 set. 2021.

DURKHEIM, Émile. **Da divisão do trabalho social**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999. (Coleção Tópicos).

FONSECA, Lilian Simone Godoy. **Hans Jonas e a responsabilidade do homem frente ao desafio biotecnológico**. 2009. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2009.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método I**: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1999. (Pensamento Humano, 16).

GIDDENS, Anthony. **As consequências da modernidade**. São Paulo: EdUNESP, 1991.

GIDDENS, Anthony. **Modernity and self-identity**: self and society in the late modern age. Palo Alto: Stanford University Press, 1991.

GIDDENS, Anthony; SUTTON, Philip. **Sociologia**. 6. ed. Porto Alegre: Penso, 2012.

GIDDENS, Anthony; TURNER, Jonathan (org.). **Teoria social hoje**. São Paulo: EdUNESP, 1999. (Biblioteca básica).

GREENE, Murray. Life, disease, and death: a metaphysical viewpoint. *In*: SPICKER, Stuart (org.). **Organism, medicine and metaphysics**: essays in honor of Hans Jonas on his 75th birthday. Boston: D. Reidel Publishing Company, 1978, p. 233–263.

HARDIN, Garrett. The tragedy of the commons. **Science**, v. 162, n. 3859, p. 1243–1248, dez. 1968. Disponível em: <https://science.sciencemag.org/content/162/3859/1243/tab-pdf>. Acesso em: 20 jul. 2020.

HOBBS, Thomas. **Leviatã, ou, matéria, forma e poder de uma república eclesiástica e civil**. São Paulo: Martins Fontes, 2003. (Clássicos Cambridge de Filosofia Política).

JONAS, Hans. **O princípio da responsabilidade**: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica. Rio de Janeiro: Contraponto; PUC-Rio, 2006.

JONAS, Hans. **O princípio vida**: fundamentos para uma biologia filosófica. Petrópolis: Vozes, 2004. (Textos filosóficos).

LEHRER, Jonah. **Proust foi um neurocientista**: como a arte antecipa a ciência. Rio de Janeiro: BestSeller, 2010.

LEITE, José Rubens Morato; AYALA, Patryck de Araújo. **Direito ambiental na sociedade de risco**. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.

LIMA, Bernardo Silva de. **A arbitrariedade do dano ambiental e seu ressarcimento**. 2009. Dissertação (Mestrado em Direito) – Faculdade de Direito, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2009.

LOUREIRO, João Carlos. Prometeu, Golem & Companhia: bioconstituição e corporeidade numa sociedade (mundial) de risco. **Boletim da Faculdade de Direito**, v. 85, p. 151–196, 2009.

MACHADO, Paulo Affonso Leme. **Direito Ambiental brasileiro**. São Paulo: Malheiros, 2014.

MATTOS NETO, Antônio José de. **Estado de direito agroambiental brasileiro**. São Paulo: Saraiva, 2010.

MAZZUOLLI, Valerio de Oliveira. **Curso de direito internacional público**. 10. ed. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2016.

MAZZUOLI, Valerio de Oliveira; TEIXEIRA, Gustavo de Faria Moreira. O direito internacional do meio ambiente e o *greening* da convenção americana sobre direitos humanos. **Revista Direito GV**, São Paulo, v. 9, n. 1, p. 199–242, jan./jun. 2013. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rdgv/v9n1/a08v9n1.pdf>. Acesso em: 22 mar. 2015.

MOREIRA, José Carlos. **A teoria da responsabilidade em Hans Jonas**. 2016. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte, 2016.

MORRIS, Theresa. **Ethic of responsibility**: from ontology to ecology. Albany: NY Press, 1956. (Sunny Series in Environmental Philosophy and Ethics).

NAÇÕES UNIDAS. **Declaração das Nações Unidas sobre os direitos dos povos indígenas**. Rio de Janeiro: ONU, 2008. Disponível em: [https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/portugues/BDL/Declaracao\\_das\\_Nacoes\\_Unidas\\_sobre\\_os\\_Direitos\\_dos\\_Povos\\_Indigenas.pdf](https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/portugues/BDL/Declaracao_das_Nacoes_Unidas_sobre_os_Direitos_dos_Povos_Indigenas.pdf). Acesso em: 10 fev. 2020.

NAVES, Bruno Torquato de Oliveira; SILVA, Marcela Vitoriano e. Organismos geneticamente modificados sob a perspectiva da tutela das gerações futuras. **Veredas do Rio**, Belo Horizonte, v. 11, n. 22, p. 355–380, jul./dez. 2014.

ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO. **Convenção nº 169 sobre povos indígenas e tribais e Resolução referente à ação da OIT**. Brasília, DF: OIT, 2011. Disponível em: [http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Convencao\\_169\\_OIT.pdf](http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Convencao_169_OIT.pdf). Acesso em: 11 mar. 2020.

OLIVEIRA, Jelson. **Compreender Hans Jonas**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014. (Compreender).

OLIVEIRA, Jelson. **Negação e poder**: do desafio do niilismo ao perigo da tecnologia. Caxias do Sul: EDUCS, 2018.

OSTROM, Elinor. **Governing the commons**: the evolution of institutions for collective action. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2015. (Canto Classics).

PIOVESAN, Flávia. **Direitos humanos e justiça internacional**: um estudo comparativo dos sistemas regionais europeu, interamericano e africano. Prefácio de Celso Lafer. São Paulo: Saraiva, 2019.

PIOVESAN, Flávia. **Direitos humanos e o direito constitucional internacional**. 7. ed. São Paulo: Saraiva, 2006.

RAWLS, John. **O Direito dos Povos**: Seguido de "A Ideia de Razão Pública Revista". Tradução de Luís Carlos Borges. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2019.

SANTILI, Juliana. **Socioambientalismo e novos direitos**: proteção jurídica à diversidade biológica e cultural. São Paulo; Peirópolis: Instituto Internacional de Educação do Brasil, 2005.

SEN, Amartya. **Desenvolvimento como liberdade**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

SOTTOMAYOR, Ana Paula Quintela. O fogo de Prometeu. **Humanitas**, v. 53, p. 133–140, 2001. Disponível em: [https://digitalis-dsp.uc.pt/bitstream/10316.2/28148/3/Humanitas53\\_Artigo5.pdf?ln=pt-pt](https://digitalis-dsp.uc.pt/bitstream/10316.2/28148/3/Humanitas53_Artigo5.pdf?ln=pt-pt). Acesso em: 16 mar. 2020.

SHELLEY, Mary. **Frankenstein**. Rio de Janeiro: L&PM, 2015.

SOARES, Brígida Vanessa Dantas. **Gestalt-terapia e sustentabilidade**: uma abordagem pluricêntrica do meio ambiente. Dissertação (Mestrado em Psicologia Clínica e Cultura) — Instituto de Psicologia, Universidade de Brasília, Brasília, DF, 2015.

SOUZA, Paulo Rogério de; MELO, José Joaquim Pereira. Prometeu acorrentado: uma proposta esquiliana de formação para o homem clássico. **Educação Unisinos**, v. 15, n. 2, p. 105–114, maio/ago. 2011.

TAYLOR, Charles (org.). **Multiculturalismo**. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.

TRINDADE, Antônio Augusto Cançado. A proteção internacional dos direitos humanos econômicos, sociais e culturais: evolução, estado atual e perspectiva. *In*: TRINDADE, Antônio Augusto Cançado. **Tratado de direito internacional dos direitos humanos**: volume III. Porto Alegre: Sergio Fabris, 2003, p. 353–400.

TUPIASSÚ, Lise Vieira da Costa. **Tributação ambiental**: a utilização de instrumentos econômicos e fiscais na implementação do direito ao meio ambiente saudável. Rio de Janeiro: Renovar, 2006. (Biblioteca de Teses).

WALTZ, Kenneth. **Theory of international politics**. Massachusetts: Addison-Wesley, 1979. (Addison-Wesley series in political science).

WIGHT, Martin. **A política do poder**. São Paulo: IPRI, 2002. (Clássicos IPRI).

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