

TÉCNICA, NATUREZA E HOMEM: DISCUSSÕES E RELAÇÕES NO PENSAMENTO FILOSÓFICO CONTEMPORÂNEO

Elena Moraes GARCIA
Departamento de Filosofia - UERJ

RESUMO

Este artigo tem por fim apresentar algumas discussões e relações entre a natureza, o homem e a técnica no pensamento filosófico contemporâneo a partir de exemplos extraídos do pensamento antigo, do pensamento moderno e do contexto da tecnociência contemporânea, relativos a questões éticas

RÉSUMÉ

Cet article a pour but présenter quelques discussions et quelques relations parmi la nature, l'homme et la technique, dans la pensée philosophique contemporaine, à partir des exemples trouvés dans la pensée antique, la pensée moderne et dans le contexte de la technoscience contemporaine, dans le domaine des questions éthiques.

O presente artigo tem como finalidade apresentar alguns aspectos das relações entre a natureza e a ética, tais como a filosofia contemporânea os interpreta e os questiona. Para melhor compreender as divergências, os embates, os debates que implicam questões éticas no pensamento filosófico contemporâneo, parece-nos muito interessante expor alguns aspectos das relações entre a técnica, a natureza e o homem, tomando como ponto de partida exemplos, extraídos do pensamento antigo, do pensamento moderno e do contexto da tecnociência contemporânea.

No prefácio de seu livro *O Princípio Responsabilidade*, Hans Jonas considera que há já hoje um “vazio”, “uma terra virgem da teoria ética”, na prática coletiva instaurada pela tecnologia de ponta. Para ele, a submissão da natureza tendo em vista o bem-estar, a felicidade do homem “mediante a desmedida de seu sucesso”, consiste

em colocar “o maior desafio” para o homem contemporâneo porque, diz ele:

“o que o homem pode fazer hoje e o que em seguida será obrigado a continuar a fazer, no exercício irresistível deste poder, não tem seu equivalente na experiência passada. Toda sabedoria herdada, relativamente exata, era talhada de maneira a permitir esta experiência. Nenhuma ética tradicional nos instrui por conseguinte sobre as normas do ‘bem’ e do ‘mal’ às quais devem estar submetidas as modalidades inteiramente novas do poder e de suas criações possíveis” (Jonas, 1993, p.13)

Deste texto se destacam algumas questões, sempre presentes na literatura contemporânea sobre a técnica e a ética, a saber: a) a deterioração da esfera da ética, ligada ao desenvolvimento

prodigioso da técnica; b) a desvalorização atual da noção moral tradicional; c) a valorização da técnica como garantia do bem-estar futuro e da felicidade e d) o poder e o alcance dos meios técnicos atuais.

O “vazio” e “a terra virgem da teoria ética” de Hans Jonas ecoam no discurso de Jacques Ellul, de Gilbert Hottois, de Guy Haarscher, de Julien Freund, sobre a relação da ética e da técnica atuais pois, se são resumidas as idéias destes pensadores, esta relação permite colocar a questão da técnica no centro de todos os possíveis, como a possibilidade sem limites, como a arte pela arte. Assim concebida, a técnica se caracteriza como desprovida de fins e de valores tais como têm sido tradicionalmente concebidos. Neste caso, toda ética que preconiza a bondade, a fidelidade, a liberdade, a igualdade, cessa de ser aceitável. Somente a ética do bem-estar, da eficácia, do sucesso, do devotamento à obra coletiva, é promulgada na hierarquia de que deve ser reconhecido como dotado de um valor, do que deve ser considerado como um “bem” para fundar a conduta dos homens. Tudo isto leva Jacques Ellul a afirmar:

“o que domina é a moral fundada sobre o comportamento necessário para a técnica. Nestas condições, aqueles que pretendem sustentar uma outra orientação ética são tolerados como sobrevivências ou bem se vêem constrangidos a se engajar num conflito” (Ellul, 1983, p.13-14).

Por todas estas razões, uma ética humanista, estabelecida sobre uma visão antropocêntrica da técnica e da ciência como meio e como instrumento, deve ser substituída por uma outra ética capaz de resolver os problemas éticos, oriundos da tecnociência contemporânea, e, igualmente, capaz de dispor de defesas face ao poder da técnica. Mas como isto será possível? Numerosas respostas têm sido formuladas por filósofos, por cientistas, por políticos, e mesmo por *honnêtes gens*, no sentido utilizado por Galileu. Assim, por exemplo, segundo a opinião das *honnêtes gens*, vivendo num tempo onde:

“nós não podemos mais crer nas religiões, [onde] as ideologias fracassaram, só a ciência subsiste como fonte de verdade em que podemos crer. Não é senão dela que podemos (e é pois dela que devemos) aprender como viver [...]

É do vosso dever, vós homens de ciência, nos dizer o que devemos fazer e como fazê-lo (Atlan, 1986, p.27).

Esta opinião parece-nos excluir toda a ajuda da ética, visto que apenas a ciência pode ensinar ao homem como viver e como ser mais feliz. Eis verdadeiramente “o vazio”, “a terra virgem da ética” de Hans Jonas. Neste sentido, citaremos como exemplo um texto, extraído de *A tort et à raison* de Henri Atlan. Este narra o discurso proferido, no dia 28 de novembro de 1978, por um homem político eminente, o presidente da República, que não se dirige nem a moralistas, nem a filósofos, e sim a biólogos franceses, com o intuito de tornar os homens mais felizes, pedindo-lhes:

“para estudar as conseqüências que as descobertas da biologia moderna são suscetíveis de acarretar sobre a organização e o funcionamento da sociedade, de arrolar as aplicações da biotecnologia mais úteis para o progresso e a felicidade humana e de propor os meios próprios para o emprego destas aplicações” (1986, p.28).

Apesar de todos estes exemplos, de todas as tentativas de soluções, nem os filósofos, nem os cientistas podem fazer algo contra a técnica. Fala-se de um novo homem. Porém, podemos perguntar: de que homem se trata? De que cientista, de que sociedade se deve esperar uma solução? Porque absolutamente nada escapando ao reino da técnica, o homem se encontra, por isso, mergulhado numa imensa dificuldade. Uma dificuldade de caráter filosófico e não técnico. Esta dificuldade suscita a necessidade de buscar-se a origem da hegemonia do fenômeno técnico. Não se pode, com efeito, ter como provável encontrar nesta indagação uma solução para o homem a partir da essência da própria técnica?

Em *A questão da técnica* - ensaio que se consagra a apontar que “a técnica não é a mesma coisa que a essência da técnica” (Heidegger, 1958, p.9) -, os esforços de Heidegger tomam esta direção. A técnica, segundo este filósofo, não é um meio, uma instrumentalidade. É um desvelamento, uma não-ocultação, considerada como uma **pro-vocação**, no sentido de uma interpretação da energia oculta na natureza. O

desvelamento é uma **pro-vocação** que **pro-voça** o homem e o leva a ver a natureza como um objeto de pesquisa, a participar no cometer como um modo de desvelamento. O cometer não constitui jamais um feito do homem. Por isso, a técnica moderna não é um ato puramente humano, contrariamente à idéia de uma instrumentalidade de caráter humano. Na interpretação heideggeriana da técnica, o homem responde unicamente ao que se declara a ele, ou seja, o real que se desvela como fundo na não-ocultação. Nesta perspectiva, a técnica não é somente um meio; é um modo de desvelamento que não pode ser realizado senão pelo homem e nele mesmo. A essência da técnica exige a ajuda do ser humano. Todavia para isto alcançar, o homem deve se por à escuta da “voz do ser”.

Se Heidegger busca compreender a questão da tecnociência contemporânea a partir da essência da técnica, Hans Jonas procurando entender esta questão mostra - em suas explicações sobre o destino do homem, sobre sua sobrevivência física, sobre sua imagem - que a crise oriunda do desenvolvimento da técnica atual requer a fundação de uma ética do respeito. Contudo esta fundação exige, por sua vez, uma “reflexão extrema” sobre “o que **está** em jogo”. Entretanto isto não é suficiente, visto que aquela fundação deve implicar igualmente a consciência de “**que** sabemos que isto está em jogo” (1993, p.13-14). A fundação de uma ética do respeito acarreta, pois, um novo dever para o ser humano, que se resume, de acordo com Jonas, “no conceito de responsabilidade” (idem, p.14). Sob este aspecto, a ética de responsabilidade deverá ser entendida como a preservação da essência ou do conceito do homem contra todas as desmedidas do próprio poder humano, contra todas as investidas da manipulação técnica.

Buscando responder a sua questão sobre a diferença entre a técnica moderna e a das épocas passadas, Hans Jonas transcreve, como exemplo desta diferença, o célebre canto do coro da *Antígona* de Sófocles. Nesta voz antiga, falando do poder e do fazer do homem, Jonas reconhece “uma voz que num sentido arquétipo exprime, por assim dizer, ela mesma já uma nota tecnológica”:

Há muitas maravilhas neste mundo, mas nenhuma é mais grandiosa que o homem. Ele é o ser que sabe atravessar os mares

cinzentos, no momento em que sopram os ventos do Sul e suas tormentas, e que se dirige ao côncavo das vagas enormes que lhe cobrem o abismo. É o ser que atormenta a deusa augusta entre todas, a Terra, a Terra eterna e infatigável, com seus arados que vão sem cessar sulcando-a, ano após ano; aquele que a faz saber laborar através dos produtos de seus cavalos.

Pássaros atordoados, animais selvagens, peixes povoando os mares, a todos, os encerra e os captura nas malhas de suas redes, o homem de espírito engenhoso.

Por suas armadilhas, é o mestre das bestas indômitas que correm por caminhos íngremes, e, o momento vindo, vergando-lhes sob o mesmo jugo o pescoço, o cavalo de abundante crina e o infatigável touro das montanhas.

Fala, pensamento veloz como o vento, aspirações donde nascem as cidades, tudo isso, aprendeu-o por si mesmo, assim como soube, ao se fazer uma morada, escapar das nevascas, da chuva, cruéis para aqueles que não possuem outro teto que o céu. Bem armado contra tudo, não é surpreendido por nada daquilo que pode lhe oferecer o futuro. Somente contra a morte não possuirá jamais encanto permitindo-lhe fugir, ainda que tenha já sabido, contra as doenças mais resistentes, imaginar mais de um remédio.

Mas, assim mestre de um saber cujos engenhosos recursos ultrapassam toda esperança, pode tomar em seguida o caminho do mal como igualmente o do bem.

Que conceda pois, neste saber, uma parte às leis de sua cidade e à justiça dos deuses à qual jurou fidelidade; ele se elevará então muito alto em sua cidade; enquanto se exclui desta cidade, o dia em que deixa o crime contaminá-lo, por bravata”.¹

Este conto narra o poder opressor do homem, sua irrupção violenta na ordem cósmica, sua invasão em todos os domínios da Terra, sua construção do artefacto da cidade. Para Jonas: “o homem é o criador de sua vida enquanto vidahumana, submete as circunstâncias ao seu querer e a sua necessidade e, exceto contra a morte, jamais é desprovido de

recurso” (1993, p.19). Todavia o canto, apesar do elogio relativo quer à maravilha que é o homem, quer ao seu poder audacioso, deixa entender que a natureza, englobante de todos os domínios da Terra, permanece imutável, intocável em suas forças. Do mesmo modo, o mar, a mortalidade, neste canto perduram intactos, não se dobrando à esperteza e à engenhosidade humanas. Por fim, nós guardamos deste canto que as intervenções do homem na natureza não provocam o seu desequilíbrio. Visto que o agir, celebrado pelo canto, se traduz apenas como o *frisson* da audácia do homem face a sua própria vida, a sua própria natureza.

Mas toda outra será a relação entre a técnica, a natureza e o homem no pensamento moderno. Francis Bacon e René Descartes são considerados como os filósofos que, no advento da ciência moderna, modificam profundamente a relação entre o homem e a natureza. Para o primeiro, o mais importante era privilegiar a verdadeira interpretação da natureza a partir dos fatos, da experimentação, visando uma melhoria das condições da vida humana. O homem deve fazer esforços para estabelecer e estender seu poder e sua dominação sobre o universo. *No New Organon*, Bacon afirma que “agora o império do homem sobre as coisas depende unicamente das artes e das ciências. Porque nós não podemos submeter a natureza salvo obedecendo-a” (1980, p.118-119), ou seja, o poder do homem não é algo ilimitado: ele é “*obsessus legibus naturae*” (Paolo Rossi, 1984, p.14). Podemos dizer que sua tarefa não consiste em celebrar uma liberdade infinita. Por esta razão, o homem torna-se o mestre da natureza somente à medida que é o seu intérprete.

Em seu livro *La nature hors la loi*, François Ost declara, no que concerne à submissão da natureza pela técnica, que Bacon formulou seu programa e o da modernidade em sua obra *A Nova Atlântida*. Nesta narrativa utópica, onde relata todas as experiências feitas na “Casa de Salomão”, na ilha de Bensalém, Bacon expõe primeiramente seu propósito:

“O fim de nossa instituição é a descoberta das causas e o conhecimento da natureza íntima das forças primordiais do domínio do homem sobre toda a natureza e executar tudo o que lhe é possível” (*La Nouvelle Atlantide, 1981, p.23, apud Ost, 1995, p. 34*).

Na opinião de Ost, o programa baconiano “assim traçado é na verdade o da tecnociência moderna: conhecimento e dominação do universo” (1995, p.34), visto que Bacon mostra em sua exposição que se pode compreender, imitar, aperfeiçoar a natureza através da técnica e da ciência. Contudo ressalta que virá o momento no qual ela será transformada, e, quando então, além do mais, existirá a possibilidade de criar o artifício, o autômato, o supernatural. É mesmo surpreendente ver como este filósofo apresenta a possibilidade de produzir artificialmente frutos maiores ou de um gosto mais agradável que o dos frutos naturais. Todavia a surpresa não se detém aí, eis o porquê:

“Deles há mesmo os que modificamos, explicam nossos cientistas filantropos, com o intuito de lhes dar propriedades medicinais. Temos métodos para produzir diferentes espécies de plantas, sem sermos obrigados a semeá-los [...] Nós chegamos mesmo a transformar as árvores ou as plantas de uma espécie em vegetais de uma outra espécie” (*Bacon, apud Ost, 1995, p.34*).

Uma outra passagem da narrativa utópica de Bacon aponta antecipações realizadas pela tecnociência:

“Nós alcançamos, às vezes, por meio da técnica, a lhes dar um tamanho maior e sobretudo mais alto do que eles têm ordinariamente, e, algumas vezes também, detendo o crescimento dos animais, nós os reduzimos a um tamanho extremamente pequeno e deles fazemos espécies de anões. Tornamos uns mais fecundos do que o são naturalmente e outros menos fecundos ou mesmo completamente estéreis. Sabemos produzir as variedades as mais singulares em sua cor, sua figura, seu temperamento, sua atividade [...] Podemos dizer com certeza que ao combinar conjuntamente tais espécies de matéria e por tal procedimento, produziremos tal espécie de animal.” (*idem, p.34-35*).

Assim, segundo Bacon, todo o reino e as forças da natureza tornar-se-iam objeto de experiência na “Casa de Salomão”, e o artificial surgiria muito “naturalmente” na produção das coisas. Tudo isto seria feito com o fim de melhorar

as condições de vida e de saúde do homem e - por que não dizer? - prolongar sua vida, retardando sua morte.

O propósito de Descartes parece seguir o de Bacon e visar à restauração da vida e da saúde do homem. Com seu método e com algumas noções gerais concernentes à física, Descartes, na sexta parte do *Discurso do Método*, acreditava que era possível atingir o bem geral de todos os homens:

“Pois elas me fizeram ver que é possível adquirir conhecimentos que [são] muito úteis para a vida e que, em lugar dessa filosofia especulativa que se ensina nas escolas, pode-se encontrar uma filosofia prática, pela qual, conhecendo a força e as ações do fogo, da água, do ar, dos astros, dos céus e de todos os outros corpos que nos cercam, tão distintamente quanto conhecemos os diversos ofícios de nossos artífices, poderíamos empregá-los do mesmo modo a todos os usos aos quais se prestam, e assim nos tornar como mestres e possuidores da natureza” (1937, p.134).

A partir deste texto, podemos perceber a importância que Descartes concede aos conhecimentos úteis, aos conhecimentos práticos e à arte dos artifícios: graças a estes conhecimentos, será possível efetuar-se a submissão da natureza; é, em sua opinião, o único meio, para um homem se tornar “como mestre e possuidor da natureza”.

No que se refere à interpretação tradicional desta passagem de Descartes, na obra *Du bon usage de la nature*, Larrère & Larrère propõem uma nova concepção de natureza, na qual, ela é apresentada como tendo sido criada para ser manipulada, como “uma matéria instrumental, exposta às nossas ambições” (1997, p.59). Entretanto, apesar da instrumentalidade da natureza e das possibilidades de manipulação que ela oferece, estes autores não vêm na célebre fórmula cartesiana (“*nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature*”) um objetivo de dominação da natureza. Para eles, a intenção de Descartes é, ao contrário, “a conservação da natureza, o que, no contexto da época, significa uma harmonia [...] entre o homem e a natureza, não a instrumentalização desta” (1997, p.59).

Nesta perspectiva, devemos dar um outro significado ao termo *possesseur*. Pois, para Larrère & Larrère, o homem não é o proprietário da terra e de tudo o que ela contém. Dela possui unicamente uma posse temporária. De acordo com uma interpretação do *Gênesis*, conforme uma tradição dominante na cristandade, o homem **deve** fazer um “bom uso” da natureza. Ele não é o senhor todo-poderoso da natureza; tem deveres em relação a ela e não somente direitos (cf. Larrère & Larrère, 1997, p.59).

Considerar de outro modo a relação tradicional à natureza arrasta uma outra consequência: todo projeto de artificialização da natureza obriga a observá-la pelo viés da racionalidade que lhe atribui a ciência moderna e não por aquele de uma visão antropocêntrica. A ciência moderna instaura uma dicotomia entre o sujeito e o objeto, o moral e o físico. Por outro lado, “a ciência moderna deve produzir o objeto que ela conhece e autenticar os procedimentos de verificação” (idem, p.63). Na ciência moderna, que é preciso entender como um pensamento calculante, objetivo, um pensamento da representação, o real é um objeto inteligível, essencialmente matemático. Neste sentido, a técnica contemporânea pode ser definida como a metafísica de nosso tempo, uma metafísica que encontraria sua origem nos conceitos cartesianos de uma subjetividade e de uma *mathesis universalis*, assim como o indica Robert Legros em seu artigo “*La métaphysique de Descartes et la pensée technique*”. Mas como uma tal ligação é possível?

“É sem dúvida na concepção cartesiana dos ‘princípios’ que se revela de maneira a mais surpreendente o que Heidegger visa como pensamento da subjetividade e pensamento técnico. Aí se mostram com efeito os traços característicos da axiomática que pertence à essência da *mathesis universalis*. Quais são estes traços, em que dependem de um pensamento da subjetividade e são ligados a uma empresa da técnica? [...] de um lado a clareza e a evidência dos princípios, de outro, sua primazia epistemológica ou a possibilidade de inferir-se deles o conhecimento das outras coisas, mais precisamente, o conhecimento de todas as

coisas que o homem pode saber.“ (1983, p.77)

Deste modo a simplicidade dos princípios e a unidade sistemática de todo saber constituem os traços do pensamento cartesiano que pertencem igualmente ao pensamento técnico. Todavia, nós pensamos que há outros traços do pensamento cartesiano que o ligam ao pensamento técnico. Um destes traços reside nas produções artificiais que Descartes não diferencia das produções naturais da natureza:

“[...] porque eu não reconheço nenhuma diferença entre as máquinas que fazem os artificios e os diversos corpos que a natureza sozinha compõe [...] E é certo que todas as regras da mecânica pertencem à física, de modo que todas as coisas que são artificiais, são com isto naturais. Pois, por exemplo, quando um relógio marca as horas por meio das rodas das quais é feito, isto não lhe é menos natural do que o é a uma árvore [ao] produzir seus frutos”. (*Les Principes de la Philosophie in: Oeuvres Philosophiques, 1973, p.520*).

Assim, para Descartes, não há nenhuma diferença entre a produção das coisas naturais e a das coisas artificiais; estas produções sendo regido pelas mesmas leis mecânicas. O relógio, enquanto máquina dotada de um movimento, é um modelo de mecanicismo que permite compreender, representar por analogia o que se passa na produção de uma coisa natural. As produções artificiais permitem fornecer comparações, analogias, que possibilitam melhor compreender a imagem do mundo, do homem, para se chegar à imagem de Deus. Uma máquina artificial sendo feita apenas pela mão do homem não deixa de ter a força de se mover por si mesma. Esta imagem de máquina em movimento desemboca na idéia de que a coisa fabricada pelo homem é uma repetição, uma reprodução da ação divina. Deus criou o mundo com uma finalidade. Porém, segundo Descartes, nós não devemos ter a presunção de conhecer os desígnios de Deus em sua criação.

Para ele, a natureza não tem fins. *Les Principes de la Philosophie* nos dão a ocasião de observar que não percebemos nenhuma diferença entre o natural e o artificial em decorrência da

concepção cartesiana de uma única natureza que, por sua vez, pode ser tida como uma máquina. Mas o surpreendente, para Larrère & Larrère, está no fato de que Descartes adota esta concepção sem recorrer ao finalismo:

“[...] se a natureza e o artifício são idênticos, não é porque um desígnio (manifesto) aí estaria em ação, tanto num caso quanto no outro. É ao contrário que a natureza e o artifício se apresentam como ‘mecânicos’, como um agregado mais ou complexo de ‘figuras, grandezas e movimentos’ “. (1997, p.65).

Estudando *Le Traité du Monde, Les Méditations* e *Les Principes de la Philosophie*, podemos retraçar a evolução e a origem da axiomática cartesiana. O *cogito* é a certeza indubitável que funda as verdades relativas aos objetos do mundo externo. O homem tem a compreensão de ser o fundamento e a razão de toda compreensão.

Hans Jonas opõe-se inteiramente a esta concepção cartesiana, por nela existir a consideração da natureza como algo exterior ao homem. Por outro lado, ele alarga a noção de subjetividade, não a tomando unicamente como subjetividade do *cogito*. E se, para ele, a natureza deve ser também o objeto de um cuidado ético, tal como aquele que deve se aplicar à humanidade, nós não devemos tomar a natureza nem como sujeito, nem como um objeto das ciências da natureza. Ela deve ter um valor intrínseco, ser “um bem confiado ao homem e [ser] alguma coisa como uma pretensão a nosso respeito - não somente para nosso bem, mas igualmente para seu próprio bem e por seu próprio direito” (1993, p.69).

Além de tudo, Jonas identifica mecanismo e ciência. E ainda mais, admite a vida como um fim que ata o homem à natureza, a qual não deve ser tida como uma coisa que lhe é externa. Desenvolve uma metafísica da vida que Larrère & Larrère assim explicam:

“À ontologia do mecanicismo moderno, acusado de não conhecer senão relações exteriores e de reduzir o complexo ao simples, Jonas opõe uma ontologia do tipo aristotélica, que capta a interioridade das coisas, as relaciona a um fim e explica o

inferior pelo superior, o anterior pelo ulterior: trata-se de ampliar o lugar ontológico do fim como tal, e isso indo do que se manifesta à fina agudeza do sujeito em direção ao que é latente na espessura do ser”. (1997, p.240).

François Ost julga urgente repensar a relação entre o homem e a natureza, sobretudo diante das condições de crise nas quais se encontram hoje a ciência, o homem e a natureza. Analisa esta relação segundo uma epistemologia da complexidade, em oposição ao modelo de disjunção cartesiana do homem e da natureza:

“Esta complexidade que se anuncia no que Merleau-Ponty denominava o ‘enigma da natureza’, e que se conserva, por exemplo, nesta observação: ‘A natureza não é somente um objeto’ - o que permite afirmar ao mesmo tempo, contra Descartes, que a natureza é outra coisa que um **simples** objeto (é, acrescenta Merleau-Ponty um ‘objeto do qual nós surgimos’) e, contra aqueles que pretendiam igualar a natureza ao sujeito, que ela é **também** um objeto” (1995, p.244-245).

Logo, a natureza não é um **simples** objeto, porém é **também** um objeto e um sujeito. Eis a razão da sua complexidade. O “complexo” é definido por Ost como “todo fenômeno que põe em ação uma diferença de níveis e uma circularidade entre estes diferentes níveis”. (1995, p.245). Por isso, não podemos isolar os “objetos claros e evidentes, destacados, de um fundo, encoberto e separado como um adorno de teatro” (idem, p.245). Não se pode pensar um elemento destacado de um sistema do qual faz parte. O mundo não é “determinado como o movimento do relógio. A imagem do mundo que nos dá a ciência contemporânea é toda outra, seguramente: a ordem aí aparece excepcional, é o caos que é a regra” (idem).

Ainda de acordo com Ost “esta epistemologia da complexidade repousa sobre um pensamento dialético do qual importa destacar a originalidade” (p.246). Neste sentido, podemos dizer que há um pensamento dialético da natureza e do homem, porque suas relações são de implicação recíproca e de interação, como o mostram B. Kalaora e G.-R. Larrère, citados por Ost:

“[...] é preciso recolocar em questão a velha questão entre a natureza e o artifício, pensar o homem na e exteriormente à natureza, e a natureza como produto e como condição. “(p.247)²

Neste mesmo movimento, Ost realça que o homem aparece como “produto e condição da natureza”. Por isso, no pensamento dialético, a natureza e o homem têm “parte ligada” e, neste aspecto, “é mais urgente pensar as modalidades de suas interações do que pretender constitui-las isoladamente uma do outro”. (p.520). A tudo isto, acrescenta sua tese concernente a uma teoria dialética do meio que deve “fazer justiça aos liames e se dar os instrumentos de conter os poderes, ou seja, de restabelecer os limites” (p.252) e segundo a qual, o homem e a natureza “não existem senão pela virtude de seu outro” (p.252-253).

Desta história de algumas relações entre o homem e a natureza, pode ser ressaltado, através dos exemplos extraídos do pensamento antigo, moderno e contemporâneo, que elas provocam hoje novas concepções do homem, da natureza, da técnica, da ética. Estas devem ser tidas como “partes ligadas” tendo limites, sem jamais perder sua identidade num sistema de relações que se faz tendo em vista a busca do “justo equilíbrio”, do “justo meio”. Porém, mesmo esta opinião poderá ser o objeto de um novo debate, de um novo embate, como em nosso artigo são enfocadas algumas das discussões atuais sobre relações entre os conceitos de natureza e de homem, em períodos distintos da história do pensamento filosófico.

NOTAS

- (1) SOPHOCLE. *Antigone*. Trad. P. MAZON. Paris: Les Belles Lettres, 1950, p.87-98, apud Hans JONAS. *Le Principe Responsabilité*. Une éthique pour la civilisation technologique. Trad. de l'allemand par Jean GREISCH. 3^a ed. Paris: Les Editions du Cerf, 1993, p.18-19.
- (2) “Les Sciences sociales et les sciences de la nature au péril de leur rencontre”, in MATHIEU et OLLIVET (sous la dir. de). *Du rural à l'environnement*. La question de la nature aujourd'hui, citado por Ost.

BIBLIOGRAFIA

ATLAN, Henri. *A tort et à raison*. Intercritique de la science et du mythe. Paris: Éditions du Seuil, 1986.

- BACON, Francis. *The Advancement of Learning and New Atlantis*. Oxford: Clarendon Press, 1874.
- _____. *The New Organon*. Indianápolis: Bobbs-Merill, 1980.
- _____. *Novum organum ou Verdadeiras Indicações acerca da interpretação da natureza*. Tradução e anotações de José Aluysio Reis de Andrade. São Paulo: Nova Cultural, 1999.
- _____. *Nova Atlântida*. Tradução e anotações de José Aluysio Reis de Andrade. São Paulo: Nova Cultural, 1999.
- CAILLAVET, H., PAPIERNIK, E. et TAGUIEFF, P.A. "Peut-on modifier l'homme?" *Raison Présente. La maîtrise du vivant*. n°105, p.43-104, 1^{er} trimestre 1993.
- DESCARTES, René. Discours de la Méthode. In: *Oeuvres et Lettres de Descartes*. Textes présentés par André Bridoux. Paris: Imprimerie de l'Union, 1937. (Bibliothèque de la Pléiade)
- _____. Les Principes de la Philosophie. In: *Oeuvres Philosophiques*. Tome III. Edition de F. Alquié. Paris: Garnier Frères, 1973.
- DÜRR, Hans-Peter. *De la science à l'éthique*. Physique moderne et responsabilité scientifique. Traduit de l'allemand par Claude Dhorbais. Paris: Albin Michel, 1994.
- ELLUL, Jacques. Recherche pour une éthique dans une société technicienne. *Éthique et Technique*. Bruxelles: Éditions de l'Université de Bruxelles, 1983, p.7-20.
- FARRINGTON, Benjamin. *Francesco Bacone*. Filosofo dell'età industriale. Tradução de Sergio Cotta. Turin: Einaudi, 1980.
- FREUND, Julien. Observations sur la finalité respective de la technique et de l'éthique. *Éthique et technique*. Bruxelles: Édition de l'Université de Bruxelles, 1983, p.21-42.
- HEIDEGGER, Martin. La question de la technique. *Essais et conférences*. Traduit de l'allemand par André Préau. Paris: Gallimard, 1958, p.9-48.
- HOTTOIS, Gilbert. Aspects d'une philosophie de la technique. *Éthique et Technique*. Bruxelles: Éditions de l'Université de Bruxelles, 1983, p.53-66.
- _____. *Pour une éthique dans un univers technicien*. Bruxelles: Éditions de l'Université de Bruxelles, 1984.
- _____. (éd.) *Aux fondements d'une éthique contemporaine*. H. Jonas et H.J. Engelhardt en perspective. Paris: J. Vrin, 1993.
- _____. et WEYEMBERGH, M. (éd.) *Richard Rorty*. Ambiguïtés et limites du postmodernism. Paris: J. Vrin, 1994.
- JONAS, Hans. *Le Principe Responsabilité*. Une éthique pour la civilisation technologique. Traduit de l'allemand par André Greisch. Paris: Les Éditions du Cerf, 1993.
- LARRERE, C. & LARRERE, R. *Du bon usage de la nature*. Pour une philosophie de l'environnement. Paris: Aubier, 1997.
- LEGROS, Robert. La métaphysique de Descartes et la pensée technicienne. *Éthique et Technique*. Bruxelles: Éditions de l'Université de Bruxelles, 1983, p.77-92.
- OST, François. *La nature hors la loi*. L'écologie à l'épreuve du droit. Paris: Éditions de la Découverte, 1995.
- ROSSI, Paolo. *Os filósofos e as máquinas*. 1400-1670. Tradução de Frederico Carotti. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.