

ÉTICA E TÉCNICA

*Prof. Dr. Manfredo Araújo de Oliveira**

Resumo: Nossa civilização técnico-científica está diante de um problema: acolhe os resultados positivos da técnica, mas reconhece o potencial destrutivo que uma visão meramente funcional da natureza proporciona. Assim, uma teoria ontológica da natureza deve preceder a interpretação de nossa vida espiritual. O ser humano, enquanto espírito, é co-extensivo à totalidade do ser, e é a partir daqui que podemos formular uma concepção ética adequada de nossa relação com a natureza e com a técnica. Essa nova postura ética é pensada a partir do idealismo objetivo.

Palavras-chave: modernidade, intervencionismo, crise, natureza, ética.

Abstract: Our technical-scientific civilization is in front of a problem: welcomes the positive effects of the technique, but admits the destructive potential that a mere functional view of nature provides. So, an ontologic theory of nature must precede our mental life interpretation. The human being, while spirit, is co-extensive to the plenitude of the being, and from here we can enounce a suitable ethic conception of our relationship with nature and with technique. This new ethic posture is thought from the objective idealism.

Keywords: modernity, interference, crisis, nature, ethics.

A) A Problemática atual

Nossa civilização se encontra frente a um dilema: se queremos acolher os resultados positivos do processo de tecnificação de nossa existência¹ e até aceitar a tese de que hoje a humanidade não pode mais existir sem os meios científicos e os procedimentos técnicos, dificilmente, contudo, estamos dispostos a aceitar seu potencial destrutivo que chega a ameaçar a própria sobrevivência da humanidade. Isto ocorre precisamente num momento em que, em virtude das possibilidades abertas pelo próprio processo de tecnificação, está ocorrendo uma aproximação entre povos e culturas diferentes de tal modo que todo e qualquer povo tem sua história em relação com os outros povos. A humanidade se tornou, assim, uma pela planetarização da civilização técnico-científica. Até mesmo o espaço cultural da vida humana se alargou enormemente: uma grande quantidade de informações faz com que o homem de hoje saiba do destino dos povos e das culturas mais distantes de tal modo que podemos dizer que a civilização tecnológica tornou possível pela primeira vez na história da humanidade uma co-existência e convivência dos diferentes povos e culturas, ou seja, uma história mundial no sentido estrito da palavra. Desta forma o próprio destino da humanidade se revela cada vez mais uma tarefa comum. Nós todos nos confrontamos hoje com a possibilidade de autodestruição da humanidade e de todas as formas de vida do planeta. Tem-se consciência hoje de que a ação humana, tecnicamente qualificada, pode danificar, de forma irreversível, a natureza e o próprio ser humano: o processo de intervenção, que se tornou possível, na ecossfera e na biosfera, conduziu a um aumento crescente de bem-estar e a uma elevação do consumo, que, por sua vez, provocou

¹ V. Hösle define a técnica, no sentido estrito, como o procedimento teleologicamente orientado de transformação dos recursos e energias naturais e da produção de instrumentos, aparelhos e máquinas. Essencial neste contexto é o fato de que o ser humano sempre apenas transforma recursos e não os cria do nada e a própria transformação não pode superar certos limites. Cf. V. HÖSLE, *Moral und Politik. Grundlagen einer politischen Ethik für das 21. Jahrhundert*, München: Beck, 1997, p. 570.

tanto uma intensificação enorme do metabolismo com o meio ambiente natural que é essencialmente limitado em seus recursos quanto uma desproporção entre a capacidade de produzir e a capacidade de consumir. O próprio avanço tecnológico possibilitou um aumento exponencial da população mundial, agravando a necessidade da busca de recursos naturais.

O que se torna hoje cada vez mais visível é que a civilização técnico-científica é perpassada por uma problemática básica: a incapacidade estrondosa do ser humano de pôr um fim ao processo previsivelmente destrutivo de si mesmo e da natureza. A humanidade de hoje tem consciência de possuir todos os meios técnico-científicos para a extinção de si mesma e de todas as outras formas de vida sobre o planeta. Von Weizsäcker² é de opinião que a própria palavra “sobrevivência”, que se tornou fundamental depois da década de setenta, revela a ambigüidade da ciência. Queremos sobreviver antes de tudo na concorrência entre nações e sistemas econômicos hoje fundados nas ciências. Atualmente se revela com clareza a técnica das armas também radicada na ciência. Nós não podemos saber se a civilização ocidental não desaparecerá em breve, dadas as ameaças que a marcam como resultado do próprio processo técnico-científico³. O mais grave neste contexto é que os produtos da técnica são lançados sem consideração de seus resultados na corrente da vida social e cultural onde desenvolvem seu vigor não previsto e incontrolado além dos fins inicialmente intencionados. Daí a impressão de impotência: as inovações

² Cf. C. FRIEDRICH VON WEIZSÄCKER, *Die Einheit der Natur*, München, 1995, p.25; *Erdpolitik. Ökologische Realpolitik an der Schwelle zum Jahrhundert der Umwelt*, terc. Ed., Darmstadt: WBG, 1993.

³ Precisamente aqui se situa para H. Jonas o ponto de partida de uma ética contemporânea. Cf. O. GIACOIA, *Hans Jonas: o princípio responsabilidade*, in: M.A. DE OLIVEIRA, (org.), *Correntes fundamentais da Ética Contemporânea*, seg. ed., Petrópolis: Vozes, 2001, p. 194: “Para ele, o novo poder tecnológico abriga uma dimensão ameaçadora e perigosa; o risco que se encontra encerrado no sucesso extraordinário do poder tecnológico é aquele que envolve a possibilidade de desfiguração da essência ou natureza daquilo que tradicionalmente é pensado sob o conceito homem, risco face ao qual Jonas propõe uma postura fundamental de temor e reverência”.

tecnológicas produzidas conscientemente pelos seres humanos são, contudo, experimentadas em sua totalidade como um poder independente do querer e do fazer humanos, algo como que um destino frente ao qual o ser humano nada pode fazer.

Manifesta-se com clareza para nós que a “tecnoesfera” produzida através da técnica moderna se põe no lugar da “biosfera” que o ser humano encontrou e por sua vez só pode ser dominada através de medidas tecnológicas⁴. Considerando, como diz Höffe, a significação originária de “Physis” enquanto algo pré-dado, que cresce e se desenvolve por si mesmo independentemente do ser humano, temos que dizer que temos agora uma nova natureza: nosso relacionamento atual com a natureza é fundamentalmente marcado pelas ciências modernas. A consequência disto é a inversão das proporções: se a natureza era antes o grande mar em que se encontravam ilhas de civilização, ela se reduziu hoje a pequenas ilhas⁵, ou seja, a técnica se apresenta hoje como um poder universal que perpassa e atinge tudo: tanto a natureza interna como a externa e o mundo histórico, nada do que é dado lhe escapa⁶ e, no caso das técnicas de comunicação, chega a alterar estruturas de consciência. Daí os fenômenos hoje conhecidos: a especialização e centralização na produção⁷. O progresso e a exatidão se tornam objetivos a serem sempre buscados num processo de revolução permanente das bases da vida humana⁸.

Para J. Ladrière o que ocorre fundamentalmente no profundo de nossas sociedades modernas é a instalação de uma dicotomia

⁴ Cf. F. RAPP, op. cit., p. 35.

⁵ Cf. O. HÖFFE, op. cit., p. 111.

⁶ Cf. Höffe O., op.cit., p. 121.

⁷ Cf. H. FREYER, *Theorie des gegenwärtigen Zeitalters*, seg. Ed., Stuttgart, 1961; *Über das Dominantwerden technischer Kategorien in der Lebenswelt der industriellen Gesellschaft*, Mainz, 1960.

⁸ Cf. K. HÜBNER, *Technik*, in: *Krings H./ Baumgartner H. M./ Wild Ch.* (orgs.), *Hanbuch philosophischer Grundbegriffe*, vo. 5, München: Kösel-Verlag, 1974, p. 1479.

básica entre o vivido e o construído⁹. “O vivido é tudo aquilo que experimentamos de maneira ingênua, espontânea, nesta atitude natural de abertura em relação ao mundo, constituindo o que podemos chamar de o movimento da existência. Por oposição a esta atitude natural, a atitude científica consiste em substituir o vivido por construções que, por mais fundadas que sejam, possuem um caráter artificial¹⁰”. Isto significa que a essência histórica da técnica moderna¹¹ só pode ser interpretada adequadamente a partir da compreensão de mundo e de homem que caracteriza a cultura moderna¹², onde a técnica não é apenas um fenômeno importante ou um setor específico, mas seu elemento determinante: nesta cultura, a totalidade da existência humana é marcada pela técnica, as formas de pensar e de agir chegando até aos espaços mais familiares e privados da vida, os hábitos e costumes, as instituições e os valores. Ela sem fins próprios se põe a serviço da consecução eficiente dos fins de todos os subsistemas da vida humana.

Isto abre espaço para interpretar toda a vida humana, tanto a individual como a social, a partir da funcionalidade da técnica, ou seja, ver o ser humano enquanto portador através da técnica de enorme poder e liberdade, mas somente enquanto membro de um sistema social de eficiência o que, uma vez absolutizado, pode desembocar numa coisificação e objetificação do ser humano e da

⁹ Cf. N.C.A. DA COSTA, *O Conhecimento Científico*, São Paulo: Discurso Editorial, 1997, p. 45: “As ciências empíricas são, por conseguinte, síntese de criação racional e de experimentação. Razão e experiência se fundem. O pesquisador tece redes conceituais, motivadas e controladas pela experiência para impor ordem ao universo. Assim, ele também consegue prever, retrover e prover”.

¹⁰ Cf. J. LADRIÈRE, *Ética e Pensamento Científico. Abordagem Filosófica da Problemática da Bioética*, São Paulo: Editora Letras & Letras, s.d., p. 28.

¹¹ A respeito da historicidade da técnica cf. J. ORTEGA Y GASSET, *Betrachtungen über die Technik*, Stuttgart, 1949. M. HEIDEGGER, *Die Frage nach der Technik*, in: *Vorträge und Aufsätze*, vol. 1, Tübingen: Verlag Günther Neske Pfullingen, etc. Ed., 1967, p. 5-36.

¹² Cf. A. HALDER, *Technik*, in: *Sacramentum Mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis*, vol. IV, Freiburg/Basel/ Wien: Herder, 1969, p. 835.

natureza¹³. Isto facilmente leva a considerar o que é tecnicamente possível como o que deve ser feito, reduzindo, assim, a ética à técnica¹⁴. O ser humano, através da técnica estabelece fins que criam um mundo artificial em que ele se vai encontrar sempre mais a si mesmo uma vez que vai descobrir realizados os fins que ele mesmo escolheu em sua liberdade para constituir seu mundo. Desta forma o ser humano se transformou num ser que em todas as dimensões planeja e manipula racionalmente a si mesmo¹⁵ e por isto pode no sentido estrito planejar seu futuro.

A técnica se faz a efetividade fundamental da automediação do ser humano no mundo e com isto se transforma profundamente o todo de significação da vida, o modo de entender a vida humana, a história, a sociedade, o cosmo, o mundo em que o ser humano vive compreendendo e agindo que se caracteriza justamente bom ter aberto a terra à exploração técnica de tal modo que, como diz Gehlen¹⁶, nenhum setor da cultura e nenhum nervo do homem permanece intocado¹⁷. Neste contexto, a realidade técnica, a

¹³ Cf. as considerações de H. Jonas a respeito do ser humano enquanto objeto da técnica: H. JONAS, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989, p. 47ss.

¹⁴ É o que se chamou de “imperativo técnico” (Can implies Ought) o que implica dizer que a técnica tem em si mesma uma normatividade. A respeito do caráter insustentável desta posição, cf. F. RAPP, *Analytische Technikphilosophie*, Freiburg, 1978. A. ROSSNAGEL, (org.), *Recht und Technik im Spannungsfeld der Kernenergiekontroverse*, Opladen, 1984. Isto constitui basicamente a posição do cientificismo, cuja tese básica é que somente sentenças das ciências naturais podem ser racionais de tal forma que aqui se identifica a razão enquanto tal com a racionalidade científico-natural. A respeito das objeções básicas a esta posição cf. V. HÖSLE, *Die Unmöglichkeit einer naturalistischen Begründung der Ethik*, in: V. HÖSLE, *Die Philosophie und die Wissenschaften*, München: Beck, 1999, p. 105ss.

¹⁵ Cf. K. RAHNER, *Experiment Mensch*, in: H. ROMBACH, (org.), *Die Frage nach dem Menschen. Aufriss einer philosophischen Anthropologie*. Festschrift für Max Müller zum 60. Geburtstag, Freiburg/ München: Verlag Karl Alber, 1966, p. 45-69.

¹⁶ Cf. A. GEHLEN, *Die Seele im technischen Zeitalter. Sozialpsychologische Probleme in der industriellen Gesellschaft*, Hambrug, 1957.

¹⁷ Halder fala de um ar de superioridade que as sociedades já tecnificadas possuem em relação ao resto do mundo. Cf. A. HALDER, op. cit., p. 838-839.

produção técnica e seus produtos, apresentam-se como o modelo de interpretação da totalidade do ser, o critério para o que deve valer como real e verdadeiro. Daí a tese de M. Müller¹⁸: a “natureza”, enquanto reserva de material e energia, o “trabalho”, enquanto trabalho coletivo dirigido, que é igualmente o tipo de comportamento que constitui a determinação e a norma do todo da vida, e o “ser humano”, enquanto membro da sociedade moderna caracterizada pela divisão do trabalho, se unificam num sistema fechado de prestações do mundo técnico. A técnica aqui se transforma na postura fundamental do ser humano frente ao mundo de tal modo que o “saber de dominação”, o saber instrumental na terminologia dos frankfurtianos, é o único a levantar a pretensão de validade.

Tornou-se inseguro e de certo modo discrepante¹⁹ nosso atual juízo sobre a técnica moderna e a nova forma de civilização criada através dela e hoje planetarizada em que o ser humano de contemplador se transformou em criador de mundos e, portanto, em planejador de sua própria existência pela mediação do processo de cientificação de toda a sua vida individual e social. Tomou-se consciência da enorme influência que o pensamento técnico-científico e a forma de ação técnico-econômica exercem sobre a vida social de todos e as relações entre os povos. Sabe-se que a técnica pode contribuir para o alongamento da vida, para a superação de doenças ou pelo menos para o abrandamento de suas seqüelas, para o aumento dos meios de nutrição, para a diminuição da poluição do meio-ambiente, para o aumento da eficiência no uso

¹⁸ Cf. M. MÜLLER, *Philosophie Wissenschaft Technik*, in: PhJ (1960)309-329; *Person und Funktion*, in: M. MÜLLER, *Erfahrung und Geschichte. Grundzüge einer Philosophie der Freiheit als transzendente Erfahrung*, Verlag Karl Alber: Freiburg/München, 1971, p. 83-123.

¹⁹ A ambigüidade do julgamento atual sobre a técnica foi preparada no século XX pelas reflexões filosóficas sobretudo de Spengler, Ortega y Gasset, Berdjajew, Bernhart, Jünger, Heidegger, Marcel, Ellul, Schelsky, Gehlen, Horkheimer, Adorno, Marcuse, Jonas e Habermas Cf. F. RAPP, *Die normativen Determinanten des technischen Wandels*, in: H. LENK / G. ROPOHL, *Technik und Ethik*, seg. Ed., Stuttgart: Reclam, 1993, p. 31.

dos recursos²⁰. Percebe-se, contudo, cada vez com maior clareza que o crescimento econômico-industrial que caracteriza as sociedades geradas na modernidade se contrapõe à natureza²¹, a base material da vida humana: foi precisamente o conflito entre a lógica do desenvolvimento econômico e a lógica que governa a biosfera que levou o físico H. Kendall (prêmio Nobel de física) a afirmar que os seres humanos e o mundo natural estão em rota de colisão²².

Com isto se manifesta que a questão subjacente à crise de nossa civilização é a relação ser humano X natureza. Ao invés da euforia que saudou sem reservas o progresso técnico como a grande possibilidade de o ser humano construir seu mundo para si através do aumento gigantesco do poder humano²³, do espaço de sua experiência, do âmbito de liberdade de suas escolhas e do espectro de suas possibilidades de ação de tal modo que o mundo previamente dado se transforma em simples matéria prima de suas ações criadoras e como meio para a melhoria do bem-estar e da qualidade da vida²⁴, passa para o primeiro plano a consideração sobre os efeitos das intervenções tecnológicas sobre o mundo físico e sobre nossa situação de vida individual e coletiva que se transformou num processo sem limites desgastando todo o ecossistema e se fazendo incapaz de combinar condições econômicas e ambientais. Daí a tomada de consciência dos limites do

²⁰ Cf. V. HÖSLE, op. cit., p. 875.

²¹ Cf. W. SCHMIED-KOWARZIK, *O Futuro ecológico como Tarefa da Filosofia*, in: *Práxis e Responsabilidade*, Porto Alegre: Edipucrs, 2002, p. 97.

²² Cf. *International Society for Ecological Economics*. “Ecosystem health & medicine: integrating science, policy and management”, in: Newsletter v. 5, n. 3(1994), apud: CL. CAVALCANTI, *Breve Introdução à Economia da Sustentabilidade*, in: CL. CAVALCANTI, (org.), *Desenvolvimento e Natureza: Estudos para uma sociedade sustentável*, qua. Ed., São Paulo: Cortez, Recife: Fundação Joaquim Nabuco, 2003, p. 17.

²³ Cf. H. LENK, *Macht und Machbarkeit der Technik*, Stuttgart, 1994.

²⁴ Höffe defende a idéia de que o que na modernidade levou ao estudo da natureza e seu domínio foram razões humanitárias o que se exprime, por exemplo, no pensamento de Descartes e de Bacon. Cf. O. HÖFFE, *Moral als Preis der Moderne. Ein Versuch über Wissenschaft, Technik und Umwelt*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, seg. Ed., 1993, p. 123-133.

crescimento econômico²⁵, o esgotamento dos recursos não renováveis e da energia fóssil, e a destruição do meio-ambiente natural para não falar do esquecimento quase generalizado da dimensão estética da natureza. No entanto, Höffe insiste em que esta situação é não própria de nosso tempo, porque sempre houve problemas semelhantes na história da humanidade. O ponto de partida de tudo isto é o fato de que o ser humano enquanto ser natural é dependente da natureza e não pode nem simplesmente viver sem a utilização de suas funções construtivas²⁶. A própria natureza já se nos revela como um sistema de utilização recíproca²⁷.

A biologia foi sem dúvida a ciência que, no século XX, fez mais progressos, o que se deve ao emprego em seu domínio da forma de pensar das ciências da natureza, física, química, cibernética, isto é, desde Darwin se procurou eliminar da biologia a explicação teleológica para fazer dela uma ciência de acordo com o modelo da física moderna. A biologia contemporânea vai mais longe: a *teoria da evolução* levanta a pretensão de ser uma teoria geral da realidade²⁸. É neste novo contexto que podemos compreender os problemas que surgem em nossos tempos que são ainda mais agravados pela incerteza a respeito dos efeitos das novas tecnologias altamente eficientes como, por exemplo, a

²⁵ Em 1972 D. L. Meadows e um grupo de pesquisadores publicaram um estudo sobre os limites do crescimento. Cf. D. L. MEDOWS *et alii*, *Limites do crescimento um relatório para o projeto do Clube de Roma sobre o dilema da Humanidade*, São Paulo: Perspectiva, 1972. A respeito de uma crítica violenta à postura deste documento por parte do prêmio Nobel em economia Solow cf. R. M. SOLOW, *Is the end of the world at hand?*, in: Challenge, 16, March-April (1973) 39-50; *The economics of resources or the resources of economics*, in: American Economic Review, 64, May (1974) 1-14. Sobre os limites do crescimento a partir dos conhecimentos que nos são disponíveis hoje cf. TH. KESSELRING, *Ethik der Entwicklungspolitik. Gerechtigkeit im Zeitalter der Globalisierung*, München: Beck, 2003, p. 182-184.

²⁶ Por esta razão Ropohl defende a tese de que uma crítica à técnica enquanto tal não tem sentido, mas só podemos avaliar técnicas específicas. Por isto juízos de valor sobre a técnica enquanto tal são destituídos de sentido. Cf. G. ROPOHL, *Die Unvollkommene Technik*, Frankfurt am Main, 1985.

²⁷ Cf. O. HÖFFE, op. cit., p. 111.

²⁸ Cf. O. HÖFFE, op. cit., p. 111ss.

microeletrônica e as biotecnologias²⁹ que parecem ameaçar a identidade do mundo através das novas manipulações agora, sobretudo, no campo dos organismos através da descoberta do íntimo dos organismos, da identificação e manipulação dos genes³⁰, da técnica da transferência e recombinação do patrimônio genético e, portanto, a possibilidade de se produzir em laboratório combinações e variações dos mais diversos seres com grande repercussão, sobretudo na agricultura, na economia e na medicina, tudo isto vinculado a negócios financeiros gigantescos como o patenteamento de genes e a produção de órgãos para transplantes. Por estas razões algumas destas tecnologias são recusadas pelos movimentos sociais dentro de um processo de politização da crítica à técnica a partir dos anos 70. Este processo não recusa a técnica, mas aponta para a necessidade de uma condução consciente dela no horizonte de fins que mereçam ser desejados³¹.

Maiores impactos emergem quando tudo isto se transforma em automanipulação do ser humano como a experiência com embriões, o controle do comportamento humano através de agentes químicos, que podem induzir o controle de processos psíquicos, a possibilidade de intervir nos processos químicos que determinam o envelhecimento orgânico, a manipulação tecnológica dos processos genéticos, tornando realidade o sonho da planificação e produção da vida humana em laboratório. O ser humano pode sem dúvida possuir hoje a impressão de se fazer o sujeito de um agir coletivo que está em condições de submeter toda a natureza a seus fins.

²⁹ Cf. C. F. VON WEIZSÄCKER, op. cit., p. 26. V. HÖSLE / CH. ILLIES, *Der Darwinismus als Metaphysik*, in: V. HÖSLE, *Die Philosophie und die Wissenschaften*, München, 1999, p. 46-73. A. BARTELS, op. cit., p. 144ss. M. A DE OLIVEIRA, *Questões sistemáticas sobre a relação entre teologia e ciências modernas*, in: M. A DE OLIVEIRA, *Diálogos entre Razão e Fé*, São Paulo, 2000, p. 190-199.

³⁰ Höffe considera a fase atual da técnica marcada pela física atômica e a biologia dos genes como a plenificação do processo de tecnificação que começou com a física clássica e continuou com a química sintética. Cf. O. HÖFFE, op. cit., p. 131.

³¹ Cf. K. OTT, *Technik und Ethik*, in: J. NIDA-RÜMELIN (org.), *Angewandte Ethik. Ein Handbuch*, Stuttgart: Kröner, 1998, p. 673.

Neste contexto social não se descarta a possibilidade de uma guerra bioquímica e bacteriológica e passam para o primeiro plano, na avaliação societária, os geneticistas, os biólogos moleculares e celulares, os biofísicos etc. É por esta razão que se afirma estarmos vivendo o “século da biotecnologia³²”. Em analogia com a “revolução industrial”, Navarro fala de uma “revolução bioindustrial” em que “os processos da genética e da enzimologia permitem dispor de bisturis moleculares para re-programar os micróbios e transformá-los em escravos biológicos³³”.

A ambigüidade de nossa situação se entende a partir do fato de que as ciências modernas se tornaram indispensáveis para a existência física, política, cultural e econômica dos seres humanos de nossa época o que conduziu a uma fé inabalável no valor dos conhecimentos científicos e a técnica se fez de tal modo um elemento integrante de nossas vidas que sua recusa radical num mundo em pleno processo de globalização dos mercados certamente teria conseqüências desastrosas e seria interpretada como uma contraposição ao desejado desenvolvimento da humanidade que é considerado como a causa da diminuição do peso do trabalho físico³⁴ pela vitória cada vez maior sobre as resistências da própria da natureza ao trabalho humano e da melhoria das condições de vida, sobretudo, no campo da proteção à vida e da segurança social. A própria crítica à técnica não escapa de seus efeitos na existência humana: ela se utiliza para sua divulgação do novo patamar tecnológico de comunicação. Numa palavra, a

³² Cf. J. RIFKN, *O século da biotecnologia. A valorização dos genes e a reconstrução do mundo*, São Paulo: Makron Books, 1999.

³³ Cf. M. B. M. A. NAVARRO, *Biossegurança Uma visão da história. Biossegurança de OGM Saúde ambiental*, Rio de Janeiro: Papel Virtual, 2003, p. 11.

³⁴ Este deveria ser para K. Marx o verdadeiro sentido da técnica que as relações capitalistas de produção tornam impossível. Cf. K. MARX, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte (1844)*, in: MEW Ergänzungsband 1, Berlin, 1977, p. 465-588. A respeito da discussão atual desta problemática cf. W. BARON / VDI (org.), *Technik Arbeit Freizeit*, Düsseldorf, 1991.

totalidade de nosso existir em suas diferentes dimensões é marcada pela técnica³⁵.

Tudo indica, então, que uma forma determinada de mudança tecnológica é indispensável para que possamos enfrentar os problemas que temos, pois ela gera uma competência para a efetivação dos mais diferentes fins. De certo modo, a técnica existe sempre em todos os espaços culturais porque, sendo o ser humano biologicamente limitado³⁶, ele compensa sua limitação através de sua inteligência o que implica o caráter técnico de seus relacionamentos com a natureza através de que ele descobre seu poder sobre a natureza e sua capacidade de intervenção nela impondo-lhe seus próprios fins o que manifesta a superioridade do espírito sobre a natureza³⁷. Por esta razão, para Höffe³⁸, a rejeição pura e simples da civilização tecnológica em função de uma forma mais natural de vida e o projeto de uma relação inteiramente diferente com a natureza constituem uma grande ilusão, uma utopia regressiva. Um primeiro estímulo para a técnica vem da própria natureza em seu caráter destrutivo e em segundo lugar de seu caráter deficitário. Além disto há o esforço para diminuir a fadiga e o poder sobre os problemas de saúde. O que caracteriza nossa técnica moderna é que ela se fez ciência, ou seja, se baseia num conhecimento rigoroso das forças da natureza e de suas leis. Numa palavra, a direção prática da vida acontece aqui pela primeira vez

³⁵ O que para H. Jonas gerou o utopismo tecnológico que é uma forma de escatologia secularizada. Cf. O. GIACOIA JÚNIOR, *O Princípio Responsabilidade. Ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*, in: M. A DE OLIVEIRA (org.), *Correntes fundamentais da ética contemporânea*, Petrópolis, 2000, p. 205: “No utopismo moderno, no entanto, o advento do “homem autêntico” é resultado de um processo conduzido pelas forças do agir humano, entre as quais o progresso tecnológico constitui a fundamental”.

³⁶ Cf. A. GEHLEN, *Der Mensch*, oit. Ed., Frankfurt am Main, 1966.

³⁷ Cf. M. A DE OLIVEIRA, *A dialética do senhor e do escravo: a parábola do processo de humanização enquanto processo de libertação*, in: *Ética e Sociabilidade*, terc. Ed.: São Paulo, 2003, p.181-197, sobretudo p. 190ss. V. HÖSLE, op. cit. p. 306;366,

³⁸ Cf. O. HÖFFE, op.cit., p. 121-122.

através de uma mediação estritamente teórica por meio de um saber empírico matematicamente articulado.

Há conseqüências econômicas, políticas, sociais e étnicas deste processo em perspectiva global e para as futuras gerações o que significa dizer que estamos transferindo para elas problemas de proporções gigantescas. Neste contexto, a luta pelo poder é hoje cada vez mais uma luta pelo acesso aos conhecimentos, sobretudo, na área da biotecnologia o que muitas vezes conduz à eliminação do debate sobre questões centrais na vida humana que, em última instância, acabam sendo decididas por uma elite tecnocrática. Daí a afirmação forte de Habermas: hoje a dominação se perpetua e se estende não só através da tecnologia, mas enquanto tecnologia³⁹ e os que detêm tecnologia mais adiantada detêm também o poder⁴⁰. Basta lembrar que “gigantescas empresas que têm como matéria prima a “vida” agitam mercados biotecnológicos emergentes⁴¹”.

Hösle⁴², seguindo sugestões de von Weizsäcker, lê a história ocidental a partir da categoria de paradigma e considera a “religião” como o paradigma típico da Idade Média que é substituído o mais tardar a partir do século XIX pelo paradigma “nação” que por sua vez é substituído pelo paradigma “economia”. O que caracteriza nossa época é mais uma mudança de paradigma: a crise ecológica nos vai conduzir à substituição do paradigma da economia. Estamos, portanto, no limiar de uma mudança de paradigma: a passagem do paradigma economia para o paradigma “ecologia”, de tal modo que uma boa política agora será aquela que seja capaz de assegurar os fundamentos naturais de nosso mundo vivido e não mais aquela que possibilite o crescimento quantitativo da economia ou respectivamente a satisfação das necessidades mais

³⁹ Cf. J. HABERMAS, *Technik und Wissenschaft als „Ideologie“*, Ed., Frankfurt am Main: Suhrkamp, ³1969.

⁴⁰ Cf. S. H. C. SCHOLZE, *Patentes, transgênicos e clonagem*, Brasília: UnB, 2002, p. 32ss.

⁴¹ Cf. A. MOSER, *Biotechnologia e Bioética. Para onde vamos?*, Petrópolis: Vozes, 2004, p. 124.

⁴² Cf. V. HÖSLE, *Philosophie der ökologischen Krise. Moskauer Vorträge*, München: Beck, 1991, p. 27ss.

absurdas. De qualquer modo, estamos diante de questões específicas novas e decisivas para o presente e o futuro da humanidade, abertas, sobretudo, através da conjugação interdisciplinar tanto no nível das tecnologias como dos conhecimentos que possibilitaram uma nova compreensão da matéria e do funcionamento do universo com a emergência da idéia de que as mesmas leis regem o todo⁴³.

B) A visão funcional da Natureza.

A consideração da situação atual nos conduz à consciência de que as relações ser humano x natureza e dos seres humanos entre si não só se tornaram problemáticas, mas podem encaminhar a humanidade a um colapso ecológico-social enquanto consequência possível do processo de tecnificação da existência, que marcou o grande ideal baconiano da *civilização moderna*⁴⁴. Tornou-se hoje também claro, que esta situação da vida humana foi possibilitada pelo tipo de saber que emergiu, se desenvolveu e se tornou hegemônico na modernidade, a nova ciência da natureza. Este saber se compreende a si mesmo como “um sistema hipotético-dedutivo de sentenças de natureza condicional, cuja estrutura satisfaz o princípio lógico de dedução e cuja base é relacionada à experiência sujeita a uma acareação intersubjetiva. Seu caráter de validade não é mais absoluto, mas hipotético⁴⁵”. Esta reviravolta no conceito de saber transformou profundamente nossa compreensão da natureza e de nosso acesso cognitivo a ela, do ser humano, da realidade como um todo e conseqüentemente alterou a forma de configuração das relações constitutivas de nossa existência. Um elemento fundamental aqui é a idéia de que a natureza é estruturada

⁴³ Cf. L. SMOLIN, *The Life of the Cosmos*, New York/ Oxford: Oxford University Press, 1997.

⁴⁴ Cf. H. JONAS, *Das Prinzip Verantwortung . Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt am Main, 1979. O. GIACOIA JÚNIOR, op. cit., p. 193-206.

⁴⁵ Definição oferecida por H. M. Baumgartner que aqui segue a orientação de A Diemer. Cf. H. M. BAUMGARTNER, *Wissenschaft*, in: H. KRINGS /H. M BAUMGARTNER / CH. WILD (orgs.), op. cit., vol. VI, p. 1745.

em si mesma por regras⁴⁶, isto é, por um modo de ser e de agir regular e constante e as leis científicas constituem a tematização destas regularidades enquanto momento decisivo de seu conhecimento.

Neste novo contexto teórico, a matemática se revela como a expressão da essência do mundo na medida em que ela contém as figuras lógicas das regras, que constituem esta essência. O conhecimento matematicamente articulado da natureza é para Galileu um conhecimento primoroso do ponto de vista de sua intensidade e comparável ao conhecimento divino no que diz respeito à certeza objetiva⁴⁷. Em Kepler, Bacon e Galileu, os primeiros teóricos do novo tipo de saber, a experiência tem um papel fundamental a exercer neste novo saber, de tal forma que o controle empírico vai permanecer até hoje um elemento essencial e demarcativo deste saber. O objetivo básico deste saber é claramente instrumental: trata-se de articular um conhecimento que torne eficaz a intervenção do ser humano em seu mundo.⁴⁸ Newton⁴⁹, por sua vez, vai acentuar o papel fundamental da dedução matemática e

⁴⁶ É isto que von Weizsäcker chama de concepção ôntica do determinismo que marca a física moderna. Cf. C. F. VON WEIZSÄCKER, op. cit., p. 136.

⁴⁷ Cf. G. GALILEI, *Dialog über die beiden hauptsächlichsten Weltsysteme*. Traduzido por E. STRAUSS e organizado por R. SEXL/K. VON MEYENN, Darmstadt, 1982, p. 117. W. A. WALLACE, *Galileo and His Sources*, Princeton, 1984.

⁴⁸ Esta constitui a tese básica do Instrumentalismo que sem dúvida chama a atenção a uma das características fundamentais do saber. A questão aqui é, no que diz respeito às atividades da ciência moderna, saber se além disto ela possui um conteúdo cognitivo, ou seja, se ela nos diz como o mundo está constituído. Numa palavra, se é possível ter uma interpretação realista da ciência (Realismo). Cf. F.V. KUTSCHERA, *Wissenschafstheorie II*, München, 1972, p. 391ss. A respeito de uma defesa da posição realista cf. F. SELVAGGI, *Filosofia do mundo. Cosmologia Filosófica*, São Paulo, 1988, p. 135ss. Posição hoje muito difundida é que as ciências não nos dão imagens do mundo, mas são interpretações do real com que podemos agir no mundo baseados num saber estruturalmente aberto por que conjetural.

⁴⁹ A respeito das características fundamentais de sua teoria física cf. a obra introdutória: A. K. T. ASSIS, *Uma nova física*, São Paulo, 1999, p. 11ss.

das leis no procedimento cognitivo do novo saber⁵⁰. A dedução matemática constitui uma hipótese permitida, porque nem toca nem atrapalha a experiência já que nada diz sobre o caráter dos fatos experimentados. A natureza emerge neste contexto como um objeto dado e imutável, que pode ser reduzido a regularidades legais.

Descartes⁵¹ respondeu à necessidade presente na cultura de seu tempo de fundamentar filosoficamente a nova forma de conhecer, base da cultura nova que emergia. O método correto do conhecer torna-se então a questão central de seus esforços teóricos⁵². O ponto central da estrutura deste novo saber é o *procedimento analítico*: o entendimento finito só pode enfrentar um problema complexo quando é capaz de dividi-lo em partes menores, o que constitui o ponto de partida para o programa de especialização que vai marcar profundamente a ciência e a cultura modernas. A perspectiva sistêmica vai cada vez mais desapare-

⁵⁰ Uma explicação científica, se vai dizer depois, é aquela em que a referência a uma sentença que exprime uma lei é constitutiva (conhecimento nomológico). Cf. W. STEGMÜLLER, *Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und Analytischen Philosophie*, vol. I, *Wissenschaftliche Erklärung und Begründung*, Parte II, Berlin/Heidelberg/New York, 1969, p. 273ss. Até Popper, considerava-se a lei natural como algo conhecido com certeza inabalável. Hoje se mudou esta concepção à luz da concepção hipotética da ciência enquanto tal. Kutschera articula esta nova concepção dizendo que uma lei natural é uma sentença não-analítica, essencialmente universal, que é aceita cientificamente como verdadeira, embora não possa nem ser verificada, nem ser objeto de uma confirmação indutiva, numa palavra, passa-se da idéia de que a ciência é uma representação da realidade tal como ela é para a concepção do objeto científico como um modelo construído pelo cientista enquanto aproximação ao comportamento dos fenômenos da realidade Cf. F. v. KUTSCHERA, op. cit., p. 343. M. CHAUI, *Convite à Filosofia*, São Paulo, 1994, p. 256.

⁵¹ Cf. ST. VOSS (org.), *Essays in the Philosophy and Science of René Descartes*, Oxford, 1993. D. GARBER, *Descartes, Matemática e o Mundo Físico*, in: *Analytica*, vol. 2 n. 2 (1997) 105-108.

⁵² Cf. V. HÖSLE, *Philosophie der ökologischen Krise*, op. cit., p. 43ss. D. WANDSCHNEIDER, *Was stimmt nicht mit unserem Verhältnis zur Natur?*, in: R. FORNET-BETANCOURT, (org.), *Armut im Spannungsfeld zwischen Globalisierung und dem Recht auf eigene Kultur*, Frankfurt am Main, 1998, p. 59ss. A respeito da diferença entre o “paradigma galileano” e o “paradigma cartesiano” cf. D. GARBER, op. cit., p. 119ss.

cendo do horizonte epistêmico e por esta razão o novo saber se torna incapaz de compreender que a natureza é um sistema de redes altamente entrelaçado, que possui um equilíbrio precário. A nova postura científica que emergiu nas últimas décadas tornou claro que qualquer intervenção nesta rede pode perturbar o equilíbrio e provocar o surgimento de uma destruição que, em virtude do próprio caráter sistêmico da natureza, tem efeitos no nível do sistema, isto é, no nível global. Aqui se situa a causa do problema ecológico que constitui hoje um desafio de toda a humanidade.

No horizonte desta nova configuração teórica, a natureza é interpretada como em princípio caracterizada pela divisibilidade ou pela composição, o que implica dizer, como o faz Descartes, que natureza e extensão pura se identificam e que, conseqüentemente, a forma adequada de seu conhecimento é a matemática. Isto provoca uma mudança profunda na perspectiva em que a natureza fora vista pela tradição enquanto a postura filosófica que levantou a pretensão de tematizar as estruturas ideais que determinam o ser natural. No novo saber da natureza se trabalha com uma natureza, que não possui essência (desontologização), nem qualidades, pois estas são consideradas algo meramente subjetivo (desqualificação), nem fins (desteleologização). O tratamento teórico se concentra em sua consideração como pura extensão, portanto, enquanto ela é situada no espaço, no tempo e no movimento (o que importa agora são a massa, o volume e a figura), o que faz com que a *quantificação* seja a característica fundamental do novo saber: o conhecimento é reduzido então ao que é quantitativamente captável e qualquer referência a fins naturais não passa de antropomorfismo (a finalidade pressupõe seres dotados de razão e vontade).

A primeira conseqüência teórica desta nova posição em relação à natureza vai consistir em sua radical diferenciação ontológica do ser espiritual: a natureza é uma forma de ser (enquanto res extensa) completamente diferente do espírito (enquanto res cogitans, consciência). O objeto da ciência é então a pura objetividade, portanto algo manipulável pelo sujeito, o que lhe permitirá fazer prognósticos seguros, cuja confiabilidade é o

fundamento do poder da técnica na civilização moderna.⁵³ Neste contexto, a física se foi estabelecendo como a ciência fundamental não só como paradigma epistêmico, mas como a ciência que todas as outras pressupõem por considerar a dimensão pressuposta por todo e qualquer ser⁵⁴. A consequência imediata do ponto de vista epistemológico é a experimentação das ciências da natureza: um ser natural é tirado da conexão dos seres naturais e levado à prova enquanto objeto isolado⁵⁵. O objetivo fundamental aqui é pesquisar seu “funcionamento⁵⁶”, isto é, situá-lo na conexão funcional de causa e efeito⁵⁷: compreender o mundo significa compreender as dependências funcionais entre grandezas físicas o que pode ser

⁵³ Cf. C. F. VON WEIZSÄCKER, *Die Einheit der Natur*, München, 1995, p. 24.

⁵⁴ É a partir daqui que vai surgir a grande discussão sobre o reducionismo, ou seja, a tese defendida por muitos de que todas as sentenças científicas podem em princípio ser traduzidas em sentenças da física. Cf. F.V. KUTSCHERA, *Wissenschaftstheorie II*, München, 1971, p. 382ss. A. BARTELS, *Grundprobleme der modernen Naturwissenschaft*, Paderborn/München/Wien/Zürich, 1996, p. 100ss. A respeito da concepção da biologia enquanto campo de aplicação da física cf. C. F. VON WEIZSÄCKER, op. cit., p. 14-15.

⁵⁵ Cf. D. WANDSCHNEIDER, *Was stimmt nicht mit unserem Verhältnis zur Natur?*, op. cit., p. 61.

⁵⁶ Para Von Borzeszkowski/Wahsner o que houve na modernidade foi uma passagem radical do “pensamento da substância” para um “pensamento da função” em que o agir constitui o próprio ser dos objetos. Daí porque o tema fundamental do saber moderno é o movimento enquanto movimento. A consequência fundamental do ponto de vista epistemológico desta nova concepção do ser é que o conhecimento não é mais concebido como representação da realidade sensível concreta, mas agora os conceitos científicos são compreendidos como “signo” de ordenações, de vinculações funcionais e de relações no seio da realidade. Cf. H. H. VON BORZESZKOWSKI / R. WAHNER, *Gibt es eine Logik der Physik als Vorstufe zur Hegelschen Begriffslogik ?*, in: W. NEUSER/V. HÖSLE (orgs.), *Logik, Mathematik und Naturphilosophie im objektiven Idealismus. Festschrift für Dieter Wandschneider zum 65. Geburtstag*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2004, p. 57-58.

⁵⁷ Segundo Ch. Thiel em física um fenômeno físico é dito função de um outro, quando este, primeiro, se situa numa relação de dependência em relação ao outro e, segundo, quando os valores de medida a ele atribuídos de tal modo dependem do outro que são calculáveis a partir deles na base da formulação de uma “lei” física. Cf. CH. THIEL, *Funktion*, in: H. KRINGS / H.M. BAUMGARTNER/CH. WILD (orgs.), op. cit., vol. 2, p. 514-515.

feito através do conceito matemático de função o que implica uma redução do ser natural a uma conexão funcional de caráter estritamente quantitativo o que abre o espaço para sua objetificação e redução a meio para a realização dos fins humanos. Isto revela uma característica fundamental do saber moderno: ele é essencialmente um saber que se vincula à experimentação e com isto se faz uma ciência natural matematizada. Ora, enquanto pesquisa da conexão funcional de causas e efeitos, este saber já é sempre em si mesmo um relacionamento técnico com a natureza de tal modo que ocorre aqui uma profunda simbiose entre ciência e técnica.

Portanto, trata-se de uma visão puramente funcionalista, utilitarista e instrumental da natureza e precisamente isto constitui o fundamento ontológico da intervenção na natureza que caracteriza o processo civilizatório da modernidade. Destituída de fins intrínsecos a si mesma, a natureza se torna o receptáculo dos fins que o ser humano, enquanto sujeito⁵⁸, engendra e exterioriza através de uma ação que consiste precisamente em inscrever os fins humanos na natureza agora reduzida a objeto⁵⁹ de tal modo que a contraposição sujeito x objeto, desconhecida pelos gregos, se torna o horizonte fundante do novo saber.

Numa palavra, o saber das ciências modernas da natureza possui um caráter técnico intrínseco que, como viu Husserl⁶⁰, vai desenvolver uma dinâmica irresistível: o desenvolvimento técnico-científico mostra uma tendência à auto-aceleração que assume o caráter de verdadeira explosão. Este processo produz muitas consequências no nível da vida social: o progresso científico-técnico possibilita a construção de máquinas cada vez mais

⁵⁸ Cf. G. SIEWERTH, *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger*, Einsiedeln, 1959. M. A DE OLIVEIRA, *Subjetividade und Vermittlung. Studien zur Entwicklung des transzendentalen Denkens bei I. Kant, E. Husserl und H. Wagner*, München, 1973, p. 27-87; *Ecologia, Ética e Libertação*, in: *Tópicos sobre Dialética*, Porto Alegre, 1996, p. 179-186. V. HÖSLE, *Die Philosophie der ökologischen Krise*, op. cit., p. 53.

⁵⁹ Cf. C-G. DUBOIS, *O Imaginário da Renascença*, Brasília, 1995, p. 96-97.

⁶⁰ Cf. E. HUSSERL, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Hamburg, 1977, p. 42-43.

aperfeiçoadas para a produção de bens. Isto por sua vez conduz a uma industrialização cada vez mais intensiva e com isto à produção de bens em massa. Economicamente isto reverte em acumulação de capital que por sua vez vai promover cada vez mais o desenvolvimento técnico-científico o que manifesta que aqui ciência natural, técnica e economia capitalista estão intimamente vinculadas uma à outra.

C) Uma concepção ontológica da Natureza.

A própria concepção do universo, que está emergindo na ciência mais recente, exige uma re-articulação de nossas visões tradicionais sobre a natureza, sobre a realidade enquanto tal e nos conduz a uma reflexão radical com o objetivo de determinar, no contexto do conflito atual das racionalidades⁶¹, o procedimento específico com que a filosofia trabalha. Para realizar esta tarefa de forma adequada é necessário em primeiro lugar ter claro que o que aqui se exige não é apenas a consideração irrecusável da linguagem. Fundamental é um tipo de fala específico, ou seja, é argumentar: trata-se então aqui, no caso específico da filosofia, de um retorno aos pressupostos necessários da argumentação enquanto tal. Nisto se revela o que o procedimento teórico da filosofia tem de próprio: não se trata do procedimento dedutivo a partir de axiomas não demonstrados em última instância, mas de uma *reflexão transcendental*⁶² sobre os pressupostos irrecusáveis da argumentação. Faz-se necessário, contudo, neste contexto, distinguir a reflexão transcendental aqui buscada da que é vigente na Pragmática Transcendental: para a Pragmática Transcendental o a priori transcendental é a linguagem e não uma esfera lógico-ontológica. Admitido que também a pragmática transcendental tem que argumentar e que a força argumentativa do argumento de funda-

⁶¹ Cf. K-O. APEL, *Das Problem einer philosophischen Theorie der Rationalitätstypen*, in: H. SCHNÄDELBACH (org.), *Rationalität. Philosophische Beiträge*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984, p. 15-31.

⁶² Cf. D. WANDSCHNEIDER, *Letzbegründung und Logik*, in: H.D. KLEIN (org.), *Letzbegründung als System*, Bonn: Bouvier, 1994, p. 84.

mentação última é de natureza lógica, isto manifesta a prioridade da esfera lógico-ontológica frente à linguagem.

Se partimos da tese de que toda nossa atividade cognitiva é mediada por nossos esquemas conceituais, se põe a questão da legitimidade destes esquemas o que por sua vez manifesta algo de especificamente humano: ele é o ser da validade, pois capaz de levantar a questão da validade de seus sistemas categoriais, portanto, da validade de suas representações e de suas normas de ação. Daí sua capacidade de distanciamento de tudo⁶³: por levantar a “*questão da validade*”, ele se pode distanciar de suas representações, de seus próprios desejos na medida em que pergunta se elas são verdadeiras e se eles são moralmente corretos. As idéias do verdadeiro (validade na esfera da teoria) e do bom (validade na esfera da prática), que caracterizam o espírito humano, possuem uma universalidade que não existe nem em nosso interior, nem nos eventos do mundo exterior e abrem com isto um espaço de liberdade que vai muito além da simples liberdade negativa de injunções: o ser subjetivo, enquanto ser espiritual, pode investigar as razões de suas suposições teóricas e práticas e com isto se libertar das causas cegas de suas teorias e de suas ações⁶⁴.

O ser humano, portanto, é capaz de avaliar, de julgar, de transformar todos os estímulos que ele como ser animal recebe do mundo em proposições que podem ser afirmadas ou negadas⁶⁵, ou seja, os situa na esfera da pretensão à verdade, teórica e prática. É

⁶³ Cf. M. A. DE OLIVEIRA, *Desafios*, op. cit., p. 21-22: “A possibilidade da reflexão absoluta é idêntica ao que o Ocidente denominou “espiritualidade” e constitui a liberdade originária do ser humano enquanto ser espiritual, que com M. Müller podemos chamar de *liberdade transcendental* para exprimir a transcendência, a indeterminação, a indiferença (*liberdade de indiferença*) específica do ser humano como ser-no-mundo diante das inúmeras possibilidades abertas, que possibilita seu desligamento de tudo, de toda determinação e de toda impressão enquanto ele, na reflexão, pergunta pelo sentido de tudo e, assim, pode tomar posição em relação a tudo”.

⁶⁴ Cf. V. HÖSLE, *Moral und Politik*, op. cit., p. 308-309.

⁶⁵ Por esta razão, H. Krings considera o julgar, enquanto afirmação ou negação de um estado de coisas, o centro e o fim do pensamento humano. Cf. H. KRINGS, op. cit., p. 279.

precisamente isto situar e elevar o que encontra à esfera do sentido e da validade o específico do conhecimento humano enquanto espiritual. Por poder distanciar-se de tudo, o ser humano emerge, então, como o ser da abertura à totalidade, como o ser da totalidade⁶⁶, que abarca simplesmente tudo, o que implica a negação de qualquer limite e exterioridade⁶⁷: o ser da subjetividade se revela co-extensivo com o todo, inserido no todo, determinado pelo todo, mas em princípio aberto a este todo por ser a instância que diz o todo, a esfera da inteligibilidade universal, portanto, a instância que tudo situa na esfera do sentido⁶⁸ e por isto pode distanciar-se de tudo pela reflexão crítica.

Compete, então, ao sujeito enquanto espírito, na linguagem de Puntel, uma *co-extensionalidade intencional com o universo ou com o ser ou com a realidade*⁶⁹, não só com o universo existente, pois a potencialidade do espírito vai além do universo existente na medida em que ela inclui todas as possibilidades de infinitos outros universos não realizados⁷⁰ precisamente enquanto são inteligíveis.

⁶⁶ Esta é uma tese básica da tradição da filosofia ocidental. Assim, Aristóteles afirma do espírito ou do pensamento que ele de certo modo é tudo. Cf. De anima III. 8. 431 b 21: ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πῶς ἔστι πάντα. E que o sábio sabe tudo. Met. A 2 982 a 8. Cf. a respeito: M. MÜLLER, *Philosophische Anthropologie*, op. cit., p. 43ss. Para Leibniz o ser humano é uma mônada, cuja especificidade consiste em espelhar ou representar o todo. Cf. G.W. LEIBNIZ, *Monadologie*, Französisch/Deutsch, Stuttgart: Reclam, 1998, 62, 63, 83.

⁶⁷ Cf. J. Y. JOLIF, op. cit., p. 147: "...havendo Totalidade, não existe *outro*, pois tudo o que é afirmado está contido no seu próprio interior".

⁶⁸ A respeito da inteligibilidade enquanto uma determinação imanente do mundo real cf. L. B. PUNTEL, *Grundlagen einer Theorie der Wahrheit*, Berlin/New York: de Gruyter, 1990, p. 278ss.

⁶⁹ Cf. L. B. PUNTEL, *A Totalidade do Ser, o Absoluto e o tema „Deus“: Um capítulo de uma nova metafísica*, München (mimeo), 2004, p. 13. H. C. DE LIMA VAZ, *Antropologia Filosófica I*, op. cit., p. 223: "...a universalidade do espírito é, no homem, uma universalidade *intencional*, o que denota a *finitude* do homem como ser entre os seres, ou como ser *situado*. No homem o espírito é *formalmente* idêntico ao ser universal, sendo capaz de pensá-lo. Mas é *realmente* distinto dos seres na sua perfeição existencial".

⁷⁰ Cf. A. PLANTINGA, *The nature of necessity*, Oxford: Clarendon Press, ²1982.

“O espírito é correlativo ao ser como totalidade inteligível⁷¹”, sua estrutura é a abertura transcendental ao ser, ele é a instância em que tudo pode ser acolhido pela mediação das categorias e isto faz sua distinção com o sentidos que são sempre voltados para algo determinado⁷². Por esta razão mesma, o ser espiritual é capaz de captar e reconhecer o ser próprio do outro de si, portanto, reconhecer o ser próprio da natureza.

Pensar, como já viram os gregos, significa sempre pensar tudo (πάντα νοεῖν): pelo pensar estamos em princípio abertos a tudo, pois tudo é em princípio pensável, inteligível, cognoscível⁷³ assim que se deve dizer que a totalidade do ser é simplesmente dada com a estrutura e o estatuto ontológico do pensamento humano⁷⁴, isto é, do ser subjetivo enquanto ser espiritual e enquanto tal ela constitui a condição de possibilidade do conhecimento de qualquer coisa que conhecemos. A tentativa de reduzir a totalidade do ser a uma pura representação ou a uma idéia regulativa se destrói a si mesma enquanto tal tentativa pressupõe como sua condição de possibilidade que já se fez a distinção entre a pura idéia e algo que não se reduz à pura representação ou à idéia

⁷¹ Cf. H. C. DE LIMA VAZ, *Antropologia Filosófica I*, op. cit., p. 211. Lima Vaz procura mostrar aí as origens platônicas desta afirmação. Daí a tensão fundamental que marca o ser humano. Cf. F. J. HERRERO, op. cit., p. 8: “Pois o ser do homem surge numa tensão entre a finitude e limitação da situação (eidos), por um lado, e a infinitude ou ilimitação que aparece no ato de afirmação pela qual o sujeito se põe (thesis) a si mesmo no horizonte ilimitado do ser”.

⁷² Por esta razão, o animal não tem a ver com a totalidade, mas somente com o que tem a ver com sua espécie de acordo com sua organização específica. Cf. G. SCHERER, op. cit., p. 72.

⁷³ L. B. PUNTEL considera “ser” (na medida em que não é limitado ou identificado com existência) a melhor expressão para dizer a totalidade justamente porque ele não possui propriamente um contra-conceito positivo uma vez que mesmo “nada”, candidato a contra-conceito, não é um contra-conceito positivo. Cf. L. B. PUNTEL, *Wie sollte die Philosophie das Thema “Gott” angehen?*, München, (mimeo), 2003, p. 28.

⁷⁴ Cf. L. B. PUNTEL, op. cit. p. 29. Com isto, de nenhum modo se está afirmando que a totalidade dos possíveis objetos já está de fato captada e trabalhada, mas que ela constitui o horizonte em que conhecemos. Cf. W. PANNENBERG, op. cit., p. 20-21.

regulativa, portanto, condição de possibilidade da tentativa é que já estejamos sempre na totalidade mesma⁷⁵. Daí se poder dizer que o horizonte do pensar é infinito: pensar significa sempre situar algo no horizonte do universo, da totalidade do ser e isto constitui a determinação fundamental da subjetividade enquanto espírito o que significa dizer que todos os seus atos teóricos ou práticos, perguntas, conhecimentos, posturas existenciais, são em última instância referidos à totalidade do ser.

Se empregarmos as modalidades numa explicação filosófica da totalidade do ser, então, ela emerge como caracterizada por uma dupla dimensão, pois se houvesse somente entes contingentes, então a totalidade do ser seria também contingente, o que nos levaria a ter que aceitar a possibilidade do nada absoluto. Isto implica que os entes tivessem podido passar para o ser a partir do nada absoluto o que é uma idéia absurda. Assim, já que a tese da contingência de tudo implica uma conseqüência absurda, então há uma dimensão absolutamente necessária, ou na formulação de Blumenfeld, “se no espaço lógico das possibilidades não existir um conceito de um ser, para o qual vale, que ele somente a partir de sua possibilidade extrai sua existência, então não é possível entender como os outros seres poderão, a partir de sua mera possibilidade, produzir sua própria existência⁷⁶”. A dimensão absolutamente necessária da totalidade do ser só pode ser pensada enquanto caracterizada por inteligência, vontade e liberdade absolutas, ou seja, como um ser absoluto pessoal⁷⁷ e não pode ser apenas um princípio subjetivo de pensamento, mas tem que valer objetivamente. Uma tal dimensão, que Hegel denominou de Lógico-Ideal é, então, princípio ontológico trans-subjetivo, portanto, princípio fundamental de todo e qualquer ser.

⁷⁵ Cf. L. B. PUNTEL, op. cit., p. 29.

⁷⁶ Cf. J. M. ARRUDA, *Leibniz e a existência de Deus*, in: M. OLIVEIRA/C. ALMEIDA (orgs.), *O Deus dos Filósofos Modernos*, Petrópolis: Vozes, ²2003, p. 144.

⁷⁷ Cf. M. A DE OLIVEIRA, *Desafios éticos à globalização*, São Paulo: Paulinas, ²2001, p. 146ss.

A partir daqui se esclarece a tarefa fundamental da filosofia: explicitar a dimensão absoluta enquanto princípio fundamental de todo ser e sua presença em cada ser como seu fundamento o que constitui sua inteligibilidade enquanto ser. Neste sentido se deve dizer que a todo ente subjaz uma estrutura racional, não no sentido de uma faculdade subjetiva, mas como o “Logos” universal, imanente a toda e qualquer realidade e enquanto tal é manifestação do Absoluto. Por esta razão, toda realidade é captável em categorias, portanto, logicamente articulável. Neste sentido, cada ente possui uma estruturalidade própria, uma constituição ontológica, o que lhe dá um lugar e um valor específico no todo do ser do qual ele é um elemento. É isto que, com L. B. Puntel, poderíamos chamar seu “valor ontológico basal”⁷⁸. Valor significa aqui uma medida determinada para as possibilidades de realização de um ente que lhe é dada através de sua própria estruturalidade ontológica de tal modo que os diferentes entes com seus diferentes valores constituem o campo dos valores⁷⁹. Assim se deve dizer que cada ente é ele mesmo quando tem este lugar e este valor e desenvolve suas potencialidades de acordo com este lugar e este valor no todo.

Isto possibilita uma teoria ontológica da natureza⁸⁰ e de seu lugar e valor na totalidade do ser⁸¹: o absoluto emergiu como

⁷⁸ L. B. Puntel chama “valor ontológico basal” o valor que compete ao ser em virtude de sua própria constituição ontológica e, portanto, é um “fato valorativo” no mundo. É basal precisamente porque constitui a base para o valor propriamente moral que é de caráter prescritivo. Cf. L. B. PUNTEL, *Der Wahrheitsbegriff in der Ethik und seine ontologische Dimension* (mimeo), München, 2002, p. 70ss.

⁷⁹ Trata-se aqui de uma re-ontologização do valor em contraposição à sua desontologização sobretudo no neokantismo e nas assim chamadas filosofia do valor ou axiologia, cuja tese básica era: valores não são, valem.

⁸⁰ A natureza é mais do que pura extensão como Leibniz já fez valer contra Descartes. Cf. G. W. LEIBNIZ, *Metaphysische Abhandlung*, in: G. KRÜGER, *Leibniz. Die Hauptwerke*, Stuttgart, ³1949, p. 49.

⁸¹ Neste contexto, a metafísica da natureza proposta por H. Jonas é de fundamental importância. Cf. H. JONAS, *Materie, Geist und Schöpfung. Kosmologischer Befund und kosmogonische Vermutung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988.

princípio do pensar e do ser, portanto, de toda a esfera do ser real, do mundo natural e do mundo espiritual, assim que ele constitui a essência, a estrutura fundamental de todo ser. A consequência desta postura para a concepção da natureza é que a ela subjaz uma estrutura lógico-ontológica que se exprime nas leis naturais. Numa palavra, o que ocorre aqui e agora tem que ocorrer nas mesmas circunstâncias sempre e em todo lugar e justamente isto é o que denominamos legalidade da natureza. Ora, a legalidade da natureza tem que ser compreendida na perspectiva do idealismo objetivo como a lógica subjacente à natureza através de que os seres naturais estão em relação uns com os outros. Desta forma, o conceito de legalidade da natureza pertence de antemão ao conceito de ser natural. Uma das consequências desta postura é que as leis naturais, sem as quais não pode existir ciência da natureza, não podem ser abstraídas da experiência, algo que o próprio empirismo reconhece sem, contudo, poder oferecer uma solução teórica para a questão o que significa dizer que o empirismo, em contraposição ao idealismo objetivo, não está em condições de fundamentar a possibilidade das ciências da natureza.

Significa isto dizer que a filosofia da natureza torna a ciência empírica da natureza inútil? Não porque pertence ao conhecimento da natureza não só a captação de leis universais da natureza, mas também das condições antecedentes que constituem um elemento individual e contingente, que, portanto, não pode ser captado pelas leis universais o que tem como consequência que o acesso a ele só pode ser empírico. Filosoficamente importante é que ambos leis universais da natureza e condições antecedentes provêm da mesma raiz, ou seja, do isolamento do ser natural, a saber, as leis da causalidade vinculada ao isolado; as condições antecedentes da constelação fática do contorno de outros isolados e suas leis. Desta forma, o conhecimento da natureza se faz através da imbricação entre necessidade e contingência o que significa dizer que do conceito idealista objetivo da natureza se segue necessariamente que tem que haver também contingência. Neste sentido se pode dizer que o idealismo objetivo é mais adequado ao espírito das ciências da natureza do que o idealismo subjetivo, pois só quando

se reconhece uma esfera ideal de ser atemporal pode-se conceder à ciência da natureza validade sem exceção para o mundo empírico. Sem dúvida que as ciências da natureza são neutras do ponto de vista dos valores, porém, filosoficamente, manifesta-se como o sentido da natureza a produção de seres que podem captar a origem ideal da natureza e pautar suas vidas segundo estas estruturas ideais, que já sempre são pressupostas em qualquer reflexão são problemas de validade⁸².

Assim, também a natureza é uma forma de manifestação da absolutidade, uma “imagem da razão divina” como Hegel se exprimiu⁸³. A natureza, na perspectiva do idealismo objetivo, é de fato real, ela é o fundamento de toda subjetividade finita e da intersubjetividade e, portanto, as precede. Mas como ela é constituída pela esfera ideal⁸⁴, pode-se partir da afirmação básica de que ela não é estranha ao espírito, é portadora de inteligibilidade, do Absoluto⁸⁵. A natureza emerge, então, como algo que precede todo poder sobre ela e enquanto tal é símbolo do Incondicionado. Isto constitui sua dignidade própria: tudo o que é, é marcado pelo princípio absoluto, que é assim imanente a tudo sem se confundir pura e simplesmente com nada. É no princípio

⁸² Cf. V. HÖSLE, *Über die Unmöglichkeit*, op. cit., p. 124.

⁸³ A respeito das conseqüências desta tese para o problema ecológico cf. D. WANDSCHNEIDER, *Von der Unverzichtbarkeit*, op. cit., p. 161-162. M. A. DE OLIVEIRA, *Cultura e Natureza*, in: *Tópicos sobre Dialética*, Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996, p. 163-171; *Ecologia, Ética e Libertação*, in: *Tópicos*, op. cit., p. 173-202.

⁸⁴ Cf.: H.C. DE LIMA VAZ, *Da Ciência da Lógica à Filosofia da Natureza*, op. cit., p. 45: “Tudo que é como efetividade (*Wirklichkeit*) é segundo a Idéia... Ora, a natureza é inicialmente como *fato* primitivo da experiência. Logo, para ser pensada como *real efetivo* (*wirkliche*) a Natureza *deve ser pensada* segundo a Idéia”.

⁸⁵ Deste modo pode-se dizer que, mesmo em Hegel, de alguma forma, é retomada a questão central da metafísica de Leibniz. Cf.: H.C. DE LIMA VAZ, *Da Ciência da Lógica à Filosofia da Natureza*, op. cit., p. 43: “por que existe o *real* relativo e contingente, e não apenas o *lógico* absoluto e necessário? Questão, convém repeti-lo, que se coloca na ordem da inteligibilidade radical do que é mas *não é* o puramente lógico”.

absoluto que se fundamentam a unidade e a diferença dos entes o que implica que em última instância tudo tenha a ver com tudo.

Numa palavra, se tudo que existe, enquanto existe, é marcado pelo princípio absoluto e Dele principiado, então toda a realidade, material e espiritual⁸⁶ é constituída pelo mesmo princípio fundamental. A estrutura absoluta é a unidade que subjaz à diversidade dos seres finitos, o que implica uma comunhão ontológica entre todos eles, de tudo com tudo, conseqüentemente semelhanças e referências recíprocas entre tudo. Ambas as esferas do real, a natureza e o espírito finito, são principiados do princípio absoluto, fundamento de todo ser, da esfera ideal que é espírito absoluto, que se pensa a si mesmo. Ambos, espírito e matéria, não só não podem ser pensados como duas realidades radicalmente disparatadas, estranhas uma à outra, mas têm que ser vistos como dotados de uma direcionalidade recíproca, uma correspondência epistemológico-ontológica originária uma vez que ambas as esferas se radicam no mesmo princípio ontológico absoluto.

D) Nova postura ética frente à natureza

Muitos teóricos contemporâneos insistem em que a filosofia prática tem de partir do contexto de nossa situação histórica. Para Habermas, por exemplo, é fundamental lembrar que nas sociedades tradicionais a ética constituía uma parte das cosmovisões ontológicas e soteriológicas que formavam a base do consenso integrador dos sujeitos num todo social⁸⁷, o que implicava a prioridade do bem em relação ao justo. Ora, nossa situação é profundamente diferente: não há em nossas sociedades pluralistas nenhum consenso substantivo sobre valores⁸⁸. Ao contrário, hoje há uma

⁸⁶ A respeito de uma teologia filosófica construída de acordo com o modelo de uma teoria científica cf: R. SWINBURNE, *Será que existe Deus?*, Lisboa: Gradiva, 1998.

⁸⁷ Cf. J. HABERMAS, *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996, p. 17ss. M.A. DE OLIVEIRA, *A Teoria da ação comunicativa e a Teologia*, in: *Diálogos entre Razão e Fé*, São Paulo: Paulinas, 2000, p. 201-222.

⁸⁸ Cf. L. B. L. ARAÚJO, *Pluralismo ético e justiça política*, in: C. CIRNE-LIMA/C. ALMEIDA (orgs.), *Nós e o Absoluto. Festschrift em Homenagem a Manfredo*

multiplicidade de formas de compreensão da auto-realização humana que se apresentam como incomensuráveis e a democratização crescente supõe o caráter não-confessional da vida social.

Para Apel, a situação atual da humanidade constitui o desafio de uma nova ética: o que caracteriza esta situação é a expansão planetária e a integração internacional, cada vez mais profunda, possibilitada pelo desenvolvimento, também planetário, da civilização técnico-científica. Ora, os efeitos das ações humanas, mediadas pelas ciências, se situam, em grande parte, no âmbito dos interesses vitais comuns da humanidade: pela primeira vez na história do gênero humano os seres humanos são chamados a assumir, em escala planetária, a tarefa de uma responsabilidade solidária pelos efeitos de suas ações⁸⁹. Como se posicionar frente a esta situação? Como configurar racionalmente a vida humana no contexto desta nova situação? Não se põe inevitavelmente para a humanidade o problema de assumir a responsabilidade por seu destino coletivo, pela construção de uma nova ordem global?

Tudo isto explicita a exigência de uma ética profundamente diferente tanto das éticas tradicionais⁹⁰ como das morais historicamente hegemônicas, porque estas estão vinculadas à esfera das relações privadas ou das comunidades políticas nacionais e se tornam assim incapazes de pensar os problemas surgidos da interdependência das nações no contexto de uma mesma civilização tecnológica, de uma civilização planetária: as conseqüências da intervenção das ciências na ecoesfera e na biosfera e dos mercados globais, que deixaram grande parte da população do mundo em condições sub-humanas, condenada à pobreza, à fome e à miséria, são de uma tal abrangência na vida dos povos que não se pode

Araújo de Oliveira, São Paulo/Fortaleza: Loyola/UFC, 2001, p. 245-256; *Moral, Direito e Política Sobre a Teoria do Discurso de Habermas*, in: M. OLIVEIRA/O.A. AGUIAR/ ANDRADE E SILVA SAHD L. F. N. DE (org.), *Filosofia Política Contemporânea*, Petrópolis: Vozes, 2003, p. 214-235.

⁸⁹ Cf.: K-O. APEL, *Transformation der Philosophie*, Frankfurt am Main, 1973, vol. II, p. 360-361.

⁹⁰ A respeito das características e insuficiências das éticas tradicionais cf. H. JONAS, *Das Prinzip*, op. cit. , p. 22ss.

deixar simplesmente à violência e à guerra a solução dos conflitos. Esta situação põe para a humanidade o problema da co-responsabilidade planetária⁹¹, portanto, de uma responsabilidade ética global o que exige uma “*macroética da solidariedade histórica*” a nível mundial que seja capaz de produzir uma consciência cosmopolita de solidariedade e que recupere a primazia do político no contexto de um mundo globalizado e ameaçado por um colapso ecológico e social. Desta situação mesma brota a exigência da pergunta pelos princípios normativos que possam legitimar a obrigação de buscar condições básicas para a sobrevivência da raça humana num planeta habitável e numa sociedade mundial em que os seres humanos possam ser reconhecidos em sua dignidade, numa palavra, trata-se de legitimar os fundamentos normativos básicos das estruturas necessárias para uma civilização global.

O pluralismo vigente em nossas sociedades implica que uma moral que levante a pretensão de validade para configurar normativamente a vida individual e coletiva só pode ser uma moral radicada na racionalidade partilhada por todas as pessoas humanas, portanto, uma moral autônoma⁹², imparcial e crítica que se possa constituir como a instância normativa suprema e imparcial da vida individual e social⁹³ e torne possível numa sociedade pluralista uma convivência baseada no respeito mútuo e na consciência universal dos seres racionais. Neste contexto epocal, a pergunta fundamental de que parte a filosofia prática são: como fundamentar princípios normativos para a configuração da vida comum em sociedades

⁹¹ A respeito das discussões atuais sobre a ética da responsabilidade, sobretudo à tese da responsabilidade como princípio ético fundamental em H. Jonas e sua redução a um “procedimento de justificação” sem conteúdo normativo próprio já que exige um comportamento de acordo com normas pressupostas cf. K. OTT, op. cit., p. 673-675. G. ROPOHL, *Das Risiko im Prinzip Verantwortung*, in: *Ethik und Sozialwissenschaften* 1 (1994) 109-120.

⁹² Para Habermas, o esforço básico de Kant em teoria moral se concentrou na articulação de um conceito pós-metafísico de uma moral autônoma. Cf. J. HABERMAS, *Erläuterung zur Diskursethik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991, p. 81-87.

⁹³ Cf. A. CORTINA, *Ética civil y religión*, Madrid: PPC, 1995.

marcadas pelo pluralismo⁹⁴, não só fático, mas também desejável, de visões de mundo e de modos de vida de tal forma que sejam respeitadas as diferentes concepções a respeito da essência e dos fins do ser humano e da sociedade?⁹⁵ Para Habermas, o esforço básico de Kant em teoria moral se concentrou na articulação de um conceito pós-metafísico de uma moral autônoma. Sem dúvida a ética universalista de Kant é uma das grandes conquistas da modernidade. Contudo, a partir dos problemas que hoje nos pomos e das considerações anteriormente feitas se faz necessária uma reformulação desta proposta.

Kant aceita com razão a tese de que sentenças normativas não podem ser deduzidas de sentenças descritivas. A questão é que ele daqui conclui uma ontologia dualista que distingue radicalmente na totalidade do ser o mundo dos fatos e o mundo das normas. A redução do mundo empírico a puro fato elimina qualquer dignidade própria do ser natural já que a natureza não possui qualquer razão imanente, qualquer subjetividade e qualquer teleologia. Nesta forma de pensar, os seres naturais perdem seu valor intrínseco, sua autonomia relativa, e seu conhecimento é, então, reduzido ao que é quantitativamente captável. A natureza, neste caso, nada mais é do que um mundo artificial, fruto da ação técnica do homem. Foi este tipo de concepção que tornou possível sua sistemática exploração e a facilitação da vida humana na medida em que reverteu em economia de muito esforço e de muito trabalho. A natureza é degradada a simples matéria-prima capaz de satisfazer as carências humanas⁹⁶. Numa palavra, esta ontologia dualista reduz o ser natural a objetividade pura, o que paradoxalmente torna possível sua subjetificação uma vez que ele é reduzido a material da ação do

⁹⁴ Cf. K-O. APEL, *Das Problem der Gerechtigkeit in einer multikulturellen Gesellschaft*, in: R. FORNET-BETANCOURT (org.), *Armut im Spannungsfeld zwischen Globalisierung und dem Recht auf eigene Kultur*, Frankfurt am Main: IKO, 1998, p. 106-130.

⁹⁵ Cf. TH. NAGEL, *Moral Conflict and Political Legitimacy*, in: *Philosophy and Public Affairs* 16 (1987) 215-240.

⁹⁶ Cf. M. A DE OLIVEIRA, *Ecologia, Ética e Libertação*, in: M. A DE OLIVEIRA, *Tópicos sobre Dialética*, Porto Alegre: Edipucrs, 1997, p. 183.

homem no mundo. Em sua forma atual, a natureza se revela como o resultado do encadeamento de muitas ações o que faz dela uma construção do sujeito. Trata-se de uma postura antropocêntrica já que sendo o ser humano a instância que dá sentido a tudo, ele ordena tudo a si como cerne da realidade enquanto tal. Daí a redução da natureza exclusivamente a meio para a satisfação de carências humanas.

Nossas reflexões anteriores, que mostraram que o mundo empírico é principiado pela estrutura absoluta da totalidade do ser e que configura todo e qualquer ser, eliminam o caráter dicotômico da ontologia pressuposta pela ética de Kant e assim exige uma nova ética de que decorre uma outra postura frente á natureza. Em primeiro lugar, o idealismo objetivo em contraposição ao idealismo subjetivo de Kant permite uma compreensão da questão da relação ser humano X natureza radicalmente diferente da solução dicotômica: se o princípio absoluto é subjacente à natureza, então, se deve entender o espírito como uma possibilidade desde sempre posta no ser natural, que nele mesmo não chega à realização. Esta tese possibilita uma reconstrução causal do espírito a partir da natureza o que é algo impossível para o idealismo subjetivo já que nesta postura a tese desembocaria num círculo: o espírito seria ao mesmo tempo constituinte e constituído⁹⁷. Na posição aqui defendida, o espírito emerge como um modo de realização que traz à manifestação o ideal contido na natureza apenas implicitamente: primeiro enquanto pensamento, depois enquanto organização social e produção cultural. O central aqui é que os campos da totalidade do ser, natureza e espírito, aparentemente tão distintos, são portadores de uma afinidade estrutural, o que se explica pelo fato de o princípio absoluto ser também princípio da natureza. É por esta razão que também a natureza é uma forma de manifestação da esfera absoluta, uma “imagem da razão divina” como Hegel se exprimiu⁹⁸.

⁹⁷ Cf. V. HÖSLE, *Über die Unmöglichkeit*, op. cit., p. 123.

⁹⁸ A respeito das conseqüências desta tese para o problema ecológico cf. D. WANDSCHNEIDER, *Von der Unverzichtbarkeit*, op. cit., p. 161-162. M. A. DE OLIVEIRA, *Cultura e Natureza*, in: *Tópicos sobre Dialética*, Porto Alegre:

Na concepção do idealismo objetivo, as categorias da filosofia do real são articuladas na base das categorias da lógica, que subjazem às diferentes disciplinas filosóficas e, por mediação delas, às ciências particulares. A primeira consequência disto é que nosso conhecimento da natureza é mediado por estas categorias. A natureza, na perspectiva do idealismo objetivo, é de fato real, ela é o fundamento de toda subjetividade finita e da intersubjetividade e, portanto, as precede. Mas como ela é constituída pela esfera ideal⁹⁹, pode-se partir da afirmação básica de que ela não é estranha ao espírito, é portadora de logicidade, ela é criação¹⁰⁰ do Absoluto¹⁰¹. A natureza emerge, então, como algo que precede todo poder sobre ela e enquanto tal é símbolo do Incondicionado. O ser humano, contudo, enquanto ser aberto à totalidade do ser e em última instância à sua dimensão absoluta, é capaz de captar a presença do Absoluto em si mesmo e na natureza e enquanto tal transcende a natureza.

Esta ontologia nova abre o espaço para uma nova postura ética¹⁰² que para diferenciar com a postura moderna poderíamos

Edipucrs, 1996, p. 163-171; *Ecologia, Ética e Libertação*, in: *Tópicos*, op. cit., p. 173-202.

⁹⁹ Cf. C.H. DE LIMA VAZ, *Da Ciência da Lógica à Filosofia da Natureza*, op. cit., p. 45: “Tudo que é como efetividade (*Wirklichkeit*) é segundo a Idéia... Ora, a natureza é inicialmente como *fato* primitivo da experiência. Logo, para ser pensada como *real efetivo* (*wirkliche*) a Natureza *deve ser pensada* segundo a Idéia”.

¹⁰⁰ Hegel procura mostrar que em relação à idéia a contraposição entre liberdade e necessidade se tornou obsoleta. Cf. a respeito: D. WANDSCHNEIDER/V. HÖSLE, *Die Entäusserung der Idee zur Natur*, op. cit., p., 179-181.

¹⁰¹ Deste modo pode-se dizer que, mesmo em Hegel, de alguma forma, é retomada a questão central da metafísica de Leibniz. Cf. C.H. DE LIMA VAZ, *Da Ciência da Lógica à Filosofia da Natureza*, op. cit., p. 43: “por que existe o *real* relativo e contingente, e não apenas o *lógico* absoluto e necessário? Questão, convém repeti-lo, que se coloca na ordem da inteligibilidade radical do que é mas *não é* o puramente lógico”.

¹⁰² A postura aqui defendida tem profundas afinidades com a proposta de H. Jonas de fundamentar metafisicamente a passagem da filosofia da natureza para a ética. Cf. H. JONAS, *Zur ontologischen Grundlegung einer Zukunftsethik*, in: H. JONAS, *Philosophische Untersuchungen und metaphysischen Vermutungen*, Frankfurt am Main/ Leipzig: Insel Verlag, 1992, p. 128-146.

chamar de ontológica cujo imperativo fundamental é: respeita cada ser em seu grau próprio de ser. A natureza, enquanto principiada do Absoluto, é portadora de valores e isto deve ser entendido do ponto de vista ontológico. A grandeza ontológica de um ente se mede pela abrangência de sua estrutura. Ora, pertence à estrutura do ser espiritual que ele seja co-extensivo à totalidade do ser, portanto, sua abrangência é absolutamente ilimitada e universal. Isto implica que o ser humano não pode ser reduzido a apenas um meio para outros elementos do universo, mas antes é enquanto tal o ponto absoluto de referência do universo e é capaz de captar valores éticos e pautar sua vida por eles, ou seja, de ser um ser moral. Por esta razão, tratar o ser humano como um simples meio e não como fim absoluto em si mesmo significa uma degradação incompatível com sua estruturalidade ontológica e isto também deve ser compreendido em primeiro lugar no plano estritamente ontológico e não ainda ético¹⁰³.

A passagem do plano do valor ontológico para o valor ético¹⁰⁴ só é possível para Puntel quando se leva em consideração que uma norma moral enquanto imperativo tem uma relação essencial a uma vontade. Um dever ser ou prescritividade sem uma instância que por assim dizer “faz” esta prescritividade é uma palavra vazia. Numa palavra, sem a mediação de uma vontade nenhum valor ontológico recebe um status moral, ou seja, o normativo-imperativo só emerge quando o agente eleva por meio do empenho de sua vontade os valores ontológicos a valores éticos. A partir, portanto, da qualidade ou da adequação do agir à estruturalidade ontológica do agente é feita uma norma. A racionalidade do ato pressupõe um fundamento ontológico, ou seja, só se pode propriamente falar de racionalidade quando o estabelecimento da norma moral se pode fundar num valor ontológico basal. Portanto, a racionalidade ou a correção das normas morais depende de sua base ontológica. Sem o esclarecimento do nível ontológico as sentenças éticas são

¹⁰³ Cf. L. B. PUNTEL, *Der Wahrheitsberiff in der Ethik*, op. cit., p. 76.

¹⁰⁴ A respeito de uma outra tentativa de reabilitação da filosofia dos valores cf. CH. HUBIG, *Technik- und Wissenschaftsethik*, Berlin/Heidelberg, 1993.

vazias¹⁰⁵. A questão, contudo, que se põe a partir daqui é a seguinte: se para a validade de uma norma moral fundamental se exige uma decisão de uma vontade, como se deve pensar esta vontade? A vontade humana, individual ou coletiva, que é finita, não pode enquanto tal instituir uma norma de validade universal incondicionada de tal modo que ninguém está isento dela mesmo quando não é faticamente reconhecida. Só uma vontade absoluta não humana, a vontade do Absoluto concebido como ser pessoal, pode elevar os valores ontológicos a valores éticos¹⁰⁶.

A partir daqui deve-se dizer que a exigência fundamental de uma ética¹⁰⁷ fundamentada neste horizonte é o do respeito a todo ser em¹⁰⁸ sua forma de ser de tal modo que se garanta a comunhão universal que constitui a estrutura básica do universo¹⁰⁹. Este horizonte abre o espaço para uma ação no mundo que tem como tarefa básica a união de objetivos ecológicos e objetivos sociais¹¹⁰, ou seja, restabelecer os vínculos que nossa civilização técnico-científica¹¹¹ rompeu com a natureza¹¹² e reconstruir as comuni-

¹⁰⁵ Cf. L. B. PUNTEL, *Der Wahrheitsberiff in der Ethik*, op. cit., p. 87-91.

¹⁰⁶ Cf. L. B. PUNTEL, *Der Wahrheitsberiff in der Ethik*, op. cit., p. 94.

¹⁰⁷ Para van Daele já que as sociedades modernas destroem as convicções éticas partilhadas, é o sistema jurídico que deve proteger os cidadãos das conseqüências indesejadas da técnica. Cf. W. V. DAELE, *Kulturelle Bedingungen der Technikkontrolle*, in: P. WEINGART (org.), *Technik als sozialer Prozess*, Frankfurt am Main, 1989, p. 197-230. A respeito das objeções a uma ética da técnica cf. K. OTT, *Technik und Ethik*, op. cit., p. 659-661.

¹⁰⁸ A respeito das diferentes tentativas de articular a ética em consideração desta problemática cf. M. L. PELIZZOLI, *Correntes da ética ambiental*, Petrópolis: Vozes, 2003.

¹⁰⁹ O que para alguns conduz a uma re-espiritualização do humano. Cf. N. M. UNGER, *O encantamento do humano Ecologia e Espiritualidade*, São Paulo: Loyola, 1991.

¹¹⁰ A respeito de propostas que também unem objetivos ecológicos e sociais cf. L. WICKE/J. HUCKE, *Der ökologische Marshallplan*, Hamburg: Ullstein, 1989. TH. POGGE, *Eine globale Rohstoffdividende*, in: *Analyse und Kritik* 17 (1995) 183-208.

¹¹¹ Cf. V. HÖSLE, *Philosophie der ökologischen Krise. Moskauer Vorträge*, München, 1991., R. MANCINI et alii (orgs.), *Vittorio Hösle: o paradigma ecológico*, in: op. cit. p.53-67. K. OTT, *Ökologie und Ethik*, Tübingen, 1993. L. BOFF, *Ética da Vida*, Brasília, 1999; *Ethik für eine Welt*, Düsseldorf, 2000.

dades humanas¹¹³ de tal forma que se estabeleçam relações simétricas entre todos os seres humanos, nos diferentes níveis de organização de sua vida, pelo reconhecimento do valor intrínseco de cada ente e, de modo especial, da dignidade incondicional de todo ser humano, que é portador, no universo, do valor intrínseco supremo enquanto ser racional e livre. Este reconhecimento é efetivo quando traduzido nas relações interpessoais e nas instituições fundamentais da vida coletiva, que efetivem os direitos de todos, ou seja, através da construção de uma intersubjetividade simétrica e transitiva¹¹⁴, que assim se revela como exigência ética suprema.

Daqui se segue um segundo critério ético para o engajamento do ser humano no mundo: primazia entre os diferentes fins contingentes, que se oferecem à sua ação, têm os que efetivam o respeito à vida humana e à vida dos outros seres vivos¹¹⁵, o que implica afirmar que as necessidades materiais básicas que se

¹¹² Pode-se entender neste sentido a tese de M. Serres de que é necessário acrescentar ao contrato exclusivamente social um contrato natural de simbiose e reciprocidade que mudaria radicalmente nossa postura frente à natureza. Cf. M. SERRES, *El contrato natural*, Valencia: Pretextos, 1991, p. 61ss.

¹¹³ O pensamento e o agir técnicos se situam sempre numa “relação pragmática”, ou seja, eles implicam “agente, material e co-sujeitos”. Cf. H. SCHRÖDTER, *Gentechnik, Gen-Ethik, Ethik. Zur Unhintergebar ethischer Verantwortung*, in: J. HOFFMANN, (org.), *Ethische Vernunft und technische Rationalität*, Frankfurt am Main, 1992, p. 79-98. M. DIERKES, *Leitbild und Technik*, Berlin, 1992.

¹¹⁴ Cf. M. A DE OLIVEIRA, *Desafios éticos da Globalização. A Intersubjetividade como estrutura ontológica suprema*, in: R.A. ULLMANN (org.), *Consecratio Mundi. Festschrift em Homenagem a Urbano Zilles*, Porto Alegre, 1998, p. 520-532.

¹¹⁵ Para muitos autores hoje as *inovações tecnológicas* só são moralmente justificadas quando elas são compatíveis com algo não técnico, sobretudo, com a constituição, com o meio-ambiente e com o mundo social. Nesta perspectiva, Hastedt formula sua pergunta ética fundamental: “que técnicas produzem que contribuição sob que condições para uma vida boa numa sociedade justa”? Ela articula cinco dimensões de compatibilidade: saúde, sociedade, cultura, o psíquico, meio-ambiente. Uma técnica é, então, legítima quando ela é compatível com o sistema mais abrangente das mesmas liberdades fundamentais para todos. Cf. H. HASTEDT, *Aufklärung und Technik*, Frankfurt am Main, 1991, p. 252.

referem à manutenção e reprodução da vida humana¹¹⁶, portanto, que são indispensáveis para a vida e o desenvolvimento humano, têm prioridade em relação qualquer outro tipo de necessidade, no sentido do mínimo exigido. Isto, por sua vez, implica como consequência uma exigência ética em relação à economia: ela não é fim em si mesma, mas apenas o pressuposto material do desenvolvimento integral do ser humano e por isto deve estar a serviço da satisfação das necessidades básicas e não simplesmente do crescimento econômico, que conseqüentemente se revela como meio¹¹⁷ e não como fim último da atividade econômica¹¹⁸. Daqui se segue que a economia não deve ser entregue a um sistema espontâneo, sem planejamento, participação dos cidadãos e regulação a não ser a competição de microentidades isoladas e todo o processo deve ocorrer não só tendo o desenvolvimento humano integral como objetivo¹¹⁹, o que significa, em primeiro lugar, investir na melhoria das condições de vida das pessoas¹²⁰, mas de

¹¹⁶ O que se contrapõe radicalmente à forma de organização hegemônica da economia em nossas sociedades, que é centrada no mercado e no lucro, pressupondo-se que a propriedade, o controle e a gerência privada e excludente dos meios de produção constituem a única forma natural e racional de organizar a economia. Cf. L. BOFF/M. ARRUDA, *Educação e desenvolvimento na perspectiva da democracia integral*, in: *Globalização: Desafios socioeconômicos, éticos e educativos*, Petrópolis, 2001, p. 12: “A apostasia do mundo do capital está exatamente em ter transformado o meio em fim, em ter deificado o dinheiro, o lucro, o capital e a técnica e, simultaneamente, coisificado o ser humano. Portanto, não é apenas a cultura do capital que estamos criticando, porém, ainda mais agudamente, a religião do capital e a ética daí decorrente.”

¹¹⁷ Cf. L. BOFF/M. ARRUDA, op. cit., p. 17: “as atividades voltadas para a satisfação das necessidades materiais são apenas meios para garantir o desenvolvimento cultural, mental e espiritual do ser humano, de todas as suas faculdades e potenciais enquanto pessoa e ser social.”

¹¹⁸ Cf. M. A DE OLIVEIRA, *Ética e Economia*, São Paulo, 1995, p. 67ss.

¹¹⁹ Cf. A. SEN, *On ethics and economics*, Oxford, 1987; *Inequality re-examined*, Oxford, 1992.

¹²⁰ Sem dúvida a qualidade de vida depende de condições materiais, mas ela não é, enquanto diz respeito à vida humana, uma grandeza material e por isto depende de muitos outros fatores. Cf. M. NUSSBAUM/A. SEN (orgs.), *The Quality of Live*, Oxford: Clarendon, 1993. A. SEN, *Desenvolvimento humano como*

tal modo que os laços com os outros seres vivos e os demais seres da natureza sejam conservados, ou seja, que eles não sejam destruídos sem necessidade, antes se procure preservar as fontes de energia, o ar, a água potável e todos os fatores indispensáveis ao equilíbrio ambiental. Isto exige um debate sério sobre o preço ecológico da economia mundial e as conseqüências para o equilíbrio do eco-sistema dos efeitos do transporte ligado ao comércio internacional, das ameaças às reservas biológicas do planeta e à diversidade biológica e do esgotamento das matérias-primas¹²¹. Isto implica também que os seres humanos e sua força de trabalho não sejam separados dos meios de produzir, dos outros seres humanos e da natureza nem reduzidos em seu ser a simples consumidores.

Esta ética e seu fundamento metafísico desembocam num questionamento radical dos fins estabelecidos para a vida humana pela cultura moderna: a vida humana é centrada no desejo e na acumulação de bens por se pressupor um apetite ilimitado de consumir, o que leva a pôr no consumo de bens materiais o sentido da existência humana. Na medida em que a própria atividade econômica se transforma em meio enquanto fundamento material do desenvolvimento, então ela precisa ser radicalmente repensada para eliminar toda produção do supérfluo e do excessivo e isto abrirá um novo horizonte emancipatório para a humanidade. Para Diefenbacher¹²² isto exigirá uma vinculação entre o “princípio da justiça” e o “princípio da sustentabilidade”: o princípio da diferença de Rawls reza que as desigualdades sociais e econômicas só podem ser aceitas se proporcionarem o maior benefício aos membros menos favorecidos da sociedade. Este princípio pode e deve ser alargado na medida em que se considera também a participação no meio-ambiente e com isto no potencial de desenvolvimento dentro dos “limites do crescimento”. Nesta perspectiva,

liberdade, São Paulo: Companhia das Letras, 2000. TH. KESSELRING, op. cit., p. 96ss, 196.

¹²¹ Cf. TH. KESSELRING, op. cit., p. 184-190.

¹²² Cf. H. DIEFENBACHER, *Gerechtigkeit und Nachhaltigkeit. Zum Verhältnis von Ethik und Ökonomie*, Darmstadt: WBG, 2001, p. 59.

o grau de justiça de uma sociedade depende de como ela regula o acesso aos recursos renováveis e não-renováveis e de como ela permite à sua população a participação no direito de eliminar os elementos ameaçadores da vida de toda e qualquer espécie¹²³. Numa palavra, esta ética exige repensar os valores e os estilos de vida de nossa civilização técnico-científica.

**Prof. Dr. Manoel Araújo de Oliveira*

Doutor em Filosofia pela Univ. Ludwig-Maximilian de Munique na Alemanha, Professor da Univ. Federal do Ceará – UFC, Colaborador do ITEP.

¹²³ Cf. TH. KESSELRING, op. cit., p. 193.