



**Universidade do Estado do Rio de Janeiro**

Centro de Ciências Sociais

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Felipe Sávio Cardoso Teles Monteiro

**Caminhos para uma ética do cuidado ambiental: diálogos entre a filosofia  
de Hans Jonas e a psicologia ambiental**

Rio de Janeiro

2020

Felipe Sávio Cardoso Teles Monteiro

**Caminhos para uma ética do cuidado ambiental: diálogos entre a filosofia de Hans Jonas  
e a psicologia ambiental**

Tese apresentada como requisito parcial para a  
obtenção do título de doutor em Filosofia, do  
Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da  
Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área  
de concentração: Metafísica

Orientador: Alexandre Marques Cabral

Rio de Janeiro

2020

CATALOGAÇÃO NA FONTE  
UERJ / REDE SIRIUS / BIBLIOTECA CEH/A

M775 Monteiro, Felipe Sávio Cardoso Teles.  
Caminhos para uma ética do cuidado ambiental: diálogos entre a filosofia de Hans Jonas e a psicologia ambiental / Felipe Sávio Cardoso Teles Monteiro. – 2020.  
114 f.

Orientador: Alexandre Marques Cabral.  
Tese (Doutorado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Filosofia – Teses. 2. Jonas, Hans, 1903-1993 – Teses. 3. Psicologia ambiental – Teses. I. Valença, Marcelo Mello. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

es CDU 1::159.9

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta tese, desde que citada a fonte.

---

Assinatura

---

Data

Felipe Sávio Cardoso Teles Monteiro

**Caminhos Para Uma Ética do Cuidado Ambiental: Diálogos Entre a Filosofia de Hans  
Jonas e A Psicologia Ambiental**

Tese apresentada como requisito parcial para para  
a obtenção do título de doutor em Filosofia do  
Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da  
Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de  
concentração: Metafísica

Aprovada em: 18 de junho de 2020

Banca Examinadora:

---

Prof. Dr. Alexandre Marques Cabral (Orientador)

Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UERJ

---

Prof.<sup>a</sup> Dra. Maíra Mendes Clini

Universidade de São Paulo – USP

---

Prof. Dr. Tiago Mota da Silva Barros

Instituto Federal do Rio de Janeiro – IFRJ

---

Prof. Dr. Gustavo Freitas Pereira

Universidade Federal do Delta do Parnaíba – UFDPAR

---

Prof. Dr. Alessandro de Magalhães Gemino

Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UERJ

Rio de Janeiro

2020

## AGRADECIMENTOS

Primeiramente agradeço a Deus por ter me proporcionado esta grande experiência e minha vida.

Aos meus queridos pais José Carlos e Regina, por terem se dedicado tanto para que eu conseguisse chegar até este momento da minha vida, sem eles eu não estaria aqui.

A minha querida avó Juracy, exemplo de vida e superação, minha segunda mãe, com toda a sua sabedoria de vida e amor que tanto passa para a minha família e principalmente para mim, Vó Juracy eu te amo muito!

As minhas irmãs Camila e Gabriela, obrigado por serem mulheres que tanto acrescentam em minha vida!

Aos meus tios queridos em especial ao meu querido Mário Augusto Teles e família, pela acolhida e amor nos momentos em que eu senti falta dos meus pais e a sua receptividade comigo, vocês me proporcionaram muita energia nesta trajetória

Para as crianças da minha vida Carolina Teles (Sobrinha) e Carlos Daniel (Sobrinho), pela harmonia e sentido de sentir carinho, doce, sutil e verdadeiro através do sorriso e afeto do crescimento de uma criança, em que muitos momentos através de brincadeiras me deram o sentido maior de amar!

Ao meu orientador, professor Dr. Alexandre Cabral por ter me proporcionado oportunidade de imenso aprendizado ao longo desses anos, e de conhecimento como pessoa. Professor me desculpe por tanto “lhe importunar” nesta caminhada. Graças ao senhor, um grande ser humano, não desisti de cursar Doutorado neste programa de pós –graduação.

Aos funcionários da UERJ, colegas do Dinter/UFMA que sempre estiveram ao meu lado quando precisei.

Aos amigos e colegas da UFMA em especial para o professor Aldir, agradeço pela bolsa, e pela possibilidade de morar no Rio de Janeiro pelo período de 6 meses, e por ser a universidade que me propicia crescimento a cada instante e ter possibilitado meu grande sonho de ser professor universitário no Brasil.

Aos membros da minha banca de defesa, que aceitaram participar mesmo neste momento cheio de indefinições que estamos passando. Para todos o meu muito obrigado.

Agradeço a todos os meus amigos por acreditarem em mim, e em muitos momentos de estenderem as suas mãos para simplesmente me deixar bem, sem os amigos o homem não é nada.

Os processos iniciados por nós, muitos fogem do controle em direção ao desastre. o apocalipse do mundo, com exaustão, poluição, desolação do planeta.. evitar o desastre pede uma revogação de todo o estilo de vida, mesmo do próprio princípio das sociedades modernas. Aquela bomba-relógio, cuja marcação até agora não pode ser verificada, compete no poder de destruição, infelizmente, com qualquer quantidade de bombas de hidrogênio

*Hans Jonas em Imperativo da Responsabilidade*

## RESUMO

MONTEIRO, Felipe Sávio Cardoso Teles. **Caminhos para uma ética do cuidado ambiental**: diálogos entre a filosofia de Hans Jonas e a psicologia ambiental. 2020 114 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade Serviço Social, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2020.

O principal objetivo desta tese é promover a discussão entre o pensamento ético de Hans Jonas e a psicologia ambiental no que concerne a possibilidade para uma ética do cuidado ambiental. O filósofo Hans Jonas sustenta que a sobrevivência humana depende de nossos esforços para cuidar do nosso planeta e do seu futuro. E é esta nova óptica de responsabilidade que deve também guiar a maneira como vemos o meio ambiente, cientes da sua perenidade e reconhecendo que desconhecemos o efeito que as tecnologias de hoje terão amanhã, associar o legado de Hans Jonas, com uma nova perspectiva ambiental, conhecendo novas realidades, e discutir a subjetividade na atualidade é importante para o desenvolvimento de estratégias de equilíbrio sustentável no planeta. O trabalho representará uma reflexão sobre alguns conceitos de Hans Jonas para a prevenção, da antecipação dos riscos, ante a possibilidade dos efeitos tecnológicos conduzirem o planeta a consequências imprevisíveis. Trata-se de um trabalho imanente através das obras de Hans Jonas, discutindo o seu conceito de subjetividade e dialogando com a Psicologia Ambiental novas perspectivas teóricas para a compreensão dos problemas ambientais.

Palavras-chave: Hans Jonas. Psicologia Ambiental. Equilíbrio Sustentável. Ética do Cuidado Ambiental.

## ABSTRACT

MONTEIRO, Felipe Sávio Cardoso Teles. **Pathways to the environment care ethic:** dialogues between Hans Jonas philosophy and the environment psychology. 2020. 114 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade Serviço Social, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2020.

The main objective of this thesis is to promote a discussion between Hans Jonas ethical thinking and environmental psychology, which do not concern the possibility of an ethics of environmental care. Philosopher Hans Jonas maintains that human survival depends on our efforts to care for our planet and its future. This is the new optical responsibility that must also guide the way we view the environment, which recognize or ignore the effect that today's technologies tomorrow, associated or legacy of Hans Jonas, with a new environmental perspective, knowing new realities and discussing Subjectivity today is important for the development of sustainable equilibrium strategies on the planet. This paper reflects on Hans Jonas' main concepts for prevention, risk anticipation, and the possibility of technological effects that could cause damage to the planet or unpredictable consequences. It is an immanent work through the works of Hans Jonas, discussing his concept of subjectivity and dialoguing with an environmental psychology new theoretical perspectives for the understanding of environmental problems.

Keywords: Hans Jonas. Environmental Psychology. Sustainable Balance. Ethics of Environmental Care.



## SUMÁRIO

	<b>INTRODUÇÃO</b> .....	8
1	<b>O PRINCÍPIO VIDA EM HANS JONAS</b> .....	17
1.1	<b>A questão da Liberdade do Ser</b> .....	17
1.2	<b>O problema da vida e do Corpo na doutrina do Ser</b> .....	22
1.3	<b>Noção de Espírito e o Ambiente Ecológico</b> .....	35
2	<b>A HEURÍSTICA DO TEMOR</b> .....	38
2.1	<b>Hans Jonas e a responsabilidade antropocósmica</b> .....	48
3	<b>A INFLUÊNCIA DE HEIDEGGER EM HANS JONAS</b> .....	56
3.1	<b>Caminhos para uma subjetividade ecológica</b> .....	58
4	<b>DÍALOGOS COM A PSICOLOGIA AMBIENTAL</b> .....	66
4.1	<b>Comportamentos Ecológicos Responsáveis</b> .....	81
5	<b>UMA ÉTICA DO CUIDADO AMBIENTAL</b> .....	88
	<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	97
	<b>REFERÊNCIAS</b> .....	105

## INTRODUÇÃO

Os problemas ambientais têm sido objeto de preocupação, por parte dos governantes e da população em geral, o que tem levado a um aumento do número de investigações sobre este tema nas últimas décadas.

Apesar do interesse internacional crescente por estudos dessa natureza, ainda existem muitos aspectos a serem investigados, como os paradigmas da subjetividade humana e o meio ambiente. Deste modo, compreender a complexidade da problemática ambiental torna-se fundamental para identificar os fatores que influenciam as diferentes manifestações do comportamento do ser humano em relação ao meio ambiente, o que poderá contribuir na modificação daqueles que são nocivos ao meio e fortalecer outros que podem ser benéficos aos mesmos.

Uma das formas de se aproximar desta problemática é conhecendo os comportamentos ecológicos das pessoas. Este pode ser concebido como o conjunto de conceitos positivos aos diferentes contextos e ambientes, adquiridos pelas pessoas mediante as informações percebidas no ambiente.

Esta preocupação com o meio ambiente e o homem vem convertendo-se em uma crescente discussão acerca do avanço técnico-científico em que modificou diversos comportamentos nas sociedades. Os futuros das gerações futuras e seus respectivos modos de vida passaram a ser tema de diversas áreas de conhecimento, dentre elas a Filosofia.

Vamos destacar neste trabalho um filósofo muito importante no século XX, trata-se de Hans Jonas, um pensador proeminente, não só conseguiu preencher uma lacuna da ciência e da filosofia, mas também a levou, especialmente a biologia, ao domínio da filosofia. Ele construiu “Biologia Filosófica”. Também é conhecido por sua ética de responsabilidade, tema que será discutido neste trabalho.

Jonas, nasceu em Mönchengladbach, na Alemanha, no dia dez de maio de 1903, filho de imigrantes judeus, suas raízes familiares lhe proporcionaram o contato com a religião judaica com a qual manteve estritas relações, No ano de 1921, decidiu estudar em Freiburg, atraído pela fama de Husserl. Lá conhece Martin Heidegger e passa a frequentar os seminários por ele oferecidos e, de imediato, passou admirar a filosofia do jovem professor, absorvendo sua filosofia (JONAS, 2005a).

Apesar do contato direto com grandes filósofos, Jonas dirigiu seus estudos iniciais a temas voltados à religião, vale destacar inclusive uma grande influência dele, para os estudos

em Psicologia da Religião. No ano de 1921, decidiu ir a Berlim e matriculou-se simultaneamente na Universidade Friedrich-Wilhelms (JONAS, 2005a).

Em 1933, com a ascensão do partido nazista ao poder, Jonas se vê obrigado a deixar o país pelas perseguições que sofreu. Assim, mudou-se para a Inglaterra e, no ano seguinte, para Israel, onde permaneceu de 1935 a 1949. Entre os anos de 1940-1945, engajou-se como soldado da armada judia do exército britânico, combatendo, como soldado da artilharia, no Mediterrâneo, na Itália e na ocupação da Alemanha (JONAS, 2005a).

Retorna a Jerusalém e adere ativamente ao sionismo. Em 1949, transferiu-se para o Canadá, onde foi professor visitante nas universidades de Ottawa e Montreal (1949-1955). Depois, foi para Nova York e assumiu o cargo de professor titular da New School of Social Research (1955-1976) e, por fim, professor visitante na Columbia University, Princeton University, University of Chicago e em Munich (1982-1983)

As principais obras de Jonas são: *O princípio vida: fundamentos para uma biologia filosófica* (1966); *O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica* (1979); *Ética, medicina e técnica* (1994). Além destas obras, existem centenas de ensaios, conferências e artigos publicados. Ele recebeu diversas condecorações, prêmios e títulos *honoris causa*. Contudo, foi na Alemanha que o seu pensamento ganhou a merecida atenção. Faleceu em cinco de fevereiro de 1993, com 89 anos, em Nova York, deixando um legado muito importante para os dias atuais (JONAS, 2005a).

Ele faz parte de um grupo de filósofos cuja trajetória pessoal de vida esteve profundamente ligada a sua filosofia, tornando impossível qualquer tentativa de compreensão isolada do seu pensamento. Além disso, sua trajetória intelectual foi profundamente marcada pelos estudos histórico críticos sobre a gnose do cristianismo antigo, pela filosofia de Heidegger e pelos estudos biológicos, através da filosofia da biologia (JONAS, 2005a).

Precisamos destacar quais são os três grandes momentos da vida intelectual de Jonas. Na apresentação do livro *O princípio responsabilidade* há uma alusão a cada um deles. No primeiro, sob a influência de Heidegger e Bultmann, debruçou-se sobre o tema da gnose no cristianismo primitivo. O segundo, foi o grande momento de sua vida intelectual, pois tentou reconduzir novamente a vida a uma posição privilegiada, distante dos extremos do idealismo e do limitado materialismo. Por fim, na terceira grande fase intelectual de Jonas, na busca por fundamentos éticos, trabalhou na formulação do princípio responsabilidade.

Para compreender o pensamento de Jonas e a sua teoria ética é importante conhecer as principais influências que recebeu ao longo da sua formação intelectual. Tendo presente as fases de seu pensamento, não é possível compreender a ética sem antes passar pelos seus estudos

históricos da gnose e os estudos acerca dos fenômenos biológicos e existenciais; porém, não menos importante na gênese do seu pensamento, foi a influência do pensamento heideggeriano, com destaque nas categorias existências e a questão da técnica moderna.

Dessa união entre o desenvolvimento teórico e a capacidade de transformação, o poder de ação humano extrapolou todos os limites naturais, por mais insistentes que poderiam ter sido as intervenções humanas, a natureza mantinha-se inalterada. Mas agora, com a nova capacidade de ação unida aos efeitos cumulativos, pode efetivamente estar em perigo toda a vida no planeta. Se, antes, as preocupações permaneciam dentro da esfera das ações humanas próximas, agora é preciso levar em conta o futuro das gerações futuras. Constatou-se que o mau uso desse poder pode levar toda a vida no planeta para uma desordem mundial e catastrófica.

Diante desse quadro, Jonas propõe uma revisão nas éticas tradicionais. Se a ética é responsável pelas ações humanas e se as ações foram alteradas, será que a ética não devia acompanhar estas mudanças? As éticas tradicionais demonstram ser insuficientes para corresponder aos apelos contemporâneos? Quais seriam os novos imperativos propostos, por Jonas, como antídoto contra o niilismo moderno? Esses imperativos possuem contradições, como os velhos imperativos das religiões? Em suas constituições, os novos imperativos possuem caráter universal, coletivo e a longo prazo?

Ele propõe discutir que a ética antropocêntrica tradicional está ultrapassada e não corresponde mais às necessidades dessa nova sociedade tecnológica. A técnica modificou o agir humano e esta mudança trouxe situações novas que em que as éticas tradicionais, segundo Jonas, não são capazes de resolver (OLIVEIRA, 2014; JONAS, 2004; JONAS, 2006).

Jonas acreditava que deveria seguir certos riscos para o estabelecimento de uma nova ética, em que os valores eram mais do que uma questão de escolha subjetiva, o risco de derivar certas obrigações de existir. O fato de esta questão ter assumido dimensões globais e planetárias é resultado da expansão de nosso poder. O ser humano em Jonas assume uma responsabilidade por decisões extremamente abrangentes, com consequências imprevisíveis. Esta era da tecnologia, que confronta os desafios da modernidade.

Ele discute através do seu livro "*O princípio responsabilidade*" uma maior preocupação com um conjunto de comportamentos, modos de agir para uma ética voltada para o futuro, que tem a intenção de orientar as novas dimensões do agir humano. As discussões acerca dos fenômenos contemporâneos dos diversos espaços em que o homem está inserido coloca este ser como responsável para interferir e alterar a natureza, segundo Jonas, passa a ser necessário que o homem se torne responsável pelas gerações do presente e do futuro (JONAS,

2006). Por isso, a vida, e especialmente sua preservação, se constitui como principal objetivo do princípio responsabilidade.

Será apresentado no presente trabalho a teoria da vida de Hans Jonas e como ela se tornou imprescindível para a elaboração da nova ética do futuro, proposta no "*Princípio Responsabilidade*", assim como os elementos que se fazem necessários para que essa ética baseada na responsabilidade se torne possível. Para isto se torna indispensável discutir os pressupostos teóricos de Jonas.

Ele afirma que o valor de algo só é percebido quando está ameaçado de extinção, o motiva usar ameaças (a heurística do medo), uma espécie de catástrofe da modernidade. Ele considera que devemos modificar comportamentos dos homens antes que seja tarde demais. Se não, o potencial desaparecimento da espécie humana se tornará uma destruição real e irreversível (JONAS, 2006).

Várias áreas do conhecimento, como Filosofia e Ecologia, adotaram os conceitos de Jonas para adaptá-los ao objeto de seu estudo, para possíveis diagnósticos e saídas acerca da problemática ambiental. Iremos dialogar com a Psicologia neste trabalho, pois, o lugar do humano e sua respectiva subjetividade perante a natureza é indispensável; logo, é necessário ter uma visão clara da concepção de Jonas sobre o ser humano como um todo. Vale destacar que na literatura nacional e internacional pouco se encontra material teórico associando os conceitos de Jonas com a Psicologia, e mais escasso ainda quando se pesquisa sobre a Psicologia Ambiental, que será discutido neste trabalho.

Através do pensamento acerca da preocupação das condições da existência da vida humana Hans Jonas (1903-1993) admite uma posição de responsabilidade pela vida. Jonas (2006) ressaltou que as condições vividas nos pós-guerras, tenham tornado uma sociedade tecnológica, que localiza o ser humano no seu centro e que o trata na qualidade de objeto natural, incompatível no sustentar de respostas frente ao que lhe é exigido.

Hans Jonas argumentou que, até que ponto a economia de mercado leva os seres humanos a fabricar bens materiais em grande escala, estão nos levando a produzir poluição em níveis que farão os seres humanos serem extintos.

Ele afirmava que o caso da poluição em escala industrial cria um novo problema para a história da ética. Mais do que qualquer outra coisa, a ética nos orienta sobre como entender e controlar nosso exercício do poder. Hoje, com os dramáticos avanços na ciência que vimos nos últimos séculos, a humanidade se encontra com poderes que nunca poderiam ter imaginado.

A solução não envolve o abandono inteiramente da produção em massa, mas, em vez disso, o mundo precisa urgente de uma mudança de pensamento sobre seus comportamentos

predatórios, pois, é necessário a produção de novas tecnologias inclusive de conhecimentos, que proporcionem uma melhor interação com a economia, mais saudável para o ambiente e para a psicologia humana.

Toda a filosofia de Hans Jonas visa explicar, de maneira consistente com a ciência moderna, por que o comportamento humano faz uma diferença real e objetiva para o futuro das gerações.

Logo, Jonas apresentou ao mundo um novo paradigma ético, em que os avanços tecnológicos e a técnica distorciam o entendimento em relação ao que compunha o humano. O novo paradigma jonasiano, exemplifica o interesse, na atualidade, de novas áreas de conhecimento como a Psicologia Ambiental, em garantir novos conceitos, leis e regulamentos que possam assegurar lugar social, sem, no entanto, atentar contra a responsabilidade e a vulnerabilidade que acompanha nossos dias.

Torna-se evidente que a Psicologia, precisa de novos aprofundamentos teóricos interdisciplinares para integrar conceitos surgidos na literatura, como o de comportamentos ambientalmente disfuncionais, Ecocídio, Ansiedade Ambiental, e outros, todos afinados com a noção de que a conexão entre natureza e natureza humana é uma questão de saúde psicológica.

É necessário que a responsabilidade individual seja ampliada para a responsabilidade coletiva, e que essa responsabilidade seja estendida ainda mais para as futuras gerações. A integração de preocupações ecológicas, da ética social, psicológica e política é fundamental para um maior diálogo entre as sociedades.

O objetivo central deste trabalho é, portanto, através do “*Princípio Responsabilidade*” e do “*Princípio Vida*” de Hans Jonas discutir seus conceitos, dialogando com uma área de estudo chamada “Psicologia Ambiental” através de comportamentos ecológicos responsáveis e suas possíveis modificações perante a natureza. A ausência de literatura nacional e internacional com esta temática específica, será um grande desafio. Partiremos de uma base filosófica e, posteriormente, adotaremos um ponto de vista Psicológico.

O conceito de Psicologia Ambiental difere do ramo principal da psicologia por se preocupar com o ambiente físico cotidiano. Incluem-se questões maiores do meio ambiente, incluindo forças sociais, políticas, econômicas e culturais.

Acredito que a maior força da Psicologia Ambiental reside em sua abordagem interdisciplinar e no reconhecimento da natureza complexa do comportamento e do ambiente. A Psicologia Ambiental não simplifica artificialmente as situações. Em vez disso, fornece uma estrutura de pontos de vista, pesquisas e teorias que nos ajudam a entender melhor como os seres humanos e o meio ambiente interagem. Ela não fornece um “manual do comportamento

humano responsável”, mas poderá ser um bom referencial teórico para repensar novos conceitos teóricos, para estudarmos os comportamentos ecológicos responsáveis.

Sua aplicação pode ser discutida em várias áreas, por exemplo, estudar possibilidade de um consumo mais sustentável, desenvolver informações pró-ambientais mais eficazes, criar políticas para economias dinâmicas e sustentáveis, fornecer políticas para tomadas de decisão mais eficazes ou fornecer diretrizes de criação de ambientes pró-ambientais.

No seu contexto histórico, é um campo bem recente de estudos das ciências psicológicas. Ela pesquisa o comportamento do ser humano, na sua relação com o meio ambiente, tanto o artificial quanto o natural. Dos anos 60 para cá, vem surgindo estudos dentro desta área, e que possui interdisciplinaridades com outras áreas, como a arquitetura, sociologia, filosofia e geografia humana.

Alguns aspectos como o excesso populacional, a territorialidade, o contexto urbano, a aprendizagem e a competência ambiental, tinham até aquela altura sido ignorados nos anos 60. Foram estas questões que originaram a emergência da Psicologia Ambiental.

A inexistência de um corpo teórico fundamentado, que permitissem aos psicólogos resolverem problemas sociais concretos (insucesso escolar, pobreza, preconceitos raciais) com os quais eram confrontados. Após o fim da Segunda Guerra Mundial, o mundo necessitava de uma nova concepção de sustentabilidade, não apenas o sentido de uma nova era de paz, prosperidade e democracia, mas também uma maior exigência relativamente a lugares, espaços, bens, serviços e equipamento social e tecnológico entre as sociedades.

Após a segunda grande guerra mundial e com o avanço nos estudos em Psicologia no contexto norte americano, surge com Kurt Lewin, que traz da Europa o conceito de *Behavior Setting*<sup>1</sup>, de Roger Barker que, devido às características sociopolíticas americanas, centralizou suas pesquisas no indivíduo, preocupada com o padrão comportamental das pessoas frente aos ambientes (TASSARA, 2003).

Vale mencionar a importância da Escola de Chicago, que a Psicologia Ambiental ganhou força, quando foi chamada pela arquitetura para resolver as questões de moradias dos órfãos e mutilados da II guerra mundial, e das diversas cidades europeias que estavam destruídas.

A Psicologia neste contexto, precisava colocar em prática seus principais estudos para abranger um contexto mais coletivo, face a esta problemática, tentou superar as deficiências de conhecimento e alterar os seus paradigmas e preocupou-se em unificar abordagens que estavam

---

<sup>1</sup> Um *behavior setting* é um sistema limitado, regulado e ordenado, constituído de componentes humanos e não humanos substituíveis. KAZDIN, A. E. Behavior modification in applied settings. Waveland Press, 2012.

tradicionalmente separadas sobre as questões ambientais, como, por exemplo, o cognitivismo e o comportamentalismo.

A ampliação dos estudos desta área com os conceitos de Hans Jonas, possibilitam para a Psicologia Ambiental, uma nova perspectiva, sem perder a sua origem que é a psicológica, mas com um novo olhar que é o epistemológico e o hermenêutico. Epistemológico no sentido em que a Psicologia Ambiental sempre se baseia em estudos e conhecimentos anteriores e está em constante evolução. Isto significa estabelecer uma dialética entre variáveis experimentais e substituir saberes ditos estáticos e fechados, por conhecimentos abertos e dinâmicos (GOMES; OLIVEIRA, 2007, p.97). E o hermenêutico, na busca de novos entendimentos e interpretações confirmando a Psicologia Ambiental como ciência interdisciplinar, em uma discussão filosófica de ordem prática.

Para tanto, adotaremos leituras, através do espectro da natureza e da responsabilidade e vamos mostrar que o homem no sistema de Jonas está dividido entre os dois lados do seu destino (ele é um ser da natureza e um ser responsável). A questão que tentaremos resolver é: como um comportamento responsável pode salvar uma natureza finita? A este respeito, Jonas formula uma natureza de colocação rígida acerca responsabilidade do homem e de sua subjetividade, em que ele percebe a natureza como frágil, acreditamos que esta junção de saberes poderá corroborar para a propagação de uma ética de cuidado ambiental, que visa mudar padrões de comportamentos humanos que são nocivos ao planeta.

A discussão de uma ética ambiental, possibilita uma relação mais equilibrada, entre os seres humanos e o ambiente natural, uma ética ambiental que deve basear seu comportamento em um conjunto de valores que guiam nossa abordagem em relação aos outros seres vivos da natureza. A ética ambiental consiste em incluir os direitos dos animais em nossos valores éticos e morais. Mesmo que a raça humana seja considerada a principal preocupação da sociedade, animais e plantas não são menos importantes. Eles têm o direito de obter sua existência.

Pensar em uma nova ética ambiental, pautada no cuidado, nos dará contribuições fundamentais para o debate sobre, política de controle, de poluição, sobre os papéis dos mercados e do governo na vida pública, e novas ideias sobre o valor da extensão da vida humana incluindo também para uma ética médica.

As espécies são mais valiosas que os indivíduos? Tal afirmação é plausível se alguém argumentar sobre o valor atribuído aos ecossistemas, ou sobre o dever de dotar o futuro. Mas não se alguém estiver argumentando por virtudes ou direitos. A capacidade de evolução adicional é mais digna de proteção do que as espécies individuais? Parece que tal afirmação faz sentido, mas há dificuldades. E se a espécie considerada descartável for humana? Suponha,



plausivelmente, que a poluição acelere a evolução de variedades resistentes; isso obrigaria o especialista em ética ambiental a favorecer o aumento da poluição? A idéia de que fazemos parte da natureza pode justificar a exploração, assim como exploramos nossa força, habilidade e resistência a serviço de outros objetivos que possamos ter, o que certamente não é a implicação que os ecologistas profundos têm em mente.

Na primeira parte deste trabalho (*Princípio Vida*), veremos como Jonas entende a natureza, para uma conceituação citando o fenômeno da vida para compreendermos o que ela significa e onde se inicia, passando pela compreensão do autor sobre a liberdade; o surgimento do espírito na matéria; os perigos nascidos a liberdade que se encontram em seu grau máximo no ser humano e que através do poder localizado na categoria da decisão, pode optar por ser uma decisão ética ou não ética.

Jonas aborda tópicos que vão desde o metabolismo de uma ameba até o significado da imortalidade. Há discussões sobre religião, seleção natural, gnosticismo, DNA, matemática antiga versus moderna, cibernética, os pontos fortes e fracos relativos ao ver, ouvir e sentir tátil, o ser das imagens, a teoria versus a prática, as imagens do homem e da natureza. a imagem de Deus. Este trabalho colocará em evidências apenas os conceitos relacionados ao fenômeno vida.

Ele critica as suposições fundamentais subjacentes à filosofia moderna desde Descartes, principalmente o dualismo. Jonas está exatamente certo ao argumentar que a “vida” precisa de uma categoria ontológica distinta e que a negligência da “vida” na dicotomia cartesiana de “matéria” e “mente” é um elemento importante no caminho histórico que leva ao niilismo moderno. Os temas tratados não são apenas do mundo orgânico, como metabolismo, sensibilidade, motilidade, emoção, percepção, imaginação, mente, etc., mas também temas morais e metafísicos.

Jonas tenta levar adiante o que era valioso na abordagem existencialista para interpretar uma área em que os filósofos há muito negligenciaram: o mundo dos fatos sobre os seres vivos; sobre fome, sobre nutrição, sobre crescimento e sobre a morte. A própria proposição de que a filosofia deve “interpretar” os fatos demonstram a orientação pouco ortodoxa de Jonas. Para ele, a antiga divisão do trabalho entre as ciências naturais, por um lado, que tratam de fatos sobre a natureza, e as humanidades, por outro, que se preocupam com valores e conceitos relevantes para a mente ou espírito, essa antiga divisão trabalho é precisamente o problema que deve ser superado para que a natureza seja correta.

Na segunda parte (*Princípio Responsabilidade*), serão discutidos os principais tópicos discutidos por Hans Jonas para articular uma sobrevivência, física e espiritual dos seres humanos.

A partir de um ponto de vista ontológico, Hans Jonas retoma as questões sobre as relações entre ser e dever, causa e finalidade, natureza e valor. Busca ultrapassar o subjetivismo dos valores para fundamentar no ser o dever do homem contemporâneo. Certas transformações em nossas capacidades, acarretaram mudanças na natureza da consciência humana.

E, já que a ética tem a ver com o agir, a natureza modificada também impõe uma modificação na ética. No pensamento tradicional, a presença do homem no mundo era um dado primário e indiscutível, de onde partia toda ideia de dever referente à conduta humana.

Agora, essa presença tornou-se, ela mesma, um objeto de dever, uma tarefa, de conservar o mundo e preservar as condições destas presenças futuras. Iremos discutir também, a importância da Heurística do medo, um conceito elaborado por Jonas para estabelecer produção de conhecimento e um princípio da precaução, contra a ambição do desenvolvimento tecnológico, desenfreado e que poderá causar prejuízos incalculáveis para a vida de todos os seres na Terra.

Em seguida, na terceira parte (*Caminhos para uma Subjetividade Ecológica*), estudaremos o lugar do humano no universo de Jonas, bem como o mundo técnico em que ele evolui, considerando a responsabilidade como uma definição da pessoa. E finalmente, a responsabilidade será analisada como meio de evitar uma catástrofe ecológica e humana, realizando um diálogo teórico com a Psicologia Ambiental, propiciando uma maior ênfase acerca dos comportamentos ecológicos responsáveis, para sua inclusão em outras áreas, em especificamente para esta área da Psicologia, para propagar uma nova consciência ética e ambiental.

Por fim, trataremos de discutir os caminhos atuais para o desenvolvimento de uma ética do cuidado ambiental, em que temos de pensar como poderemos construir bases sólidas e sustentáveis, para uma nova cultura intelectual e social, respectivamente, que se opõe à atual cultura de massa e consumista, a teleologia, e o transcendentalismo.

Então, temos as considerações finais, que justifica que a sociedade necessita de uma mudança, uma responsabilidade solidária com relação ao presente e ao futuro e no temor e respeito a todos os seres vivos.

Em nenhuma outra época houve consciência da responsabilidade planetária pelo futuro da humanidade e dos demais tipos de vida como a atual. Não se pode mais praticar a abstinência em questões de ética. Não é mais possível sobreviver sem uma ética solidária planetária na civilização tecnológica. A ética planetária exorta à sobrevivência, insistindo na imperiosa necessidade da mudança dos comportamentos e atitudes.

# 1 O PRINCÍPIO VIDA EM HANS JONAS

## 1.1 A questão da Liberdade do Ser

Todo ser vivo tem uma participação na “liberdade necessária” da vida e abriga em si um horizonte interior de transcendência, para que cada organismo precise alcançar seu ambiente, para permanecer vivo.

Nem todas as formas de vida são iguais. Plantas, animais e os seres humanos exibem, um desenvolvimento “ascendente” de funções orgânicas e capacidades. As plantas são guiadas por suas necessidades metabólicas e permanecem em um relacionamento imediato com o ambiente (JONAS, 2006).

Nos animais, os poderes de motilidade e apetite, sentimento e percepção são enxertados pelo metabolismo. No âmbito da vida animal, escreve Jonas (2004), é a lacuna capaz de manter entre a preocupação imediata e a mediação da satisfação. Finalmente, nos seres humanos, o que Aristóteles chamou de nutritivo e sensível os poderes da alma podem ser guiados pelas capacidades “racionalis” de imaginação, pensamento e responsabilidade moral. Essas capacidades nos permitem agir a partir de um sentido do nosso lugar no mundo como um todo. Porém, isso fornece perigos peculiares aos seres humanos, como alterações de humores como ansiedade, culpa e desespero.

A “biologia filosófica” de Hans Jonas, embora desenvolvida há várias décadas, ainda é fundamental para a reflexão contemporânea sobre o significado da vida. Além disso, seu pensamento ultrapassa a esfera da filosofia, e tem relevância para a pesquisa biológica e científica. Jonas, examina de perto as razões da ciência moderna, e, ao mesmo tempo, define seus limites básicos ao conhecimento e à ontologia (JONAS, 2017).

Segundo Jonas (2004), a ontologia da vida traz grandes mudanças, o conceito tem suas implicações para compreender o ser humano, a liberdade e a ética: a filosofia de vida compreende a filosofia do organismo e a filosofia da mente.

Jonas (2004) desenvolveu uma ontologia do homem, ou seja, uma noção do homem como um ser que no sentido mais profundo da palavra pertence ao mundo da vida, já que vive e se realiza em condições naturais, sociais e culturais. Jonas argumenta que todas as relações éticas derivam do fato fundamental, a existência do homem, que é incorporada nas relações naturais e sociais.

No Fenômeno Vida, Jonas usa as categorias existenciais de Heidegger para minar o credo moderno, de que o ser humano é a fonte de todos os valores. Jonas fornece uma

interpretação existencial do biológico. Fatos que nos permitem ver, no espírito da psicologia de Aristóteles, como todos organismos, não apenas humanos, têm “preocupação com seu próprio ser” (JONAS, 2006).

A característica ética dessas relações não é estabelecida pela subjetividade humana, cuja razão moral o confronta com obrigações. Pelo contrário, as obrigações se apresentam com o cuidado que se origina espontaneamente da relação básica dos pais com sua progênie. Todo ser vivo, dos animais mais simples, até para o ser humano, tem experimentado o cuidado como a condição fundamental de sua sobrevivência e sua capacidade de autorrealização.

Consequentemente, cada pessoa deve entender que também tem obrigação de cuidar de outros seres com os quais ele se encontra na mesma relação de dependência, tal como ele próprio vivenciasse com seus pais. E assim é caracterizada a responsabilidade. As ações morais que cumprem as obrigações que se originam neste tipo de relação incluem cuidar da continuidade da existência, do bem-estar e da autorrealização global (JONAS, 2004; JONAS, 2009).

Ele sugere que a sociedade realize um diagnóstico da situação mundial para a humanidade em relação a sua vida futura e para bem-estar na biosfera a fim de desenvolver uma sugestão de cura, uma filosofia com impacto prático. Jonas trata o conceito de tecnologia na perspectiva da história das ideias, uma mudança na função da tecnologia do período pré-moderno para a época atual. As técnicas, foram originalmente desenvolvidas para resolver problemas limitados dentro de vários ofícios, ou seja, eram um meio de atingir determinados fins, porém, houve uma mudança na forma como estas tecnologias são inseridas nas sociedades de forma desenfreada e não sustentável, com muita desordem. (JONAS, 2004).

As declarações pretendem enfatizar que a ética deve ser fundamentada no entendimento de ontologia da vida (JONAS, 2004, p. 283). Por isso, ele descreveu sua posição como algo diferente do ponto de vista moderno, no geral a ética traçou uma linha forte entre a realidade subjetiva e objetiva. Com essa intenção, Jonas trouxe a ética do domínio da autonomia ou da comunidade para o papel de realizar várias tarefas dadas pela natureza e pela vida.

Fundamentado na compreensão da ontologia da natureza e da vida, ele preparou-se para fundar uma nova ética desenvolvendo o que ele chamou de princípio responsabilidade. Jonas enfatiza que esta ética, é fundada não em divina autoridade, mas sobre um princípio que pode ser descoberto na natureza das coisas, a fim de não cair no subjetivismo ou outras formas de relatividade (JONAS, 2004).

Ele busca ontologicamente o direito inalienável da natureza à existência, estabelecendo uma série de normas de conduta a partir de uma filosofia da natureza que deve distanciar-se da

perspectiva das ciências naturais, pois, suas explicações causais e mecânicas não expressam toda a verdade sobre a natureza (BAZIN, 2018).

Para Jonas (2004), a busca do homem pelo bem coincide com o interesse dos outros viventes e da natureza como um todo, ou seja, a todos interessam promover a continuidade do ser. Logo, para se evitar uma banalização do conceito de ética de responsabilidade, que se impõe como uma obrigação na medida em que o objetivo da responsabilidade é a própria reprodução de outros sujeitos responsáveis como nós, isto é, que no futuro existam homens com comportamentos ecologicamente responsáveis.

Segundo Jonas, somos corpos vivos, e temos um conhecimento próprio, por uma forma interna da vida, em que a vida é um individualidade autocentrada, em que há uma exposição de si, e para os demais seres da terra. A manutenção da vida, precisa de satisfação permanente, de suas necessidades básicas. O ser vivo, estabelece uma relação dualística e metabólica com a matéria, ou seja, a liberdade possui uma relação imprescindível com este objeto, promovendo um movimento dinâmico, que constitui uma liberdade ontológica (MOURA, 2012).

Quando o autor fala acerca da liberdade ele remonta a um termo sobre a vida em que, a substância se imbuí de um *vir-a-ser-em-si*, saltando para o mundo das substâncias vivas, motivada por uma incipiente interioridade “pré-histórica” da vida:

Uma vez que a vida, tendo interioridade e finalidade, originou-se do substrato material do mundo, tais qualidades não lhe podem ser estranhas em sua essência; e se não o podemos em sua essência, então (aqui o argumento torna-se cosmogônico) também não o podemos em sua origem: já desde a matéria em formação na explosão primordial deve ter estado presente a possibilidade da subjetividade – a dimensão interior em latência, que esperou sua oportunidade externa no cosmos para se manifestar. Algumas conjecturas vão além disso e tentam pensar essa própria “espera” (entendida, por exemplo, como uma “aspiração”), que participa no desenvolvimento das condições físicas para o seu cumprimento, algo como uma teleologia secreta presente em meio à colossal predominância das coincidências mecânicas na pré-história cósmica da vida. Nessa mesma direção, eu mesmo também formulei a conjectura cosmogônica de um fator “desejante” orientado por fins como estando já presente na origem primordial das coisas (JONAS, 2010, p. 40)

De acordo com Pinheiro (2017)<sup>2</sup>, o conceito de liberdade acerca da interpretação da vida, permeia nas obras de Jonas, através das interações estabelecidas com o meio ambiente, em que o aumento do número de liberdades estabelecidas aumentam as probabilidades de ocorrências. Tal liberdade está a necessidade do Ser, que urge por satisfação total.

---

<sup>2</sup> De acordo com a autora, a liberdade é o mais importante atributo, para aquisição do princípio responsabilidade, totalmente articulado com o poder que é concebido em nossa consciência. Tal Modelo serve para pensar a responsabilidade, seja necessária estabelecer um elo quase que familiar sobre pertencimento e cuidado, um pensamento sobre autoria, isto remete, imediatamente, à responsabilidade.

Estabelecendo assim, um vigoroso movimento dialético em que a necessidade demanda uma satisfação do exercício de liberdade.

Assim, o homem aparece como o mais livre e o mais frágil de todas as espécies. Em que o poder desta liberdade, acaba se tornando um “dever”, que transforma esta liberdade em um organismo dialético. Essa flagrante fragilidade do homem, talvez seja o que acarreta a enorme produção cultural, tecnológica e as tensões entre os seres humanos e as demais espécies. A força motriz do agir do homem, está assentada nessa busca incessante de suprir a necessidade pelo exercício da liberdade Pinheiro (2017).

O *Fenômeno Vida*, de Hans Jonas tem um lugar distinto entre as críticas ao cartesianismo em virtude de sua atenção a uma reivindicação ontológica, a fim de deslocar completamente a dicotomia cartesiana de *res extensa e res cogitans*<sup>3</sup>. A distinção absoluta entre as operações quantificáveis da matéria mecânica e as operações racionais da mente autoconsciente não era apenas problemática, mas absolutamente insustentável, talvez até embora possa parecer extremo dizer isso, absurda (JONAS, 2004).

A principal debilidade, no contexto do cartesianismo, está no fato de que não é correto negar a realidade do organismo, sua principal característica, em que este conceito privou os seres vivos em um plano mais amplo no contexto global (MOURA, 2012).

Jonas entendeu que é necessário restaurar ao conceito de vida sua dignidade como categoria fundamental da realidade e do pensamento. Ele busca restaurar a dignidade desse conceito por meio da renovação da ontologia e da crítica genealógica: uma narrativa do conceito de vida com o surgimento da ciência moderna para evitar a destruição das espécies na natureza (JONAS, 2004).

Em contraste com a antiguidade, que considerava a vida um conceito fundamental termos de que toda a natureza é entendida como no “*hilozoísmo*”<sup>4</sup> dos pré-socráticos, a modernidade adota uma teoria da natureza da qual o conceito de vida é ausente e o universo tremendamente ampliado da cosmologia moderna é concebido como um campo de massas e forças inanimadas que operam de acordo com as leis da inércia e da distribuição quantitativa no espaço (JONAS, 2005b).

---

<sup>3</sup> São categorias da metafísica clássica, entre sujeito e objeto. Mais especificamente, das antinomias cartesianas entre pensamento (*res cogitans*) e extensão (*res extensa*). FURLAN, Reinaldo. Objetivismo, intelectualismo e experiência do corpo próprio. *Natureza humana*, v. 3, n. 2, p. 289-314, 2001.

<sup>4</sup> O termo Hilozoísmo (do grego *hyle*, matéria, e *zoe*, vida) denota os sistemas de interpretação da natureza que tomam toda forma de matéria (orgânica e inorgânica) como dotada de vida. O hilozoísmo é logicamente distinto tanto das primeiras formas de animismo, que personificam a natureza, quanto do pansiquismo, que atribui alguma forma de consciência ou sensibilidade a toda matéria.

Esse substrato desnudo de toda a realidade só poderia ser alcançado através de uma expurgação progressiva de características vitais do registro físico e de uma abstenção estrita de projetar em sua imagem nossa própria vitalidade sentida, assim, os sem vidas tornaram-se conhecíveis por excelência e, por esse motivo, também são considerados o verdadeiro e único fundamento da realidade e a não-vida é a regra, a vida a exceção intrigante na existência física (HUBER; KOLAR, 2016).

Jonas argumenta contra a interpretação mecanicista da natureza em duas etapas: (1) uma descrição da personificação humana que confunde a dicotomia disciplinar entre fenomenologia e física; (2) uma reivindicação de antropomorfismo através do qual temos mais uma vez o direito de ver outros corpos naturais como sinais de vida (JONAS, 2005b).

A nítida divisão do trabalho metodológico entre uma *fenomenologia*<sup>5</sup> da consciência e uma física da extensão deve ser rejeitada à luz do fato mais básico da unidade psicofísica do corpo: o fato da vida, como unidade psicofísica que o organismo exhibe, torna a separação ilusória.

Segundo Jonas, a vida que existem manifestações entre as formas mais simples de vida, até as formas mais elaboradas cognitivamente, como os seres humanos. Nesta perspectiva, existem relações estabelecidas entre o tempo, e a liberdade, que para o filósofo é o eixo que consegue conduzir para o entendimento sobre a vida (MOURA, 2012).

A real coincidência de interioridade e exterioridade no corpo obriga os dois modos de conhecimento a definir sua relação de outra maneira que não por sujeitos separados precisamente o nosso corpo vivo constitui essa autotranscendência em qualquer direção e, desse modo, torna a época metodológica fundadora em sua rocha (JONAS, 2004).

Em termos do desenvolvimento tecnológico atual, podemos correlacionar o dualismo entre homem e mundo, está propiciando uma fragilidade excessiva por conta do poder e da onipotência da técnica. Uma maior preocupação com o futuro exige “prudência” e “renúncia” às possibilidades catastróficas, ao uso imprudente da tecnologia.

O dualismo para Jonas, mostra a crise do homem exaltando o idealismo da consciência, que em Descartes foi a linha dominante da filosofia científica, restringindo as discussões em torno da mente humana, uma discussão bastante mecanicista e pragmática. O desenvolvimento de uma filosofia mais estrutural no contexto das ciências naturais, poderia discutir o organismo como um todo, na sua fusão insolúvel de interioridade e exterioridade é importante

---

<sup>5</sup> CHAUI, M. Introdução à história da filosofia: dos pré-socráticos a Aristóteles. Editora Companhia das Letras, 2018.

para superar o dualismo moderno entre subjetividade e objetividade por uma ética objetiva e mais responsável (JORGE FILHO, 2012).

A ética deve ser discutida para um conceito de cuidado, ressaltando a importância perante a própria natureza, refutando que seja uma simples invenção do homem, e que só a razão humana pode dispor de uma ideia de dever-ser. É necessário repensar os comportamentos do ser. O importante para se repensar a ética não é mais aquele da autonomia e das necessidades da comunidade, mas um dever objetivo estabelecido pela natureza das coisas, isto é, pela doutrina do ser, como forma de superar o dualismo tradicional, centrada no pensamento mecanicista (MEDEIROS, 2015).

Jonas não apenas critica o dualismo da substância, mas também as visões metafísicas deflacionárias que tomam como garantido um polo da dualidade: idealismos que eliminam (ou reduzem) a matéria em mente, ou materialismos que eliminam (ou reduzem) a mente em questão. Nem a “física” nem a “fenomenologia” oferecem uma base metodológica adequada para uma teoria substancial do organismo. Por outro lado, devemos começar por reconhecer como o organismo é na verdade uma unidade psicofísica porque é sentida como tal (POMMIER, 2017).

Como é bem reconhecido, o próprio Descartes admite que “eu não estou no meu corpo como um piloto está no seu navio” (BERTRAND, 2019). Mas por que, se eu e meu corpo somos substâncias distintas, não estou no meu corpo como um piloto está em seu navio? A resposta cartesiana parece ser que, embora eu saiba através da pura intelecção que nada essencial para o intelecto depende de algo corporal, não sinto (ou seja, sinto) essa distinção. Somente a garantia absoluta de uma divindade verdadeira licencia a inferência da concebibilidade lógica à possibilidade metafísica.

## 1.2 O problema da vida e do Corpo na doutrina do Ser

Na medida em que sinto, me sinto como uma união psicofísica. Em outras palavras, se eu me considerasse o que sei ser. A metafísica resolutamente pós-cartesiana de Jonas deve começar exatamente com o que Descartes nega, a afirmação da realidade do que é sentido e não apenas do que é conhecido (JONAS, 2004).

O que realmente é sentido é “o corpo intensivo-extenso no qual o eu existe, ao mesmo tempo, para si mesmo (intensivo) e no meio do mundo (extenso)” (JONAS, 2004). Com esse movimento, Jonas devolve a estrutura teleológica ao corpo vivido, que Descartes o negou. Mas uma coisa é defender uma estrutura teleológica para o corpo humano como a unidade



psicofísica; outra coisa é argumentar que todos os seres vivos compartilham o mesmo tipo de teleologia. No entanto, um dos aspectos mais distintos do entendimento de Jonas sobre a modernidade é seu profundo compromisso em fundamentar a ética em uma ontologia pós-dualista e pós-mecanicista da vida. O desenvolvimento dessa ontologia significa raízes e ramos opostos dos mecanismos. Mas como Jonas argumenta a favor de uma ontologia teleológica?

Em um apêndice, “Nota sobre o antropomorfismo”, Jonas começa sugerindo que o dualismo da substância deve ser rejeitado porque é inconsistente com a ciência moderna: “a doutrina da evolução, agora inseparável do monismo moderno, oblitera qualquer vestígio da linha divisória na qual o todo o argumento de contrastar ‘natureza’ e ‘homem’ repousa ” (JONAS, 2004).

O que é então, o monismo de substância? Na opinião de Jonas, devemos tomar a presença da interioridade intencional em uma parte da ordem física, a saber, no homem, como um testemunho válido da natureza dessa realidade mais ampla que a deixa emergir, e aceitar o que ela revela em si mesma como parte da evidência geral; ou estender as prerrogativas da matéria mecânica ao cerne da classe aparentemente heterogênea dos fenômenos e expulsar a teleologia mesmo da natureza do homem isto é, alienar o homem de si mesmo e negar a genuinidade à auto experiência de vida (JONAS, 2005b).

É aqui que surgem dificuldades para a visão de Jonas: o “Antropomorfismo” é tipicamente a acusação feita contra aqueles que atribuem intencionalidade aos organismos não humanos (ou as unidades biológicas sub ou superorganismos, por exemplo, células e ecossistemas) (DINNEN et al., 2017).

Deixe-me colocar em outras palavras: se o metabolismo mostra a vida como uma fronteira dentro do mundo, a vida animal mostra a largura dessa fronteira. Essa largura é um abismo absoluto que o animal atravessa constantemente sem nunca fechar a brecha (cada cruzamento é um salto sobre a impossibilidade de se juntar as bordas). Animalidade significa atravessar a distância em direção ao mundo e seguir o desvio pelo mundo. Sua atividade múltipla pode ser condensada na polissemia arcaica do “sentido” do mundo que tem sido frequentemente apontada: o animal sente seu mundo, sente-se, age na direção de seu ser-no-mundo e, finalmente, na capacidade de tal direcionamento sensível pode ser chamado de sentido do animal, se não “razão” (OLIVEIRA, 2014).

Jonas localiza o terceiro tipo de relação mundial na “*transanimalidade*” do ser humano. Este não é o lugar para apresentar a teoria do ser humano de Jonas. Simplesmente afirmo que, para ele, a diferença específica do homem é sua capacidade de geração de imagens. A capacidade de geração de imagens estende o mundo humano muito além da simples abertura

do animal em direção para lugares, épocas e pessoas ausentes (e não simplesmente distantes). A imagem dá lugar à ficção e à teoria, além de fundar a possibilidade de um mundo social genuíno. Para ter uma ideia completa da transanimalidade do ser humano, ainda devemos considerar a capacidade de responsabilidade do homem. Pois a responsabilidade do ser humano é para Jonas uma tese massiva, mesmo que ele não inclua a especificidade ética do ser humano em sua dedução das diferentes formas de vida. Penso que, no final, a capacidade de responsabilidade do ser humano é finalmente a contrapartida mais humana da teleologia direta da vida (FONSECA, 2019).

Tais seriam os contornos da teoria do Eu de Jonas, desenvolvida através de diferentes maneiras de “ter um mundo”. O recurso de Jonas à noção de “eu” o exclui de uma genuína fenomenologia da vida? Sem dúvida, é assim se o rigor fenomenológico nos obriga a nos restringir ao que aparece. No entanto, quando alguém examina a experiência de outro ser, necessariamente confronta algo que não se apresenta para nós, e acho que nada nos impede de chamar essa experiência de egoísmo em uma consideração ontológica. Mas, nesse caso, esse “eu” é mais do que uma simples extrapolação da autoconsciência humana para outros seres vivos: refere-se à pluralidade singular de existência (JONAS, 2004).

Um problema permanece, no entanto. Jonas frequentemente assimila suas noções de “eu” e “identidade” às de “forma”. Em consequência, ele muitas vezes explica o metabolismo como se o eu conhecesse o mundo simplesmente como uma forma encontra a matéria: preenchendo-se com materiais diferentes, mas permanecendo fundamentalmente “o mesmo”.

Tal visão sobre o raciocínio de Jonas aqui é estruturalmente a do argumento de outras mentes por analogia: somos justificados em atribuir uma consciência inobservável a outra pessoa porque temos acesso introspectivo direto à nossa consciência, que o comportamento corporal externo da outra pessoa se assemelha ao nosso e, portanto, atribuímos à outra pessoa uma consciência como a nossa. Da mesma forma, na conta de Jonas, é a unidade sentida de interioridade e vida em nós mesmos que justifica nossa atribuição, por analogia, de interioridade para outras coisas (OLIVEIRA, 2014).

Pode parecer estranho que um estudante de Husserl e de Heidegger se dedique à analogia, uma vez que essa reconstrução de nosso encontro com os outros é vulnerável a objeções fenomenologicamente fundamentadas. (JONAS, 2004).

Considere, por exemplo, como Jonas descreve nossa apreensão dos seres vivos, e distingue entre três maneiras diferentes pelas quais algo pode ser apreendido, como uma multiplicidade unificada e observa que, ao contrário dos dois primeiros, os seres vivos são uma “surpresa ontológica”. Eles são uma “surpresa” porque são “unidades de uma variedade, não

em virtude de uma percepção sintetizadora cujo objeto eles são, nem pela mera simultaneidade das forças que unem suas partes, mas em virtude de si mesmas, por si mesmos e continuamente sustentados por si mesmos ” (JONAS, 2004).

Assim, os seres vivos não são objetos ideais para uma unidade transcendental de percepção, nem acréscimos materiais mantidos juntos por forças extrínsecas a eles. A “surpresa ontológica” que é a vida não é, portanto, meramente algo que existe para um sujeito, nem algo que simplesmente existe como as coisas físicas, como concebidas na tradição moderna (cartesiana). Pelo contrário, os seres vivos são aqueles que existem por si mesmos; eles não têm lugar na divisão científica moderna entre ‘fenomenologia da consciência ou física da extensão’.

Jonas observa então que a “surpresa ontológica” exige que nos afastemos de uma abordagem estritamente fenomenológica: “[sua] auto integração ativa da vida por si só dá substância ao termo ‘indivíduo’: ela produz o conceito ontológico de um indivíduo contra um meramente fenomenológico ” (JONAS, 2004).

Por que Jonas faz esse contraste entre o que é “ontológico” e o que é “meramente fenomenológico”? A resposta está no entendimento de Jonas sobre fenomenologia. Enquanto Jonas reconhece a importância da fenomenologia, ele também a considera bastante limitada. Em sua reflexão autobiográfica, Jonas define fenomenologia como “um programa de autoexame da consciência como o local da aparência de todas as coisas possivelmente presentes ao pensamento”, isto é, consciência sem “a natureza adventícia de todos os elementos factuais e individuais” (JONAS, 2004). Dado esse entendimento da fenomenologia, não surpreende que Jonas a critique pelos seguintes motivos:

Por outro lado, eu tinha minhas dúvidas sobre a adequação da teoria de [Husserl], especialmente sobre sua ênfase restritiva na consciência pura. E a existência do nosso corpo, eu me perguntei. Também podemos reduzi-lo a um “dado de consciência” sem roubar o dado a ser descrito de sua importância real - ou seja, que o que está em jogo é a existência ou não do próprio sujeito? (JONAS, 2004, p.40).

Jonas então menciona os temas éticos que caracterizam muito de seu pensamento, como o que conta como uma justa distribuição das condições materiais da vida humana e como devemos “agir para que os efeitos da ação de alguém sejam compatíveis com a permanência da vida humana” (JONAS, 2004).

Enquanto apreciamos o compromisso ético de Jonas, também queremos criticar a suposição de que a fenomenologia, por todas as suas forças, não pode fazer justiça à personificação ou à intersubjetividade. É “*platonizante*” demais, como Jonas diz; não pode ajudar-nos a levar a sério o que é ser um corpo, limitado pelas necessidades corporais e motivado por impulsos corporais. Uma filosofia da vida, portanto, deve ser ontológica; não

pode permanecer confinado à fenomenologia estrita. No entanto, ao rejeitar a fenomenologia<sup>6</sup>, com o argumento de que a fenomenologia não pode ser mais do que uma ciência da pura consciência, Jonas não tem escolha a não ser apelar ao argumento por analogia para estabelecer suas alegações sobre a realidade de mentes diferentes (FONSECA, 2019).

Então, o que Jonas entende por “vida”?

Para Jonas, a vida é uma categoria ontológica e sua interpretação do ser é particularmente grata a Aristóteles e aos ensinamentos de Heidegger. Em *O princípio vida*, ele nos lembra os dois principais pontos de vista da vida na história do pensamento ocidental. Os antigos consideravam o ser em geral como vida (e encaravam a morte como o maior mistério inexplicável). Pelo contrário, desde o Renascimento, os modernos viam os seres naturais como corpos sem vida submetidos a movimentos mecânicos (a partir de então, a vida é o problema inexplicável). Voltando-se contra a visão científica predominante do mundo, da mesma forma que Heidegger em sua crítica à época da técnica, Jonas não procura restabelecer a visão antiga da natureza como o sagrado.

Em vez disso, ele deseja perfurar o ponto cego da visão de mundo científico e contemporâneo, abrindo uma ontologia da vida que as ciências modernas pressupõem e, no entanto, ignoram ou até reprimem. É por isso que ele articula uma ontologia biológica que, segundo ele, também implica todas as tecnologias e ciências humanas (JONAS, 2004). A seguir, apresentarei a teoria da vida de Jonas através de dois conceitos-chave: *ser, e eu e o mundo*.

**Ser.** A interpretação do ser de Jonas é que um ser vivo não existe, como o corpo morto da mecânica cartesiana. O seu ser é um futuro a ser. É puramente seu próprio ato de ser. Assemelha-se ao pensamento de Heidegger, cuja existência é um futuro puramente transitivo, exceto que um ser vivo como tal, por exemplo uma ameba, não questiona seu próprio ser: a diferença entre a “vida” de Jonas e a “existência” de Heidegger é precisamente essa questão que revela a existência, e não a vida, para si mesma (JONAS, 2004).

A vida continua sendo uma categoria ontológica, porque o futuro ser do ser vivo é sua luta com o não ser. A vida é a afirmação automática de um ser contra a possibilidade constante e avassaladora de seu não ser. Em outras palavras, a vida é essencialmente mortal e, segundo Jonas, todos os seres vivos, e não apenas o homem, conhecem as angústias antes da morte. Um

---

<sup>6</sup> Na perspectiva de Heidegger, a filosofia é ontologia e a fenomenologia uma via de acesso, ou seja, um método para a ontologia. Ao contrário, Husserl entende que fenomenologia e filosofia coincidem, dizem o mesmo, visto que para Heidegger, o problema da constituição transcendental do “mundo” é um problema de natureza ontológica. CAMPOS, P. Phainomenon e logos na apropriação de fenomenologia de Heidegger: uma leitura do § 7 de Ser e Tempo. Revista Ética e Filosofia Política, v. 2, n. 10, 2007.

ser vivo é uma tensão entre nascimento e morte, vindo do nada e passando ao nada e, esticado entre esses limites absolutos, é um devir constante (JONAS, 2004).

**Eu e o mundo.** De acordo com a tese fundamental de Jonas, qualquer ser vivo como tal é um eu. Este é um ponto controverso. Já foi dito que o conceito de Jonas é uma mera transposição da autocompreensão do próprio ser humano para todos os seres vivos: seria uma entidade constituída que nos impede de ver a vida como uma autoconstituição e uma individuação. No entanto, como Jonas diz que o eu, não é um estado estável, mas um livre movimento de se criar de um instante para outro, a questão está longe de ser evidente. Acredito que a dificuldade se deva menos à utilização da noção de “eu” do que à ligeira obscuridade da noção de “forma” de Jonas (JONAS, 2004).

O que Jonas quer dizer com “eu”? O egoísmo é sempre uma relação consigo mesmo. Quando o egoísmo caracteriza até os seres vivos mais simples, como as amebas, não pode ser uma autoconsciência. Nesse sentido, a simples definição de vida como um ser-a-ser abre a dimensão do eu primitivo: aqui, a simples afirmação autoontológica curva o ser vivo de volta a si mesmo (OLIVEIRA, 2014).

Para Jonas, a questão do egoísmo é coextensiva à questão do mundo. Segundo ele, viver significa estar no mundo e ter um mundo ou, em outras palavras, a vida é uma transcendência. O caráter ontológico de ter um mundo apresenta o mundo como o “outro”, que não ocorre apenas ao ser vivo, mas condiciona sua própria possibilidade de ser. Esse “outro”, é o segundo fator que transforma o ser vivo em si mesmo. Quando para Heidegger, o ser humano tem um mundo e o ser vivo é pobre do mundo, Jonas considera que todos os seres vivos têm um mundo, enquanto a característica distintiva do ser humano seria sua capacidade de ter também em suas imagens, o que seria impossível para os animais. No entanto, quando a relação com o mundo é definida como um ser, seja “simples” ou “complexo”, significa que o ser vivo é um só, mas separado dele; essa separação é caracterizada pelo esforço do ser vivo de se apropriar (algo de) seu mundo. Em outras palavras, o eu não é coextensivo com o mundo, mas estranhamente separado dele (JONAS, 2004).

A mortalidade e a relação com o mundo determinam a finitude do ser vivo. Segundo Jonas, o nascimento e a morte do ser vivo abrem um sentido temporal primário da finitude da vida. A alteridade do mundo abre um sentido espacial primário da finitude do ser vivo. Como ambas as dimensões da finitude da vida têm suas raízes na vida como um ato, elas são ativamente sintetizadas pela vida do ser vivo e não são dadas externamente. De passagem, podemos observar que, como a essência do ser vivo é sua exposição a algo, há necessariamente

muitos seres: a ideia de exposição e a ideia da pluralidade do ser, andam de mãos dadas e um supõe o outro (FONSECA, 2019).

Jonas estuda a relação do ser vivo em três níveis, que correspondem às divisões de Aristóteles: 1. Metabolismo; 2. Percepção, movimento e sentimento do animal; e 3. Capacidade de imagem do ser humano (JONAS, 2004).

No nível mais elementar, qualquer ser vivo “tem um mundo” em seu metabolismo. Ele produz uma divisão de interioridade e exterioridade (e não o contrário: interioridade e exterioridade não são entidades auto-suficientes pré-constituídas, são constituídas nessa relação).

No contexto da natureza animal, existem relações entre, percepção, emoção e movimento, em que as distinguem do reino vegetal, existe uma relação de liberdade através das capacidades de movimentos, logo existe a vida, que não há na condição vegetal. Essa tríade citada acima, se encontram em uma inseparável ligação mútua (MOURA, 2012). A interioridade é constituída como afeto de algo “exterior”, de tal maneira que o ser afetado se torna tocado. Jonas diz que o ser vivo está exposto: no centro de seu ser, está aberto ao mundo.

Em outras palavras, o elo de um ser vivo é um êxtase, ou seja, algo que tem o fundamento de seu ser fora de si. Não existe interioridade separada para a qual o ser vivo possa se aposentar, pois, sua interioridade é sua exposição ao mundo exterior. Assim, o ser vivo é simultaneamente separado do mundo e aberto a ele, e é essa exceção no meio do sentido do ser (OLIVEIRA, 2014).

Jonas chama essa relação de “ter um mundo” (que também implica a possibilidade de perdê-lo e de estar enganado), como uma experiência. É uma experiência livre de se constituir com o que o mundo dá ou nega, uma experiência em que a escolha e o risco desempenham papéis fundamentais. Essa experiência é essencialmente temporal: o eu do ser vivo nunca, está pronto, mas é constituído novamente a cada instante. No entanto, na medida em que existe uma auto-identidade, Jonas pensa que devemos supor uma síntese temporal elementar de tais estados em mudança, e isso implica que, em um sentido elementar, todos os seres vivos tenham uma memória e uma relação com o futuro ou, melhor, um traço e desejo de experiência (DUA, 2016).

Na conjuntura de exposição e alteridade, a vida é uma autoprodução, automímese de técnicas originárias é o movimento originário da *physis*, como foi apresentado por Aristóteles. Chegaremos a certos pontos críticos que podem delimitar o escopo dessa afirmação em que liberdade fundamental da vida está enraizada no metabolismo, mas seu caráter aventureiro se manifesta na vida animal (RASMUSSEN, 2018).

Quando o metabolismo puro é baseado no contato, o caráter adequado da vida animal é a distância. Graças à distância, o animal não é simplesmente cercado por uma exterioridade imediata, mas sintetiza um espaço-tempo real, um mundo genuíno. A distância tem três dimensões principais: a percepção abre uma lacuna espacial e prototeórica; a mobilidade abre uma brecha protoprática temporal, e o sentimento relaciona o animal a si mesmo como uma criatura desejável e teleologicamente ativa, sempre separada de seus objetivos. O animal é essencialmente um ser de paixão, onde a paixão denota uma distância da fonte do desejo. Sua liberdade se manifesta em sua capacidade de transcender-se, respondendo à sua paixão com uma ação (FONSECA, 2019).

Segundo Jonas, essa ação tem caráter teleológico. Sendo a raiz da ação de qualquer ser vivo, a teleologia não é um procedimento consciente, disposto, mas uma invenção constante e instintiva, pela qual o animal alcança a fonte de sua paixão: seu mundo e, correlativamente, ele especialmente se estendida à percepção, movimento, sentimento e imagem, está efetivamente desatualizada. Além disso, essa interpretação da identidade própria contradiz o ponto de vista ontológico de Jonas, segundo o qual o metabolismo é precisamente a origem da liberdade e da criatividade mais fundamentais, graças às quais o ser vivo não permanece o mesmo.

Para avaliar essa incoerência que permanece indelével no sistema de Jonas, precisamos examinar a noção de forma de Jonas mais de perto, o que é para ele uma questão teleológica (JONAS, 2004). Jonas explica que a vida está se tornando uma teleologia interna e ele o faz de maneira maliciosa, sabendo que as explicações teleológicas há muito foram descartadas da ciência e da filosofia. Está em jogo, então, o entendimento da própria essência da teleologia. Jonas se refere à apresentação de Aristóteles do movimento teleológico da vida, mas ele a modifica examinando expressamente a constituição teleológica da forma como um movimento do ser (DUA, 2016).

Jonas opta pela teleologia para evitar certos becos sem saída na consideração dos seres vivos. Segundo ele, as explicações mecanicistas simplesmente ignoram o fenômeno da vida, e certamente também não há sentido em retornar às criacionistas. O darwinismo não nos leva muito além, porque o único recurso que atribui ao ser vivo é a adaptação, enquanto Jonas enfatiza a importância das respostas criativas da vida às situações externas. Teleologia é para ele o nome de uma situação em que uma liberdade confronta uma necessidade.

O ser vivo não é algo que possa alcançar um mundo exterior: é este gesto de alcançar; sua atividade está se movendo em direção ao mundo e voltando a si mesma. Essa interminável transcendência, esse desvio, é o sentido fundamental de sua atividade teleológica. A explicação

de Jonas de “ter um mundo” mostra como a teleologia é a lei de fazer contato e atravessar uma distância, atravessar uma lacuna e seguir o desvio.

A teleologia é para Jonas a lei da experiência que revela o espaço-tempo concreto. Mas o que é teleologia, se pode assim dar lei a algo que, por definição, não tolera nenhuma lei, ou seja, experimentar? No primeiro nível, a teleologia de Jonas é simplesmente a lei da atividade do ser vivo com base em seu desejo: é a capacidade do próprio ser de estabelecer objetivos e persegui-los por diferentes meios (OLIVEIRA, 2014).

Mesmo que não possamos realmente distinguir até que ponto um objetivo é dado pelo mundo (uma ocasião) e até que ponto ele é estabelecido pelo agente (um desejo), podemos considerá-lo como interno ao agente. O objetivo, no entanto, permanece um pouco externo à própria ação e a comanda como um valor (JONAS, 2004).

Em um nível mais fundamental, subjacente e motivador de tais ações teleológicas parciais, a teleologia interna da própria vida não segue nenhum valor, mesmo que relativamente externo. Sua atividade não tem outra razão além de si mesma. A teleologia explica o movimento do ser em si: o ato de ser. Se a teleologia comanda o ato primário do ser, seu objetivo é ser - e não realizar e manter uma forma predeterminada, seja entendida como a ideia platônica de, digamos, um cavalo perfeito ou como o código genético de um cavalo. Naturalmente, de uma maneira ou de outra, tal forma é realizada na vida do ser, mas essa realização não comanda sua atividade teleológica (JONAS, 2004).

Nada é dito sobre os eventuais produtos de tais capacidades, pois trata-se de abrir capacidades, permanecer capaz e tornar-se capaz de enfrentar novas situações. Estruturalmente, é uma parte da necessidade que constitui o mundo do ser: fornece apenas uma estrutura na qual a atividade real permanece livre ou, em outras palavras, determina as condições particulares de uma atividade singular (JONAS, 2004).

A teleologia ordena estar em sua singularidade. Finalmente, a teleologia da vida visa estar viva, apenas esse objetivo não é mais um valor (um objetivo externo), mas um bem interno e incondicional. O julgamento originário da raiz do movimento teleológico do ser vivo é: é bom viver. Em outras palavras: a vida não é um valor e não visa a sobrevivência como o valor mais alto (JONAS, 2004).

A teleologia do ser vivo é uma teleologia interna, e é por isso que não procede de uma forma, se a forma é entendida como uma figura morfológica, uma ideia estável ou um ser intemporal superior. Tal forma, apresentada como a causa e o fim do processo, é sempre um princípio externo, enquanto a vida é um processo de teleologia interna. No entanto, pode-se dizer que uma teleologia interna procede de outro tipo de forma: uma forma de doação de



formas. Poderíamos dizer que, em vez de reproduzir um formulário como se fosse um modelo, ele cria um. O nome próprio de tal forma é liberdade, que é, segundo Jonas, um “caráter ontológico fundamental da vida como tal”. Nesse nível ontológico fundamental, o exercício da liberdade não visa um produto estável de livre-arbítrio. Seu objetivo é a própria liberdade, e a forma da liberdade é precisamente a emancipação de determinadas formas predeterminadas (OLIVEIRA, 2014).

É por isso que a teleologia interna não é um processo estável de reprodução do mesmo, mas, nos limites da finitude do ser, um evento surpreendente e até criativo - e para Jonas, esse evento livre é precisamente o que pode ser descrito como uma teleologia e não como um processo. De fato, a forma criada pela teleologia interna é inteiramente dinâmica: é uma capacidade de ser. Em níveis mais específicos de análise, Jonas mostra que a teleologia interna também é a capacidade de ser o que é, apenas mais uma vez isso não significa incorporar uma figura definida, mas exercitar cada vez mais livremente as capacidades de realizar movimentos, de sentir ou de produzir imagens (JONAS, 2004).

A forma produzida por essa teleologia interna é uma capacidade de ser: primeiro, a pura capacidade de estar vivo; segundo, as capacidades suplementares de metabolismo, sentido, movimento, sentimento, imagem etc. Em todos os níveis, a atividade teleológica requer e produz simultaneamente uma abertura de sentidos e uma liberdade de ações. Para Jonas, o caráter adequado da vida é que seus meios se tornam fins em si mesmos. A vida não é uma simples questão de sobreviver, mas também uma questão do que sobrevive, que busca sua plenitude. Agora vemos que a pura capacidade de estar vivo é individual: a existência ocorre em seres singulares. Por outro lado, as capacidades específicas, se não seu uso particular, são adequadas para espécies inteiras, e poderíamos tomá-las em formas em um sentido mais tradicional (JONAS, 2004).

Há uma exceção, no entanto: o próprio ser humano para Jonas não subestima sobre sua origem nem destino, mas afirma que devemos preservar a “imagem do homem”. Agora, se a natureza apropriada da vida é a liberdade, e se a liberdade humana inclui as capacidades de autotransformação técnica e até suicídio, porque devemos subitamente restringir o uso dessa liberdade dentro dos limites do ser humano como ele é atualmente (OLIVEIRA, 2014).

Jonas aborda o problema da vida porque, segundo ele, todos os seres humanos podem ser objeto de uma responsabilidade, mesmo que essa possibilidade não implique uma obrigação. A responsabilidade não abrange o Ser como um todo, porque o seu ser ou não ser não depende de nós, enquanto os vivos são, por definição, aqueles cujo ser é precário e vulnerável.

Por outro lado, em contraste com as teorias éticas tradicionais, a responsabilidade não deve abranger apenas o ser humano. Para Jonas, isso não se deve tanto à compaixão pelos diferentes seres vivos, nem à admiração pela beleza da natureza, mas porque a existência do homem é inteiramente condicionada pela natureza da qual ele faz parte. A responsabilidade categórica de Jonas começa onde a existência está em risco: é por isso que aborda a vida como tal (JONAS, 2004).

Mostrar a unidade fundamental do homem e da natureza, por que ele termina restaurando a primazia do homem? Pode-se responder afirmando que o argumento de Jonas pode ser necessariamente antropomórfico, mas não antropocêntrico, uma vez que o centro do pensamento de Jonas é uma ontologia do ser como metabolismo, que não é uma condição especificamente humana, mesmo que seja encontrada através da consideração do ser humano (JONAS, 2004).

No entanto, a própria formulação do imperativo de Jonas trata apenas da vida humana, não da vida em si. Jonas certamente concede um valor específico à vida humana, tal como a conhecemos. Em primeiro lugar, a “transanimalidade do homem”, ou seja, sua capacidade de imagem, é para Jonas um bem em si. Mas, na verdade, sem realmente declarar dessa maneira, Jonas mostra acima de tudo que a capacidade de responsabilidade do ser humano e a consequente obrigação de ser responsável o diferencia de todos os outros seres vivos. Somente o ser humano, e não o resto da natureza, deve ser responsável. E o ser humano também é responsável por essa possibilidade de responsabilidade que não se encontra em nenhum outro lugar da natureza: ele é responsável por si mesmo como o ser capaz de responsabilidade (OLIVEIRA, 2014).

Isso nos leva a outra dificuldade, a saber, qual seria a “vida autenticamente humana”. Às vezes, Jonas diz que devemos conservar a “imagem do homem”. Não é esse recurso o mais autêntico e até o mais suspeito? Não devemos rejeitar como metafísico - teológico mesmo sua máxima segundo a qual a extinção da espécie humana é um mal em si, e que qualquer ação que possa causar isso é proibida? Por que, de fato, a espécie humana deveria existir e por que sua existência deveria ser de alguma forma “autêntica”? (OLIVEIRA, 2014).

Para começar, a “imagem do homem” de Jonas não é uma determinação, uma qualidade específica nem uma forma estável. Pelo contrário, ele a evoca, a fim de frustrar o desejo de produzir o “homem perfeito” que caracterizava certas utopias modernas. O imperativo de Jonas, ao contrário, comanda a preservação da finitude e a abertura da essência do ser humano. Ou, para falar como Heidegger, a essência do ser humano deve continuar sendo uma questão. A rigor, o imperativo de Jonas apenas engloba a existência do homem: não devemos determinar

como o futuro homem pode viver, mas apenas que ele pode viver. Nesse sentido, o imperativo visa apenas evitar a extinção total, e faz isso preservando a possibilidade de um mundo futuro. Mais exatamente, Jonas não reduz a vida a um mero fato de existir, mas inclui certas qualificações: a liberdade originária de qualquer ser vivo e a responsabilidade do ser humano (JONAS, 2004).

A conservação de uma vida autenticamente humana significa a conservação dessas capacidades. Isso não significa que devemos predeterminar como essa liberdade deve ser exercida. Por exemplo, é propriamente humano matar outros seres vivos e humanos.

Também é propriamente humano formar-se de acordo com várias imagens que também, por natureza, restringem a liberdade. Mas o imperativo de Jonas exige que evitemos que essas possibilidades de assassinato e controle extingam totalmente a liberdade e as responsabilidades humanas. Finalmente, Jonas tem sido severamente criticado por suas dúvidas sobre a capacidade da democracia de assumir a responsabilidade pela vida futura. De fato, ele suspeita que a única forma de governo que pode permitir que o futuro pese mais em suas decisões do que a utilidade imediata seria um governo de poucas pessoas sábias no estilo da República de Platão. Claro, essa é uma ideia aterradora que Jonas não considera desejável, que seja possível para a implementação de uma ética para o futuro (SCHMIDT, 2017).

No entanto, como certos oponentes não hesitaram em concluir que Jonas realmente promove uma solução totalitária, sinto-me obrigado a abordar o problema. Até a experiência pessoal de Jonas, mencionadas na introdução do trabalho, deve explicar por que ele se opõe firmemente a todos os tipos de totalitarismo. Pelo contrário, ele defende as liberdades políticas como indispensáveis à dignidade humana. Mas se a ética de uma civilização tecnológica não pode ser realizada por uma massa, também não depende do único indivíduo: nesse sentido, é uma tarefa genuinamente política, sem solução definida à vista. Jonas distingue sua ética do futuro das duas formas mais comuns da política do futuro, messianismo e utopismo. O messianismo pode apenas esperar pelo Messias, característica marcante do judaísmo, mas não agir em vista de sua chegada, enquanto a ação é doravante necessária (FONSECA, 2019).

O utopismo fecha mais do que abre o futuro, pois, ao querer reformar o homem, geralmente acaba restringindo sua liberdade. Isso implica, entre outros, que o “conselho dos sábios” de Jonas não deve agir sobre o próprio homem, sendo esta a tarefa da política atual de cada geração. Deve simplesmente preservar a possibilidade mais geral da vida humana e, portanto, também a possibilidade de sua vida política. Sua tarefa é um controle crítico da tecnologia, não da sociedade política, que deve seguir seus próprios destinos (JONAS, 2004).

A ética de Jonas examina nossa responsabilidade para com aqueles que ainda não nasceram, logo, não pode tratar de nenhuma existência singular, pois seu imperativo incondicional abrange a possibilidade da existência de uma humanidade futura; em outras palavras, apenas comanda a preservação de um mundo como condição de qualquer existência humana como tal. Tal tarefa não pode se abrir para uma estratégia política específica: requer, antes, a invenção de uma política capaz de preservar suas próprias condições finais (OLIVEIRA, 2014).

De todas as polaridades mencionadas, a mais básica é a de ser e não ser. A partir disso, a identidade é arrancada de uma maneira suprema e prolongada cujo fim é predestinado: pois o nada generalidade, ou a igualdade de todas as coisas, do seu lado. O organismo deve terminar em conformidade final, na qual egoísmo desaparece e este nunca pode ser recuperado. Que a vida é mortal pode ser sua autocontradição básica, mas pertence à sua natureza e não pode ser separado dela mesmo em pensamento:

A vida carrega a morte em si mesma, não apesar de, mas por causa de ser vida, por tanto tipo revogável e não garantido é a relação entre forma e matéria sobre o qual repousa. Sua realidade, paradoxal e constante desafio à natureza mecânica, está no fundo da crise contínua cuja resolução momentânea nunca é segura e apenas gera a crise renovada. [...] o medo da morte com o qual o perigo desta existência é cobrado é um comentário sem fim sobre a audácia do empreendimento original sobre o qual a substância embarcou em transformar (JONAS, 2004, p.107).

Formas de liberdade progressivamente mais altas se desenvolvem em animais, até sua mais alta expressão na natureza, o ser humano, onde a chegada da autoconsciência está intrinsecamente ligada a responsabilidade pela ordem dos vivos. Vida, que no ápice de sua evolução é capaz de pensar em si mesma, não pode deixar de se sentir parte de um todo que deve ser preservado e cuidado. Isto é sua primeira identidade. Uma característica marcante do ser humano é a capacidade de reconhecer de forma independente a relação de responsabilidade que o liga a outros seres, devido à participação intrínseca no dinamismo relacional do fenômeno da vida.

A responsabilidade humana pode ser fundamentada e transmitida voltando ao lado “objetivo” de uma ideia renovada da natureza, que a própria história exige a sobrevivência da humanidade, depois de várias revoluções industriais e tecnocientíficas, e niilismos. Em vista de um poder que se estende à capacidade de intervir na natureza, iniciando processos artificiais com consequências imprevisíveis e irreversíveis, agora está se tornando cada vez mais difícil evitar considerar possíveis abordagens a serem implementadas na questão principalmente política de assumir a responsabilidade pela natureza e pela humanidade (POMMIER, 2017).

Do ponto de vista da identidade, imutável do que é material, como resultaria da gravação da consistência de cada momento, a forma viva é apenas uma região de passagem temporal da matéria, que permanece e confina apenas temporariamente e de acordo com suas próprias leis, e sua aparente unidade, não passa de um estado momentâneo da configuração da multiplicidade de tudo. Mas do ponto de vista da identidade dinâmica da forma, o ser vivo é o que é real no relacionamento, pois não apenas deixa que a matéria do mundo passe passivamente por ele, mas sim puxa-o ativamente para dentro de si, expõe-o e desenvolve-se (COSANS, 2016).

Jonas argumenta que, nos seres vivos os conteúdos materiais são estados de existência que são mantidos graças a um ativo, logo, podemos afirmar que o conteúdo do material que compõem um ser vivo a qualquer momento são etapas do processo pelo qual o ser vivo se estabelece. Isto é, ele prefere uma descrição do ser vivo apenas como topos para a passagem da matéria (JONAS, 2010).

Jonas tenta mais uma vez destacar os vínculos entre matéria e espírito, corpo e alma, a relação participativa entre o homem e a natureza, para renovar a imagem das pessoas. Estar consciente dessa tarefa e assumi-la é o primeiro dado, a indicação, para nossa material e espiritual salvação, em termos de ontogênese e filogênese; e isso é verdade independentemente dos credos ou ideologias que baseamos nossas ações (JONAS, 2005b). É nesta premissa em que as ações humanas podem danificar irreversivelmente à natureza e o próprio homem, que se deve assumir uma nova dimensão para à responsabilidade, capaz de interagir com novas ordens de grandeza, e com outras ciências, em termos das consequências futuras da ação humana. Assim, à responsabilidade ocupa o centro da ética concebida por Jonas, constituindo-se no seu imperativo ético geral que é “aja de modo a que os efeitos da tua ação sejam compatíveis com a permanência de uma autêntica vida humana sobre a Terra” ou, expresso negativamente, “aja de modo a que os efeitos da tua ação não sejam destrutivos para a possibilidade futura de uma tal vida” ou, simplesmente, “não ponha em perigo as condições necessárias para a conservação indefinida da humanidade sobre a Terra” (JONAS, 2006, p. 47 - 48).

### 1.3 Noção de Espírito e o Ambiente Ecológico

Jonas buscará explicar a concepção de espírito para explicar a criação das formas inferiores às superiores, ou seja, os organismos, desde os mais simples, até os mais complexos. Ele considera ser esse o primeiro passo para uma concepção cosmológica mais elaborada. A hipótese é a de que no momento original do universo (identificado à explosão primordial), além

da energia total do cosmos, surgiu também a informação, que Jonas, recorrendo à tradição grega, identifica ao logos cosmogônico, que ele entende como complementar ao conceito de Eros cosmogônico. Jonas, inicialmente, apenas pretendia discordar do uso feito dos conceitos de informação ou logos por meio de uma breve carta e não responder com um ensaio inteiro. Mas, sem perceber, ao buscar esboçar uma contraposição aceitável, foi conduzido a uma especulação cosmogônica, no interior da qual se articularam “décadas de reflexões sobre ontologia e filosofia da natureza” (JONAS, 2010).

Jonas aponta o fato desconcertante de que, seja qual for o princípio que tenha iniciado esse longo processo de evolução, ele o fez contrariando a “lógica” entrópica, que conduz necessariamente da ordem ao caos. Razão pela qual ele declara: “O enigma aí é a direção fisicamente improvável, e antientrópica, do caos para a ordem só a direção inversa é provável” (JONAS, 2010).

Para Jonas, a ética normativa tem como propriedade discutir como devemos nos comportar seguindo uma ética moral regulada por normas, ao mesmo tempo, discutir alguns princípios (mas abandona o caráter formal dos princípios de uma ética do dever) morais que têm por objeto a biosfera; e teleológica, na medida em que aponta para o fim (télós) da ação humana como sujeito, isto é, das consequências (mas sem se apegar à perspectiva do consequencialismo utilitarista). Esta rejeição dos dualismos que, em parte, marcaram seu pensamento ético, para uma discussão que critica a separação do homem em relação à natureza, mostrando que existe uma imbricação entre espírito e matéria, homem e mundo, alma e corpo, necessidade e liberdade, ser e dever ser. A rejeição do dualismo leva Jonas a propor uma “ética fundada na amplitude do ser”, de afirmação da vida em constante possibilidade de realização em oposição ao caráter niilista do não-ser. A ética torna-se, assim, parte de uma filosofia da natureza (e, este é o aspecto que permite caracterizá-la como uma ética biocêntrica, mas que diz respeito à permanência do ser humano na Terra, apelando para o sentido da virtude moral da responsabilidade coletiva dos homens e, este é o aspecto que caracteriza a sua ética como antropocêntrica (JONAS, 2004).

Tomando como objeto, a filosofia do espírito, Jonas defende a inseparabilidade do orgânico e do espiritual como a hipótese preliminar da filosofia da vida. Tal hipótese abre possibilidade para a verificação, permitindo a Hans Jonas assumir como perspectiva um diálogo abrangente com as tradições filosóficas, teológicas (referidas como metafísicas e indiferenciadas das filosofias), científicas, técnicas e estéticas, antigas e modernas. O organismo, como forma objetiva da vida, e suas interpretações na autorreflexão do ser humano

ocuparão o lugar de fio condutor de toda a trajetória reflexiva, onde se assume que a vida só pode ser conhecida pela vida (OLIVEIRA, 2014).

Frente ao “grandioso panorama da vida” (JONAS, 2004), o fenômeno subjetivo é tomado como resultado e enquanto forma pela qual a matéria chega a se manifestar, organizando-se de maneira intensa, e, essa possibilidade, Jonas sugere que deveria estar incluída no conceito de substância física, assim como a tendência a uma finalidade, no conceito de causalidade física, respectivamente, ou seja, exemplificam insuficiências conceituais vigentes que deveriam levar a uma revisão do conceito mesmo de realidade assumido da ciência (VOGEL, 2018).

O pensamento acerca da fragilidade da vida, isto é, a consciência da existência em risco, é fundamental para a compreensão da obra de Jonas e também para as interligações com as questões da responsabilidade e da ética em relação ao futuro no contexto da ecologia planetária. A possibilidade de um agir moral, de uma responsabilidade humana, está relacionada a essa consciência da liberdade e da fragilidade da vida, ambas inter cruzadas e articuladas permanentemente (FONSECA, 2019).

Estas discordâncias conceituais derivadas da influência das ciências da natureza na modernidade converteu o pensamento filosófico num mero exercício analítico e lógico afastado dos problemas concretos em que determinaram para o pensamento filosófico a perda de sua capacidade hermenêutica bem como de seu sentimento de responsabilidade frente à simultânea multiplicidade da vida. Para Dua (2016), “uma filosofia da natureza deverá articular o que ‘é’ valido cientificamente com o ‘deve’ das injunções morais”.

O privilégio da liberdade, que permitiu aos vivos a substância para se destacar da integração universal de coisas inanimadas por um ato de isolamento e construção de identidade é indubitavelmente sobrecarregado com o peso da necessidade e do perigo de sobrevivência, pairando constantemente entre ser e não ser (JONAS, 2004).

Em cada organismo, caracterizado pelo aspecto duplo do metabolismo e necessidade, o não ser torna-se uma alternativa contido no ser; ameaçado por sua própria negação, sendo necessário se afirmar continuamente, e esse esforço é uma manifestação de interesse em continuação, é a existência como interesse, que implica a aquisição de identidade. No entanto, esse tipo de existência, suspenso entre possíveis antíteses como ser não ser, o eu e o mundo, forma e matéria, liberdade e necessidade, é inevitavelmente e inerentemente baseado em um relacionamento; um junção que confirma, reforça e também energiza a identidade, que é transformada e exaltado pelo encontro.

## 2 A HEURÍSTICA DO TEMOR

Do ponto de vista, cognitivo e psicológico, o conceito da palavra medo significa uma espécie de perturbação específica ou não, diante de uma ideia ou não, que se está exposta a algum tipo de perigo, seja ele, real ou imaginário. O medo do ponto de vista psicofisiológico, apresenta um estado de apreensão, de atenção, esperando que algo ruim vá acontecer em determinado espaço temporal (STERNBERG, 2000).

Estas definições cognitivas definem que, o medo é uma sensação, e está ligada a um estado em que o organismo se coloca em alerta, mediante ou não da exposição de uma possível ameaça (STERNBERG, 2000).

Do ponto de vista da sobrevivência, ou dos mecanismos de defesa, seja ele da consciência ou não, o medo é extremamente importante para a manutenção do equilíbrio e da sobrevivência humana. Um ser humano que não possui medo algum, pode se expor a situações extremamente perigosas, arriscando a própria vida, sem medir as possíveis consequências dos seus atos (STERNBERG, 2000).

A heurística do temor proposta por Jonas inaugura uma nova categoria filosófica que pode resgatar a decaída do sagrado perante o cenário ético atual, a sua investigação sobre o medo, consiste em discutir uma nova teoria ética correspondente, e é, importante caracterizar esse estado ético atual.

Na atualidade, a ética aparenta ter perdido os seus princípios fundamentais, e os fundamentos para isso, apontam duas tendências intimamente ligadas aos desenvolvimentos tecnológicos: o imediatismo do viver para o aqui, e o agora, e o estado hipnótico provocado pela magia da técnica por outro, não só inibem, mas também dispensam o homem contemporâneo de preocupar-se com o futuro distante.

Neste contexto, fala-se muito das mudanças sociais e econômicas que desencadearam na ética uma grande crise. Porém, Jonas faz um movimento contrário às tendências éticas contemporâneas, pois, ele busca princípios que sejam capazes de apresentar o potencial destrutivo da tecnologia, presentes nas obras do homem tecnológico. O ponto de entendimento e de reflexão de todo o empreendimento ético jonasiano é a continuidade da vida no futuro (JONAS, 2006).

Este é o ponto central de toda a sua investigação. A ética atual tem demonstrado que os desdobramentos tecnológicos podem ameaçar o futuro, e dessa forma, Jonas discute através da



filosofia, voltada para a vida, justificativas para formular uma ética que seja capaz de assegurar uma projeção para um futuro, com mais equilíbrio entre os seres na Terra (JONAS, 2006).

Ele identificou a dupla tendência que pode guiar as ações humanas. A primeira diz respeito à ciência e a tecnologia contemporânea que ameaçam a sobrevivência da humanidade e de todas as formas de vida que coabitam na terra. A segunda igualmente representa, o grave perigo ao ameaçar a própria dignidade e autonomia da pessoa humana, através das manipulações dos indivíduos futuros. Jonas queria contribuir para um saber mais adequado às novas interrogações (JONAS, 2006).

Estas discussões poderá sustentar, uma apologia do temor, tal apologia, assume uma importância para a construção de uma nova ética que, ele explicita a relação entre saber, poder e o sentimento e, depois, aponta para a necessidade de reconhecer o perigo da técnica moderna. Ou seja, o temor como método, moveria o sentimento para o saber, do saber ao dever de responsabilidade e, posteriormente, como movente para encontrar cada vez mais princípios éticos consistentes.

Ele privilegiou a heurística do temor na parte inicial da sua teoria, porém ele mesmo adverte que este medo, não deve ser tomado como a última palavra em ética. É coerente, avançar até as concepções metafísicas para retirar os princípios fundamentais da sustentação da nova ética. Neste sentido, afirma que na busca de uma ética da responsabilidade, a longo prazo, cuja “presença ainda não se detecta no plano real, nos auxilia, antes de tudo, a previsão de uma deformação do homem, que nos revela aquilo que queremos preservar no conceito de homem” (JONAS, 2006, p. 70).

Logo, diante da real possibilidade de destruição da humanidade, é quase impossível não mover o sentimento para a preservação mediante da desfiguração da condição humana e que se toma consciência da autêntica condição. Por isto, Jonas acentua que o saber se origina não da contemplação, mas daquilo contra o que deve proteger.

Esta é uma das poucas posições que defendem como método a via negativa, através da sua ética da responsabilidade que pode ser considerada, em parte, como uma ética do temor. Todavia, é preciso entender bem a sua posição para não tirar conclusões precipitadas. Jonas acentua a predominância do mal para dele acentuar o bem. Percebe que o ser humano toma consciência com mais facilidade daquilo que não deseja, mas que já possui. Para Jonas, o reconhecimento do mal é infinitamente mais fácil de que o do bem; é mais imediato, mais urgente, bem menos exposto à diferença de opinião” (JONAS 2006, p.71).

Portanto, somente diante da doença é que as pessoas dão conta da saúde, algo bem atual, e somente quando há uma privação da liberdade é que se toma consciência de seu valor, ainda mais, somente diante da morte as pessoas realmente tomam consciência da vida e da finitude.

Para Jonas, o mal se impõe pela simples presença, enquanto o bem pode ficar discretamente ali e continuar desconhecido, destituído de reflexão (JONAS, 2006, p.71). Aquilo que não se deseja é mais fácil de saber do que daquilo que se deseja. Desta forma, tratando-se de filosofia moral, Jonas priorizou a consulta ao temor, antes mesmo de consultar o desejo. Muito embora tenha consciência de que a heurística do medo não seja a última palavra na procura do bem, ela é uma palavra muito útil (JONAS, 2006).

Percebemos então, um movimento dialético entre o bem e o mal, saúde e doença, através do movimento entre os potenciais catastróficos da tecnologia e o futuro que se quer preservar. Surge, daí, o conhecimento heurístico. Com o conhecimento, o homem é forçado a frear a compulsão e a onipotência dos ideais de progresso da técnica moderna. Portanto, o mal imaginado e experimentado através do temor deveria, servir de contraponto ao agir concreto aqui e agora (JONAS, 2006).

Discutindo este método, Jonas (2006), destaca alguns deveres. O primeiro dever da ética do futuro jonasiana é de antecipação. Em sua concepção, o mal imaginado nas futuras catástrofes antecipadas, deve ser experimentado no presente. O procedimento para tal acontecimento é produzir intencionalmente experiências catastróficas através das projeções futuras.

A segunda obrigação pontuada por Jonas (2006), consiste na obrigação da mobilização de sentimentos. Não basta apenas imaginar o mal hipoteticamente, é preciso fazer uma experiência, somente assim ele passa a ter significado. A experiência, portanto, possibilita a antecipação daquilo que poderá ser pior.

Aqui, o temor tem característica espiritual que nasce de uma atitude deliberada da pessoa. Assim conclui: “a adoção dessa atitude, ou seja, a disposição para se deixar afetar pela salvação ou pela desgraça (ainda que só imaginada) das gerações vindouras é o segundo dever ‘introdutório’ à ética almejada” (JONAS, 2006)

Neste sentido, o temor adquire caráter pedagógico, orientado por características psicológicas, e enquanto metodologia analítica, constitui-se parte essencial da responsabilidade e, enquanto capacidade projetiva, possibilitando um princípio responsabilidade.

Estes conjuntos de princípios, discutidos por Jonas, não consegue uma exatidão como a ciência. O saber possível, dentro de seu pensamento, é suficiente para a doutrina dos princípios. A infelicidade causada pelo sentimento de não haver futuro ou das caóticas condições futuras,

implicam na necessidade de novos padrões de comportamento. Esta reflexão sobre o possível, possibilita acesso para novas verdades que não precisarão ser colocadas como provas, apenas como ilustração.

Ele descreve que trata-se de uma casuística imaginativa que serve à investigação e à descoberta de princípios ainda desconhecidos e não, como a casuística habitualmente serve, no direito e na moral, ao exame de princípios já conhecidos. Com isso, revela a parte fraca das projeções que, apesar de coerentes em relação ao futuro, não são suficientes para serem implantadas nos planos políticos (JONAS, 2006).

Havia então, uma grande necessidade de justificar as projeções que priorizam o mau prognóstico, isso porque a tecnologia não respeita mais o processo natural das coisas, em face das pequenas compensações. Preocupou-se em fundamentar e acentuar os maus prognósticos para preservar as futuras condições de vida digna. Neste sentido, especifica a sua posição relatando a sua percepção sobre os empreendimentos tecnológicos.

Esta demonstração pela sua descrença nas promessas tecnológicas, corrobora com a concepção que não se está levando em conta o processo que a natureza leva para digerir as intervenções humanas e que não se pode ignorar a substituição da longa duração da evolução natural pelo prazo relativamente curto da ação humana planejada.

Ele não acredita no tudo ou nada quando, o que está em jogo são as condições e a vida de projeções de futuro na sociedade. Assim, assevera que o “mandamento da ponderação em vista do estilo revolucionário que assume a mecânica evolutiva do “este ou aquele” sob o signo de uma tecnologia, com suas apostas de “tudo-ou-nada”, a ela imanentes e alheia à evolução” (JONAS, 2006).

Esta metodologia jonasiana do temor é, portanto, um instrumento fundamental e se mostra completamente adequado aos anseios dessa nova ética que tem a missão de alertar sobre as ameaças provenientes dos efeitos propiciados pela ideologia do progresso focado no desenvolvimento desigual. Foi mostrado que isso não está longe, o progresso tecnológico possui finalidades em si mesmo que podem extinguir a vida no planeta. O medo assume então a função de chamar a atenção para a qualidade das ações propostas pelos comportamentos apresentados nesta sociedade.

Entre bônus e prejuízos, sempre dar preferência aos custos altos que podem ser pagos por todos os seres humanos, em face, muitas vezes, de pequenos ganhos individuais provenientes da tecnologia que, adquiriu um poder globalizante, destrutivo, efetivo, que ultrapassa as decisões meramente individuais. Logo, Jonas chama a atenção para o uso político das tecnologias. O que não pode acontecer é a esfera política tomar decisões que coloquem em

perigo o destino da humanidade. Neste ponto, Jonas é pessimista, porque não acredita que decisões políticas se preocupam com as consequências futuras, apenas estão preocupados com a esfera próxima e imediata, pois é ela que notabiliza suas ações, isso enfatiza ainda mais que todo legado do autor é importante nas discussões que estamos vivenciando na atualidade.

A dúvida pode trazer riscos para a vida digna, presente e futura, e a preferência e o critério de decisão devem ser os maus presságios, então surge um mandamento que nasce de um dever de conservação da vida. Tal regra é a responsabilidade com o ser que deve ter preferência ante o não ser (nada). Ele propõe que, a elaboração de uma teoria valorativa centrada na objetividade de valores do ser, que tenham condições de aceitabilidade na modernidade e, a partir da qual se possa deduzir um comportamento de preservação e responsabilidade (JONAS, 2006).

Esse conceito, através do temor, possui um caráter de cautela, moderação e prudência no agir. É apenas a parte inicial da ética da responsabilidade. Sozinho ele nunca será suficiente para assegurar o fundamento da ética que tanto se espera. Portanto, é importante demonstrar a existência de princípios fundamentais que asseguram os maus prognósticos em face do que se quer preservar. Portanto, estas apostas, a sua proveniência física, encontram-se em um estado metafísico, um absoluto que, como um bem, o valor mais alto e vulnerável, nos impõe o mais alto dever de conservação (JONAS, 2006). Desse modo, o perigo é o critério de decisão das ações humanas na atualidade

Seu trabalho, como todas as teorias éticas, leva em conta o aspecto objetivo e subjetivo. O primeiro tem a ver com a razão; e o subjetivo, com o sentimento. A filosofia se ocupa com o estado objetivo, cuja preocupação está relacionada à validade e ao fundamento racional da obrigação. O aspecto subjetivo busca o fundamento psicológico como a capacidade de mover a vontade; de converter-se em causa para o sujeito; de deixar determinar sua ação por aquele, este trabalho apresenta uma possibilidade de inserção neste aspecto.

Pelas atuais características evidenciadas ao longo da história humana, ou se priorizou o objetivo ou o subjetivo. Apesar de privilegiar o lado objetivo, Jonas considera ambos os aspectos mutuamente complementares, pois são partes integrantes da ética que poderá se sustentar baseada no cuidado e não na obtenção do resultado a qualquer custo.

É necessário levar em consideração todo o seu contexto de vida e de formação, pelas suas influências, principalmente do seu professor Heidegger, através da análise existencial e da crítica à técnica moderna.

As discussões em torno da técnica, ganham destaques principalmente pela revisão desencadeada sobre as éticas tradicionais e constatando as modificações nos modos de agir

humano, logo chegou-se à conclusão de que as éticas tradicionais não davam mais conta da realidade. Desta forma, surge a superação dos antigos imperativos éticos, por novos imperativos de natureza coletiva e de longo prazo. Uma superação das antigas prescrições éticas antropocêntricas do presente para lançar raízes no campo metafísico com a ética da responsabilidade ( JONAS, 2006).

Numa realidade onde a ciência e a tecnologia extrapolaram todos os limites conhecidos, criando novas realidades que já não estão sob o domínio do ser humano. Apresenta-se a proposta ética jonasiana como antídoto, consciente dessa realidade e comprometida com a vida.

Com base nos preceitos de Jonas, é possível afirmar a existência de uma dialética interna do poder tecnológico, por um lado à natureza que cedeu os seus domínios e por outro a compulsão desenfreada na sua utilização. Jonas quis superar o uso comum do termo responsabilidade, pois a técnica ultrapassou a os parâmetros estabelecidos pela ética tradicional e criou novas exigências para as ações coletivas (JONAS, 2006).

Para Jonas (2004) o ser humano utiliza uma perspectiva imediatista em que somente se entende o medo, quando se está em risco. Para ele, sabemos bem mais cedo o que não queremos do que o que nós queremos. Logo, ele se apropria de uma concepção de “Filosofia Moral” para poder consultar nossos medos, antes mesmo, dos nossos desejos em um contexto de aprendizagem, sobre o que realmente apreciamos. No entanto, Jonas acrescenta que estas heurísticas, devem apenas recuperar um estado emocional adequado para agir com responsabilidade diante dos atuais dilemas éticos embora, em consequência, as heurísticas do medo certamente não sejam a busca pelo bem.

No contexto humano, o medo pela sobrevivência da vida na Terra enfatiza o processo de entendimento da consciência sobre a precariedade excessiva e os riscos da atualidade ao mesmo tempo, o medo elucida a relação entra a irresponsabilidade através da técnica humana. A tecnologia transforma a ação humana em um exercício de irresponsabilidade com o meio ambiente.

Para Jonas, uma ética da responsabilidade deve preservar a herança de um evolução passada, pois, para ele, tal herança, possui um valor ontológico muito grande, pois, ele assume uma discussão centrada nos aspectos biológicos na filosofia. No livro “ *Princípio Responsabilidade*” ele destaca a solidariedade é essencial da vida humana, é um fenômeno da vida, esta dinâmica possui um significado que transcende os aspectos metafísicos, e coloca que o seres humanos, fazem parte desse movimento e evolução gerais, pois, eles possuem o “dever” supremo de preservá-lo intacto para futuras gerações.

As consequências para a humanidade, evidenciam que muito dos diversos espaços e ambientes hoje estão comprometidos, e não estarão disponíveis para os outros no futuro. O ser humano precisa agir, e assumir um dever ontológico da responsabilidade.

Portanto, esta é a nossa obrigação atual com a humanidade futura:

Isso significa, por sua vez, que é menos o direito dos homens do futuro, ter o seu direito à felicidade, que, dado o conceito incerto de “Felicidade”, seria um critério precário de qualquer maneira do que a dever sobre o qual devemos vigiar, a saber, o dever de serem verdadeiramente humanos: portanto, sobre sua capacidade para esse dever a capacidade de até atribuí-lo a eles mesmos o que poderíamos, roube-os com a alquimia da nossa tecnologia ‘utópica’ (JONAS, 2004, p. 42).

Em um primeiro momento, este discurso em Jonas, parece que a profecia da desgraça, pois lança uma luz pessimista sobre suas reflexões. Em vez disso, Jonas nunca enfatiza de que tal profecia negativa se apresenta para “evitar sua vinda”. Estas críticas da tecnologia contemporânea, ele evidencia um significado da reivindicação da responsabilidade humana. Pois, consiste na ambiguidade básica da liberdade humana. Essa característica, a liberdade está aberta ao bem, mas também ao mal, pois, pode acolher e respeitar o vínculo de valor ontológico, e também pode optar por violar ou ignorar o mesmo valor.

Esta ambivalência, é a característica mais específica do ser humano, pois para ele, este ser é realmente ambíguo e, portanto, propenso para ser um ser propenso para um abuso irresponsável de novas tecnologias. Neste aspecto, Jonas adverte que a humanidade não espera uma manutenção igualitária, diferentemente das ideologias e utopias que reivindicam combater o aprimoramento antropológico. A ética da responsabilidade oferece um tipo diferente de esperança pois a esperança é uma condição para a ação, e em uma heurística do medo deve ser usado “em contraposição a uma heurística da esperança”.

A ética da responsabilidade dá ao medo “seu devido lugar”, pois quando o impulso precisa de encorajamento moral, fornece uma esperança para o estabelecimento de um princípio para a preservação. Por outro lado, o medo não deve crescer na medida em que a ação fica paralisada pois ele deve inspirar para uma coragem responsável, que cuida de um objeto cuja existência depende da capacidade do homem de agir com sabedoria, resolutividade, prontidão, moderação e prudência (JONAS, 2006).

O processo de vulnerabilidade na qual a vida humana está enraizada, tem como objetivo a sua perpetuação, pois, precisa de cuidados atentos e ativos do homem. Segundo Jonas, esse objetivo significa mais do que uma mera indicação de ações a serem realizadas algo bem maior, pois, a liberdade humana deve refletir positivamente em si mesma, e em seu próprio ser no mundo e no objeto de sua responsabilidade, pois, isto é, a vida.

Este objeto de uma responsabilidade frágil e vulnerável exige cuidados, pois, o que precisamente a responsabilidade humana deve cuidar? Jonas (2006) responde que somos responsáveis pela ideia do homem, que exige a presença de sua incorporação no mundo. Esta ideia específica seria o imperativo primário da ética e insiste igualmente para uma existência obrigatória. Os seres humanos personificam uma das principais características ontológicas da vida, ou seja, seu desenvolvimento dinâmico e auto-transcendente pois a vida humana é essencialmente aberta ao futuro e à auto-transcendência.

Exatamente desta forma uma deveria filtrar, o “ser” da vida humana e as ações futuras devem respeitar a fato de que a liberdade, e as vidas humanas sempre expressam. A liberdade individual e coletiva nunca deve colocar reivindicar a promessa do futuro que expressa a característica ontológica da vida. Por esse motivo, Jonas termina sua obra-prima com um apelo para preservar a integridade da essência do homem, já que este “algo sagrado” se revela através de humanidade, algo inviolável em nenhuma circunstância e que possa ser percebido independentemente da religião (JONAS, 2006).

Para estas ideologias utópicas, ele reafirma que a humanidade aceita corajosamente sua exigente tarefa de cumprir a liberdade e responsabilidade:

O tempo para a corrida de progresso já acabou, não é claro para o próprio progresso guardado. Humilhados, podemos sentir, mas não humilhado. O mandato do homem permanece exigente o suficiente fora de paraíso. Preservar a integridade de sua essência, o que implica o de seu ambiente natural; para salvar essa confiança sem impedimentos através dos perigos dos tempos, principalmente os perigos de sua autoria ações poderosas esse não é um objetivo utópico, e nem uma modesta tarefa de responsabilidade pelo futuro do homem na terra. (JONAS, 2004, p. 201-202).

A importância das reflexões de Jonas está no fato que ele aponta para uma ambivalência essencial da liberdade humana e no fato de colocar em relação à tecnologia moderna. Os riscos relacionados e gerado pelo emprego maciço de tecnologia tornou Jonas sensível a ideia da preservação da vida e do seu valor para a liberdade humana (JONAS, 2006).

No entanto, como a tecnologia é um produto da liberdade do próprio ser, ele também se tornou ciente do fato de que a humanidade deve usar suas prerrogativas com equilíbrio. Nisso respeito, o medo pode desempenhar um papel importante em particular, no que diz respeito à crise ecológica, pois, o medo obriga que não pensemos mais no progresso humano em termos de “aumento”, mas em vez disso em termos de responsabilidade, sobriedade e diminuição para outras reflexões.

O imperativo de responsabilidade de Jonas acrescenta algo que é mais importante para qualquer decisão sobre novos parâmetros a serem adotadas, para a ação individual e coletiva, e

nunca deve esquecer o respeito pela essência do homem, isto é, a liberdade e nunca deverá esquece-lá.

Portanto, falando corretamente, não há garantia de que a responsabilidade efetivamente terá sucesso na luta contra a irresponsabilidade, logo o medo propriamente dito como argumenta Jonas (2006), pode, portanto, ser muito útil, pois, pode levar a responsabilidade, em um nível mais seguro.

Além disso, o medo se intensifica para uma imaginação sobre a possibilidade de suspender a democracia e para enfrentar o problema da sobrevivência da humanidade. No entanto, essas palavras são provocantes, pois, para ele, pode parecer uma espécie de uma “ecotirania” apenas para dizer que isso em qualquer caso deve ser evitado (JONAS, 2006). Como citado acima, o respeito pela liberdade humana sempre vem primeiro e, em segundo, o medo nunca deve ser usado para fins ideológicos, ou para fins prejudiciais à liberdade e à sua ambivalência, contudo, é possível que a dificuldade relativa à eficácia do medo usado com responsabilidade, conduza para alguns problemas, como a crise ecológica.

Por um lado, é necessário que liberdade tenda a se limitar, contendo o impacto de seus efeitos tecnológicos sobre a natureza, economia, sociedade e assim por diante.

Sobre isso, ele assinala que são as democracias que avançam nessa direção, apesar de hesitação, lentidão, resistência e contradições. No entanto, por outro lado, a liberdade humana é o manejo democrático da política ecológica.

As heurísticas do medo em face da complexidade de nossa época e da liberdade humana apresentam uma espécie de democracia falha, pois, seu dever, de propor ações prospectivas para enfrentar adequadamente e efetivamente esses problemas globais. Problemas adicionais podem surgir se essa dúvida deveria se espalhar entre as pessoas e se tornar frustrante, ou se causasse as pessoas para seus próprios temores, ou interesses, ou finalmente, se fosse estabelecer as premissas para uma indiferença generalizada em relação a assuntos públicos (JONAS, 2006).

Nesses casos, o uso positivo do medo provavelmente seria explorado para indivíduos e a liberdade provavelmente escolheria seu irresponsável, e uso negativo propagado por tiranias ou democracias elitistas.

Uma possível resposta a essas contradições devem assumir a complexidade de nossos tempos, e deve lidar com isso através de novos processos. A reflexão ética fundamentada na ideia da responsabilidade deve assumir o medo como um guia, para uma ação responsável e que poderá ser útil. Contudo, esta liberdade e responsabilidade devem também, serem



discutidas, não apenas de um ponto de vista individual, mas também em sua relevância em uma perspectiva de políticas públicas.

Com base nisto o mal pode nos propor também uma forma de conhecimento, baseado no princípio da conservação, pois, a heurística está em função do bem e recorrendo para uma consciência do temor, a ética poderá se estabilizar através do tempo, segundo Jonas (2006), uma nova ética do temor, é um projeto para ser um ética mais sustentável.

Portanto, o primeiro dever de uma “ética orientada para o futuro” é a representação dos efeitos do mal, temido. O segundo dever é reconhecer que esse medo não é patológico, mas “espiritual”. Embora as projeções sobre o futuro e suas previsões sejam imprevisíveis, já estamos em um processo de destruição de elementos importantes da natureza.

A tarefa central dessa “heurística do medo” não é somente para apresentar evidências, como também para ilustrá-los é, portanto, um guia, para legislar através da jurisprudência do direito e da moral, para testar princípios já conhecidos, mas para rastrear e descobrir aqueles ainda são desconhecidos (JONAS, 2006).

É necessário um conhecimento do possível, pois, o medo pode se tornar um sentimento pessoal prestando atenção à profecia do infortúnio ao invés da felicidade utópica e agindo em conformidade, ele leva a sério o dever da responsabilidade pela continuidade e o futuro da humanidade.

O medo produz resultados positivos e se discutidos desta forma, não apenas para questões teóricas e formais, mas de uma forma pedagógica e interdisciplinar é capaz de envolver fatores práticos, emocionais e imaginativos. Como resultado, os indivíduos podem tomar consciência do fato de que o medo é uma questão de relevância global, uma pergunta com a qual a felicidade e a realização de todos está profundamente entrelaçada.

Nesse sentido, o medo não é causa de acusação ou negatividade, situando o medo como um dever, pois, é um medo bem fundamentado, mas não uma intimidação; ao melhor medo, mas não uma angústia. Respeito e tremor são duas coisas que precisam ser novamente discutidas. O respeito é recuperado através do tremor; o que realmente positivo é recuperado através da representação do negativo, e respeito pelo que o homem era e é, a propósito (JONAS, 2006).

O respeito nos impedirá de prejudicar o presente para o futuro, nos impedirá para uma possível destruição. A custódia da herança é o requisito para preservar o que Jonas (2004), denominada “imagem fiel”, a prevenção de sua degradação, como importa a todo momento e como compromisso que garante sua permanência: Mantê-la ileso através do perigo dos tempos é o objetivo de responsabilidade pelo futuro da humanidade.

## 2.1 Hans Jonas e a responsabilidade antropocósmica

No contexto da sociedade atual, Jonas percebeu a necessidade de revisão do poder de ação humana, por causa do seu potencial catastrófico que pode levar à total aniquilação da vida na terra e os motivos mais eminentes desta mudança são: a ciência e a técnica que, na modernidade, se juntaram e ganharam forças. Além disso, receberam grandes incentivos econômicos no atual sistema capitalista vigente.

Ao longo do processo de evolução, o homem passou a se relacionar com a natureza de forma dominadora e predatória. Segundo Jonas (2006), com o advento da modernidade, houve uma grande mudança no pensar e agir humano. Na antiguidade, por mais insistentes que tenham sido as intervenções humanas, não havia grandes alterações na natureza.

Ele estabelece uma dialética sobre o poder e o fazer humano como premissas históricas da tecnologia com o intuito de caracterizar esse poder e fazer humano, ele percebe que, mesmo na antiguidade, já existia poder humano opressivo que violava a ordem cósmica. Esta violação da natureza e a civilização do homem caminharão juntas. Nota-se que a intervenção humana, entendida como poder de ação, fez parte do processo civilizatório da humanidade (CABRAL, 2017).

Por mais ameaçadora e exploradora que possa ter sido a intervenção do homem antigo na natureza, ela contornava a situação e prevalecia sobre os ataques, porque o poder de ação ainda era superficial e pequeno diante das forças naturais. Todavia, os avanços daquela época nem se comparam aos avanços da atual sociedade tecnológica (JONAS, 2006).

A inserção deste homem no processo civilizatório, resultam em algumas mudanças em que aos poucos ele deixa de fazer parte de um todo cósmico e passa a viver num contingente antropológico. De cidadão do mundo, tendo o cosmo com ordem e lei natural, passa a viver em cidades, único espaço antropológico de responsabilidade moral, regido por leis e valores (JONAS, 2006).

O conceito de cidade, como artefato do homem, era o único objeto de responsabilidade a ele confiado. Para Jonas (2006), a natureza não era objeto da responsabilidade humana. Esse fato, associado à inviolabilidade essencial da natureza, justificavam seu domínio e o uso abusivo para fins humanos. A natureza externa estava fora do contingente de responsabilidade humana.

Na cidade, neste cenário em que os homens lidam com homens, a inteligência deve estar aliada com o princípio da moralidade e tinha suas características profundamente enraizadas no mundo e o saber tinha sua dose de importância na moral. A ética fundamentava a moral e não

tinha nenhum compromisso com a realidade fora deste contingente. Com efeito, Jonas (2006), afirma que todas as éticas da tradição levaram em conta tais pressupostos, condicionados ao universo antropológico.

É através do contexto histórico e, buscando caracterizá-lo, pois, nele encontra a natureza inviolada pelo então poder humano. Mas, à medida que vai acontecendo o processo civilizatório deste espaço, o poder de fazer gradativamente aumentou, modificando significativamente a natureza de seu agir, e automaticamente apresentando novos repertórios de comportamentos humanos (JONAS, 2006).

Essa mudança de paradigma, foi a principal responsável pela modificação da ação humana, aliada aos incentivos modernos da ciência com a potencialização do sujeito. A ética era antropológica, não tinha pretensões e nem necessidades destas mudanças drásticas, mas será que a técnica, aliada à ciência, não invadiu o espaço humano? Se o poder de ação humana foi modificado será que a ética tradicional ainda é suficiente?

Com estas indagações ele percebe que seria necessário discutir modificações no poder de ação do homem através da técnica moderna. Diante deste fato, destaca-se a importância da ética para a atual civilização tecnológica, pois, as consequências destas modificações tornaram-se perigosas. Sendo ela responsável pelas ações humanas tem, agora, um enorme desafio pela frente. Ciente desta realidade, Jonas (2006), se propõe a investigar as éticas tradicionais, com o intuito de verificar a veracidade das normativas frente ao agir modificado do ser humano e seu potencial transformador.

Jonas adota uma espécie de cautela responsável diante do impressionante poder da tecnologia moderna, especialmente o poder da biotecnologia, incluindo a engenharia genética. Ele oferece resposta à pergunta “o que torna a humanidade única?”. O homem é o único ser conhecido por nós que pode assumir a responsabilidade. O fato de ele poder assumir, significa que ele é responsável por isso. Essa capacidade de assumir a responsabilidade já significa que o ser humano está sujeito ao seu imperativo: a capacidade em si, traz consigo uma obrigação moral. Mas a capacidade de assumir responsabilidade, uma capacidade ética, está na capacidade ontológica do homem de escolher consciente e voluntariamente entre ações alternativas (CABRAL, 2017).

A responsabilidade, portanto, é complementar à liberdade; é o ônus da liberdade de um sujeito atuante. Ele argumenta que a responsabilidade existe com, ou sem Deus e, naturalmente ainda mais, com ou sem um tribunal de justiça terrestre. A responsabilidade é semeada no tecido do Ser. Jonas argumenta que sim, e que devemos aprender a pensar no planeta que sustenta nosso ser e na natureza divina, que a evolução realizou de maneira maravilhosa e misteriosa em

nossa espécie como coisas vulneráveis que devem permanecer em nossas mãos e restringir nossas escolhas (CABRAL, 2017).

Ele acredita que devemos consultar nossos medos e não nossas esperanças, ao entender os empreendimentos tecnológicos que possam ter um impacto potencialmente devastadores sobre o que significa ser humano (e, portanto, ético), sendo assim o imperativo da responsabilidade centra-se nos problemas sociais e éticos criados pela tecnologia, pois a sobrevivência humana depende de nossos esforços para cuidar de nosso planeta e seu futuro (SANTOS, 2012).

Jonas (2006), demonstra meticulosamente as contradições internas e os limites do sonho da emancipação do homem da servidão das necessidades, perseguido com a mesma dedicação, pelos proponentes da supremacia do desenvolvimento econômico, tecnológico e científica.

No livro “*O Princípio Responsabilidade*” Jonas (2006), é dedicado, para uma crítica das utopias, uma espécie de operador técnico para análise. Tal reflexão propõe pensar em construir uma base para a sua alternativa, que é nada mais do que uma ética de responsabilidade. Jonas analisa os atuais ataques do homem à natureza (como a manipulação genética), bem como os desafios ecológicos de nossos tempos que são os frutos de nossas escolhas tecnológicas: a questão de alimentos para uma população mundial aumentando exponencialmente, a pilhagem de reservas naturais não renováveis, a contaminação química da água, a salinização dos solos, erosão, mudança climática e etc. Sua análise leva à questão da energia, a base de todas as atividades humanas, e chega à questão do perigo representado pelo aquecimento global (COYNE, 2018).

Ele explica, portanto, que a utopia se depara com a física: a questão, portanto, não é saber o quanto o homem ainda será capaz de fazer, mas saber o que a natureza poderá suportar. Ninguém hoje duvida que haja limites para a tolerância, vemos que as questões levantadas por Jonas são extremamente atuais (BAZIN, 2018; COYNE, 2018).

Já na década de 1970, Jonas era o precursor do “princípio da precaução” citado, no capítulo anterior, que tem vindo a aparecer ultimamente na legislação supranacional (resoluções e outros Documentos da União Europeia), bem como numa variedade de textos (a Carta dos Direitos Responsabilidades, a Carta da Terra).

Jonas percebe que, no que diz respeito à relação entre humanidade e natureza, a enorme complexidade das interdependências faz com que a incerteza se torne nosso destino permanente pois a ciência não pode oferecer nenhum resultado firme (WU, 2018).

Enfrentando essa incerteza e considerando a irreversibilidade de alguns dos processos desencadeados por escolhas tecnológicas, a voz da prudência a longo prazo é o imperativo de

responsabilidade. Jonas (2006), assim argumenta substancialmente pela adoção de uma nova consciência ambiental.

É preciso controlar os perigos tecnológicos e a aptidão dos sistemas políticos para evitar um desastre para a humanidade causado pela dominação do impulso tecnológico. A questão é saber como a humanidade pode ser preservada em uma era de crise. Como o bem-estar material pode ser servido enquanto houver a deterioração ambiental (ou mesmo desastre)? A ideia seria reduzir o padrão de vida nas sociedades economicamente mais desenvolvidas, como restabelecer o equilíbrio internacional de distribuição de recursos. Isso é necessário, considerando a dimensão global dos problemas e a desigualdade territorial dos recursos naturais (SANTOS; SOUZA, 2018).

Jonas (2006), critica essa “cegueira” da tecnociência em relação ao seu “compromisso sempre interessado” cognitivo, teórico, mas também prático: conhecimento e invenções têm usos pragmáticos que obedecem às necessidades e interesses particulares e coletivos, e que, quando aplicados pelo sistema produtivo, buscam lucro econômico e não necessariamente o bem comum. A sociedade necessita de um senso de responsabilidade por parte dos agentes, conhecimento e técnica, mas também das autoridades públicas que têm a responsabilidade política, de controlar os usos e efeitos perniciosos que tais conhecimentos e invenções podem ter sobre a população humana e sobre a saúde biológica do planeta.

Uma responsabilidade que não pode, então, basear-se na inconsciência ou boa-fé; uma responsabilidade que surge não tanto da nossa ignorância, mas do nosso conhecimento e poder. Se o perigo cresce, é porque esse *homo sapiens* não só aumentou seu poder de criação e invenção (JONAS, 2010).

A responsabilidade agora está no presente para o que tem que ser feito e suas ações podem modificar o futuro. A origem dessa mudança de ética reside nas ameaças que surgem do poder da tecnologia desenvolvida pelo homem moderno. A limitação da ação humana resulta da obrigação que temos com o futuro, o que nos obriga a agir com responsabilidade hoje (JONAS, 2004).

A ética ambiental do filósofo é, acima de tudo, ética aberta à biosfera e à natureza, pois segundo Jonas (2006), este é um ‘antropocentrismo biocêntrico’ que visa preservar a vida em todas as suas formas, seja humana ou não humana, com o objetivo de preservar a humanidade. Sem a natureza, a humanidade não pode sobreviver.

Gerações sucessivas são, portanto, unidas umas às outras devido à sua relação com os elementos naturais: preservar a natureza significa nos dar os meios para assegurar as condições requeridas para a continuidade da humanidade, por isso as ações humanas devem ser

responsáveis, para que garantam as condições necessárias para a continuidade da humanidade. (DOS SANTOS; SOUZA, 2018).

Nesse contexto, a natureza da responsabilidade está diretamente ligada ao potencial humano de ação, que se tornou um perigo para a espécie humana como resultado do poder das tecnologias que o homem criou. O homem controla a natureza por meio de tecnologias que ele não controla. O mais impressionante exemplo é o que é revelado pelo impacto de fatores antropogênicos no clima, o que ilustra a incapacidade das sociedades para cumprir sua responsabilidade com relação às considerações ambientais (GALLEGO, 2019).

Para o filósofo, o medo é paralisante e a geração atual tem o dever de antecipar as ameaças que resultarão de sua onipotência para garantir uma continuidade sustentável de vida.

Conseqüentemente, a responsabilidade para com as gerações futuras é infinita ao longo do tempo: a geração atual tem o dever de exercer responsabilidade em relação aos seus descendentes. Isso justifica o envolvimento da ética: é isso que implica em uma responsabilidade que controla a capacidade de os indivíduos agirem como responsáveis por suas ações. Que os efeitos de sua ação não sejam destrutivos da possibilidade futura de tal vida (JONAS, 2010).

Uma primeira obrigação resulta do imperativo da responsabilidade e é exercida em relação aos indivíduos, envolvendo tanto a geração atual quanto as gerações futuras em um relacionamento específico. A geração atual precisa entender sua importância e o seu papel sustentável perante as gerações futuras, necessita de forma rápida, estar ciente dos efeitos das suas ações, pois, no futuro as gerações não podem reivindicar direitos nem exercer autocontrole em relação ao presente. Conseqüentemente, há uma ruptura da reciprocidade usual entre direitos (JONAS, 2006; JONAS, 2013).

A principal consequência desta obrigação reside na impossibilidade de encarar a justiça intergeracional baseada na justiça redistributiva entre as gerações: qualquer recurso ambiental irreversível danificado ou destruído como resultado das ações dos seres humanos atuais não pode mais ser o objeto de uma troca intergeracional. É apenas recorrendo ao imperativo de Jonas que podemos evitar ações que impeçam, a degradação irreversível da natureza (SVENUNGSSON, 2018).

Uma segunda obrigação indireta é expressa em relação à natureza e sustenta a justiça ambiental. Para Jonas (2006), os elementos que compõem a natureza são objetos de uma obrigação para as sociedades humanas, porque contribuem para a preservação das condições exigidas para a existência da humanidade e, porque elas têm um valor intrínseco, independentemente de qualquer utilidade.

É importante notar que todos os valores associados aos elementos da natureza devem ser preservados para todas as gerações. O bem-estar das gerações futuras depende explicitamente da qualidade do meio natural (MORATALLA, 2019).

O destino comum do homem e da natureza, em face do perigo comum, nos leva a redescobrir a própria dignidade da natureza e nos comanda a cuidar de sua integridade para além do aspecto utilitarista (JONAS, 2010).

Finalmente, há uma harmonia entre seres vivos, humanos e não humanos, que não deve ser ameaçada, porque é a garantia da sobrevivência das espécies, em geral e do ser humano em particular. A natureza como objeto da responsabilidade humana entra diretamente no campo da ética (JONAS, 2006).

Tal ética não está apenas reduzida no contexto da subjetividade, mas no contexto antropocósmico através da reciprocidade dos comportamentos éticos em que é necessário responder pelo futuro de todos os viventes, ainda que esses não respondam pelo futuro. Logo, como poderia esperar que uma barata responda por mim do mesmo modo como eu devo responder pelo seu futuro? Isso nos dar embasamento para falar em uma organização através da ética, no interior da responsabilidade humana. Pois o significado do pensamento jonasiano está na ética; se os imperativos éticos jonasianos só podem ser realizados por meio de um diálogo criativo com as situações dos seres vivos em geral e com todos os demais seres são responsáveis pela perpetuação da vida na Terra (CABRAL, 2017).

A noção de ética global é discutida por Jonas, pois, ele estende a responsabilidade de incluir toda a biosfera e todo o futuro da humanidade. Em que só poderemos viver juntos com sucesso quando incluirmos todas as gerações futuras em nossa comunidade, o que significa que devemos passar a eles um planeta habitável. Chamando a atenção para os perigos mundiais de destruição ambiental e da tecnologia moderna (MORRIS, 2013).

Até agora, o homem sempre esteve no centro da ética e lhe foi permitido dominar a natureza da melhor maneira possível. Isso levou a uma situação extremamente ameaçadora. Logo dessa forma, será possível superar o ponto de vista antropocêntrico que tem até então prevaleceu na ética. Jonas então nos ensina a cooperar sob condições pluralistas? Não exatamente. Pois através de suas diversas tentativas de fundamentar seu princípio de responsabilidade e não através de sua concentração no estado em uma época em que, tendo em vista aos numerosos processos de individualização, dificilmente se pode prescindir da sociedade civil e, portanto, não pode se dar bem sem que a responsabilidade seja tomada por todas as pessoas (YOUNG, 2010).

Da mesma forma não só pelo fato de que os perigosos desenvolvimentos das modernas tecnologias e a destruição do meio ambiente atraem cada vez mais atenção. No entanto, Jonas não apenas colocou sua marca na conscientização ambiental especialmente com seu princípio básico que, tendo em vista a crescente disseminação da civilização, nos tornamos responsáveis não apenas por nossos contemporâneos, mas também pelos futuros gerações e para o futuro da natureza em nosso planeta, ele ajudou a estabelecer bases para uma ética global digna desse nome e expandiu a noção de responsabilidade de incluir novas dimensões importantes.

Por outro lado, Jonas transformou a proposição de Nietzsche de que “Deus está morto” na afirmação “Deus está distante”, tão distante que no confronto das civilizações, não pode impor sua própria noção de Deus e seu próprio conjunto de valores como argumento sobre pessoas com outras visões de mundo. Fazer isso não leva à paz; mas em vez disso, desafia os diversos conflitos sociais e globais (MORRIS, 2013).

Esta discussão, em que Jonas recorre a proposição de Nietzsche, acerca da apatridade gerada pelo niilismo, precisa ser refletida para o entendimento de futuras consequências antropocósmicas, da morte de Deus. A discussão, sobre esta “tal morte” resulta no conceito que Deus é morto através de um “deicídio”<sup>7</sup>. Sua morte, não foi ao acaso, e sim para o desenvolvimento do mundo ocidental. (CABRAL, 2015).

Tal concepção acerca da morte de Deus, desencadeia uma discussão em que o princípio que norteia a essência do ser humano fica perdida, desestabilizando todas as suas ações. Logo, o mundo se desconecta de suas experiências sensitivas, e a apatridade se instaura. Isto explica portanto, a composição dos comportamentos humanos, que se manifestam muitas vezes perdidos, e do mundo em geral, então, o niilismo que irrompe com a morte de Deus converge com a experiência gnóstica de mundo (CABRAL, 2015).

Como o alcance da ação humana se expandiu tão dramaticamente nos dias atuais, Hans Jonas pede uma profunda reorientação da ética; na verdade, ele pede uma nova ética que abandona o ponto de vista antropocêntrico adotado por todos sistemas éticos desde os sofistas. Quando as possibilidades tecnológicas tornam possível a destruição completa de todos os seres vivos neste planeta, é o imperativo da responsabilidade que deve preservar a biosfera, por seu próprio bem, como também pelo bem da humanidade, embora não mais apenas por motivos antropocêntricos. Dessa forma, a responsabilidade da humanidade se estende para incluir a natureza como um todo (CABRAL, 2017).

---

<sup>7</sup> O deicídio, de forma bem breve, trata de uma analogia entre Deus e a realidade (esta em que vivemos) atesta o desacordo com a realidade em que vive e por isso cria outra, uma em que ele será o líder (Deus). ROMANO, R. Os laços do orgulho. Reflexões sobre a política e o mal. Unimontes científica, v. 6, n. 1, p. 15-42, 2008.



Precisamos entender que a ideia do homem como o centro do universo é inadmissível, pois temos que abrir um novo fundamento ético e político da contingência, discutindo uma responsabilidade antropocósmica de pensar sobre a sociedade e a ação humana sob uma nova perspectiva harmônica planetária, pois estamos diante de problemas que abordam o problema da responsabilidade como as catástrofes ecológicas, ataques terroristas ou pandemias mundiais de saúde como estamos passando neste momento no mundo todo.

A teoria ética da responsabilidade não pode ignorar a representação do mal, bem como a do bem e mais hoje, quando o mal tornou-se claro para o nosso olhar. O medo que isso impõe tornar-se á, então, o primeiro dever, o dever preliminar de uma ética de responsabilidade.

Nesse sentido, o medo não é causa de acusação ou negatividade, situando o medo como um dever, pois é um medo bem fundamentado, mas não uma intimidação; ao melhor medo, mas não angústia. Respeito e tremor são duas coisas que precisam ser novamente aprendeu. O respeito é recuperado através do tremor; o que realmente positivo é recuperado através da representação do negativo e respeito pelo que o homem era e é, a propósito do arrepio retrospectiva.

O respeito nos impedirá de prejudicar o presente para o futuro, nos impedirá de tentar comprar este esse preço. A custódia da herança é o requisito para preservar o que Jonas denominada “imagem fiel”, a prevenção de sua degradação, como importa a todo momento e como compromisso que garante sua permanência: Mantê-la ileso através dos perigos dos tempos é o objetivo de responsabilidade pelo futuro da humanidade.

### 3 A INFLUÊNCIA DE HEIDEGGER EM HANS JONAS

Martin Heidegger é sem dúvidas, um dos filósofos mais importantes do século XX, ele também se tornou um dos mais polêmicos depois de se dedicar ao nacional-socialismo, em plena Alemanha Nazista. Hans Jonas, foi um dos mais influentes ex-alunos de Heidegger conforme mencionamos na introdução deste trabalho, e foi fortemente influenciado pelo estudo no existencialismo de Heidegger, incluindo seu conceito de temporalidade, como se repousassem sobre uma divisão entre imanência (*o mundo*) e a transcendência (*além do mundo*).

Ele também, porém, voltando a ontologia para a teologia, ou seja, considerando o conceito de transcendência de Heidegger como uma categoria teológica e não mera filosófica, viu no conceito de temporalidade transcendente de Heidegger uma estrutura do tempo eterno que está além da nossa experiência mundana, mas que confere significado a essa experiência (ZANCANARO, 2010).

Em seu conceito de momento presente (*Augenblick*), em particular, ele percebera uma versão secularizada da unidade teológica entre o ser humano (*Dasein*) e Deus. Jonas, através desta forte influência concluiu que a filosofia de Heidegger é um tipo de teologia oculta ou gnóstica. Estes conceitos se conectam entre o *Dasein* de Heidegger como a nova divindade, niilista, presente em boa parte dos trabalhos de Jonas ao longo da sua vida (ZANCANARO, 2010).

Hans Jonas era um dos principais alunos de Heidegger, e através desta forte influência, ele adotou uma teologia científica antiga na sua dissertação acerca da Gnose e do espírito da antiguidade, estudando os conceitos de Deus transcendente (e alienado) e a conseqüente alienação do ser humano deste mundo em sua busca pelo “conhecimento” (ou seja, Gnose) da verdade divina e oculta, logo percebemos uma forte relação do termo desenvolvimento, que estaria presente em muitos dos trabalhos jonásianos incluindo a heurística do temor, conceito citado neste trabalho (VASCONCELOS, 2018).

É imprescindível destacar a importância do trabalho de Jonas sobre Gnosis o próprio Jonas reconheceu, que em seu trabalho inicial sobre a Gnose no século XX, não passou de uma realização da filosofia de Heidegger, particularmente sua análise existencial com seus métodos de interpretação e compreensão do *Dasein* humano, em um assunto histórico particular, neste caso o da Gnose da antiguidade tardia (ZANCANARO, 2010). Jonas acabou concluindo através dos estudos com seu ex professor que a responsabilidade ética humana sobre o mundo ou

responsabilidade ecológica sobre o meio ambiente como conceitos importantes para serem abordados de forma mais regular e com o olhar

vigente para o futuro da humanidade.

Ao mesmo tempo, deve-se destacar também que Jonas, coloca a transcendência na imanência, realoca a transcendência heideggeriana ao entendê-la vis-a-imanência, mantendo suas implicações teológicas.

A abordagem filosófica e política do pós-guerra de Hans Jonas, embora formulada contrária as idéias de Heidegger por seu envolvimento com o nazismo, a abordagem heideggeriana em Jonas é diretamente estudada através das influências sobre as concepções de “mundo”, temporalidade e imanência. Jonas simplesmente não podia perdoar Heidegger, a quem ele admirava anteriormente, uma atitude que simbolizava para, ele seus sentimentos em relação à Alemanha em geral. Conseqüentemente, ele estava determinado a se despedir de Heidegger, ou melhor, de evitar seu próprio passado (MIRANDA, 2020).

Para Jonas, o existencialismo de Heidegger apontou para uma divisão entre imanência e transcendência. Ele também não necessariamente argumentou contra a interpretação da “transcendência” de Heidegger como uma condição transcendental para a possibilidade de todo ser se mostrar dentro do horizonte da experiência; ao contrário, ele caracterizou a transcendência de Heidegger como um misterioso ‘além’ do mundo. Como consequência, a condição para a possibilidade de experiência no mundo e no mundo (transcendência) é separada do que realmente condiciona e confere um significado (imanência)

Jonas afirmou que o dualismo gnóstico, o conceito gnóstico de seres humanos e de nação gnóstica em todo o mundo, fornecia a infraestrutura conceitual para o niilismo moderno. Para Jonas, o conceito de temporalidade de Heidegger forneceu evidências conclusivas para essa conexão entre o niilismo moderno e o gnosticismo antigo (VASCONCELOS, 2018).

Este aspecto fica evidente através do conceito dualista de tempo de Heidegger, em que o tempo eterno transcendente permanece acima e contra o tempo do mundo linear (isto é, do passado para o futuro). Para Jonas, no entanto, esse dualismo entre dois tipos de temporalidade era originalmente um princípio gnóstico. De acordo com a cosmovisão gnóstica, o tempo transcendente é significativo e o tempo mundial não tem sentido. Em outras palavras, na Gnose, o tempo transcendente confere ao mundo um significado. Os seres humanos fazem parte do tempo linear do mundo, mas ocultos em sua essência, os humanos contêm temporalidade eterna divina oculta; na essência do ser humano, o eterno está presente, formando um tipo de temporalidade do eterno presente (LUZIA MIRANDA, 2020).

Por fim, a temporalidade transcendente de Heidegger fornece a essência para a compreensão do *Dasein* como estando no mundo e do *Sein* como Sendo em geral, da mesma maneira que o Gnóstico. a temporalidade transcendente tem a essência do ser humano e a do divino.

Com base nessa conexão entre os conceitos de Heidegger e gnóstico da temporalidade transcendente, Jonas argumentou sobre a representação do ser humano moderno, central para o pensamento de Heidegger no início do século XX, como no pós-guerra através da alienação aguda do mundo.

### 3.1 Caminhos para uma subjetividade ecológica

Em seu sentido mais amplo, a ecologia é uma abordagem multidisciplinar para o estudo de sistemas vivos, seus ambientes e a reciprocidade que evoluíram entre os dois. Tradicionalmente, a ciência ecológica enfatiza o estudo das bases biológicas das transações de energia entre animais e seus ambientes físicos em escalas celulares, orgânicas e populacionais. Em termos de subjetividade ecológica, a Psicologia Ambiental complementa esse foco tradicional, enfatizando o estudo das transações de informações entre os sistemas vivos e seus ambientes, especialmente no que se refere à percepção de situações importantes para o planejamento e execução de propósitos ativados em um ambiente.

O princípio para discutir acerca de um processo ecológico, do ponto de vista psíquico, é a dinâmica, contínua, relação ambiente-pessoa. A identificação dessa relação como a principal unidade de análise destaca a primazia dos fenômenos relacionais, temporalmente dependentes, de natureza psicológica. Esses fenômenos revelam claramente o fato de que processos psicológicos são processos situados, nunca totalmente isoláveis de seus contextos (GIMÉNEZ, 2009).

Isso adota a visão defendida por outras facetas das ciências biológicas, de que os processos naturais estão estruturados em uma hierarquia alinhada das relações causais. Conseqüentemente, além das influências recíprocas dentro da unidade psicológica de análise, também operam as diversas relações entre os demais níveis de consciências (KAPLAN, 2000).

Pensar em uma subjetividade ecológica, supõe que o que é, mais distinto nas ações humanas, são seus esforços em direção ao significado. O ambiente é visto como rico em características com significado funcional, e um ponto focal na evolução humana foi a

exploração e subsequente elaboração de recursos funcionais significativos no ambiente (KAPLAN, 2000).

Os indivíduos funcionam para descobrir e, algumas vezes, criar esses significados, e agem em conjunto com esses recursos. Além de apoiar ações individuais, esses recursos permitem que os indivíduos participem de atividades funcionalmente significativas que são socialmente distribuídas através de suas redes de comunicação (KAPLAN, 2000).

A subjetividade ecológica acontece intersubjetivamente das inter-relações com os outros, com discursos ambientais e, as premissas ocidentais contemporâneas favorecem indivíduos ecológicos que estão cientes dos perigos atualmente percebidos associados à sobrevivência humana e ambiental e que moderam seu envolvimento com o meio ambiente (KARP, 1996).

Em primeiro lugar, o uso do termo ecológico sugere um entendimento, extraído da ecologia, que coincide que tudo está conectado a todo o resto; o que afeta um, afeta todos. O termo ecológico abre mais possibilidades do que o termo ambiental. Ecologicamente, por implicação, uma consciência das relações de interconectividade e interdependência, inclui a possibilidade de perspectivas ecocêntricas. O uso do termo ecológico é uma tentativa de evitar as conotações antropocêntricas da palavra 'ambiental', que pressupõe ação positiva que, no entanto, pode colocar os humanos de alguma forma no controle do meio ambiente (KARP, 1996).

Quando discutimos o caráter do homem e sua “biologização do ser moral” devemos levar em conta o contexto subjetivo do ser humano, e não apenas o conceito “moral”, pois a diferença estaria no fato de que na moral, sem utilizar o processo naturalístico como regra, reafirma o caráter de pertencimento do ser humano “ser moral”, na natureza. Logo, tendo resgatado este conceito do homem ao reino da vida em geral, Jonas (2006), intensifica, sua proposta de ética da responsabilidade. Dentro deste conceito que podemos definir como de “biologização do ser moral”.

Para Jonas (2004), a biologia oferece os fenômenos observáveis, e científicos como embasamento para uma nova discussão filosófica, podemos destacar o conceito de movimento e metabolismo citados nos capítulos iniciais, na ótica de Jonas que as suas respectivas trocas com o meio, implicam em uma identidade interna, expressa no mundo. Esse processo de “biologização” do ser humano em Jonas possibilita que os desdobramentos dessa liberdade em diversos níveis de evolução orgânica.

O autor afirma, ao discutir a essência do homem, que é necessária encontrar o contato da sua própria estrutura no ser, no qual essa essência não só vem à luz, como, em geral, também se realiza, porque, em todo encontro, ela se descobre (JONAS, 2005b).

A relação entre organismo e natureza, é necessária, para estabelecer um diálogo com uma maior propriedade acerca da estrutura do ser. Logo é mantida uma análise da subjetividade em que se verifica em nível ontológico como o homem se estabelece na sua relação com o ser no mundo, isto é, sempre em uma situação determinada, analisável em termos de possibilidade (JONAS, 2005b).

As dimensões físicas e corpóreas se mantêm nos aspectos extensionistas, ao aspectos mentais, pois, o aspecto corporal, físico, é perfeitamente descritível, enquanto o aspecto mental, não. Jonas explicita isso do seguinte modo:

Sozinho [o domínio da matéria] oferece o tipo de multiplicidade onde itens isolados podem ser distinguidos por sua localização espaço-temporal, e valores quantitativos podem lhe ser fixados pela medida de magnitudes definidas, e trajetórias podem ser representadas graficamente em relação à coordenadas, e sua interseção prevista e seu resultado, enquanto um evento causal, calculado – e onde tudo isso pode ser verificado ou falseado por novas observações de medida. Aí – na *res extensa* – o determinismo é bem definido e testável, e mesmo seus limites, suas margens de imprecisão, podem ser precisamente estabelecidas na física quântica. O fluxo de consciência, por outro lado, enquanto não espacial e relacionado apenas à dimensão do tempo, nada tem para competir com essas condições de análise de vetor e de quantificação em geral. Para que fique claro: nem Spinoza tinha, nem nós temos uma ciência preditiva da alma como temos uma ciência preditiva do corpo (JONAS, 2005b, p.46).

Para Jonas, quando se estabelece um contato com a mente, afirma que não há uma distinção sobre ela, a mesma unidade como algo separado da totalidade, pois, a mente está sempre subordinada ao corpo, como o próprio autor afirma:

Este modelo estritamente não interacionista frustra de algum modo a própria ideia de mente. Pode-se mostrar que a verdadeira explicação está do que acontece está sempre em termos corporais. E a mente não é mais do que um reflexo do que acontece no corpo. Eles [corpo e mente] não têm status iguais na explicação das coisas.

Para a descrição como um todo, eles são ambos necessários, mas para a explicação do porquê o próximo movimento deste corpo é este e não aquele não é necessário recorrer-se à mente. E uma vez que é definida como a ideia de um corpo individual (se você está lembrado), a mente se encontra aí dependente do corpo, e o contrário não (JONAS, 2005b).

A relação com a mente, se baseia na ideia central de “existir”, em que compreensão da existência do ser conota, um movimento de transcendência. Isso significa que o fim para o qual o homem se destina está no mundo. A transcendência pode ser definida como “estar-no-mundo” (BOSSIO, 2018) .

Os seres humanos são todos psicossomáticos, e portanto, uma teoria que reintegra a psique, pode ser desenvolvida, desde que nenhum componente do todo seja alterado, e que caracteriza a vida como tal, seja “objetiva” ou “subjetiva”. Essas características dos seres vivos em geral emergem, em nossa vista, com um processo de subjetividade (TIBALDEO, 2009).

A sensibilidade é o primeiro vislumbre da subjetividade, nos organismos, se podemos aplicar a palavra “subjetividade” até mesmo aos tipos mais primitivos e elementares. E à medida que avançamos no reino vivo para mais organismos mais complexos, a sensibilidade também se torna mais complexa, e em um certo ponto, podemos falar de organismos que percebem itens que compõem o meio ambiente (TIBALDEO, 2009).

Obviamente, seria difícil marcar a diferença entre uma sensibilidade elementar ao exterior e uma percepção real dela, para qualquer forma de sensibilidade já pode contar como uma experiência, pelo menos um tipo muito básico. Nosso ponto aqui é, no entanto, que os primeiros vislumbres de subjetividade surgem relativamente cedo em escala filogenética. E uma vez que a subjetividade aparece, cresce em complexidade, refinamento e acuidade. A Mente, então, certamente não é privilégio exclusivo do ser humano. Nem sequer é propriedade exclusiva dos animais superiores. A vida mental começa onde a sensibilidade ao exterior é sentida (RODRIGUES, 2012) .

Esse nascimento da subjetividade, marca outro aspecto da individualidade dos seres vivos. Pois à medida que os processos subjetivos crescem, e se tornam mais complexos, o organismo é capaz de sentir o ambiente através das distâncias espaciais e sentir uma desejo por coisas através do tempo. Se adicionarmos a essa subjetividade, o movimento do corpo do organismo, então os vivos podem se mover através das distâncias espaciais. Com a crescente experiência e mobilidade, então, os seres vivos confrontam um mundo que crescem em sua extensão espacial e temporal. A mente torna a relação orgânica com o mundo mais rica e mais abrangente, mesmo que essa maior exposição ao exterior também expanda o domínio a partir do qual as ameaças que a vida podem emergir (JONAS, 2005b).

Baseando-se amplamente na filosofia da vida de Hans Jonas, traçamos o desenvolvimento de formas vivas desde seus constituintes mais básicos até as formas mais complexas em que a vida mental, com uma extensão crescente de; sentimento, desejo e percepção, conectam os organismos vivos, com uma variedade crescente de coisas e eventos, que a nutrem e ameaçam. A vida humana enriquece e muda esse desenvolvimento através da construção e assimilação da cultura (JONAS, 2005b).

A compressão do contato existencial em Jonas é percebível através da expressão (presença = *Dasein*<sup>8</sup>) discutidas no capítulo anterior, em que a existência se constitui de escolhas concretas que, analisadas, deixam transparecer o sentido que nos liga ao ser antes de qualquer discussão teórica, conceito fortemente influenciado pelo contato com Heidegger no começo de sua vida acadêmica (ZANCANARO, 2010).

Essa referência à existência do “Eu”, determina no homem o desejo à transcendência e significa que o seu mundo e sua constituição cognitiva de atitudes e ações neste espaço subjetivo e de contato feito pelo homem o ajuda, e o submete às suas limitações. Portanto, por ser um ato de escolha, este ambiente de contato do ser, representa a própria liberdade, que, dependendo da utilização do poder, pode colocar em perigo a sua própria existência, em que a relação estabelecida entre subjetividade e objetividade para Jonas tornou o conhecimento alheio ao pensamento humano (VOGEL, 2018).

Nesta perspectiva, pensar o aspecto subjetivo nos níveis mais elementares da vida orgânica da natureza no que se refere aos fins, possibilita que haja uma manifestação que, de algum modo, não esteja já presente na vida orgânica como tal. A base desta discussão acerca da subjetividade demonstra o resgate da teleologia como uma causalidade própria do mundo, que se evidencia pelo fato de que há subjetividade na natureza e no homem, e pelo fato de que o homem é uma finalidade do processo evolutivo do Ser (JONAS, 2005b). Jonas se refere a subjetividade como um ponto em que a referência a um sujeito individual que desaparece progressivamente. Ele distingue “psique” e “ipseidade”, pois para ele a primeira encontra expressão em qualquer forma de impulso como tal, e a outra se refere sim à esfera propriamente da individualidade, onde então já se pode falar de um sujeito (JONAS, 2005b).

A subjetividade (o aspecto “psíquico”), de fato, se estenderia por todas as camadas do ser, depois, uma subjetividade cujo elemento se apresenta ainda de modo não consciente, onde já se poderia falar de ipseidade propriamente; e só num último nível encontraríamos então a subjetividade de um sujeito consciente (JONAS, 2005b).

Este ser, que agora deve ser pensado como uno, como uma totalidade psicofísica, que se desenrola num processo de constante vir-a-ser, em que o homem aparece, sendo por isso absoluto, uma vez que sua existência responde pela maior adequação a sua própria existência, dialogando com a sua própria ética no mundo (JONAS, 2005b).

---

<sup>8</sup> Para identificar o modo de ser humano, Heidegger emprega o termo *Dasein*. Literalmente, *Dasein* significa ser-aí. Na versão brasileira de *Ser e Tempo*, *Dasein* é traduzido como “presença”; a tendência internacional é pela manutenção do termo original alemão. Neste texto, *Dasein*, presença (nas citações da tradução brasileira) e ser humano são utilizados como sinônimos, todos fazendo referência ao modo de ser humano ou modo de ser do homem. ROEHE, M. V.; DUTRA, E. *Dasein*, o entendimento de Heidegger sobre o modo de ser humano. *Avances en Psicología Latinoamericana*, v. 32, n. 1, p. 105-113, 2014.



Entretanto, Rath (1993), reconhece que o aspecto puramente subjetivo não basta, por isso, o próprio Jonas, frente à ameaça do puro subjetivismo ou psicologismo, precisa encontrar uma categoria mais objetiva para estabelecer se algo justifica que se seja por ele responsável.

Sendo que o objetivo central, sobre a mente humana é a dimensão meramente subjetiva e a objetiva é a esfera do valor, sobre uma base bem conhecida: “o Bem”. Esse seria, portanto, o principal motivo pelo qual alguém faz isso ou aquilo. Tal aspecto objetivo da responsabilidade, que constitui um tema desde sempre de interesse filosófico não poderia ser deixado à psicologia moral<sup>9</sup>. Hans Jonas elogia o fato de que, embora seu propósito foi elaborar uma fundamentação metafísica para a psicologia e a ética, e não uma filosofia do vivente (RATH, 1993).

Vivemos uma grave crise ecológica e moral devido ao comportamento desenfreado dos seres humanos que ameaça a continuação da existência, como também de outras criaturas vivas. Jonas (2006), argumenta que a continuação da existência da humanidade é dificilmente sustentada, com certos padrões de comportamentos e de vida que estamos vivenciando nos dias atuais. A primeira responsabilidade é a “possibilidade de responsabilidade”, em geral, do ser, pois, cabe a geração atual uma mudança de rápida de modos de vida, para reverter esta crise ecológica, pois, coloca a existência das gerações futuras, fato este que justifica a importância de se estudar o comportamento das pessoas em um sentido mais abrangente, e buscando associar a teoria de Jonas, com outras ciências. Neste estudo evidenciaremos as aproximações dos conceitos de Jonas com a Psicologia Ambiental.

A preocupação com o meio ambiente durante o primeiro terço do século XX, não era apenas uma preocupação teórica e epistemológica pela maneira com o desenvolvimento das pessoas. Teve um importante elemento de resposta a uma sociedade, abalada pela geopolítica, pelas mudanças tecnológicas, sociais, migrações, concentrações, e o surgimento de novos grupos marginais, novos tipos de pobreza e novos conflitos.

Muitos problemas ambientais estão enraizados no comportamento humano e podem, assim, ser geridos pela promoção do comportamento pró-ambiental (STERN, 2011) . As tentativas de melhorar a qualidade ambiental através de mudanças dos comportamentos serão mais eficazes quando um (1) selecionam, comportamentos que afetam significativamente a qualidade ambiental, (2) examinam quais fatores causam esses comportamentos e (3) aplicam

---

<sup>9</sup> A “moral” é, de um modo geral, equivalente a “pró-social” ou “bom” e seu oposto é “imoral”. Essa abordagem domina boa parte da psicologia moral e nichos da sociologia, especialmente no estudo do ego moral. HITLIN, S. Os contornos e o entorno da Nova Sociologia da Moral. *Sociologias*, v. 17, n. 39, p. 26-58, 2015.

e avaliam intervenções que modifiquem esses antecedentes e o comportamento (STEG; VLEK, 2009).

Jonas (2006), estabeleceu o cuidado para o futuro, uma das condições necessárias para uma ética sustentável, deve-se cuidar da natureza. Se o homem não percebe a nossa descrição até agora, ele poderia pensar que a natureza deve ser respeitada como instrumento para a continuação da existência da humanidade (JONAS, 2017).

Ao contrário do antropocentrismo, ele não justifica o desejo humano, ao contrário do biocentrismo, ele deixa claro o status especial dos seres humanos como agentes morais pertencentes à natureza. Poderíamos agora obter uma ética futura que é totalmente fundada sobre o princípio responsabilidade? (JONAS, 2005b).

Os conceitos jonasianos em uma perspectiva mais ampla dialogam para apontar sua afinidade com os pontos de vista de M. Heidegger, que para ele, o mundo da tecnologia, torna-se uma esfera relativamente autônoma que, ao contrário, ativamente influencia seus próprios criadores, participando da criação de seus objetivos, expectativas, demandas e valores. A esfera da tecnologia moderna tem, por assim dizer, seu próprio ritmo de vida (HECK, 2010).

Em última análise, a tecnologia depende apenas de si mesma; ela mapeia sua própria autonomia, é a própria condição do desenvolvimento tecnológico. Os representantes da crítica *escola de Frankfurt*<sup>10</sup> oferecem uma caracterização semelhante a esse fenômeno. Horkheimer e Adorno, por exemplo, argumentam que a racionalidade técnica hoje é a racionalidade da dominação. É o caráter compulsivo de uma sociedade alienada de si mesma já atua no conceito e construção de técnicas (HECK, 2010).

Esta natureza alterada da ação humana exige uma mudança pois a tecnologia moderna introduziu ações de uma nova escala, objetos e conseqüências que a estrutura da ética anterior não pode mais contê-las. A noção da essência do ser humano se transformou como já mencionado no texto, uma questão imutável e intocada pela prática tecnológica. Este poder limitado do ser humano influi normas morais e impulsionam relacionamentos imediatos entre pessoas (HECK, 2010).

A ética tradicional poderia muito bem permanecer estritamente antropocêntrica porque a ação humana não ameaçava a ordem natural do ser, incluindo a própria natureza humana. Jonas (2017), afirma que, o poder que seria capaz de assumir a responsabilidade sobre a

---

<sup>10</sup> A Escola de Frankfurt foi um grupo de teóricos europeus que se dedicou a elaborar uma teoria crítica sobre a sociedade. Alguns representantes foram, Walter Benjamin e Theodor, sobre à luz do século XXI tentaram compreender como os conceitos de indústria cultural e teoria crítica podem ser lidos a partir do confronto de ideias. MOGENDORFF, J. R. A Escola de Frankfurt e seu legado. Verso e Reverso, v. 26, n. 63, p. 152-159, 2012.

dinâmica da tecnologia, deve surgir da própria sociedade. Uma vez que o poder da tecnologia moderna não é um poder singular de um indivíduo, mas sim um poder coletivo de sociedade, o imperativo ético deve assumir a forma de uma solução política e prática, por isto, da importância deste trabalho em aumentar e difundir os conceitos jonasianos para outras ciências, principalmente empíricas, como a psicologia.

Neste contexto, surge uma nova pergunta: quais são as possibilidades atuais de aplicar o princípio de responsabilidade de Jonas na prática? A situação parece ser mais crítica a partir deste perspectiva do que o próprio Jonas, pode ter antecipado, a política, que deveria ter sido objeto de nova responsabilidade, está perdendo sua posição e poder sob a condição de capitalismo global e sociedade pós-industrial (JONAS, 2017).

Logo o futuro não é mais decidido na ótica da esfera política, mas diretamente nos laboratórios de pesquisa, do material bélico e nuclear dos países desenvolvidos, escritórios de grandes corporações, por isto, discussões em torno de políticas públicas necessitam fazer parte de um nova ética de responsabilidade, como, a precariedade do trabalho, desemprego, desigualdades na distribuição de salários e pandemias tecnológicas que podem acometer o mundo globalizado, aumentando mais ainda o panorama social, político e econômico (JONAS, 2009).

Esta nova concepção, global contemporânea da humanidade, portanto, nos lembra de mais um risco moral com o nosso futuro do que uma política de responsabilidade. Precisamos discutir os conceitos de Hans Jonas, com certa urgência, para poder pensar em um mundo melhor, e conseqüentemente, permitir que possamos pensar em um nova ética de cuidado ambiental (HECK, 2010).

#### 4 DIÁLOGOS COM A PSICOLOGIA AMBIENTAL

Podemos realizar um diálogo teórico sobre a obra de Hans Jonas com a Psicologia Ambiental, uma área da Psicologia que discute e trabalha questões de natureza ética e dos diversos ambientes. A Psicologia Ambiental possui uma história recente, porém, relevante, e é uma área que busca estudar o contexto físico e social, no qual procura investigar as interrelações com o ambiente, onde se atribui importância às percepções, atitudes, avaliações ou representações ambientais, ao mesmo tempo considerando os comportamentos integrados a elas. Essa área se interessa pelas implicações das condições do ambiente sobre os comportamentos individuais, de forma que possa ser notada como o indivíduo percebe e atua em seu entorno (PINHEIRO; GÜNTHER; GUZZO, 2014).

De acordo com o trabalho de (BELL, 2001) no *Journal of Environmental Psychology*, o campo pode ser definido como:

“[O] estudo científico das transações e inter-relações entre as pessoas e seu ambiente físico incluindo ambientes naturais e construídos, uso e abuso da natureza e recursos naturais e comportamento relacionado à sustentabilidade.” (BELL, 2001, p.35).

Em outras palavras, a Psicologia Ambiental tem tudo a ver com a interação entre as pessoas e seu ambiente. Como um campo, ela procura entender como e por que nosso ambiente nos afeta, como podemos aproveitar esse conhecimento, em mudanças de comportamentos, e como podemos melhorar nosso relacionamento com o mundo ao nosso redor.

A Psicologia Ambiental é um subcampo da psicologia que, como sugere a definição acima, lida com a maneira como as pessoas interagem e se envolvem com o ambiente. Suas raízes remontam muito longe, mas como um campo estabelecido, são relativamente jovens (SPENCER et al., 2009). Porém, a pergunta para ser questionada é: como a Psicologia Ambiental nos afeta?

Essa questão, foi o que levou ao estabelecimento da Psicologia Ambiental como um subcampo específico da psicologia. Um grupo de psicólogos sociais foram encarregados de determinar quais *layouts* de sala eram mais benéficos para pacientes hospitalizados e quais poderiam resultar em efeitos adversos. Esses psicólogos perceberam que realmente não sabiam responder a essa pergunta e decidiram que era necessária uma nova área de investigação para explorar tal questão.

Portanto, dado o que sabemos sobre Psicologia Ambiental, que tipos de estudos os psicólogos ambientais realmente pesquisam? No livro de Schultz (2002), listam-se os seguintes tópicos como áreas populares dentro do campo: Percepção e avaliação de edifícios e paisagens

naturais; Mapeamento cognitivo, cognição espacial e orientação; Consequência ecológicas das ações humanas; Avaliação da construção e paisagens naturais; Projeto e experiências relacionadas aos aspectos físicos de locais de trabalho, escolas, residências, edifícios públicos e espaços públicos; Comportamento do lazer e do turismo em relação ao seu ambiente físico; Significado de formulários construídos; Aspectos psicológicos e comportamentais das pessoas e da natureza; Teorias de lugar, apego e identidade do lugar; Aspectos psicológicos da gestão de recursos e crises; Riscos e perigos ambientais: percepção, comportamento e gerenciamento; Estresse relacionado a configurações físicas; Uso social do espaço: aglomeração, privacidade, territorialidade, espaço pessoal.

A psicologia ambiental está repleta de teorias sobre como, e por que agimos da maneira que agimos em nosso ambiente. Dentre as diversas teorias existentes, podemos destacar as principais como: Determinismo geográfico; Biologia Ecológica; Behaviorismo e Gestalt.

O Determinismo geográfico é a ideia de que a fundação e a vida útil de civilizações inteiras dependem de fatores ambientais, como topografia, clima, vegetação e disponibilidade de água. Os teóricos nessa perspectiva acreditam que um desafio ambiental muito grande leva à destruição de civilizações, enquanto um desafio insuficiente pode resultar em uma estagnação da cultura. Além disso, esses fatores ambientais podem ter um enorme impacto sobre o que valorizamos como sociedade e sobre como vivemos e trabalhamos juntos. A filosofia de Hans Jonas, estabelece aqui, uma contribuição teórica extremamente importante.

A perspectiva da biologia ecológica baseia-se em teorias de interdependência entre a filosofia biológica e a sociologia. Desse ponto de vista, os organismos são vistos como partes integrantes dos seus ambientes, e não como entidades separadas, conceito atrelado ao princípio vida em Hans Jonas. Isso possibilita uma interação teórica, para o estudo das interdependências entre o autor e esta área da psicologia.

Neste trabalho iremos evidenciar a influência das principais correntes filosóficas que formam o embasamento teórico da psicologia, e suas respectivas conexões que ajudaram para o desenvolvimento teórico para a Psicologia Ambiental.

Na abordagem behaviorista, o contexto ambiental quanto o pessoal (por exemplo, personalidade, disposição, atitudes, opiniões, experiência) são determinantes vitais do comportamento. Embora o behaviorismo geralmente tenha caído de moda como a perspectiva principal da psicologia, seu foco foi, e é aprimorado nos fatores contextuais vividos.

Podemos inclusive mencionar os estudos de Kurt Lewin acerca de “Uma teoria dinâmica da personalidade, incluindo todos os fatores que podem influenciar o comportamento. Sua

famosa equação  $B = f(P, E)$  expressa o comportamento B como uma função da pessoa P e do ambiente E (LEWIN, 1986).

Mais precisamente para Lewin (1986), o comportamento de uma pessoa depende de: fatores genéticos e outros que contribuem para a estrutura cerebral em qual a personalidade dessa pessoa se desenvolve em um determinado ambiente; abordagem dinâmica que envolve forças determinantes de ações; perspectiva psicológica de uma pessoa subjetivamente perceptível do seu “espaço de vida”, fatores internos-externos relevantes; análise da situação, reflexão, associações, compreensão; finalmente, o comportamento em função do campo total que contém todos os esses elementos mudam no tempo, descritos em espaços topológicos divididos em algumas regiões. Este estudo contribuiu para a mudança de paradigma acerca do comportamento humano, e ajudou desenvolvimento de um pensamento articulado com a filosofia da natureza (LEWIN, 1986).

A psicologia da Gestalt era o outro lado da moeda do behaviorismo; enquanto os behavioristas costumavam considerar comportamento e nada além de comportamento, os pensadores da Gestalt eram mais propensos a considerar a percepção e a cognição. Em vez de ver os estímulos ambientais como fatores objetivos, o foco estava em como as pessoas percebiam e pensavam sobre esses estímulos no ambiente (PINHEIRO, 1997a).

Em relação a sua aplicabilidade os psicólogos ambientais utilizam seus conhecimentos de várias maneiras diferentes, incluindo: realizações de pesquisas sobre mensagens que motivam as pessoas a mudar seu comportamento e sobre soluções ambientais; descobrir por que as pessoas podem não adotar comportamentos positivos; incentivar as pessoas a repensar suas posições no mundo natural; ajudar os consumidores, vidas mais sustentáveis. Estes conceitos são encontrados nos discursos de Hans Jonas, nas discussões, sobre o princípio responsabilidade, e o fortalecimento de uma ética para o futuro. (VIEIRA, 2011). Outra grande área de aplicação do conhecimento adquirido nesse campo é a de descobrir como podemos influenciar da maneiras mais eficazes as pessoas e sociedades inteiras para um comportamento mais ecológico e ambientalmente sustentável (SÖRQVIST, 2016).

Até agora, descobrimos que o uso de tipos específicos de mensagens e o enquadramento de determinadas maneiras são eficazes para incentivar um melhor comportamento ambiental, além de promover a responsabilidade com o meio, como norma social, e oferecer programas educacionais para aumentar a conscientização (SÖRQVIST, 2016).

A Psicologia Ambiental tem muito a dizer sobre políticas públicas de educação em grandes cidades, sabemos que lugares como jardins botânicos com flora exuberante e plantas com flores coloridas, ajudam as pessoas a restaurar sua vitalidade e a obter sensação de paz.

Também sabemos que o engajamento ativo com um ambiente é bom para nós. Portanto, projetar ambientes interativos e atraentes pode aumentar nossa atenção (HEFT, 2001).

Existem estudos sobre diversos contextos humanos com a interação entre homem-ambiente que você pode imaginar, incluindo iluminação, planejamento de espaço, ergonomia, acústica, marca, design de interiores, proporções, esquema de cores e uso de espaço vazio. O uso de Psicólogos Ambientais nos planejamentos das cidades ainda não é muito comum, mas à medida que o campo cresce e se desenvolve, podemos verificar a importância de políticas públicas de fortalecimento da sociedade. A psicologia ecológica continua a desafiar a psicologia ambiental com respeito à natureza e ao status da percepção e das experiências diretas (HEFT, 2001), particularmente em um mundo cada vez mais caracterizado por experiência virtual e “realidades” mediadas.

O crescente interesse da psicologia ambiental desafia, discussões sobre local e o global (GIFFORD, 2009), se encontram em um dilema, onde pensar globalmente, agir localmente e responder pessoalmente são pré-requisitos para uma existência sustentável, mas são comprometidos por um conjunto convergente de percepção, cobertura da mídia e tecnologia da informação e comunicação de preconceitos.

A psicologia científica começou no século XIX, oriunda dos conceitos clássicos da filosofia, mas somente até o final da década de 1950 o alcance da psicologia se estendeu de maneira séria ao ambiente físico. Até o início do século XXI, a psicologia que tentou entender as pessoas em um contexto físico praticamente era inexistente. A psicologia Ambiental não é apenas essencial para estudar o componente físico nos contextos urbanos ou rurais, ela também poderá propiciar questionamentos práticos sobre mudanças de paradigmas das sociedades em diferentes contextos sociais, e para aplicação de novos comportamentos na melhoria da vida cotidiana, em uma perspectiva mais equilibrada (PINHEIRO, 1997a).

Em meados da década de 70, surgiram no mundo as primeiras conferências para se discutir o meio ambiente como um processo baseado em discussões sobre os recursos da terra em que seus limites. Eles não inegotáveis, como pensam diversos dirigentes e líderes governamentais de países primeiro mundo (ARRAES, 2005).

Em 1972, a ONU promoveu uma das mais importantes reuniões sobre o meio ambiente, que se realizou em Estocolmo na Suécia; a 1ª Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente Humano. Esta conferência foi extremamente importante, pois, foi o primeiro grande encontro internacional, para a discussão dos problemas ambientais. Nesta mesma reunião, se consolidou e discutiu a relação entre desenvolvimento e meio ambiente (ARRAES, 2005).

Segundo Viola (1998) a visão na época era a de que os problemas ambientais eram originados da pobreza, principalmente dos países de terceiro mundo. As atividades industriais vigentes na época eram consideradas as principais fontes de poluição e pensava-se que, mais alimentos, habitação, assistência médica, emprego e condições sanitárias eram as prioridades em detrimento da redução da poluição ambiental.

Esta ideia apontava que o desenvolvimento não poderia ser sacrificado por considerações ambientais, pois essa preocupação poderia prejudicar as exportações dos países em desenvolvimento e subdesenvolvidos. Diante de tais problemas, diversas áreas de conhecimento como a psicologia (LEWIN, 1986; PINHEIRO, 1997a; E. SÁNCHEZ; WIESENSENFELD; CRONICK, 1987) sociologia (CANTER; DONALD, 1987; JODELET, 2010;

LÉVY-LEBOYER, 1980) arquitetura e engenharia (LYNCH, 1960; SOMMER, 1980), se propuseram a estudar a participação do homem em seu contexto ambiental além de buscar entender como o seu comportamento é influenciado pelas atitudes perante o meio ambiente. Esta nova área vem alcançando nos últimos anos grande reconhecimento, baseado em estudos sobre o planejamento das cidades e por seu interesse em estudar fenômenos que levam em conta a inserção do homem nos diversos contextos ambientais.

Em seu berço, a Psicologia Ambiental, se firmou em vários lugares nos EUA, em virtude dos estudos de Lévy-Leboyer (1980) que tratavam sobre a arquitetura de um hospital e de como esta poderia influenciar o comportamento dos doentes. Com este pesquisador o estudo de fatores psicológicos no contexto do meio ambiente e das cidades ganhou status científico, devido às diversas publicações em periódicos importantes (GÜNTHER; ROZESTRATEN, 1993; PINHEIRO, 2005).

Consequentemente estudiosos europeus passaram a se interessar por esta área promissora, por exemplo, podem-se citar estudos como o de Jodelet (2010) na França e Canter e Donald (1987) na Grã-Bretanha. Em ambos, buscou-se estudar os aspectos sociológicos das cidades, seu comportamento e planejamento nas construções institucionais. Sobressalta-se que na Europa os estudos na área foram impulsionados por ações ligadas ao planejamento urbano de reconstrução das cidades e reorganização social após a II Guerra Mundial.

Anteriormente a segunda guerra, destacam-se como expoentes os estudos de Kruse (2004), nos quais foram relatados efeitos ambientais de cunho geopsicológico (luz, clima e montanhas) e de cunho sociopsicológico que abrangiam características de seres humanos numa perspectiva cultural, influenciada pelas leis, instituições e costumes, partindo do ponto de vista do conjunto de regras de cada lugar, ou como era regido o sistema político de determinado país e sua religião vigente.



No âmbito oriental, destacam-se os estudos de Hagino, Mochizuki e Yamamoto (1987) que verificaram o relacionamento entre o clima, estilo de vida dos japoneses e o meio ambiente, buscando relacioná-los com os desastres naturais (terremotos e tsunamis) e as estruturas das casas japonesas.

Nos países latino-americanos apresenta-se uma perspectiva extremamente voltada para o social. Diversas pesquisas realizadas na Argentina, Brasil, Colômbia, México, República Dominicana e Venezuela, ainda na década de 70, buscavam responder a questionamentos estruturais no cotidiano dos indivíduos que moravam em grandes cidades (CORRAL-VERDUGO, 2002; MOSER, 1998; PINHEIRO, 2005).

A Psicologia Ambiental, hoje, com resultados positivos e representativos, caminha para um processo de ambientalização no Brasil, e bem mais representativo na Europa e em outros continentes, com destaque para o incremento de publicações em periódicos especializados como a revista *Environmental Psychology* o fator de impacto mais preponderante evidenciado nas pesquisas sobre proteção ao meio ambiente do periódico aumentou de forma constante nos últimos anos, o que pode corresponder à atenção mundial para os problemas ambientais (MILFONT; PAGE, 2013).

No âmbito brasileiro, os esforços do professor, José de Queiroz Pinheiro (UFRN), que apontam que o desenvolvimento dessa área no Brasil ocorreu com os acontecimentos de outros países. Explica que isso ocorre devido à formação dos pesquisadores brasileiros ter origem no exterior, pela participação em congressos internacionais na área ou pelo estabelecimento de colaborações com autores da Espanha, Estados Unidos, França, México e Venezuela, com a geração de conhecimentos de uma Psicologia Ambiental interdisciplinar, em que busca uma melhor compreensão entre o homem e o meio ambiente, principalmente nas últimas três décadas, com contribuição de forma direta para o fortalecimento da Psicologia Ambiental (PINHEIRO, 2005).

Ainda, no contexto brasileiro, em 2001 foi criada a Rede de Psicologia Ambiental Latino-Americana (REPALA), composta por uma lista de discussões reunindo profissionais e estudantes de diversas áreas e vários países, objetivando uma melhor troca de informações entre pesquisadores interessados na área (FELIPPE; RAYMUNDO; KUHNEN, 2013). O Instituto de Psicologia da Universidade de Brasília – UNB, considerado o primeiro laboratório de Psicologia Ambiental (LPA), coordenado atualmente pelo Prof. Hartmut Günther está voltado para estudos sobre técnicas e métodos de pesquisa, tendo como campo principal a cidade de Brasília.

O Laboratório de Psicologia Sócio-Ambiental e Intervenção da USP (LAPSI) e a International Association People-Environment Studies (Associação Internacional para Estudos Pessoa-Ambiente) – IAPS realizaram encontros com vários representantes da área e afins já que a complexidade dos problemas ambientais exige muitas vezes uma colaboração de outras áreas interdisciplinares.

O desenvolvimento da Psicologia Ambiental, no Brasil, está associado com o desenvolvimento dos estudos das áreas de Arquitetura e Urbanismo, que possibilitam estudar o planejamento das cidades em consonância ao meio ambiente. Porém, hoje, a Psicologia Ambiental, caminha dentro de uma perspectiva mais conservacionista, com pesquisas voltadas ao cuidado e preservação dos recursos naturais (PINHEIRO; GURGEL, 2011).

Também, Pinheiro (2005) relata que dos profissionais que trabalham com a perspectiva da Psicologia Ambiental tanto como atuante, ou como educadores apresentam diferentes trajetórias quanto à sua formação, fazendo com que haja ainda pequeno número de estudos desta área no Brasil, comparando a outras áreas da Psicologia. Ele ainda sugere como estratégia para o fortalecimento da Psicologia Ambiental, que devam ser encorajados os empreendimentos científicos interdisciplinares, além de recomendar que o conhecimento gerado possa ser voltado para temas como o comportamento ecológico, percepção ambiental, estudos de planejamento das cidades e ecologia e promoção de saúde ambiental e desenvolvimento sustentável.

Ainda no contexto nacional, Pinheiro (1997a) e WIESENFELD (2005) consideram que a Psicologia Ambiental brasileira evoluiu muito, quando comparado a outros países latino-americanos, principalmente com o aumento significativo da produção científica, além da criação de cursos de pós-graduação (*strictu e lato sensu*) que discutem a Psicologia Ambiental, ou Educação Ambiental. Porém, ainda, é considerado limitado o número de profissionais que estudam e trabalham na área, tanto na docência ou como psicólogos ou arquitetos que voltam suas ações para assuntos de gestão ou educação ambiental.

Como disciplina, a disciplina, foi ministrada possivelmente, pela primeira vez no Brasil em 1983, pelo professor José de Queiroz Pinheiro como sendo complementar e eletiva na Universidade Federal do Rio Grande do Norte (COMUNICAÇÃO PESSOAL, 11 de julho de 2013).

Em termos de eventos, foi no 26º Congresso Interamericano de Psicologia, realizado em São Paulo, em 1997, que houve a primeira etapa de discussão sobre a importância desta área da Psicologia, no Brasil, e quais seriam suas perspectivas em longo prazo (Pinheiro, 2003). No final do século XX, mais especificamente em meados de 1990, de acordo com Tassara (2003), existiram as primeiras tentativas de integração de pesquisadores deste ramo, por exemplo, na

oportunidade do X Encontro Nacional da ABRAPSO, surgiram às iniciativas de um diálogo horizontal entre os poucos grupos do setor.

Com o desenvolvimento da Psicologia Ambiental, diversos temas começaram a ser objetos de estudo dentro dos próprios cursos de Psicologia, principalmente com associação da disciplina com o comportamento Humano. Pato e TAMAYO (2006) mencionam que uma das grandes contribuições teóricas da Psicologia Ambiental foram os estudos de validação em escalas de comportamentos ambientais e de crenças ambientais, temas nos quais, ainda hoje, se encontram poucas pesquisas de âmbito nacional.

O interesse nos estudos relacionados ao meio ambiente emergiu como uma área aplicada da Psicologia objetivando resolver problemas derivados das interações entre o ambiente e o comportamento humano. Como são conhecidas, duas abordagens dominaram a área da psicologia ambiental desde as suas origens (PATO & TAMAYO, 2006).

A primeira abordagem privilegiou o estudo dos efeitos ambientais sobre o comportamento, enquanto a segunda se refere à percepção ambiental, mapas cognitivos, preferências ambientais, o efeito da estimulação ambiental sobre o desempenho humano, as relações entre o projeto e o uso de espaços construídos, e as avaliações pós- ocupação (LYNCH, 1960; VEITCH; ARKKELIN, 1995; CORRAL-VERDUGO, 2005; ZIMRING; REIZENSTEIN, 1980).

Ainda de acordo com Corral-Verdugo (2005), a existência dessas duas vertentes em Psicologia Ambiental contribuiu para que os pesquisadores reconhecessem que o meio ambiente também é influenciado por fatores psicológicos relacionados ao comportamento do homem, e que seria muito importante que houvesse mais investigações sobre os comportamentos pró-ambientais, pois, segundo este autor, problemas como a escassez de recursos naturais e tragédias ambientais influenciam o comportamento do homem para ações mais positivas voltadas para o meio ambiente.

Sabe-se, também, que uma experiência prévia de contatos com o ambiente promove uma afinidade emocional para com a natureza, o que, conseqüentemente, promove sua conservação. Enquanto que a percepção de desperdício de recursos por outras pessoas influencia negativamente o próprio comportamento de conservação (CORRAL-VERDUGO, 2005).

Pode-se observar que a Psicologia Ambiental é constituída de influências de disciplinas internas e externas a Psicologia. Assim, é notável visualizar, na vertente interna, a importância da Psicologia Social e a Psicologia da Percepção; já na vertente externa, é evidente a observar evidências da Arquitetura e Planejamento Ambiental, da Geografia, das Ciências Biológicas e da própria Filosofia (MOSER, 1998; KAZDIN, 2009).

Segundo Bomfim et al. (2014), a Psicologia Ambiental não é vista como uma área uniforme, sendo assim, cercada por diversas correntes que a compõem, fazendo com que tenham diversas formas de definição. Porém, suas definições giram em torno da relação homem- ambiente, sendo que algumas destacam mais um lado dessa díade e outras exprimem mais a relação entre eles. Além disso, a Psicologia Ambiental forneceu mais destaque ao ambiente, tornando-o como algo que faz parte das subjetividades e que é inseparável do homem, já que ambos se constituem reciprocamente. Dessa forma, o ambiente é considerado como um fator constitutivo de identidades, assim como também pensa Hans Jonas.

Na Psicologia Ambiental se busca explorar as atitudes, os comportamentos e as percepções dos indivíduos, que relacionam com o contexto físico e social que estão inseridos. Assim, Moser (2005) mostra que a relação indivíduo - ambiente é examinada em quatro níveis de noção espacial e social, que são: o micro- ambiente, que se refere ao espaço privado, a moradia, do indivíduo; os ambientes de proximidades, que são os espaços partilhados, o habitat coletivo, o bairro, o lugar de trabalho, os parques e espaços verdes, os quais são alusivos as comunidades, os ambientes coletivos públicos, como, as cidades, os vilarejos e outros lugares que implicam agregados de indivíduos; e o ambiente global, que é o espaço em sua totalidade (OSKAMP, 2000).

A discriminação feita pelo autor é necessária, pois ela permite avaliar a relação indivíduo- ambiente considerando a relação com o ambiente em suas dimensões físicas, e averiguar as relações com o outro nos diferentes níveis que estão implicados (MUÑOZ et al., 2015).

Quando se trata da sobrevivência da humanidade, Aragonés e Amérigo (1998) relatam que começam a surgir de maneiras mais perceptíveis estudos sobre a consciência ambiental, o que faz com que sejam desenvolvidas mais reflexões e produção de conhecimento nessa área. Existem três tipos de compressão emergenciais da Psicologia Ambiental, que são: a percepção da relação pessoa-ambiente caracterizada pelas mútuas influências; a comprovação de que a ação humana se reflete diretamente em seu entorno, ou seja, as ações humanas estão relacionadas ao atual estado de degradação ambiental, o que é importante que seja reconhecido e que sejam assumidos as responsabilidades desse processo; a averiguação das motivações das ações humanas em relação ao meio ambiente, demonstrando valores e crenças que apoiam a conduta.

No surgimento da Psicologia Ambiental pôde-se perceber que a mesma se configurou com uma “dupla personalidade”, visto que se formou a partir de duas raízes teóricas. Segundo Pinheiro (1997a), uma formada é pela Arquitetura e Planejamento Ambiental, Geografia e

Ciências Bio/Ecológicas e da preocupação das ciências naturais pelos problemas ambientais e o papel exercido pelo ser humano nesse âmbito. Já na outra, de acordo com o autor, veio da Psicologia, onde se buscava entender melhor o inter-relacionamento entre os processos psicológicos e os aspectos do ambiente, onde se utilizou da Psicologia Social e da Percepção – Gestalt (SOCZKA, 2004; WIESENFELD, 2005).

O frequente envolvimento do homem com o ambiente social e físico sucedeu diversas mudanças no meio ambiente, fazendo assim, segundo Gomes (2008), com que houvesse uma preocupação relacionada à degradação da natureza representada pelo aquecimento global, escassez de recursos naturais, poluição da água e do ar e o crescimento populacional acelerado em países subdesenvolvidos, fatores estes que comprometem a vida do homem na terra. Dessa forma, segundo a autora, houve a Conferência sobre o Meio Ambiente Humano em Estocolmo, na Suécia, em 1972, que trouxe várias discussões ambientais. Além dessa conferência, outras discussões apareceram em outros momentos contribuindo assim para o surgimento da Psicologia Ambiental (BOMFIM; FURLANI, 2010).

Como a Psicologia Ambiental é caracterizada por sua ampla diversidade de modelos teóricos vindos de outras áreas de conhecimento, Valera (1996) buscou fazer um apanhado histórico desde seu nascimento até momento atual, além de buscar se centrar na contribuição para a sustentabilidade.

Tabela 1 – Quadro 1: Fases de marcos históricos da Psicologia Ambiental

Fase	Acontecimento
Primeira	Nascimento na Alemanha
Segunda	Transição americana, que aconteceu quando houve a migração de psicólogos alemães para os Estados Unidos
Terceira	Fase arquitetural
Quarta	Atual, onde é focada na sustentabilidade, desencadeada, devido à crise epistemológica no final da década de 1970 e dos problemas sociais e ambientais, nos quais surgiu a necessidade de se adotar uma maior flexibilidade metodológica e se voltar para a mudança social.

Valera (1996)

Entre os conceitos que emergiram da Psicologia Ambiental, vale destacar o comportamento pró – ambiental cuja importância é grande, nos estudos dos problemas ambientais que se agravam a cada dia. Não são incomuns notícias que corroboram esta afirmativa, transmitidas nos veículos de comunicação. As condições socioambientais brasileiras são assustadoras, acentuadas pela pobreza, injustiça social, entre outros problemas (PINHEIRO, 2005).

Para se conhecer os processos de sustentabilidade, também é necessário conhecer fortes cargas de mudanças de comportamentos individuais, como enfatiza Pol (1996), que ele destaca

ser necessário ter conhecimentos sobre os processos sociais e psicossociais envolvidos. Considerando importante a inserção dos valores culturais, e de crenças nos comportamentos ecológicos, ele enfatiza a importância de execuções de ações mais bem direcionadas de gestão e educação ambiental. Logo é possível pensar em mudanças em longo prazo dentro da sustentabilidade (TUAN, 1983).

Estudar o comportamento ecológico aborda uma variedade de comportamentos responsáveis, por exemplo: redução do consumo de produtos industrializados, reutilização e reciclagem de objetos, uso racional de energia, preservação da estética do ambiente, cuidados com animais e plantas e envolvimento das pessoas em movimentos de preservação ambiental, entre outros. Tais constructos contribuem para uma nova perspectiva de educação ambiental na sociedade em que habitamos (ITTELSON et al., 2005; POL, 1996).

Discutir uma nova formulação de uma educação ambiental para as novas gerações não podem se transformar num simples manual de conduta, homogeneizador e totalizador de subjetividades, pois, o ambiente (exterioridade) não diz respeito a um objeto. Aponta-se, então, como desafio, uma educação que preserve a singularidade, acolha (e não apenas tolere) a multiplicidade que constitui a humanidade do homem, que nada mais é do que o infinito em nós (CORRAL-VERDUGO; PINHEIRO, 2004).

Vale destacar que este trabalho irá preencher e corroborar estudos nas áreas de Filosofia e Psicologia, abrangendo apenas a literatura nacional, com exceção do trabalho de Freire (2006), que discute a importância de uma ética de cuidado ambiental, nenhum outro trabalho na área de Psicologia Ambiental no Brasil, relaciona a importância de Hans Jonas ao fortalecimento da área destacando o ineditismo da pesquisa.

A execução dessa Tese, abordando os conceitos supracitados no texto pelo filósofo Hans Jonas sobre a sua ética Ambiental, abrangendo o diálogo com outras áreas do conhecimento, neste caso com a Psicologia Ambiental, poderá fomentar diálogos e discussões na sociedade, através de uma mudança de comportamento para o desenvolvimento sustentável das próximas gerações. Essa discussão poderá desempenhar um papel importante na gestão de problemas ambientais através da promoção da mudança de comportamento, pois, as intervenções são geralmente mais eficazes quando são sistematicamente planejadas, implementadas e avaliadas. Indivíduos podem contribuir significativamente para alcançar sustentabilidade ambiental a longo prazo adotando padrões de comportamento pró-ambientais.

O desafio para propagar uma nova concepção de uma ética ambiental, através da articulação dos conceitos de Hans Jonas e esta nova Psicologia, é entender o indivíduo para que se possa conhecer seus fatores estruturais e processos que ameaçam a sustentabilidade

ambiental, propagando novos comportamentos pró-ambientais que podem ser facilitados em todo o mundo, garantindo uma maior preocupação com a humanidade e as próximas gerações.

Assim, podemos citar a industrialização, a urbanização e a secularização como processos constituintes da modernidade, é possível usar um neologismo, também criado pelo processo de nominalização, para expressar uma crise significativa no processo de modernização: a “ambientalização”, precisamos discutir estes conceitos para realizar uma articulação conceitual entre a filosofia jonasiana e a Psicologia Ambiental.

A ambientalização pode ser compreendida, de acordo com (CARVALHO; FARIAS; PEREIRA, 2011 apud MONTEIRO; CARVALHO; CABRAL JÚNIOR, 2017), como:

(...) processo de internalização da questão ambiental nas esferas sociais e na consciência dos indivíduos. É movida pelo crescente reconhecimento da legitimidade de um campo de preocupações socioambientais na esfera pública, e produz um habitus ecológico que tende a se generalizar em diferentes medidas, afetando outros campos sociais. (p.36).

O processo de ambientalização, de um ponto de vista econômico, desenvolveu-se a partir de duas tendências: uma “contracultural”, caracterizada por questionar o modo produção e de consumo do capitalismo, e outra, inspirada no Clube de Roma, que se preocupa em garantir a continuidade do sistema de produção e de acumulação capitalista, através da racionalização da exploração e do consumo de recursos naturais, com o fito de garantir um desenvolvimento sustentável do sistema (MONTEIRO; CARVALHO; CABRAL JÚNIOR, 2017).

Esta última tendência é denominada por Acselrad de “utilitária”, Lopes (2006) define a ambientalização como um processo de interiorização pelas pessoas e pelos grupos sociais dos diferentes aspectos da questão pública referente ao meio ambiente. Os conflitos sociais gerados pela modernidade e suas contradições passam por um processo de ambientalização a partir da ampliação dos riscos de acidentes industriais e de sua internacionalização, configurando o que Beck (2011) denominou de “Sociedade de Risco” (MONTEIRO; CARVALHO; CABRAL JÚNIOR, 2017).

Teisserenc (2010) considera que a ambientalização dos conflitos sociais ocorre com um concomitante surgimento de novos movimentos sociais, que buscam os seguintes objetivos: maior participação nas esferas políticas e econômicas, incluindo a gestão de recursos; democratização do poder político, descentralização administrativa e econômica, mas com uma visão crítica dos sistemas clientelistas e corporativistas sobre os quais se baseia o poder local; defesa do território e de seus recursos juntos à organização das lutas pela terra, pelo emprego e pela renda; Elaboração de um novo modo de produção e de novas formas de consumo; predomínio das exigências da qualidade de vida em relação às exigências do mercado; crítica

da racionalidade econômica e de sua referência exclusiva à lógica do mercado, como também crítica às instituições econômicas e de seus efeitos no que diz respeito à conscientização ideológica e política. Compreendida a partir de uma perspectiva contracultural, como propõe Acselrad (2010), a ambientalização pode ser entendida como um evento das grandes transformações que Polanyi descreve, sendo um deles a resistência à incorporação dos homens ao mercado, à transição de uma sociedade com mercado para uma sociedade de mercado (POLANYI, 1980 apud MONTEIRO; CARVALHO; CABRAL JÚNIOR, 2017).

Lopes (2006), enumera cinco fatores relacionados a essas transformações produzidas pelo processo de ambientalização: o crescimento da importância da esfera institucional do meio ambiente entre os anos 1970 e o final do século XX; os conflitos sociais ao nível local e seus efeitos na interiorização de novas práticas; a questão ambiental como nova fonte de legitimidade e de argumentação nos conflitos sociais e, finalmente, a educação ambiental como novo código de conduta individual e coletiva. Podemos citar o caso da Educação Ambiental, que alguns autores consideram como, ao mesmo tempo, agente e efeito da ambientalização das práticas sociais importantes, em áreas como Filosofia e Psicologia, enumeradas nesta tese (CARVALHO; TONIOL, 2010; CARVALHO; FARIAS; PEREIRA, 2011; MONTEIRO; CARVALHO; CABRAL JÚNIOR, 2017).

Os desafios da sustentabilidade no contexto do pensamento em processo de ambientalização estão se tornando cada vez mais prementes. Nesse contexto, a introdução de questões ambientais, que abordem a ética poderia ajudar os filósofos e psicólogos a encontrar melhores soluções para cuidar de sociedades atuais (JONAS, 2015).

O Princípio Responsabilidade poderia ser o primeiro passo para abrir uma nova era que combina vidas humanas e preservação da biosfera para sustentar o bem-estar de todas as gerações. Assim, a questão da sustentabilidade poderia ser alcançada por algumas restrições no uso da natureza e, ao mesmo tempo, uma diminuição dos níveis de consumo para as gerações atuais, a restrição, um tipo de 'sacrifício', por gerações que conseguiram um alto nível de desenvolvimento, poderia permitir um bem-estar não decrescente a longo prazo para todas as gerações. Embora transferências sejam possíveis entre as gerações atuais. O Princípio Responsabilidade solicitará a preservação da natureza para proteger a vida no planeta, na expansão de um pensamento acerca e uma subjetividade ecológica ambientalizada.

Uma revisão de nossas 'preferências materialistas' parece ser uma condição necessária para aceitar o princípio responsabilidade como um guia em nossas decisões e, finalmente, manter uma "vida autenticamente humana na terra" (FONSECA, 2019).



Além disso, o Princípio Responsabilidade está intimamente relacionado a uma heurística do medo, termo já mencionado em um capítulo, acima, que tem uma altruísta origem. É essencial que o ser humano seja capaz de imaginar os impactos a longo prazo de suas ações e acredite no que é impensável hoje.

Há um forte desafio cognitivo para observar que esse princípio de autovinculação pode ser combinado com o princípio de compartilhamento justo, perspectiva que não nos diz como todas as gerações podem cooperar entre si enquanto um contrato não é mais possível se supusermos que a abordagem de Jonas seja aplicada aqui (OLIVEIRA, 2014). Embora sejam tempos desafiadores, o potencial humano para manter um senso de propósito durante as dificuldades foram descritos de maneira convincente (FRANKL, 1963). Várias experiências fornecem evidências persuasivas de que as pessoas rotineiramente encontram ou impõem significados e um senso de coerência durante tempos de incerteza (HEINE; PROULX; VOHS, 2006; SEDIKIDES; WILDSCHUT; STEPHAN, 2018).

No entanto, estudos empíricos, em tempos de extrema e real adversidade, são escassos e os que existem, necessitam de um cuidado maior, uma vez que as crises diferem em várias dimensões críticas, como duração, número de pessoas afetadas, ou especificidade regional.

O Covid-19 que estamos enfrentando atualmente, que incluem infecção e hospitalização em potencial, perdas econômicas graves, impactos adversos generalizados na saúde mental e prazos indetermináveis para a restauração completa dos serviços convencionais.

Podemos destacar três interações, pessoa-ambiente que foram violentamente interrompidas pelo Covid-19 e consideramos seu provável impacto na experiência do propósito: como nos envolvemos com o trabalho, como nos envolvemos na educação e como lidamos com os problemas físicos. Notavelmente, esses domínios de interação têm sido centrais para as perspectivas ambientais e ecológicas da psicologia (SUNDSTROM et al., 1996; WINKEL; SEAGERT; EVANS, 2009), bem como para o estudo do objetivo na vida (RYFF, 2014). À medida que as incertezas em torno desse risco biológico continuam a proliferar, destacamos brevemente como o Covid-19 pode impactar cada interação pessoa-ambiente de maneiras que são prejudiciais à manutenção, desenvolvimento ou promulgação de objetivos.

Existem estudos de longa data da Psicologia Ambiental, que discutiram desastres desta proporção, (BROWN; WESTAWAY, 2011; SEAGERT; WINKEL, 1990), prever como as pessoas irão interagir nesses novos desafios ambientais, mesmo em meio a um desastre. É importante reconhecer que, diferentemente de outras calamidades, nenhum dano ao ambiente construído foi sofrido. De fato, as escolas, bairros e locais de trabalho em que os indivíduos cultivaram seu senso de propósito permanece intacto. O desafio, então, é enfrentar esse

momento com uma rigorosa agenda de pesquisa projetada para informar como as pessoas podem se sentir intencionais quando as oportunidades de se envolver de maneira significativa em suas atividades diárias são alteradas.

Por fim, da mesma forma que é provável que a luta contra essa pandemia mude as sociedades de maneiras profundas e permanentes, pedimos uma abertura a uma mudança para questões que precisarão incorporar mais discussões sobre o meio ambiente. Como um recurso para o engajamento na vida, esperamos ansiosamente prestar atenção a essas interações pessoa-ambiente e descobrir maneiras duradouras de ajudar as pessoas a manter um senso maior de responsabilidade e cuidado ambiental.

Estas situações de alto risco, que envolvem um forte impacto social ou ambiental devem ser tratadas em uma condição que exija um grau máximo de responsabilidade, para que não impliquem efeitos negativos. Os efeitos da ação tecnológica são, em muitos casos, de difícil previsibilidade, torna-se necessário a adoção de princípios conservadores que levem em consideração todos esses aspectos.

Isso corrobora com um conceito jonasiano, do princípio da precaução, tal como previsto na heurística do medo, na qual a prudência e a responsabilidade assumem um papel preponderante nas tomadas de decisão e nas orientações das ações tecnológicas. Pois as consequências, em longo prazo para a saúde humana e para o equilíbrio ecológico, são manifestações ainda incertas.

Estes elementos evidenciados pela Psicologia Ambiental em propiciar e repensar condições autênticas de vida é o objetivo central do pensamento jonasiano que remetem a importância, o valor e a dignidade da vida para que possamos construir realidades e processos dignamente humanos, que reconheçam que a vida, por ser vida, vale a vida.

Os conceitos propostos por Hans Jonas (*heurística do temor e o imperativo da responsabilidade*) podem ser elementos importantes para as decisões serem tomadas pelos grupos que discutem a problemática ambiental, nenhuma outra teoria na filosofia, trouxe princípios tão claros como a proposta de Jonas.

Finalmente, a ética ambiental traz uma questão relevante: é possível uma justiça voluntária de restrição em nível global, um nível que possa estar em conformidade com o bem-estar de todas as gerações e permitir que a sustentabilidade permaneça dentro dos limites planetários? Podemos concluir aqui pela necessidade de continuar nossas investigações em várias direções. Para ética ambiental combinando sustentabilidade a longo prazo, uma análise da mudança qualitativa do sistema econômico devido à possibilidade de novos comportamentos de acordo com o *Princípio Responsabilidade* tem que ser conduzida. Ao mesmo tempo,

precisamos conhecer o papel principal desempenhado pela resiliência capacidade da natureza através da análise da dinâmica dos serviços ecossistêmicos em relação à sua produção não reduzida (evidência de limiares para algumas grandes mudanças reais - mudanças climáticas, erosão da biodiversidade, pesca e etc.) (DUA, 2016).

#### 4.1 Comportamentos Ecológicos Responsáveis

O termo comportamento ecológico na literatura em geral apresenta conceitos diferenciados, porém, com significados comuns. Ele pode ser apresentado como comportamento pró-ambiental (KARP, 1996; JUAN; VOZMEDIANO, 2005), comportamento ambientalmente responsável (KAPLAN, 2000), conduta pró – ambiental (RIESLE, 2002; GARCÍA-MIRA; NIIT; DURÁN, 2002), comportamento ecológico (KAISER; GUTSCHER, 2003; PATO; TAMAYO, 2006) e altruísmo ambiental (SCHULTZ; ZELEZNY, 1998).

Esta indefinição sobre a quantidade de comportamentos ecológicos foi estudada por Corral-Verdugo (2002) em que ele considera que a quantidade de nomes diferentes com significados comuns é devido a uma falta de consistência na literatura sobre uma definição precisa e conceitual sobre o tema. Ele, ainda, afirma que esta característica referente aos conceitos, reflete as diferenças influências de enfoques na Psicologia Ambiental. O termo pode ser concebido como hábito ou como conduta consciente e intencional ou alguma ação pode ser forçada.

Sobre a sua diferenciação, Corral-Verdugo (2000) ressalta algumas, principalmente, quanto ao tipo de conduta ou do resultado de um tipo de comportamento, que pode gerar mudanças no meio em que os seres humanos estão inseridos, são resultados ou respostas a uma exigência, se apresenta como certa transcendência de uma condição presente e antecipando um resultado do futuro.

O conceito de compromisso também é estudado, em que o modo como as pessoas assumem a sua própria responsabilidade para resolver problemas ambientais, compreendendo que as pessoas centram suas culpas, ansiedades e ações diante de um problema ambiental (MARTÍNEZ-SOTO, 2004).

A responsabilidade no uso dos recursos naturais disponíveis, com a possibilidade do compartilhamento entre as gerações futuras e a responsabilidade assumida pelas pessoas em agir de forma individual, levando a refletir sobre as crenças e comportamentos praticados diariamente, em conexão com a nossa cultura o psicológico e o ecológico possuem a necessidade de perceber as pessoas e planeta como um contínuo (GIMÉNEZ, 2009).

O compromisso pró-ecológico pressupõe que a pessoa tenha consciência dos danos que uma ação ambiental descuidada pode causar, assumindo assim práticas de cuidado do ambiente como um todo ou de seus aspectos particulares. Mesmo diante de um cenário de visão antropocêntrica, com o aumento do consumismo e no desenvolvimento material. A pessoa irá se envolver caso haja uma relação positiva de compromisso ambiental, diferentemente da preocupação (PINHEIRO; GURGEL, 2011).

Na perspectiva da intencionalidade, Stern (2000) sugere que mesmo que uma pessoa não tenha a intenção de proteger o meio ambiente, mais se comporta da maneira menos nociva vai produzir um impacto menor do que aquele indivíduo que também sem intenção age de maneira mais ofensiva, jogando lixo na rua ou desperdiçando água ou energia.

Essa certa intencionalidade para o autor é de grande importância, pois relacionar bem os comportamentos ajuda na focalização naqueles comportamentos que podem fazer bem ao meio ambiente. Ou seja, existem duas definições importantes para o avanço do comportamento ecológico, uma considerada pelo impacto, e a outra pela intenção e consciência da ação.

Dentro de uma perspectiva mais sustentável, CORRAL-VERDUGO (2010), aborda as dimensões psicológicas deste conceito, ressaltando a importância de se conhecerem, fatores cognitivos, emocionais e comportamentais que afetam a conduta sustentável, os contextos físicos, o desenho dos ambientes e os fatores normativos que promovem ou inibem a conduta pró – ambiental.

Para se conhecer os processos de sustentabilidade, também é necessário conhecer fortes cargas de mudanças de comportamentos individuais, como enfatiza Pol, (2003), o autor destaca que é necessário ter conhecimentos sobre os processos sociais psicossociais envolvidos. Considerando importante a inserção dos valores culturais, de crenças nos comportamentos ecológicos, enfatizando a importância de execuções de ações mais bem direcionadas de gestão e educação ambiental, logo é possível pensar em mudanças em longo prazo dentro da sustentabilidade.

As medidas de comportamento ecológico existentes na literatura basicamente se distribuem em dois grupos: as medidas gerais e as medidas específicas. As medidas gerais foram propostas e testadas por Karp (1996) e Kaiser e Shimoda (1999). As específicas são inúmeras, quase tantos quantos são os tipos de comportamentos ecológicos e problemas ambientais presentes na realidade investigada.

Estudar os comportamentos ecológicos e a sua diferenciação quanto as suas medidas gerais ajudam investigar as dimensões do comportamento ecológico em realidades de primeiro mundo. Pato e TAMAYO (2006) relatam que o maior foco de interesse está nas dimensões

desse tipo de comportamento e nas semelhanças, e diferenças apresentadas por pessoas nessas dimensões. Tais instrumentos usam auto-relatos de comportamentos, medidos em frequência ou concordância.

Os estudos que se dedicam a investigar o comportamento ecológico são recentes e ainda não existe consenso geral na literatura sobre uma definição precisa desse conceito, nem foram definidos seus principais antecedentes (DIAS et al., 2006).

Os modelos mais antigos e mais simples de estudos sobre o comportamento pró-ambiental foram baseados em estudos voltados ao contexto social e o meio ambiente, e que levam à conscientização ambiental (questionamentos e indagações, ou seja, atitudes ambientais) que originaram o comportamento pró-ambiental nos seres humanos (CORRAL- VERDUGO; PINHEIRO, 1999).

Estes modelos racionalistas sobre educar pessoas acerca de questões ambientais segundo Glanz, Rimer e Viswanath (2008) ajudou a difundir o pensamento acerca das atitudes e comportamentos perante o meio ambiente, por meio da conscientização e educação, iniciando um processo em que se podem reduzir atividades negativas frente à natureza. Outras áreas correlatas, dentro da psicologia se interessam pelo tema, por exemplo, Corral-Verdugo e Pinheiro (1999) citam estudos na psicologia experimental em que se realizaram experimentos para detectar a probabilidade do aumento da frequência em comportamentos positivos ao meio ambiente, por meio de reforços positivos.

Noutro experimento BURGESS, Clark e Handee (1971), tentaram diminuir a incidência de comportamentos negativos em um parque ecológico, fazendo com que houvesse um reforçador positivo para cada indivíduo que jogasse seu determinado lixo no lugar apropriado. Com isso verificaram que o comportamento aversivo de jogar os dejetos no chão, diminuiu consideravelmente.

Bronson et al. (2011) afirma que a retirada do estímulo positivo para comportamentos pró-ambientais, aumentava novamente o comportamento socialmente condenável relacionado aos comportamentos do indivíduo perante a natureza, fato que estimulou novas pesquisas voltadas, não somente para variáveis externas, e sim para variáveis cognitivas, ou seja, para a personalidade do indivíduo, suas crenças e aspectos culturais perante o meio ambiente.

Em estudos realizados por Kaiser e Shimoda (1999) e Karp (1996), foram relatados que determinado grupo de pessoas, de determinadas culturas, religiões e de comportamentos sociais liberais, tinham maior frequência de comportamentos pró-ambientais em relação às pessoas de diferentes concepções socioculturais.

Pesquisadores como Hines, Hungerford e Tomera em 1987 realizaram estudos para mensurar comportamentos pró-ambientais baseados em alguns fatores como características psicossociais (atitudes, comprometimento verbal, orientação econômica e responsabilidade social), variáveis cognitivas (conhecimento), variáveis demográficas (idade, sexo, religião e gênero) e categorias de comportamentos experimentais (estímulos, respostas e reforçadores), relataram que pessoas que tinham um pensamento mais antropocêntrico partindo da análise das variáveis, apresentavam maiores índices de comportamento pró-ambientais, do que pessoas que apresentavam um pensamento mais biocêntrico.

No nordeste brasileiro COELHO, Gouveia e Milfont (2006) relatam evidências que confirmam a relação entre valores, atitudes e comportamentos pró-ambientais, além de argumentarem que as crenças, atitudes e valores estão atrelados, formando um sistema funcionalmente integrado. Portanto, uma mudança em qualquer parte deste sistema afetará outras partes e culminará em mudança no comportamento do indivíduo.

Ao pesquisar sobre diferenças entre homens e mulheres, Hunter, Hatch e Johnson (2004) relatam que as mulheres geralmente expressam mais preocupação com as questões ambientais em relação aos homens. Já Zelezny, Chua e Aldrich (2000) constatam algo na mesma direção, ou seja, em sua revisão verifica que comparadas aos homens às mulheres relatam uma maior participação em comportamentos pró-ambientais, pois, desde a infância as mulheres tendem a ser cooperativas, tendendo a apresentar um pensamento mais antropocêntrico a natureza.

Castro (2005) relata que em estudos em Psicologia Ambiental, sugerem que a maioria dos psicólogos que têm interesse em estudar o comportamento pró-ambiental tem abordado o tema de acordo com uma variedade de comportamentos responsáveis dentre outros destacam-se: reduzir o consumo de produtos, reutilização e reciclagem de objetos, uso racional de energia, preservação da estética do ambiente, cuidados com animais e plantas e envolvimento das pessoas em movimentos de preservação ambiental.

No entanto, Sato (2005) enfatiza que, algumas questões ambientais, sobre a promoção da conservação dos recursos ambientais têm se centrado nas áreas: gestão de resíduos e reciclagem dos mesmos, uso eficiente de energia, poluição do ar, proteção de áreas verdes e em menor medida os estudos conservação de água e conservação do solo.

Em outra vertente dos estudos sobre Psicologia Ambiental, Schultz, Zelezny e Dalrymple (2000), buscavam estudar de forma transcultural se variáveis como religião, comportamentos ambientais e preocupação ambiental poderiam ser positivamente relacionadas ao antropocentrismo e negativamente relacionadas às crenças ambientais e ao ecocentrismo, indiferentemente do contexto cultural. Isto é, as relações entre crenças religio-

sas e atitudes ambientais seriam consistentes em uma variedade de países. Especificamente, contaram com uma amostra de mais de 2.000 participantes das Américas do Norte, do Sul e Central e da Espanha. Os resultados proporcionaram uma forte evidência para uma associação entre crenças cristãs e uma base antropocêntrica da preocupação ambiental.

Os estudos de CORRALIZA e BERENQUER (2000) buscavam verificar a relação existente entre os hábitos cotidianos relacionados ao meio ambiente. Esses hábitos estavam relacionados ao uso da energia e da água no âmbito doméstico, o uso de transporte público, a reciclagem de papel, a compra de produtos e de produtos reciclados. Os resultados foram positivos quanto à verificação de associações entre o estilo de vida e a conduta ecológica dos hábitos. Estilos de segurança e satisfação apareceram com maior frequência nestas pesquisas.

As medidas utilizadas nas pesquisas sobre o comportamento ecológico, independente de serem gerais ou específicas, podem ser situadas em razão do tipo de medida: auto-relato ou observação do comportamento, feitas pelo pesquisador, ou pelos próprios participantes, algumas combinam os dois (CORRAL-VERDUGO; PINHEIRO, 1999).

Embora os dois tipos de medidas sejam válidos e importantes, possibilitando a apreensão do fenômeno investigado por diversos ângulos, o uso do auto-relato para investigações de comportamento ecológico tem sido criticado por autores que consideram a necessidade de observar esses comportamentos nos locais que eles se manifestam de maneira a propiciar a compreensão de aspectos específicos a ele associados (BECHTEL; CORRAL-VERDUGO; PINHEIRO, 1999).

Apesar de ser cada vez maior o interesse por estudos sobre as relações entre o homem e o meio ambiente, existem poucos dedicados à investigação da complexidade do fenômeno comportamental associado ao meio ambiente, e quase todos utilizam como medida de comportamento o auto-relato verbal ou escrito. Não obstante, apesar das críticas que os pesquisadores enfrentam sobre o uso dessa técnica de investigação do comportamento, assim como as limitações que dela decorrem, ainda segue como uma estratégia ou opção viável para a exploração desse fenômeno em realidades diversas (PATO, 2004).

Uma possível justificativa para isso pode ser o fato de que o comportamento ecológico possui múltiplas facetas e dimensões, manifestando-se tanto na esfera privada quanto na esfera pública. A observação desse fenômeno em sua abrangência total torna-se, muitas vezes, inviável (CORRAL-VERDUGO; PINHEIRO, 1999).

A dificuldade da observação direta de comportamentos que fazem parte da vida cotidiana dos cidadãos comuns, especialmente, aqueles que se manifestam na esfera privada, nas residências, por exemplo, justifica a utilização de uma estratégia de percepção do próprio

comportamento como medida de investigação das possíveis características desse tipo de conduta no contexto sócio-cultural brasileiro.

Dentre os vários instrumentos para medir o comportamento ecológico ou sua aproximação destacam-se: NEP (New Environmental Paradigm de Dunlap e Liere (1978)) tem sido usado em grande escala, embora não tenha se mostrado adequada para a utilização para grupos brasileiros como mostra a pesquisa de Bechtel, Corral-Verdugo e Pinheiro (1999). Os autores da escala assumem que o instrumento mensura visões de mundo, valores e atitudes ambientais.

A escala de Interesse Ambiental de Weigel e Weigel (1978), a qual mensura o envolvimento das pessoas com um conjunto diversificado de problemas ambientais. O instrumento de Thompson e Barton (1994) é considerada uma escala de medida de preocupação ambiental (concern) ou apatia em relação aos temas ambientais.

Assim como o termo apresenta diferentes definições para conceitos parecidos as escalas também apresentam uma falta de consenso sobre o que exatamente elas mensuram, um mesmo instrumento é visto por criadores e usuários, como o que exatamente elas medem como as crenças, atitudes ou compromisso (PINHEIRO; GURGEL, 2011).

A inexistência de instrumentos para medir o comportamento ecológico adequadamente à realidade brasileira tornou necessária para o desenvolvimento de pesquisas sobre esse fenômeno em nossa realidade sócio-cultural-ambiental, especificamente, Pato e TAMAYO (2006) desenvolveram a Escala de Comportamento Ecológico (ECE), que é um instrumento de medida de comportamento geral, nos moldes das medidas utilizadas por Karp (1996), Kaiser e Shimoda (1999).

Na pesquisa de Pato e TAMAYO (2006), no seu processo de elaboração e validação, solicitou-se aos participantes que descrevessem suas dificuldades com as expressões utilizadas e que dessem sugestões de outras mais apropriadas à realidade brasileira. Foram solicitados, também, alguns dados demográficos dos participantes: curso de graduação, idade, sexo, treinamento em educação ambiental.

Pressupôs-se que se esses alunos compreendessem as expressões utilizadas no instrumento ele poderia ser compreendido pela maioria da população composta de alunos de graduação em geral. As contribuições dadas por esses alunos foram utilizadas para a elaboração da versão preliminar da ECE, (PATO; TAMAYO, 2006).

Neste referido estudo, buscava-se a dimensionalidade do comportamento ecológico na realidade brasileira. A medida de comportamento ecológico foi baseada na escala de KARP (1996), adaptada para o Brasil, conforme mencionado anteriormente. Neste sentido, utilizou-



se uma amostra composta por 281 estudantes de instituições públicas situadas em Brasília, sendo 142 de ensino médio e 139 de universitários em que foram encontrados quatro fatores. Eles foram denominados, respectivamente, consumo verde, limpeza, economia e ativismo.

## 5 UMA ÉTICA DO CUIDADO AMBIENTAL

O termo cuidado é uma palavra que possui vários conceitos no senso comum; as pessoas falam sobre ter cuidado com os filhos, com objetos pessoais, com plantas e animais. O termo é também empregado no contexto das atividades, que envolvam práticas de cuidado ambiental, para se referir à postura ética e prática que devemos adotar e manter em relação à natureza, ao ambiente, em seu sentido de proteção ambiental (BOFF, 1999).

Na literatura nacional, poucas pesquisas apresentam o uso da noção de cuidado ambiental no discurso cotidiano das pessoas, isso evidencia cada vez mais a falta de estudos interdisciplinares nesta área, devido os sinais de escassez dos recursos naturais, níveis crescentes de poluição, produção descontrolada de lixo, consumo excessivo de produtos, etc. Esta crise, está vinculada com as consequências desenfreadas do comportamento descuidado do homem, tema discutido neste trabalho. Logo verifica-se que trata-se de uma crise de caráter ético e comportamental (PINHEIRO, 1997b).

O termo cuidado ambiental, é apresentado mais como uma consequência caracterizadora do comportamento pró-ambiental, que teve seu conceito discutido no capítulo anterior, do que como uma denominação genérica de um conjunto de práticas cujo propósito é a proteção ambiental que se concentram no aspecto educativo-formativo da da ética do cuidado.

Existe uma banalização do termo cuidar no contexto atual, muitas vezes mal elaborado e não compreendido, através de campanhas de proteção ambiental, fazendo supor com que as pessoas compreendam e utilizem o significado contido na expressão. Ainda existem muitas dificuldades, para fornecer subsídios para a intervenção ambiental de uma forma mais abrangente, e que obtenha mais sucesso, pois ainda é, ausente como categoria estudada em pesquisas que visam compreender os posicionamentos ecológicos responsáveis dos seres humanos (PINHEIRO, 1997b).

Os seres humanos e a natureza, possuem uma relação de interdependência, sem a qual não seria viável a própria existência humana, estas relações, são mediadas pelo grau de consciência ética sobre os conceitos de Humanidade e Ecologia. Por este motivo, são discutidos os mais diversos esforços no sentido de sensibilizarem a sociedade para as questões ambientais, a partir da discussão de uma nova ética ambiental, precisamos discutir componentes pedagógicos, filosóficos e psicológicos para subsidiar uma nova proposta de ética do cuidado (FREIRE, 2006).

A dificuldade ocorre, no entanto, que para a assimilação de novos valores éticos tem constituído um enorme e difícil desafio para os atuais comportamentos vigentes que regem a humanidade e seus comportamentos. Novos recursos teóricos precisam ser discutidos para buscarmos, uma reflexão sobre as demandas de uma ética do cuidado, e sensibilização para outras perspectivas teóricas, invertendo o sentido habitual que busca, no ensino a compreensão da Ética, elementos para a Educação Ambiental (TORRES, 2019).

A ética constitui, uma fonte de orientação e motivação do comportamento humano, cujo efeito é de fundamental importância ao relacionamento do homem com o meio ambiente. É fato que disseminar valores como Moral, Ética, Cidadania, não são tarefas simples de serem executadas, sobretudo na sociedade atual em que, as mídias sociais através da internet tomam conta da vida das pessoas, e o utilitarismo assumiu profundas dimensões paradigmáticas, existe uma urgência desesperadora (TORRES, 2019).

Algumas reflexões sobre a vida, diante do comportamento consumista e da insensibilidade social precisam ser revisadas, não seria o exercício pragmático da Educação Ambiental, cuja metodologia se apropria de elementos utilitários, um recurso pedagógico para o ensino da Ética? A busca pelo conhecimento do Meio Ambiente e dos elementos que com ela interagem, não poderiam promover o desenvolvimento de uma consciência ética?

Para responder estas perguntas, precisamos discutir as relações entre a concepção sobre o cuidado ambiental e o princípio da ética, no sentido de definir que elementos constitutivos dos comportamentos possam ser estudados através de fundamentos filosóficos e psicológicos que orientam a prática para o cuidado, pois, o sentido do bem e do mal se encontram intimamente relacionado ao respectivo sentimento de alegria e tristeza, obviamente se opõe ao conceito aristotélico, cuja razão refuta o princípio dos afetos, e ratifica a hipótese de que o sentido da ética deriva de um entendimento holístico sobre os mais variados fatores humanos (SANTIAGO, 2004).

A essência da ética nos parece falar de algo totalizante, absoluto, e é desta essência que se ocupa. Ora, como tratar de um tema, que toca nossas verdades mais essenciais e, portanto, absolutas, quando os meios para tanto nos parecem tão relativos e diversos? Como explorar a abstração desse conteúdo, e dela elaborar um material tangível capaz de estimular os mais diversos modos da percepção humana? Para responder estas indagações, precisamos discutir uma nova consciência ambiental (PINHEIRO, 1997).

Acerca desta consciência, (Torres, 2019), afirma que trata-se do conhecimento ético adquirido no exercício de interação com o meio ambiente. Esta relação, pressupõe a existência de fatores condicionantes dos mútuos objetivos, como troca, equilíbrio, cuidado e

desenvolvimento. Uma consciência ambiental é, pois, uma percepção de valores derivada de um processo orgânico, denominado vivência, do qual se absorve uma compreensão sistêmica, e não fragmentada, da realidade vivenciada. Portanto, o modelo estrutural deste processo de aprendizagem está montado nos princípios da multidisciplinaridade, interdisciplinaridade e transversalidade da abordagem do conhecimento.

A consciência pública, para obtenção de novos comportamentos, e disseminação de conhecimentos devem ser reconhecidos como um processo pelo qual os seres humanos e as sociedades podem desenvolver plenamente suas potencialidades. O processo de aprendizagem precisa ser ativo, e precisa discutir, novos panoramas para o desenvolvimento sustentável e aumentar a capacidade para abordar questões do meio ambiente e desenvolvimento (PINHEIRO, 1997).

Podemos concluir, que há uma enorme similaridade conceitual entre o sentido de ética e o da consciência ambiental. Se tomarmos, por exemplo, o conceito de Ecologia Profunda (CAPRA, 1996), observaremos que a definição de ética, formulada por Freire (1996), se ajusta perfeitamente, ressaltando o caráter relacional de ambos.

Logo, é evidente que a ideia da consciência ambiental só é concebível como um processo de ética aplicada. Deste modo, podemos tratar das questões ambientais a partir de uma proposta de uma nova ética do cuidado, pois sabemos que, para o desenvolvimento da consciência ambiental, o entendimento ético é essencial, buscando assim, os processos por meio dos quais os indivíduos e a coletividade constroem valores sociais, conhecimentos, habilidades, atitudes e competências voltadas para a conservação do meio ambiente.

Salientamos, ainda, que qualquer desenvolvimento obtido no campo da busca por uma ética, implica, não só em ganhos ambientais, mas de todo um contexto social. Isto nos conduz a uma mudança de foco, entendendo se tratar de uma questão interpretativa de tais conceitos, ou seja, de identificação epistemológica da hierarquia dos respectivos valores (FREIRE, 2006).

A busca por uma conscientização ambiental perpassa obrigatoriamente pela visão holística de homem. Nesta visão, a interdisciplinaridade faz-se necessária. Torna-se fundamental a contribuição da Filosofia, enquanto modo de refletir a respeito de si próprio do mundo; das Ciências Biológicas e Ambientais, estudo da própria vida e das relações entre seres; e da Psicologia, como permanência e dinâmica do homem na vida, a sociedade (FREIRE, 2006)

Discutir a questão ambiental, portanto, abrange toda a complexidade da ação humana, de forma, interdisciplinar, nos setores de atuação da esfera pública, ela só se consolida numa atuação do sistema como um todo, sendo afetada e afetando todos os setores: educação, saúde e políticas públicas (PINHEIRO, 1997).

Uma ética voltada ao cuidado ambiental, reforça a ideia de que o planeta Terra é um organismo vivo, e que os seres vivos e o planeta dependem um do outro para co-evoluírem e continuarem a existir que o ser humano conseguirá desenvolver uma sociedade planetária, que tenha responsabilidade e comprometimento perante todas as formas de vida (JONAS, 2009).

A partir desta perspectiva, entendemos ser possível reunir elementos para a formação efetiva de uma sociedade mais consciente, mais equilibrada, mais comprometida; promotora de inter-relacionamentos éticos que se traduzem em produções auto sustentáveis para a própria sociedade e para o meio ambiente como um todo indissolúvel.

Precisamos então reunir os conceitos estabelecidos por Jonas, e buscar formas de apoio à aprendizagem, visto que sua metodologia de abordagem interdisciplinar favorece o exercício da reflexão sobre os procedimentos, fundamental à efetividade do ato responsável. Quando se discute ética ambiental, teorias normativas centradas no valor intrínseco sugerem, que as pessoas valorizem adequadamente a natureza, reconhecendo sua posição moral, em que uma ética baseada no valor intrínseco da natureza, nesse sentido, envolvem principalmente pensamentos ou cognições apropriadas a respeito da natureza. Tentamos entender se é plausível que uma ética ambiental, por si só, influenciar o comportamento humano na direção da sustentabilidade. A resposta mais geral podemos oferecer é um qualificado, “talvez, sob algumas circunstâncias” (PIERCE et al., 2004).

No contexto psicológico, existem evidências sugestivas de que uma ética baseada no valor intrínseco da natureza, podem contribuir para a disseminação de comportamentos sustentáveis mencionados no capítulo anterior, porém, mostra que as ligações entre valor e comportamento são indiretos e propensos a desvios. Uma ética do cuidado podem ajudar os comportamentos pró-ambientais, mas nossas inclinações psicológicas e sociais podem limitar sua influência baseada no valor moral, e integridade do ecossistema (FREIRE, 2006).

Como disciplina, a ética ambiental pode ter um papel fundamental a desempenhar, desenvolver e disseminar narrativas morais apropriadas sobre seres humanos, natureza e a relação entre eles. Nesse papel, é essencial que os filósofos, ou psicólogos dialoguem para o desenvolvimento de uma ética ambiental efetiva, com diversos públicos, usando linguagem acessível e atraente.

Os psicólogos podem apoiar esses esforços identificando as principais restrições que inibem compreensão ou receptividade à argumentação ética colaborativa e interdisciplinar, psicólogos ambientais podem ser capazes de desenvolverem recomendações éticas e empiricamente sólidas para os formuladores de políticas públicas e outros líderes culturais que buscam apoiar e incentivar o desenvolvimento humano (JOHNS-PUTRA, 2013).

No contexto jonasiano, a ética atual atingiu um processo de desigualdade tecnológica, a quem a ciência deu poderes, sem precedentes para a economia, um estímulo implacável. Para Jonas (2009), a eliminação da ética do discurso científico era uma das causas da degradação da civilização moderna. No entanto, surge agora a questão de saber se a nova ética é capaz de diminuir a agressão do homem pelo consumidor e limitação do poder da tecnocracia. Sim, é capaz de fazê-lo se a ética ambiental torna-se a filosofia da política global e se a consciência de todas as pessoas caminharem para uma responsabilidade pela existência da vida (JONAS, 2009).

Na opinião de Jonas, “modéstia de objetivos” é o que distingue a ética ambiental de outros sistemas éticos. A ética ambiental não ordena a realização de nenhuma ação em nome de um propósito utópico, mas simplesmente a proíbe. Por exemplo, proíbe todas as ações relacionadas ao risco de vida, sendo difícil para as pessoas encontrarem concordância na compreensão de benefício (MORRIS, 2013).

No entanto, cada pessoa sabe e sente que há mal em algum lugar, algo que ele gostaria de evitar, pois, trata-se de uma ameaça de autoaniquilação da humanidade e morte de toda a vida da Terra. O principal pressuposto da teoria da responsabilidade de Jonas é: a humanidade pode perecer, mas a morte pode ser evitada. O medo é exatamente o que pode ajudar a prevenir a morte da humanidade, conceito discutido no capítulo II, deste trabalho. Exaltação do medo ao posto de regulador do princípio da ética da responsabilidade significa reavaliação da categoria de risco como um negócio. O medo não apenas alerta contra riscos imprudentes, mas também permite entender o valor do presente existência (temporal) no horizonte da morte. O presente tem seu próprio valor e autocontenção e não deve ser um meio para o futuro (JONAS, 2004).

O imperativo ético e ambiental de Jonas é de importância contínua para a formação de uma nova consciência, pois para ele, o imperativo que corresponde a um novo caráter da atividade humana e deve soar aproximadamente como: “Aja de maneira que as consequências de sua atividade sejam compatíveis com o sustento da vida verdadeiramente humana na terra ” (JONAS, 2009).

O novo imperativo está voltado para o futuro real: a humanidade deve ser agora! Em outras palavras, somos responsáveis, pela própria ideia do homem, considerada uma ideia ontológica. Portanto, o princípio central da ética do futuro não está na própria ética como um ensino sobre ação, mas na ontologia como um ensino sobre o ser, parte do qual a ideia do homem. Hans Jonas interpreta a noção de ser uma natureza única, contendo objetivos imanentes a ela e, assim, ter valor interno. Jonas vê o benefício em si mesmo na capacidade de ter objetivos em princípios, superando assim qualquer falta do ser (JONAS, 2009).

O apelo do filósofo, para desenvolver a responsabilidade, é extremamente importante hoje em dia. De fato, a natureza alterada da atividade humana, modifica a essência fundamental da política atualmente, a perspectiva global se transforma em uma política do desenvolvimento sustentável, levando em consideração as condições globais da vida humana e o futuro remoto da humanidade. O grandioso poder tecnológico da humanidade moderna, requer uma estratégia proporcional ao futuro. Contudo, como se vê, o homem contemporâneo não tem essa sabedoria. Isso diz respeito especificamente aos comportamentos em que a economia se apresenta em uma perspectiva “como se não houvesse amanhã”. O futuro não tem advogados, nos ramos executivo ou legislativo do poder (GROVES et al., 2009).

O desenvolvimento sustentável deve ser percebido e entendido como um objetivo histórico e global de progresso. Os principais pontos de referência deste tipo de comportamento podem ser caracterizados da seguinte forma, primeiro, é uma harmonização das relações sociais sobre os princípios do humanismo. Sua consequência, implica na solução de três problemas interconectados, consumo excessivo pelos ricos, eliminação da pobreza e da justiça social (JONAS, 2009).

O sistema de valores da ética ambiental é baseado no fato de que a prosperidade da vida na terra é, suprema de valor e objetiva. Uma ação humana é nobre quando visa a preservação da integridade, beleza, diversidade e estabilidade de todos os ecossistemas do planeta. Não será natural se tudo acontecer ao contrário, pois a ética ambiental apela para avaliar, e perceber a natureza como um assunto de coevolução, e não como objeto de conquista. Este tipo de mudança ética, para um cuidado, consolida como a estratégia da humanidade (GROVES, 2009).

Esse conceito coincide com o imperativo categórico da ética ambiental, e esse imperativo pode ser expresso através de uma palavra “Responsabilidade”, pois, consolida o princípio da preservação, salvação da vida, do futuro da humanidade e da natureza, estão intimamente entrelaçados e os interesses humanos coincidem com aqueles de toda a natureza, podemos considerar a estratégia da vida humana como responsabilidade sob o título “perspectivas da ética ambiental” (JONAS, 2009).

O homem é uma espécie que desenvolveu um conhecimento muito grande, porém direciona este tipo de conhecimento, com um poder tecnológico, que afeta a condição de toda a biosfera em direções negativas e positivas. O impacto da ciência e da tecnologia na história humana mostra isto, mas a cognição do homem também está ligada à sua vontade e comportamento, logo podemos evidenciar o quão seria importante, uma mudança ética, uma filosofia de alto impacto, prática para que chegue inclusive aos que não possuem acesso, que

corrobores, para que os seus conhecimentos, possam estar conectados, com outras ciências, entre elas, a Psicologia (FREIRE, 2006).

A característica moral de sua existência deriva de alguns fatos: primeiro, que ele tem conhecimento (ciência), suficiente, e poder técnico para garantir sua autopreservação e afetar a biosfera; segundo, que ele pode conhecer as consequências positivas e negativas de suas ações. Pode ser afirmado a partir desses dois atos que a relação do homem com a natureza deve ser intrinsecamente e moral, ou seja, a biosfera que ele conhece e age dentro deve ser considerada o que Jonas chama de 'confiável' (*'ein menschliches Treugut'*), ou seja, um objeto de responsabilidade e por último, como ser natural, o homem deve ser interessado em estabelecer uma relação moral com a natureza; ele está intrinsecamente interessado na manutenção de sua própria vida e deve ser capaz de perceber que ele tem interesse na totalidade da vida como condição de sua existência e bem estar (JONAS, 2004).

O homem faz parte da natureza e fora dela, porque é entregue à sua responsabilidade. Aqui Jonas (2004), toca em certos aspectos das implicações metafísicas, ele diz respeito à sua noção de biosfera. Até certo ponto, ele segue Kant ao preservar a ideia de que um objeto de moral ação deve ser uma pessoa, pois argumentando, que a natureza é um objeto de responsabilidade e cuidado, ele conclui que, portanto, a biosfera não é apenas um instrumento de propósitos, mas um fim em si.

A biosfera não é apenas um universo "morto" e material, que funciona de acordo com as leis mecânicas. É orgânica, parcialmente autossustentável, construído de um hierarquias de espécies, e formas de vida diferentes, porém, interdependentes. Assim, os valores podem ser derivados dos seres vivos de acordo com suas especificidades do caráter: Todos os indivíduos vivos demonstram um interesse inerente à vida, tanto na preservação de seus e da própria existência e na autorrealização de seu caráter (OLIVEIRA, 2014).

Os aspectos morais da responsabilidade devem, necessariamente, estarem envolvidos em sua vida de forma consciente, como uma preocupação necessária para a realização de uma verdadeira vida humana e essa verdadeira vida, só é possível na biosfera que não seja ameaçada, isto é, afetado substancialmente pela própria espécie humana.

Logo, isso implica que a discussão sobre uma nova ética, implicaria em novos resultados e conceitos para restaurar danos naturais, degradados? Sim, e esses são dados pelo conceito de responsabilidade. Por que somos responsáveis para o mundo natural? Por conta da nossa capacidade, do bem como (e talvez especialmente) porque nossos significados culturais são um diálogo com o ambiente natural (COYNE, 2018).



Este contato, é uma maneira valiosa de criar normas necessárias para a orientação da tecnologia, uma maneira segura de entender a nós mesmos como parte de uma comunidade maior da vida. Se essa premissa é aceita, sendo responsável por nossos significados culturais, subjetivos e por suas possibilidades futuras. Sem uma natureza rica, não pode haver diversidade cultural, quando a possibilidade desta alteridade é incorporada, depende de um ambiente em que a ética da responsabilidade seja restaurada (JONAS, 2009).

Essas funções destacam aspectos específicos sobre o dever geral, e da vulnerabilidade da vida como manifestada principalmente pela existência humana e sua singularidade. Jonas (2004), insiste em estabelecer restrições éticas, sobre a tecnologia, e lança dúvidas sobre essas intervenções que ameaçam o futuro e a integridade das gerações futuras.

Entretanto, tanto sua investigação ontológica sobre a vulnerabilidade da vida orgânica, e da imagem do homem quanto sua metafísica da vulnerável imagem de Deus são completamente consistentes com as reflexões bioéticas e com o duplo objetivo de recuperar nossos deveres para com a essência da vida e tornar-se cuidadora ativa e responsável. (COYNE, 2018).

O trabalho pós-guerra de Jonas (2004), demonstra, portanto, as suas conexões entre, a ecologia e seus aspectos políticos, educacionais e implicações éticas, e suas próprias conseqüências no plano político do mundo hoje, por outro lado, uma conexão que ainda não foi completamente discutida no âmbito da pesquisa histórica. O tipo de pensamento ecológico secular de Jonas é conseqüentemente melhor descrito evocando a terminologia de “teológico secular”.

Este último ponto, está repleto de implicações pedagógicas. Primeiro, certamente tem a ver com o composto da “eco-pedagogia” contemporânea, demonstrando a necessidade de avaliar melhor este crescente impulso crítico. Ainda, e mais profundamente, na medida em que em que a abordagem ambiental, de Jonas, (2009), através da imanência é informada pela transcendência, da ética e, conseqüentemente, a educação estão sujeitas à autoridade e à aceitação da lei, na integração da autoridade pelo indivíduo eticamente consciente.

O ambientalismo de Jonas (2004), o mundo transcendente é acessível ao ser humano e pode direcionar a experiência humana através da aceitação, essa abordagem assemelha-se, por exemplo, a antroposofia do início do século XX, no qual o mundo transcendente é acessível ao ser humano e direciona a experiência humana através de desenvolvimento interior.

No caso de Jonas (2009), a abertura inerente do indivíduo a transcendência não deve significar um novo mergulho em uma “utopia positiva”, mas sim uma recusa genuína para reconhecer qualquer forma de utopismo. O que permite a mensagem “antiutópica” de Jonas, é

o caráter do contato individual com a transcendência, não como um contato direto com um presente o autor, faz afirmações aqui entre impulsos pedagógicos, liberais e conservadores, equilibrando-se, passo a passo todas as formas de conhecimentos. Logo, parece que esse ato do desempenho flexível é crucial para manter uma abordagem que reconheça realidade política e cultural sem sucumbir à resignação. Esta recusa, e duradoura da aprovação total, da realidade são suas alternativas.

Esta relação participativa, entre o homem e a natureza, possibilita renovar a imagem das pessoas, do papel de sábio guardião, do ser, que, todos somos. E estar consciente dessa tarefa, seria a primeira indicação, para nosso material e espiritual da salvação, em termos de ontogênese e filogênese para que se possa pensar em uma nova ética do cuidado ambiental (WOLSING, 2013).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Perante as modificações no agir humano, chegou-se à conclusão de que as tecnologias e as éticas tradicionais estão desequilibradas perante os desdobramentos globais que estamos vivenciando. Logo, surge a superação dos antigos imperativos éticos, por novos imperativos de natureza coletiva voltados para as futuras gerações. É preciso superar as antigas prescrições éticas antropocêntricas do presente para lançar raízes no campo metafísico com a ética da responsabilidade olhando para a vida no presente, para proteger o futuro.

Os pressupostos teóricos estabelecidos por Jonas propiciaram fundamentos da nova ética, ancorado no princípio responsabilidade. O princípio responsabilidade surge como medida e contenção diante da onipotência da técnica. O primeiro passo para isso partiu, da heurística do medo que foi explicitado neste trabalho. Uma espécie de metodologia de proteção elaborada por Jonas para mobilizar os sentimentos para as ações de uma ética do cuidado e respeito pela vida. Uma ferramenta discutida por ele para evitar um futuro catastrófico para assumir o valor das ações presentes.

Vivemos em um momento onde a ciência e a tecnologia extrapolaram todos os limites conhecidos, criando condições que já não estão sob o domínio do ser humano e de sua responsabilidade. Logo, ao longo da discussão deste trabalho, podemos adotar como uma possibilidade de mudanças dos paradigmas, a proposta ética jonasiana, consciente dessa realidade e comprometida com a vida, poderá ser adotada, como um referencial teórico importante para iniciar este processo.

Com base nos preceitos discutidos por Jonas, é possível afirmar a existência de uma dialética interna do poder tecnológico, por um lado à natureza que cedeu os seus domínios e por outro a compulsão desenfreada na sua utilização. Ele discutiu sobre a utilização do termo responsabilidade, pois a técnica ultrapassou todos os limites sustentáveis e os dispositivos estabelecidos pela ética tradicional criou novas exigências para as ações coletivas entre os seres humanos.

Diante deste fato, o contexto de responsabilidade, centrou-se mais no sucesso da tecnologia do que propriamente no seu fracasso. Existe uma negação definida, para os ideais de progresso, dados os rumos que foram tomados. As discussões sobre as tecnologias de domínio sobre a natureza como meio para a realização universal da humanidade, dentro de uma dinâmica compulsória, subjugou qualquer organização social e política das forças humanas. Tornou-se uma preocupação de catástrofe real e iminente.

Esta possibilidade de degradação catastrófica, emergiu da essência humana pela técnica e da compulsoriedade de sua utilização de forma entrópica. A obtenção insaciável pelo sucesso econômico tornou-se onipotente, criando um sistema econômico mundial no qual não é possível retroceder e, em meio à crise econômica, é incentivado pelo aumento do consumo para sustentar um sistema, muitas vezes reforçados pelas mídias eletrônicas globais.

Nesta perspectiva, o consumismo desenfreado e desigual, tornou-se uma prática que caminha para a finitude dos recursos naturais. A problemática, aumenta mais ainda com o sucesso biológico, representado pelo aumento exponencial da população, nos últimos quarenta anos, que, atualmente passa de sete bilhões de pessoas, fazendo uso dos recursos limitados oferecidos, em algumas regiões do planeta há escassez dos recursos naturais, já é uma realidade.

Estamos diante de um dilema ético, pois, de um lado é necessário manter o ritmo de produção para atender a demanda das grandes populações e, por outro, o próprio sistema se impõe, impossibilitando qualquer possibilidade de pensar em limites.

A busca pelo poder tecnológico através das promessas progressistas, tornou-se uma ameaça e se revela assustadora do ponto de vista do equilíbrio dinâmico da terra, pois a natureza e os seres humanos estão sujeitos ao poder da técnica que conduz para um processo de insuficiência social e política.

Precisamos discutir o conceito de responsabilidade, discutida por Jonas, de forma para buscar alternativas para proteger primeiramente a natureza do homem e, posteriormente, o homem de si mesmo, o saber, e o poder sobre o poder do movimento dialético tecnológico. A alternativa é repensar o coletivo de responsabilidade, uma renúncia à compulsão.

Existem algumas dificuldades, e uma das fragilidades, dizem respeito aos fundamentos metafísicos. Jonas mesmo admite a hipótese de que o imperativo da responsabilidade seria apenas 'razoável e provável, porém precisamos repensar o contexto global que somos regidos no presente. Atualmente vivem-se situações paradoxais sem precedentes. Se, por um lado, existem vários movimentos de combate tanto aos avanços desenfreados da tecnologia como à degradação do meio ambiente, por outro, não é possível, ao menos aparentemente, se desvencilhar da tecnologia, da compulsoriedade tanto da fomentação, quanto da utilização. Ademais, os organismos de defesa, cedo ou tarde, acabam sendo incorporados e passam a trabalhar em favor do mesmo sistema combatido.

Neste contexto, novas articulações teóricas, poderão propiciar iniciativas pessoais ou coletivas das ações em favor da vida, precisamos criar contingências e ações para discutir a realidade tecnológica e ambiental pois, o maior legado de Jonas, além de sua obra e atitude ética, é o seu apelo à humildade dos seres humanos, Jonas resgata muitos conceitos importantes

para uma reflexão sobre as bases axiológicas do comportamento, tais como, vida, liberdade, metabolismo, racionalidade, ser e dever, e o novo lugar do homem no reino da vida

A discussão possibilita que precisamos de uma nova ética para dar conta, dos novos problemas da atualidade, e não se coloca no sentido de negar a tradição, mas mostrar que os clássicos tornaram-se insuficientes à civilização atual, este novo poder baseado na tecnologia moderna, de características autônomas, niilistas, utópicas e ambivalentes, passaram a ameaçar a continuidade da vida humana e dos outros seres vivos no futuro de modo autêntico.

Os conceitos jonasianos, tentam redefinir conceito de responsabilidade, fundado na visão positiva e antropocêntrica da ética tradicional, e mostrar que ele é insuficiente para atender as exigências, de princípios orientadores em proteção à vida.

Neste cenário, poderemos resgatar o discurso jonasiano, importante para considerar nosso senso de responsabilidade quanto ao futuro das espécies, versus os nossos padrões de vida. Por exemplo, alguém pode considerar que deveríamos fazer o possível para preservar uma espécie ameaçada, como as corujas, em que, os nossos padrões de vida em geral são independentes da presença ou da ausência destes animais, mas acredito vigorosamente que não deveríamos permitir sua extinção, por razões que pouco têm a ver com os padrões de vida dos seres humanos (SEN, 2001).

Esta discussão em torno de uma filosofia da biologia, Jonas buscou princípios que pudessem servir para uma reflexão da moral e da subjetividade humana. Para ele o importante é, viver, em uma escolha, em que esta decisão, por sua vez, não pertence ao universo racional, mas fruto do desejo da própria vida, que quer continuar a ser vida.

Existe uma forte necessidade de superar todas as formas de dualismo, para a inserção total do homem na natureza, assumindo sua responsabilidade. Este conceito de Jonas vai muito além destas discussões, visto que a totalidade de sua obra é composta de diferentes áreas do saber filosófico, por isso este trabalho acredita que seus trabalhos podem enriquecer ainda mais outras áreas já mencionadas nesta tese.

Agora que sabemos que é nosso dever resolver o dilema entre valores econômicos e sociais, devemos reconhecer, que eles devem estar completamente separados ou tentando realinhar-se, inventando novos sistemas econômicos. A questão é: vale a pena reconstruir nossos valores sociais para reconstruir melhores valores econômicos? Podemos mudar nossa maneira de viver para garantir que outras pessoas possam viver depois de nós? Esses incêndios florestais, juntamente com os crescentes desastres naturais nos últimos anos e especialmente a atual crise de saúde, do COVID-19, levantaram essas questões da maneira mais desesperada.

Agora é hora de pensar, individual e coletivamente, sobre os valores que queremos defender e viver em prol das gerações futuras. Essa necessidade de pensar em nosso tempo na Terra como responsável por seus futuros habitantes é a ideia central de Hans Jonas, desenvolvida no seu livro “*Princípio Responsabilidade*” (1979), que foram mencionadas ao longo do texto.

As gerações futuras devem ter uma opinião a dizer sobre o que estamos fazendo, porque elas terão as consequências e devem ser incluídas em nosso pensamento contemporrâneo como membros essenciais do sistema. Essa linha filosófica de pensamento está em desacordo com a teoria econômica, na qual o futuro, por ser incerto, vale menos que o presente. É por isso que agora precisamos começar a repensar nossos valores à luz do que as guerras, catástrofes e pandemias nos ensinaram.

De agora em diante, o tempo deve ser prorrogável, não é mais apenas o presente, mas também as consequências futuras das nossas decisões que devem fazer parte do nosso processo de pensamento. A extensão do nosso conceito do presente é crucial, e os recentes eventos políticos mostram isso.

Permitir que as gerações futuras sejam incluídas em nossas decisões éticas é, portanto, crucial para fundamentar novos valores econômicos e morais, mas precisamos ir ainda mais longe e pensar fora da raça humana. A ética tradicional foi construída com base nas relações humanas; precisamos agora desenvolver novos relacionamentos, com o mundo natural.

Discutir questões filosóficas e psicológicas em formas conjuntas e interdisciplinares, poderá, possibilitarem, outros seres humanos a atuarem de uma maneira (cada vez mais) responsáveis. Precisamos rediscutir nossos padrões de comportamento com extrema urgência.

Recuperar, discutir e reinventar o princípio da responsabilidade do filósofo Hans Jonas, poderá nos subsidiar, em fornecer, gratuitamente e conscientemente, novas alternativas de ação, seja na escola, no âmbito da educação básica, na formatação dos conteúdos disciplinares nas universidades e em políticas públicas no contexto das comunidades em geral. Esta responsabilidade nos garante uma classificação clara e imperativa que os efeitos da sua conexão são compatíveis com a permanência de uma vida humana autêntica na terra.

A obra de Hans Jonas é um marco para o pensamento da responsabilidade em âmbito global, discutir os conceitos do autor, nunca estiveram em alta, como nos atuais dias em que estamos vivenciando, do ponto de vista do poder de impacto que esta discussão poderá se tornar, em uma nova concepção de desenvolvimento. Dando-se conta de que “a promessa da tecnologia moderna se converteu em ameaça”, Jonas faz uma experiência que o conduz a resultados realmente impressionantes do ponto de vista ético e filosófico.

Jonas teve êxito em condensar, em seus trabalhos, através dos problemas mais fundamentais do mundo contemporâneo: a relação da técnica, e o poder da tecnologia do ser humano, e as consequências destes estudos, resultaram discussões de grande impacto, no campo da natureza. Ética, técnica e natureza se articulam em uma obra de, muita relevância nos anos posteriores à sua publicação até os nossos dias, por isto devemos sim realizar um resgate destes temas centrais pois, isso, nos remete à urgência de fazermos uma escolha quanto à possibilidade de existir, quanto àquilo que queremos ser e ao mundo no qual queremos viver.

Como um todo, considera-se este trabalho como fundamental na compreensão dos conceitos jonasianos com estudos que abordem a psicologia do comportamento ecológico, pois o caráter negativo sobre a política do amanhã, não deve ser entendida apenas como uma ameaça à liberdade, mas como uma espécie de liberdade superior, aquele que pode impor-se sobre uma liberdade fácil e perigosa presente na atualidade.

Como toda teoria ética, a teoria da responsabilidade leva em consideração a base racional da obrigação como princípio legitimador de que subjacente à exigência de um dever vinculativo e de base psicológica. Isso significa que a ética tem um objetivo e uma face subjetiva: o objetivo toca a razão, o subjetivo, embora na tradição ética os filósofos tenham se preocupado mais com a maneira racional, isto é, de sua validade objetiva, ambas constituem às duas faces, uma vez que os dados os sentimentos, se configuram, tocam a vontade, um elemento modelador da ação moral, uma vez que os homens eles já são potencialmente seres morais, pois, possuem essa capacidade de serem afetados, e somente por isso eles também podem ser imorais.

O sentimento, esse modo de sentir de se afetar, de certa forma singular, pode mover a vontade. Primeiro é a validade de obrigações e sentimentos responsivos e em segundo o sentimento de responsabilidade, mais do que qualquer outro, pode produzir em nós (o ser humano) a vontade de apoiar nossas próprias ações, o requisito do objeto para existir. Enquanto o ser humano é responsável, o mero animal é responsivo. O cuidado da prole será o modelo básico de consistência entre responsabilidade estrita e seu princípio subjetivo.

O comportamento humano como reproduzimos, consumimos e utilizamos o território geográfico, contribuiu para a mudança climática global, a desertificação, a poluição e a perda de biodiversidade, e o comportamento humano terá que nos ajudar a mitigar e nos adaptarem para esses problemas.

Assim, o envolvimento da ciência comportamental é crítico. Sugere-se que atitudes pouco investidas na natureza sejam a razão pela qual as pessoas não se envolvam nos tipos dos comportamentos sustentáveis necessários. Mas seria errado e simplista inferir que as pessoas não se importam com a natureza.

A psicologia Ambiental pode ajudar a entender as fontes complexas das atitudes e comportamentos ambientais. Dois fatos sobre o comportamento humano, simples, mas geralmente não examinados, fornecem uma base importante para o entendimento. Uma é que o comportamento é uma função de múltiplas causas, muitas das quais são irracionais e / ou fora da consciência consciente. Isso significa que as pessoas nem sempre sabem o que é bom para elas e, mesmo quando sabem, podem não agir; Um argumento lógico sobre a importância de lidar com ameaças ambientais não é suficiente para afetar o comportamento.

Um segundo é que o comportamento é suscetível a mudanças. Padrões de comportamento que podem parecer consequências inevitáveis da “natureza humana” são, no entanto, maleáveis, respondendo a influências não intencionais e intencionais. Mesmo algo tão fundamental quanto a reprodução mostra uma enorme variabilidade em contextos sociais e históricos. Uma compreensão das principais influências no comportamento pode permitir intervenções positivas para promover um relacionamento saudável com a natureza humana. Vale destacar que o conceito ambiental, apresenta um repertório de “desejabilidade social”, as pessoas mesmo não respeitando a natureza, consideram suas atitudes positivas quando ameaçadas ou indagadas, mesmo que isso não seja coerente com seu comportamento de fato.

Como parte do comportamento humano, precisamos considerar as percepções humanas. As reações aos ambientes e eventos dependerão de como esses ambientes e eventos são percebidos e interpretados.

A extensão em que problemas ambientais, como as mudanças climáticas, são percebidas como uma ameaça é determinada por muitos fatores, além das informações disponíveis. Em geral, o impacto das atitudes no comportamento é superestimado. Grande parte do comportamento diário típico de uma pessoa é realizado sem pensar, de acordo com o hábito, normas sociais e / ou influências situacionais imediatas.

A longo prazo, é claro, não queremos apenas criar pequenas mudanças de comportamento. Queremos que as pessoas repensem e priorizem seu relacionamento com a natureza. Portanto, é importante entender as razões das atitudes apáticas ou até hostis que algumas pessoas têm em relação às iniciativas ambientais. Algumas dessas razões incluem medo e negação. As pessoas que antecipam crises ambientais que não têm capacidade de prevenir ou impedir, em muitos casos, simplesmente param de pensar nisso. Outra resposta comum ao medo é responder afirmando a correção do próprio sistema, valores e estilo de vida em um processo de autovalidação e justificativa do sistema que, paradoxalmente, pode levar a um maior consumo dos recursos ambientais. Assim, as pessoas precisam receber meios positivos para administrar seus medos e afirmar suas identidades, talvez recebendo formas de proteger a



natureza e administrar seus próprios lugares valorizados, ou sendo punidas, como preconizava Jonas, na heurística do temor.

Subjacente ao campo da Psicologia Ambiental, está a questão de como os indivíduos fazem uma conexão com o ambiente natural, como se tornam uma parte fundamental de quem eles são. Por que isso importa? Questões relevantes para o nosso senso de identidade atraem mais atenção, despertam mais emoções e se conectam a outros aspectos da nossa vida, mais do que questões menos significativas. Os seres humanos, também são mais propensos a motivar mudanças de atitude e comportamento.

As experiências com o ambiente natural moldam nossas identidades individuais, nos dizendo quem somos como indivíduos e como nos relacionamos com outros aspectos do mundo natural. Isso tem implicações para nossas ações individuais, nossas obrigações morais percebidas em relação à natureza. Identidades descrevem papéis ou relacionamentos com os outros, e papéis e relacionamentos definem responsabilidades.

Além disso, precisamos reconhecer que, embora a “experiência” prototípica da natureza seja solitária, a conexão com a natureza faz parte de quem somos como seres sociais. As experiências individuais com a natureza são altamente estruturadas por políticas públicas que possibilitam ou restringem tais experiências - existem parques nas proximidades ou não? Quais são os programas locais nos quais posso me envolver? Sinto um forte senso de identidade da comunidade; nesse caso, é mais provável que eu me importe em preservar a comunidade local?

O reconhecimento da interdependência dos laços sociais e ambientais sugerem que devemos incentivar políticas e instituições sociais que incluam interações com o mundo natural como parte fundamental de uma sociedade. Tais instituições incluiriam ambientes educacionais formais e informais, organizações de conservação, parques urbanos e não urbanos e quaisquer outros mecanismos que apresentem às pessoas conhecimentos e experiências ambientais. Essas experiências, que desenvolvem um relacionamento com a natureza dentro de um contexto social que direciona e apóia o relacionamento, podem ser preditivas de atitudes, comportamentos e até crenças fundamentais sobre justiça em relação às questões ambientais.

Assim, enquanto o ambiente natural fornece à psicologia uma compreensão mais profunda da natureza humana, os psicólogos devem fornecer aos educadores, formuladores de políticas ambientais, filósofos e conservacionistas as informações para apoiar seu trabalho na sustentação da experiência humana da natureza.

Estudar a filosofia biológica de Hans Jonas, é extremamente importante, para conseguirmos preservar melhor o meio ambiente, e acreditamos que, os conceitos jonasianos dentro de um contexto para a psicologia terá um papel importante a desempenhar, ao fornecer

diretrizes conceituais sobre como analisar uma determinada configuração como referência à sua estrutura contextual.

Como sugerimos desde o início, a essência da Psicologia Ambiental é o contexto físico e suas relações. O contexto é tudo, pois, é uma parte inseparável da explicação das transações das pessoas com o meio ambiente. Exatamente como Jonas argumentava as relações entre ambientes e pessoas precisa ser incorporada em nossa estrutura analítica. Há sim, todos os motivos para argumentar que esse deveria ser o novo impulso para uma sociedade mais ecologicamente responsável, pois, as implicações nestas relações entre o homem, sua liberdade e o meio ambiente, exigirão a incorporação de uma nova análise se queremos encontrar soluções para os desafios que eles representam na atualidade.

Precisamos acreditar que a normalidade atual, é um processo “fracassado”, não há outras opções para as sociedades humanas, é necessário um choque filosófico, psicológico e educativo, para elaborar novos critérios, para o desenvolvimento tecnológico, precisamos de um processo de ressignificação da realidade para o estabelecimento de novas subjetividades no mundo moderno.

A intenção central deste trabalho, além de fornecer material teórico e repensar os conceitos de Hans Jonas, e da psicologia, é chamar a atenção para o fato de que esta, talvez, seja a última oportunidade, de repensarmos nossa forma de vida, estabelecidas pelas normas econômicas e de valores vigentes.

## REFERÊNCIAS

ACSELRAD, H. Ambientalização das Lutas Sociais - O Caso do Movimento por Justiça Ambiental. **Estudos avançados**, v. 24, n. 68, p. 103 – 119, 2010.

ARAGONÉS, J. I.; AMÉRIGO, M. Psicología ambiental. Aspectos conceptuales y metodológicos. In: **Psicología ambiental**. Madrid: Piramide, 1998. p. 23 – 42.

ARRAES, C. V. O Brasil e o Conselho de Segurança da Organização das Nações Unidas: dos anos 90 a 2002. **Revista Brasileira de Política Internacional**, v. 48, n. 2, p. 152 – 168, 2005.

BAZIN, D. J. A. Introducing Environmental Ethics into Economic Analysis: Some insights from Hans Jonas' Responsibility Principle. **Groupe de Recherche en Economie Théorique et Appliquée**, 2018.

BECHTEL, R. B.; CORRAL-VERDUGO, V.; PINHEIRO, J. de Q. Environmental Belief Systems United States, Brazil, and Mexico. **Journal of Cross-Cultural Psychology**, v. 30, n. 1, p. 122 – 128, 1999.

BECK, U. **Sociedade de Risco**. São Paulo: Editora 34, 2011.

BELL, P. A. **Environmental Psychology**. New Jersey: Harcourt College Publishers, 2001.

BERTRAND, G. The Roots of Hans Jonas' Ethics of the Future, and Precaution.

**Journal of Applied Ethics and Philosophy**, v. 10, p. 1 – 7, 2019. BOFF, L. **Ética da vida**. [S.l.]: Letraviva, 1999.

BOMFIM, Z. A. C. et al. Affective maps: validating a dialogue between qualitative and quantitative methods. In: MIRA, G. R.; DUMITRU, A. (ed.). **Urban Sustainability: innovative spaces, vulnerabilities and opportunities**. Coruña: Institute of Psychosocial Studies and Research "Xoan Vicente Viqueira", 2014. p. 131 – 148.

BOMFIM, Z. A. C.; FURLANI, D. D. Juventude e afetividade: tecendo projetos de vida pela construção dos mapas afetivos. **Psicologia & Sociedade**, v. 22, n. 1, p. 50 – 59, 2010.

BOSSIO, G. Logos of Life and Logos of Science. Metaphysical Advice. In: **Eco-Phenomenology: Life, human life, post-human life in the harmony of the cosmos**. Cham: Springer, 2018. p. 59 – 68.

BRONSON, S. L. et al. Individual differences in maternal response to immune challenge predict offspring behavior: contribution of environmental factors. **Behavioral brain research**, v. 220, n. 1, p. 55 – 64, 2011.

BROWN, K.; WESTAWAY, E. Agency, capacity, and resilience to environmental change: lessons from human development, well-being, and disasters. **Annual review of environment and resources**, v. 36, p. 231 – 342, 2011.

BURGESS, L. R.; CLARK, R. N.; HANDEE, J. C. An Experimental Analysis Of Anti Litter Procedures. **Journal of Applied Behavior Analysis**, v. 4, n. 2, p. 71 – 75, 1971.

CABRAL, A. M. Hans Jonas, gnosticismo e a questão de Deus: entre redenção da natureza e compromisso ético. **Numen**, v. 18, n. 1, 2015.

CABRAL, A. M. Hans jonas e a fragilidade de deus: o elemento teológico da responsabilidade ética antropocósmica. **Cadernos Cajuína**, v. 2, n. 1, p. 3 – 19, 2017.

CANTER, D.; DONALD, I. Environmental psychology in the United Kingdom. **Handbook of Environmental Psychology**, John Wiley & Sons, New York, n. 1282, 1987.

CAPRA, F. Ecologia profunda – um novo paradigma. In: CAPRA, F. (Ed.). **A teia da vida: uma nova compreensão científica dos sistemas vivos**. São Paulo: Cultrix, 1996. p. 23– 29.

CARVALHO, I.; TONIOL, R. Ambientalização, cultura e educação: diálogos, traduções e inteligibilidades possíveis desde um estudo antropológico da Educação Ambiental. **Revista Eletrônica do Mestrado em Educação Ambiental**, Volume Especial, p. 28 – 39, 2010.

CARVALHO, I. C. M.; FARIAS, C. R.; PEREIRA, M. V. A missão“ ecocivilizatória” e as novas moralidades ecológicas: a educação ambiental entre a norma e a antinormatividade. **Ambiente & Sociedade**, v. 14, n. 2, p. 35 – 49, 2011.

CASTRO, P. Crenças e atitudes em relação ao ambiente e à natureza. In: SOCZKA, L. (org.). **Contextos humanos e psicologia ambiental**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.

COELHO, J. A. P.; GOUVEIA, V. V.; MILFONT, T. L. Human values as predictors of environmental attitudes and pro-environmental behavior. **Psicologia em Estudo**, v. 11, n. 1, p. 199 – 207, 2006.

CORRAL-VERDUGO, V. La Definicion Del Comportamiento Pro ambiental. In: AMEPSO (ed.). **Em La Psicologia Social en México**. [S.l.]: AMEPSO, 2000. VIII, p. 466 – 472.

CORRAL-VERDUGO, V. A structural model of proenvironmental competency. **Environment and behavior**, v. 34, n. 4, p. 531 – 549, 2002.

CORRAL-VERDUGO, V. Psicologia ambiental: objeto, “realidades” sócio-físicas e visões culturais de interações ambiente-comportamento. **Psicologia USP**, v. 1/2, n. 16, p. 71 – 87, 2005.

CORRAL-VERDUGO, V. Modelos de variables latentes para la investigación conductual. **Acta Comportamental: Revista Latina de Análisis del Comportamiento**, v. 3, n. 2, 2010.

CORRAL-VERDUGO, V.; PINHEIRO, J. Aproximaciones al estudio de la conducta sustentable. **Medio Ambiente y Comportamiento Humano**, v. 1, n. 5, p. 1 – 26, 2004.

CORRAL-VERDUGO, V.; PINHEIRO, J. Q. Condições para o estudo do comportamento pró ambiental. **Estudos de Psicologia**, v. 4, p. 7 – 22, 1999.

CORRALIZA, J. A.; BERENQUER, J. Environmental Values, Beliefs, and Actions. A Situational Approach. **Environment and Behavior**, v. 32, n. 6, p. 832 – 848, 2000.

COSANS, C. Jonas, Brave New World, and Utopian Business Ethics. **Journal of Agricultural and Environmental Ethics**, v. 29, n. 5, p. 723 – 735, 2016.

COYNE, L. Responsibility in Practice: Hans Jonas as Environmental Political Theorist. **Ethics, Policy & Environment**, v. 21, n. 2, p. 229 – 245, 2018.

DIAS, S. F. L. G. et al. Comportamento ecológico: uma tipologia para repensar a formação de gestores na graduação. In: **XXVI ENEGEP**. Fortaleza: [s.n.], 2006.

DINNEN, S. et al. **Challenging the State: The Sandline Affair in Papua New Guinea**. Canberra: ACT: National Centre for Development Studies, Research School of Pacific Studies, The Australian National University, 2017.

DUA, M. Responsibility for Life: A Descriptive View on Hans Jonas' Ethics. **Philosophy**, v. 6, n. 4, p. 191 – 198, 2016.

DUNLAP, R. E.; LIERE, K. D. van. The new ecological paradigm. **Journal of environmental education**, v. 9, p. 10 – 19, 1978.

E. SÁNCHEZ; WIESENFELD, E.; CRONICK, K. Environmental psychology from a Latin American perspective. **Handbook of environmental psychology**, v. 2, p. 1337 – 1357, 1987.

FELIPPE, M. L.; RAYMUNDO, L. dos S.; KUHNEN, A. Investigando laços afetivos com a escola a partir de mapas ambientais. v. 13, n. 3, 2013.

FONSECA, F. O. Ética da resposabilidade em Hans Jonas e limites das éticas tradicionais (antropocêntricas). **Revista eclesiástica brasileira**, v. 68, n. 269, p. 67 – 90, 2019.

FRANKL, V. E. **Man's search for meaning**: Revised and updated. [S.l.]: WW Publisher, 1963.

FREIRE, J. C. Uma escuta ética de psicologia ambiental. **Psicologia & Sociedade**, v. 18, n. 2, p. 32 – 37, 2006.

FREIRE, P. **Pedagogia do oprimido**: saberes necessários à prática educativa. São Paulo: Paz e Terra, 1996. v. 31.

GALLEGO, M. A. M. La fundamentación material de la ética en Hans Jonas y Max Scheler. Dos respuestas a Kant desde el siglo XX. **Pensamiento: Revista de Investigación e Información Filosófica**, v. 75, n. 283 S. Esp., p. 269 – 287, 2019.

GARCÍA-MIRA, R.; NIIT, T.; DURÁN, M. M. Predicción de inteción de conducta pro ambiental: um estudo transcultural de la influencia de los valores. In: GARCÍA-MIRA, R.; CAMESELLE, J. M. S.; R. MARTÍNEZ, J. (org.). **Psicología y medio ambiente**. Galicia: Asociación Galega de Estudios e Investigación Psicosocial, 2002. p. 289 – 298.

GIFFORD, M. L. **The turnaround church**: Inspiration and tools for life-sustaining change. [S.l.]: Alban Institute, 2009.

GIMÉNEZ, M. D. V. Responsabilidad ecológica-ambiental e intervención psicológica. **Medio Ambiente y Comportamiento Humano**, v. 10, n. 1 e 2, p. 41 – 62, 2009.

GLANZ, K.; RIMER, B. K.; VISWANATH, K. **Health Behavior and Health Education**:: Theory, Research, and Practice. [S.l.]: John Wiley & Sons, 2008.

- GOMES, H. J. P.; OLIVEIRA, O. B. Obstáculos epistemológicos no ensino de ciências: um estudo sobre suas influências nas concepções de átomo. **Ciências & Cognição**, v. 12, p. 96 – 109, 2007.
- GROVES, R. et al. **Survey Methodology New Jersey**. Hoboken: John Wiley & Sons, 2009.
- GÜNTHER, H.; ROZESTRATEN, R. J. Psicologia ambiental: algumas considerações sobre sua área de pesquisa e ensino. **Psicol. teor. pesqui**, v. 9, n. 1, p. 107 – 122, 1993.
- HAGINO, G.; MOCHIZUKI, M.; YAMAMOTO, T. Environmental psychology in Japan. **Handbook of environmental psychology**, v. 2, p. 1155 – 1170, 1987.
- HECK, J. N. O Princípio Responsabilidade de Hans Jonas e a Teleologia Objetiva dos Valores. **Revista Dissertatio de Filosofia**, v. 32, p. 17 – 35, 2010.
- HEFT, H. **Ecological psychology in context: James Gibson, Roger Barker, and the legacy of William James's radical empiricism**. [S.l.]: Psychology Press, 2001.
- HEINE, S. J.; PROULX, T.; VOHS, K. D. The meaning maintenance model: On the coherence of social motivations. **Personality and social psychology review**, v. 10, n. 2, p. 88 – 110, 2006.
- HUBER, J. E.; KOLAR, J. W. Solid-state transformers: On the origins and evolution of key concepts. **IEEE Industrial Electronics Magazine**, v. 10, n. 3, p. 19 – 28, 2016.
- HUNTER, L. M.; HATCH, A.; JOHNSON, A. Cross National Gender Variation in Environmental Behaviors. **Social Science Quarterly**, v. 85, n. 3, p. 677 – 694, 2004.
- ITTELSON, W. H. et al. Homem Ambiental. Série Textos de Psicologia Ambiental. Tradução de J. Q. Pinheiro. **Laboratório de Psicologia Ambiental**, UNB, Brasília, n. 14, p. 1 – 9, 2005.
- JODELET, D. La memoria de los lugares urbanos. **Alteridades**, v. 20, n. 39, p. 81 – 89, 2010.
- JOHNS-PUTRA, A. Environmental care ethics: Notes toward a new materialist critique. **sympløke**, v. 21, n. 1, p. 125 – 135, 2013.
- JONAS, H. **O princípio vida: fundamentos para uma biologia filosófica**. Petrópolis: Vozes, 2004.
- JONAS, H. **Memorias**. Buenos Aires: Losada, 2005a.
- JONAS, H. **Poder o impotencia de la subjetividad**. Barcelona: Paidós, 2005b.
- JONAS, H. **O princípio Responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.
- JONAS, H. O fardo e a bênção da mortalidade. Tradução Wendell Evangelista Soares Lopes. **Princípios**, v. 16, n. 25, p. 265 – 281, 2009.
- JONAS, H. Matéria, espírito e criação: dados cosmológicos e conjecturas cosmogônicas. In: **Textos Filosóficos**. Petrópolis: Vozes, 2010.

JONAS, H. **Técnica, medicina e ética**: sobre a prática do Princípio Responsabilidade. São Paulo: Paulus, 2013.

JONAS, H. **The gnostic religion**: the message of the alien God and the beginnings of Christianity. Boston: Beacon Press, 2015.

JONAS, H. **Ensaio filosófico**: da crença antiga ao homem tecnológico. São Paulo: Paulus, 2017.

JORGE FILHO, J. E. **A Ética da Responsabilidade em Hans Jonas**. 2012. Tese (Doutorado) — PUC-RJ.

JUAN, C. S.; VOZMEDIANO, L. Paradoja del miedo al delito: análisis asistido mediante el sistema de información geográfica. In: SOBRAL, J.; SERRANO, G.; REGUIERO, J. (comp.). **Psicología Jurídica de la Violencia y de Género**. Madrid: Biblioteca Nueva, 2005. p. 119 – 125.

KAISER, F. G.; GUTSCHER, H. The proposition of a general version of the theory of planned behavior: predicting ecological behavior1. **Journal of Applied Social Psychology**, v. 33, n. 3, p. 586 – 603, 2003.

KAISER, F. G.; SHIMODA, T. A. Responsibility as a predictor of ecological behaviour. **Journal of Environmental Psychology**, v. 19, n. 3, p. 243 – 253, 1999.

KAPLAN, S. Human Nature and Environmentally Responsible Behavior. **Journal of Social Issues**, v. 55, n. 3, p. 491 – 508, 2000.

KARP, D. G. Values and their effect on pro-environmental behavior. **Environment and Behavior**, v. 28, p. 111 – 113, 1996.

KAZDIN, A. Psychological science's contributions to a sustainable environment: extending our reach to a grand challenge of society. **American Psychologist**, v. 64, n. 5, p. 339 – 356, 2009.

KRUSE, L. Globalização e desenvolvimento sustentável como questões da psicologia ambiental. **Psicologia e ambiente**, p. 132 – 142, 2004.

LÉVY-LEBOYER, C. **Psychologie et environnement**. [S.l.]: FeniXX, 1980.

LEWIN, K. “Everything Within Me Rebels”: A Letter from Kurt Lewin to Wolfgang Köhler, 1933. **Journal of Social Issues**, v. 42, n. 4, p. 39 – 47, 1986.

LOPES, J. L. Sobre processos de “ambientalização” dos conflitos e sobre os dilemas da participação. **Horizontes Antropológicos**, v. 12, n. 25, p. 31 – 64, 2006.

LYNCH, K. **The image of the city**. Cambridge: MIT Press, 1960.

MARTÍNEZ-SOTO, J. La estructura de La responsabilidad proambiental hacia la conservación de agua potable em jóvenes Estudiantes. **Medio ambiente y comportamiento humano**, v. 5, n. 1 y 2, p. 115 – 132, 2004.

MEDEIROS, J. T. Paul Ricoeur, reader of Freud: contributions of psychoanalysis to the field of hermeneutic philosophy. **Natureza Humana**, v. 17, n. 1, p. 73 – 107, 2015.

MILFONT, T. L.; PAGE, E. A bibliometric review of the first thirty years of the Journal of Environmental Psychology. Una revision bibliometrica de los primeros treinta años de Journal of Environmental Psychology. **Psycology: Revista Bilingüe de Psicología Ambiental-Bilingual. Journal of Environmental Psychology**, v. 4, n. 2, p. 195 – 216, 2013.

MIRANDA, A. L. Ética e técnica: esboço de uma crítica heideggeriana à ética jonasiana. **Filosofta UNISINOS**, v. 21, n. 1, 2020.

MONTEIRO, F. S. C. T.; CARVALHO, D. B. de; CABRAL JÚNIOR, J. de D. A IMPORTÂNCIA DA DISCIPLINA DE PSICOLOGIA AMBIENTAL: um estudo de caso em um curso de Psicologia da UFPI. **InterEspaço: Revista de Geografia e Interdisciplinaridade**, v. 2, n. 6, p. 311 – 323, 2017.

MORATALLA, A. D. Cuidado y responsabilidad: de Hans Jonas a Carol Gilligan. **Revista de Investigación e Información Filosófica**, v. 75, n. 283 S. Esp., p. 357 – 373, 2019.

MORRIS, T. **Hans Jonas's ethic of responsibility**: From ontology to ecology. Albany: Suny Press, 2013.

MOSER, G. Psicologia Ambiental. In: UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE, 1., 1998, Natal. **Estudos de Psicologia**. Natal, 1998. v. 3, n. 1, p. 121 –130.

MOSER, G. A psicologia ambiental: competência e contornos de uma disciplina. Comentários a partir das contribuições. **Psicologia Usp**, v. 16, n. 1/2, p. 279 – 294, 2005.

MOURA, S. **Sobre a Filofofta da Vida de Hans Jonas**. 2012. Monografia (Filosofia) — UFRJ.

MUÑOZ, G. et al. Frugality and psychological wellbeing. The role of voluntary restriction and the resourceful use of resources. **Psychology**, v. 2, n. 6, p. 169 – 190, 2015.

OLIVEIRA, J. **Comprender Hans Jonas**. Petrópolis: Vozes, 2014.

OSKAMP, S. Psychological contributions to achieving an ecologically sustainable future for humanity. **Journal of Social Issues**, v. 56, n. 3, p. 373 – 390, 2000.

PATO, C. M. L.; TAMAYO, A. A Escala de Comportamento Ecológico: desenvolvimento e validação de um instrumento de medida. **Estudos de psicologia**, v. 11, n. 3, p. 289 – 296, 2006.

PIERCE, J. et al. **The ethics of environmentally responsible health care**. Oxford: Oxford University Press, 2004.

PINHEIRO, J. Q. Psicologia ambiental: a busca de um ambiente melhor. **Estudos de Psicologia**, v. 2, n. 2, p. 377 – 398, 1997a.

PINHEIRO, J. Q. Psicologia Ambiental: a busca de um ambiente melhor. **Estudos de Psicologia**, v. 2, n. 2, p. 377 – 398, 1997b.



PINHEIRO, J. Q. Lugar e o Papel da Psicologia Ambiental No Estudo das Questões Humano-Ambientais, Segundo Grupos de Pesquisa Brasileiros. **Psicologia USP**, v. 16, n. 1 - 2, p. 103 – 113, 2005.

PINHEIRO, J. Q.; GÜNTHER, H.; GUZZO, R. S. L. Psicologia Ambiental: área emergente ou referencial para um futuro sustentável? In: PINHEIRO, J. Q.; GÜNTHER, H.; GUZZO, R. S. L. (org.). **Psicologia Ambiental: entendendo as relações do homem com seu ambiente**. 3. ed. Campinas: Alínea, 2014. p. 5 – 13.

PINHEIRO, J. Q.; GURGEL, F. Compromisso pró-ecológico. **Temas básicos em Psicologia Ambiental**, p. 159 – 173, 2011.

PINHEIRO, S. V. A liberdade à luz do Princípio Vida de Hans Jonas. **Cadernos Cajuína**, v. 2, n. 1, p. 187 – 194, 2017.

POL, E. La apropiación del espacio. In: INIGUEZ, L.; POL, E. (org.). **Cognición, representación y apropiación del espacio**. Barcelona: Universitat Barcelona Publicacions, 1996. p. 233 – 249.

POLANYI, K. **A grande Transformação: as origens de nossa época**. Rio de Janeiro: Campus, 1980.

POMMIER, E. Hans Jonas's Biological Philosophy. **International Philosophical Quarterly**, v. 57, n. 4, p. 453 – 469, 2017.

RASMUSSEN, J. Freedom as Ariadne's Thread through the Interpretation of Life: Schelling and Jonas on Philosophy of Nature as the Art of Interpretation. v. 1, 2018.

RATH, M. La triple signification du mot valeur dans Das Prinzip Verantwortung de Hans Jonas et la psychologisation en éthique. 1993.

RIESLE, A. G. Valores, actitudes y conductas proambientales em Estudiantes peruanos. In: CORRAL-VERDUGO, V. (org.). **Conductas protectoras Del ambiente – Teoría, investigación y estrategias de intervención**. Mexico: CONACYT - Unison, 2002. cap. 9.

RODRIGUES, O. M. Rethinking technica and subjectivity: between Hannah Arendt and Hans Jonas/Repensar a tecnica e a subjetividade: entre Hannah Arendt e Hans Jonas. **Discusiones Filosoftcas**, v. 13, n. 20, p. 173 – 187, 2012.

RYFF, C. D. Psychological well-being revisited: Advances in the science and practice of eudaimonia. **Psychotherapy and psychosomatics**, v. 83, n. 1, p. 10 – 28, 2014.

SANTIAGO, H. **Espinosa e o cartesianismo: o estabelecimento da ordem nos Princípios da filosofia cartesiana**. [S.l.]: Humanitas, 2004.

SANTOS, A. C. D.; SOUZA, K. K. M. Técnica e ética ambiental: um debate entre Jonas e Larrère e Larrère. **Desenvolvimento e Meio Ambiente**, v. 45, 2018.

SANTOS, R. dos. Responsabilidade e consequencialismo na ética de Hans Jonas. **Revista de Filosofta Aurora**, v. 24, n. 35, p. 417 – 433, 2012.

SATO, M. Identidades da Educação Ambiental como rebeldia contra a hegemonia do desenvolvimento sustentável. In: ASPEA (org.). **Educação Ambiental no contexto da década das Nações Unidas da Educação para o Desenvolvimento Sustentável (2005-2014)**. Ericeira, 2005. p. 18 – 20.

SCHMIDT, J. C. Ethics for the Technoscientific Age: On Hans Jonas' Argumentation and His Public Philosophy Beyond Disciplinary Boundaries. In: GORDON, J.; BURCKHART,

H. (ed.). **Global Ethics and Moral Responsibility**. Abingdon: Routledge, 2017. p. 147 – 170.

SCHULTZ, P. W.; ZELEZNY, L.; DALRYMPLE, N. J. A Multinational Perspective on the Relation Between Judeo-Christian Religious Beliefs and Attitudes of Environmental Concern. **Environment and Behavior**, v. 32, n. 4, p. 576 – 591, Julho 2000.

SCHULTZ, W. P. Inclusion with nature: The psychology of human-nature relations. In: SCHMUCK, P.; SCHULTZ, W. P. (ed.). **Psychology of sustainable development**. Boston: Springer, 2002.

SCHULTZ, W. P.; ZELEZNY, L. C. Values and Proenvironmental Behavior – A five – Country Survey. **Journal of Cross – Cultural Psychology**, v. 29, n. 4, p. 540 – 558, 1998.

SEAGERT, S.; WINKEL, G. H. Environmental psychology. **Annual review of psychology**., v. 41, n. 1, p. 441 – 477, 1990.

SEDIKIDES, C.; WILDSCHUT, T.; STEPHAN, E. Nostalgia shapes and potentiates the future. **The social psychology of living well**, p. 181 – 199, 2018.

SOCZKA, L. Contextos territoriais e a perspectiva ecológica em psicologia social. In: VALA, J.; MONTEIRO, M. B. (org.). **Psicologia Social**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2004. p. 503 – 541.

SOMMER, R. The soft classroom. **Environment and Behavior**, v. 12, n. 1, p. 3 – 16, 1980.

SÖRQVIST, P. Grand challenges in environmental psychology. **Frontiers in psychology**, v. 7, n. 583, 2016.

SPENCER, J. et al. Perceived social standing among Asian immigrants in the US: Do reasons for immigration matter? **Social Science Research**, v. 38, n. 4, p. 858 – 869, 2009.

STEG, L.; VLEK, C. Encouraging pro-environmental behaviour: An integrative review and research agenda. **Journal of environmental psychology**, v. 29, n. 3, p. 309 – 317, 2009.

STERN, P. New Environmental Theories: Toward a Coherent Theory of Environmentally Significant Behavior. **Journal of social Issues**, v. 56, p. 407 – 424, 2000.

STERN, P. C. Contributions of psychology to limiting climate change. **American Psychologist**, v. 66, n. 4, p. 303 – 303, 2011.

STERNBERG, R. J. **Psicologia cognitiva**. Padova: Piccin, 2000.

- SUNDSTROM, E. et al. Environmental Psychology 1989–1994. **Annual review of psychology**, v. 47, n. 1, p. 485 – 512, 1996.
- SVENUNGSSON, J. Interdependence and the Biblical Legacy of Anthropocentrism: On Human Destructiveness and Human Responsibility.: On Human Destructiveness and Human Responsibility. **Eco-Ethica**, n. 7, p. 35 – 47, 2018.
- TASSARA, E. Perspectivas da Psicologia Ambiental. **Estudos de Psicologia**, v. 8, n. 2, p. 339 – 340, 2003.
- TEISSERENC, P. Ambientalização e territorialização: situando o debate no contexto da Amazônia brasileira. **Antropolítica**, v. 29, p. 153 – 179, 2010.
- THOMPSON, S. C. G.; BARTON, M. A. Ecocentric and Anthropocentric Attitudes Toward the Environment. **Journal of Environmental Psychology**, v. 14, p. 149 – 157, 1994.
- TIBALDEO, R. F. **La rivoluzione ontologica di Hans Jonas.**: Uno studio sulla genesi e il significato di “Organismo e libertà”. [S.l.]: Mimesis, 2009.
- TORRES, C. G. Derecho humano al agua en el Ecuador. Una aproximación desde la ética ambiental. **Práctica Familiar Rural**, v. 4, n. 3, 2019.
- TUAN, Y. **Espaço e lugar**: a perspectiva da experiência. Tradução de Livia de Oliveira. São Paulo: Difel, 1983.
- VALERA, S. Psicología ambiental: bases teóricas y epistemológicas. In: IÑIGUEZ, L.; POL, E. (ed.). **Cognición, representación y apropiación del espacio**. Barcelona: Publicacions Universidad de Barcelona, 1996. p. 1 – 14.
- VASCONCELOS, T. Hans Jonas e O Nihilismo Gnóstico: “A Mais Radical Rebelião Contra A Physis”. **Kínesis - Revista de Estudos dos Pós-Graduandos em Filosofia**, v. 10, n. 25, p. 263 – 276, 2018.
- VEITCH, R.; ARKKELIN, D. **Environment Psychology**. [S.l.: s.n.], 1995.
- VIEIRA, A. Comportamento Humano e Problemática Socioambiental sob o enfoque da Ética da Responsabilidade de Hans Jonas. **Revista Brasileira de Ciências Ambientais**, v. 22, p. 20 – 27, 2011.
- VIOLA, E. A globalização da política ambiental no Brasil, 1990-1998. In: **International Congress of the Latin American Studies Association**. [S.l.: s.n.], 1998. p. 1 – 24.
- VOGEL, L. Evolution and the meaning of being: Heidegger, Jonas and Nihilism. **Continental Philosophy Review**, v. 51, n. 1, p. 65 – 79, 2018.
- WEIGEL, R.; WEIGEL, J. Environmental Concern The Development of a Measure. **Environment and behavior**, v. 10, n. 1, p. 3 – 15, 1978.
- WIESENFELD, E. A psicologia ambiental e as diversas realidades humanas. **Psicologia Usp**, v. 1, n. 16, p. 53 – 69, 2005.

WINKEL, G.; SEAGERT, S.; EVANS, G. W. An ecological perspective on theory, methods, and analysis in environmental psychology: Advances and challenges. **Journal of Environmental Psychology**, v. 29, n. 3, p. 318 – 328, 2009.

WOLSING, P. **Responsibility to nature?:** Hans Jonas and environmental ethics. [S.l.: s.n.], 2013.

WU, D. **From “Modern Technology” Criticism to “Future-oriented” Responsibility Ethics:** Hans Jonas’s Theoretical construction of Responsibility Ethics. [S.l.: s.n.], 2018.

YOUNG, I. M. Responsibility and global labor justice. In: YOUNG, I. M. (Ed.). **Responsibility in context.** Dordrecht: Springer, 2010. p. 53 – 76.

ZANCANARO, L. Singularidades e dificuldades do pensamento de Hans Jonas. **Dissertatio**, v. 32, p. 119 – 137, 2010.

ZELEZNY, L. C.; CHUA, P.; ALDRICH, C. New ways of thinking about environmentalism: Elaborating on gender differences in environmentalism. **Journal of Social Issues**, v. 56, p. 443 – 457, 2000.

ZIMRING, C. M.; REIZENSTEIN, J. E. Post-occupancy evaluation: An overview. **Environment and Behavior**, v. 12, n. 4, p. 429 – 450, 1980.