

UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
CENTRO DE HUMANIDADES – DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
MESTRADO EM FILOSOFIA

ONTOLOGIA E ÉTICA DA RESPONSABILIDADE

FRANCISCO CARLOS SEMIÃO DO NASCIMENTO

FORTALEZA

2008

FRANCISCO CARLOS SEMIÃO DO NASCIMENTO

ONTOLOGIA E ÉTICA DA RESPONSABILIDADE

Dissertação apresentada como parte de exigências para a conclusão de Mestrado em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará – Centro de Humanidades.

Área de concentração: Ontologia e Ética.

Prof. Orientador: Dr. Manfredo Araújo de Oliveira.

FORTALEZA

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA DA UFC

2008

Esta Dissertação reproduz todo o esforço laborioso de um entendimento da filosofia de Jonas. Quanto a isso vão meus agradecimentos a meus Pais pela vida, ao Prof. Manfredo Oliveira pelas luzes intelectuais, e a FUNCAP pelo apoio financeiro dos estudos de pós-graduação.

Com o aparecimento do ser humano, a transcendência se despertou para tomar conta de si mesma, acompanhando mais adiante suas atuações com a respiração contida, esperando e persuadindo, com alegria e tristeza, satisfação e decepção.

Hans Jonas.

UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
CENTRO DE HUMANIDADES – DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
MESTRADO EM FILOSOFIA

BANCA EXAMINADORA

MANFREDO ARAÚJO DE OLIVEIRA
ORIENTADOR

KONRAD UTZ
MEMBRO DA BANCA

JAN GERARD JOSEPH TER REEGEN
MEMBRO DA BANCA

SUMÁRIO

RESUMO	
INTRODUÇÃO.....	8
CAPITULO I.....	11
UMA CIVILIZAÇÃO TECNOCIENTÍFICA	11
1. O DOMINIO DO HOMEM SOBRE A NATUREZA	14
1.1. A CARACTERIZAÇÃO DE UMA CIVILIZAÇÃO TECNOCIENTÍFICA.....	14
2. DA TECHNÉ À TÉCNICA	18
2.1 A TÉCNICA EM HEIDEGGER E JONAS	18
2.2 UMA VISÃO FENOMENOLÓGICA DA TÉCNICA	19
2.3 A TÉCNICA E A QUESTÃO ÉTICA EM HEIDEGGER E JONAS.....	22
2.4 A ÉTICA E A TÉCNICA EM JONAS E HOTTOIS	27
3. PRINCIPAIS PONTOS DE OBSERVAÇÃO DO AVANÇO TECNOCIENTÍFICO.....	30
3.1 EM REFERÊNCIA À MORTE: OS AVANÇOS, NA ORDEM DE PROGRESSO, LIGADOS À MEDICINA DA VIDA	31
3.2 O CONTROLE DE CONDUITA.....	34
4. A IDEOLOGIA UTÓPICA DO MARXISMO NA CIVILIZAÇÃO TECNOCIENTÍFICA.....	36
4.1 O MARXISMO UTÓPICO: CRÍTICA AO PRINCÍPIO ESPERANÇA.....	36
CAPÍTULO II.....	40
A ÉTICA DA RESPOSNABILIDADE	40
1. O VAZIO ÉTICO	43
2. O “MALUM” E O “BONUM”: A HEURÍSTICA DO MEDO	49
3. AS ÉTICAS “DO AQUI E AGORA”	55
4. TRAÇOS DA ÉTICA KANTIANA: O DEVER.....	60
5. TRAÇOS DA ÉTICA DA RESPONSABILIDADE, SEGUNDO JONAS	66
6. ÉTICA TELEOLÓGICA E ÉTICA DEONTOLÓGICA.....	74
CAPÍTULO III	79
ONTOLOGIA E ÉTICA	79

1. A ONTOLOGIA ENQUANTO PANVITALISMO E PAN-MECANICISMO	84
2. O PAPEL DO DUALISMO FRENTE ÀS TEORIAS MONISTAS.....	93
3. A NOVA ONTOLOGIA	99
4. A VIDA COMO VALOR E FIM EM SI MESMA: DA ONTOLOGIA À ÉTICA.....	105
CONSIDERAÇÕES FINAIS	121
BIBLIOGRAFIA.....	126

RESUMO

Todo o empreendimento que ora iniciamos tem como principal objetivo reconstruir o esforço de Jonas, ao buscar elaborar um sistema filosófico que parte de uma *ontologia da vida* e que culmina na fundamentação de uma *ética da responsabilidade*, cujo objetivo é resgatar um sentimento de responsabilidade moral frente ao grande desafio apresentado por nossa civilização tecnocientífica, a saber, de um esvaziamento, até mesmo, de uma idéia de ética. Portanto, é contemplando o mundo e a sociedade atual que Jonas diagnostica uma mudança radical – de raiz – da própria ação humana. Já que o poder do homem de agir sobre o mundo tomou proporções nunca antes vistas e previstas, sob a égide de uma sociedade pautada pelos avanços da técnica e da ciência. Tal agir põe de manifesto a impossibilidade mesma de as éticas consideradas por Jonas como tradicionais, ou mesmo a política, de pôr freios a tais avanços que podem até mesmo levar à extinção da humanidade, ou de uma vida digna aos futuros habitantes de nosso planeta. Desse modo, nosso estudo pretende considerar os impactos da dinâmica *tecnocientífica* sobre o *ethos* tradicional e discutirmos, como desafios para a modernidade, as possibilidades do estabelecimento de um *ethos* universal para a civilização científico-tecnológica planetária e, concomitantemente, a problemática da constituição de uma ética que estabeleça a vida como o princípio e fundamento de todo agir humano. Isto é, questionamos a conciliação entre racionalidade ética e racionalidade *tecno-científica*, buscando um princípio norteador para ambas racionalidades.

Palavras-chave: Hans Jonas, Ontologia, Ética da Responsabilidade

INTRODUÇÃO

Nossa sociedade atual tem como característica distintiva ser uma civilização da técnica e da ciência e isso marca uma nova era para o entendimento que o homem possa ter do mundo e dele mesmo. Essa afirmação leva-nos à interrogação de que algo no mundo atual mudou, mas a que mudança nos estamos referindo? Falamos da ação do homem enquanto interventora na “ordem natural” das relações que o homem mantém com a Natureza e mesmo com outros homens. Mas quais as marcas dessa mudança? As marcas estão presentes na possibilidade da própria extinção dos seres vivos no futuro, e isso é notável pelo longo processo de destruição das fontes naturais, além do esvaziamento do sentido de sagrado, que garantia à Natureza dignidade e respeito.

Essas mudanças, todavia, não surgiram em nosso mundo atual, mas são frutos de muitos anos de intervenção do homem sobre o Planeta. Quanto a isso, é preciso lembrar que, principalmente, com o estabelecimento do processo de industrialização no ocidente, a poluição das fontes naturais tomou proporções nunca antes vistas.

Faz-se necessário, portanto, deixar-se afetar por essa realidade acima descrita e espantar-se de tal forma que nos mova a um repensar da própria ação do homem no mundo. Neste caso, espantar-se com a realidade é o mesmo que buscar as razões do porquê de o homem agir de uma maneira ou de outra.

A primeira constatação que tiramos desses primeiros parágrafos é que a ação do homem mudou consideravelmente. Mas como isso foi possível?

Jonas, como mostraremos no primeiro capítulo desta dissertação, aponta que desde tempos imemoráveis o uso de tecnologias era restrito às necessidades do dia-a-dia. Usávamos a técnica para obter utensílios domésticos ou mesmo de caça. Todavia, com o avanço da técnica – proporcionado por sua “simbiose” com a ciência – a ação humana tomou posse de tanto poder que pode interferir na ordem natural da vida.

Poderíamos então nos questionar: como então pensar a ação humana nos tempos atuais? Ou ainda, como podemos conscientizar o homem de que tamanho poder lhe dado pela técnica e ciência podem destruir até a própria humanidade? Ou mesmo os demais seres?

Uma resposta a essas questões nos leva à ciência da ação humana, ou seja, a ética. É bem verdade que a ética sempre esteve na busca de garantir princípios que regessem as ações dos homens. Então, as éticas anteriores não seriam capazes de responder aos apelos que hoje se dirigem à humanidade?

Jonas defende que não. Isso porque as éticas anteriores estavam limitadas ao “aqui e agora” da ação humana. Isso quer dizer que as éticas eram pensadas a partir das ações realizadas em pequenas comunidades nas quais os direitos e deveres eram restritos àquelas comunidades. Desse modo, pensar uma ética que seja capaz de abranger problemas que dizem respeito ao próprio futuro da humanidade, leva-nos então a concordar com Jonas quando da necessidade de se pensar uma nova ética que atenda às necessidades atuais de uma civilização tecnológica.

Essa ética, que estará desenvolvida no segundo capítulo, será apresentada por Jonas como *Ética da Responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*. Tal ética terá como principal preocupação o futuro. Mas não um futuro tal qual descreve uma *futurologia*, porém que este se faça presente em nossas ações atuais. No entanto, como essa intervenção do futuro se faria presente em nossas ações?

A essa pergunta, Jonas defende que devemos nos dirigir à ciência. Todavia não mais uma ciência que esteja somente interessada em avanços que não condizem com a defesa da vida no planeta (como é o caso da descoberta da bomba atômica), mas uma ciência preventiva que nos aponte os possíveis efeitos que nossa ação atual possa provocar na ordem do mundo.

O conhecimento sobre as conseqüências de nossos atos, portanto, que são a partir de agora entrelaçados com a tecnologia. Temos de saber o que fazemos e elevar o nosso conhecimento à altura das nossas investigações tecnológicas e suas conseqüências no futuro. Quanto a isso, o conhecimento torna-se, assim, um dever ético. Acontece que o conhecimento presente nunca pode ser idêntico ao conhecimento do futuro. Depois sempre sabemos mais do que antes. Logo surge do dever ético de adquirir conhecimento um problema ético, que resulta da diferença entre o poder do ato e o conhecimento limitado que posso ter das conseqüências deste ato antes da sua execução.

Uma nova compreensão de responsabilidade daqui resulta, a saber, da posição do poder do homem moderno sobre o destino da terra, enquanto ecossistema e moradia do

homem. Ele ganhou essa responsabilidade em relação à natureza e em relação ao futuro da humanidade, exatamente por causa do seu poderio técnico. Na medida em que a destruição da terra e de toda a vida nela presente é tecnicamente possível, é o homem, enquanto ator central das inovações tecnológicas, o principal responsável, mesmo porque é o único ser no mundo ontologicamente responsável, portanto, o único ser capaz de responsabilidade.

No seguimento do pensamento jonasiano, o que comportará todo o terceiro capítulo, vê-se a necessidade de apresentar as bases para a fundamentação da ética da responsabilidade. Isso porque uma coisa é mostrar que o homem tem que mudar seu modo de agir sobre o mundo; outro, completamente diferente, é apontar que essa afirmação é na verdade um dever. Ou seja, que o homem deve agir dessa e não de outra maneira, só é possível quando apresentamos as razões pelas quais o homem deve obedecer às leis apresentadas por uma ética da responsabilidade.

Dessa forma, constrói-se e se justifica toda a investigação e proposta dadas por Jonas sobre a necessidade de uma nova ética que fundamente princípios próprios de uma civilização tecnológica. E é aqui também que se inicia todo nosso intento de dar cabo à grande tarefa que Jonas nos outorgou, a saber, a de tentar inculcar nos homens atuais um discernimento constante sobre as nossas ações no mundo em que vivemos e termos o dever de cuidar.

CAPÍTULO I

A tecnologia revela o modo de o homem lidar com a natureza, o processo de produção pelo qual ele sustenta sua vida, e com isso também põe a nu o modo de formação de suas relações sociais e as concepções mentais que dela decorrem.

(K. Marx, O Capital).

UMA CIVILIZAÇÃO TECNOCIENTÍFICA

Vários pensadores e pesquisadores da sociedade moderna e contemporânea fazem uma análise da atualidade mostrando que não temos mais uma sociedade pautada por uma *ratio essendi* una, ou seja, que dá o sentido das mais diversas formas do pensar de uma sociedade. Dentre esses pensadores, um dos mais eminentes é Habermas que nos dá uma luz esclarecedora a fim de possibilitar um entendimento e compreensão dos tempos atuais. Isso ele o faz apresentando quatro fatores que caracterizam a contemporaneidade, a saber, “pensamento pós-metafísico, guinada lingüística, modo de situar a razão e inversão do primado da teoria frente à prática, ou seja, a superação do logocentrismo”¹. Tais questões, segundo Habermas, são uma base para o entendimento sobre os rumos tomados pelo pensamento mundial atual. Configura-se, assim, a tese de que a sociedade contemporânea é essencialmente pluralista².

Tal pluralismo tem sido o estopim de muitos conflitos, até mesmo bélicos, entre as muitas formas de pensar do mundo atual, sobre os mais diferentes temas e necessidades da vida humana. A fim de buscar propostas que melhor nos façam entender esses conflitos e encontrar respostas possíveis para os mesmos, é que nos dirigimos a Jonas, o qual, a nosso ver, elaborou uma resposta contundente para resolver e mostrar um norte pelo qual

¹ HABERMAS, J. *Pensamento Pós-metafísico – Estudos Filosóficos*. p. 15.

² OLIVEIRA, M. A. de. *Diálogos entre Razão e Fé*. p. 9.

podemos tomar direção. Isso porque, segundo Jonas, o que melhor representa o horizonte de sentido pelo qual buscamos respostas para os nossos mais variados problemas na atualidade é a tecnociência³ e as conseqüências próprias de sua evolução. Dessa forma é que tomaremos a questão do domínio tecnocientífico em nossa civilização como o objetivo principal a ser perseguido neste primeiro capítulo. Buscaremos, portanto, em um primeiro passo, uma análise histórica da influência tecnocientífica no agir humano, e conseqüentemente, um influir que perpassa a vida da humanidade no seu todo, já “tudo isso é válido, pois antes de nossos tempos as interferências do homem na natureza, tal como ele próprio as via, eram essencialmente superficiais e impotentes para prejudicar um equilíbrio firmemente assentado”⁴.

É necessário mostrar, em um segundo passo, que a preocupação de Jonas não se configura por uma análise puramente fenomenológica, mas mostra ter um olhar, ao modo de Heidegger, de uma visão fenomênico-ontológica, enquanto busca ver a tecnociência como elemento essencial da vida humana e em suas influências mais elementares. Todavia, indo além da visão heideggeriana, Jonas toma conta também de uma explicação da realidade a partir da metafísica, mostrando que além de ser essencial à vida humana, a técnica é apenas uma parte do todo do homem, a saber, um entre outros elementos que formam o todo da vida humana. Isso quer dizer que para Jonas o mais urgente para o mundo atual não é se fixar numa visão puramente pessimista do fenômeno da tecnociência – partindo do ponto que a técnica moderna, na visão heideggeriana, é um aprisionamento do Ser –, mas preferindo partir do elemento que se dá na realidade atual, a saber, o que nos é permitido ver através das mais diversas conseqüências dos avanços tecnocientíficos no

³ As conquistas da ciência se expressam pela tecnologia. A ciência cria novos modelos tecnológicos e a técnica cria novas linhas de objetivos científicos. A fronteira é tão tênue que não se pode identificar onde está o espírito da ciência e a ação da tecnologia. Ciência e tecnologia, alma e corpo do novo imperativo que comanda os passos das investigações básicas, bem como da biologia, da física, da neurologia, da genética, enfim, daquilo que consideramos os tão necessários avanços do conhecimento. Básica ou aplicada, a investigação é sempre tecnocientífica. A técnica se converte na essência do poder e passa a ser a manifestação natural das verdades contidas na ciência. Se a ciência teórica podia ser chamada de pura e inocente, como bem observa Jonas em *O Princípio Responsabilidade*, principalmente na antigüidade, em nosso tempo, a tecnociência, ao ser intervencionista e modificadora do mundo, não o é. Daí que da modernidade à contemporaneidade, com os avanços da técnica e da ciência é imprescindível que consideremos uma verdadeira simbiose entre ambas. Portanto, sempre que nos referirmos à técnica e a ciência, teremos presentes o conteúdo aqui mencionado sobre a tecnociência.

⁴ JONAS, H. *O Princípio Responsabilidade*. p. 32.

agir humano, já que devemos considerar que não mais conseguimos viver sem a tecnociência, tal qual nos explica Jonas:

Os novos objetos que começaram a formar parte da ação humana ampliando materialmente o âmbito das coisas às quais não se aplicam as regras válidas de comportamento, senão no sentido muito mais radical de que a natureza qualitativamente nova de várias de nossas ações tem aberto uma dimensão totalmente nova de relevância ética não prevista nas perspectivas e cânones da ética tradicional. As novas capacidades a que me refiro são, claro está, as da técnica moderna.⁵

Por fim, em um terceiro passo, devemos apresentar, sempre com Jonas, a supremacia da dominação tecnocientífica sobre o agir humano, ao formar ideologias científicas, como o projeto baconiano, além do marxismo pregado em “O Princípio Esperança” de Ernest Bloch⁶, que toma a tecnologia como premissa dominante da sociedade mundial.

⁵ JONAS, H. *The Imperative of Responsibility: in Search of an Ethics for the Technological Age*. Trad. do autor. p. 22.

⁶ JONAS, H. *O Princípio Responsabilidade*. p. 315.

1. O DOMÍNIO DO HOMEM SOBRE A NATUREZA

1.1 A CARACTERIZAÇÃO DE UMA CIVILIZAÇÃO TECNOCIENTÍFICA

Partimos da tese que desde tempos imemoráveis e, num processo contínuo, o homem vem estendendo seu domínio sobre a natureza. A dotação de habilidades técnicas está associada às origens do ser humano sobre a terra. Como nos recorda Jonas na introdução de *O Princípio Responsabilidade*, a partir de uma metáfora citada na *Antígona* de Sófocles⁷, a qual retrata a influência do homem sobre a Natureza, tendo como principais conseqüências a dominação da mesma e da criação de um novo habitat para si, isto é, a cidade. Ou seja, com a tecnociência o homem pode então desafiar o destino e a precariedade da sua condição no mundo engajando-se na construção de um mundo humano, a saber, a cidade, que é chamado por Jonas de a maior de suas obras⁸. Segundo Jonas é no novo horizonte criado pela cidade, ou também conforme Vaz⁹, a segunda natureza humana, ou *ethos*, onde são encontradas as maiores descobertas da vida humana, as quais têm as características do desenvolvimento humano, isto é, “com a faculdade auto-adquirida do discurso, da reflexão e da sensibilidade social” formando essa segunda natureza humana¹⁰.

Esta angustiosa homenagem ao opressivo poder humano narra a sua irrupção violenta e violentadora na ordem cósmica, a invasão atrevida dos diferentes domínios da natureza por meio de sua incansável esperteza; ao mesmo tempo, narra o fato de que, com a faculdade auto-adquirida do discurso, da reflexão e da sensibilidade social, ele constrói uma casa para sua própria existência humana – ou

⁷ JONAS, H. *O Princípio Responsabilidade*. p. 31. O conto de Sófocles.

⁸ *Ibidem*. p. 33.

⁹ VAZ, H. C. L. *Escritos de filosofia IV. Introdução à Ética filosófica I*, cap. 1, 2 e 3. São Paulo, Loyola, 1999. p. 35 – 76. Para uma fenomenologia do *ethos*: “O *ethos* é a morada do animal e passa a ser a “casa” do ser humano, não já a casa material que proporciona fisicamente abrigo e proteção, mas a casa simbólica que o acolhe espiritualmente e da qual irradia para a própria casa material uma significação propriamente humana, entretecida por relações afetivas, éticas e mesmo estéticas, que ultrapassam suas finalidades puramente utilitárias e a integram plenamente no plano humano da cultura”.

¹⁰ JONAS, H. *O Princípio Responsabilidade*. p. 31.

seja, o artefato da cidade. A violação da natureza e a civilização do homem caminham de mãos dadas. Ambas enfrentam os elementos. Uma, na medida em que ele se aventura na natureza e subjuga as suas criaturas; a outra, na medida em que erige no refúgio da cidade e de suas leis um enclave contra aquelas. O homem é o criador de sua vida como vida humana. Amolda as circunstâncias conforme sua vontade e necessidade, e nunca se encontra desorientado, a não ser diante da morte.¹¹

Saindo de Sófocles e indo para Ésquilo, encontramos uma análise semelhante quando é observada a ação humana sobre a natureza, apresentando o alcance do poder do homem, chegando a ser reconhecida pelos próprios deuses. Os seres humanos representados na figura mítica, portanto religiosa, de Prometeu acorrentado – “aquele que prevê com antecedência – o espírito de iniciativa e o instrutor de uma humanidade tida pelos deuses como bestial”¹². Prometeu, neste momento, representa o benfeitor da humanidade porque é ele quem lhe dá o fogo celeste, símbolo das habilidades técnicas e da capacidade de transformar a natureza, mas também representa a desmedida (*hybris*) e a imprudência, já que desobedeceu aos deuses.

Essa metáfora do próprio homem reforça-nos a tese de que se existe na humanidade a atitude prometéica de encarregar-se do seu destino, existe também a apreensão de incorrer em *hybris*, como Ésquilo quis mostrar em sua tragédia. De fato, sabemos que o progresso técnico exige responsabilidade e as novas tecnologias que criamos podem definir a nossa era e as mais diversas concepções de humanidade. Desse modo, a capacidade tecnológica

¹¹. JONAS, H. *O Princípio Responsabilidade*. p. 31-32.

¹² ESQUILO. *Prometeu Acorrentado*.

Disse Prometeu:

“Graças a mim, os homens não mais desejam a morte”.

Coro: Que remédio lhes destes contra o desespero?

“Dei-lhes uma esperança infinita no futuro”.

Coro: Oh! Que dom maravilhoso fizeste aos mortais!

“Além disso, consegui que eles participem do fogo celeste”.

Coro: O fogo?!... Então os mortais já possuem esses tesouros?

“Sim; e desse mestre aprenderão muitas ciências e artes”

que tem a tecnociência de desvendar e transformar a natureza (nisso Jonas concorda com Heidegger) – ou a completa biosfera do planeta – abre um horizonte diante do qual se pode viver em duas perspectivas, a saber, de alienação do homem que foi dominado pela técnica (segundo Jonas tal alienação é uma consequência detectável nas teorias da esperança de Ernest Bloch – esta questão será explorada mais adiante neste capítulo); ou de não dominação tecnológica, na qual se expressa a liberdade de ser do homem no mundo, mesmo que não venha a se desvencilhar das descobertas científicas. E é exatamente nesse contexto que, ao apropriar-se do mito de Ésquilo, Jonas no início de *O Princípio Responsabilidade* anuncia sua tese principal, a saber, de que Prometeu está definitivamente desacorrentado e que clama por uma ética que imponha freios ao grande poder conferido ao homem de transformar o mundo, a fim de que essa transformação não se transforme em desgraça para ele mesmo¹³.

Isso porque é exatamente esse grande poder que é dado ao homem sobre a *Natureza*, proveniente da técnica e da ciência, a causa principal da possibilidade futura da destruição e extinção da humanidade. Segundo Jonas, o que antes diferenciava o artificial do natural, ou seja, o que era próprio da Cidade do que era próprio da Natureza, parece ter se esvaído. O natural perdeu espaço para o artificial e ao natural restou estar sob a égide de métodos matematicamente formulados, não mais cabendo à natureza o seu aspecto de vida, mas somente o de “matéria-morta”¹⁴. E tudo isso leva a um fenômeno totalmente novo, a saber, uma consequente e desastrosa vulnerabilidade da natureza que se põe de manifesto, através dos efeitos, que “a natureza da ação humana foi modificada de *facto*, e que um objeto de ordem inteiramente nova, nada menos do que a biosfera inteira do planeta, acresceu-se àquilo pelo qual temos de ser responsáveis, pois sobre ela detemos poder”¹⁵.

Portanto, em confronto com os dois contos míticos de Sófocles e Ésquilo, bem representados na figura de Prometeu, Jonas chega a afirmar que devemos fomentar comportamentos e sentimentos *anti-hybris*. Isso quer dizer, segundo Jonas, que devemos saber ou pelo menos buscar saber o que o progresso técnico tem a realizar sobre nosso planeta e não permitir, sem deliberação, que aconteçam mudanças desastrosas a futura sobrevivência dos seres sobre a terra. Dessa forma, o pensamento jonasiano passa, em um

¹³ JONAS, H. *O Princípio Responsabilidade*. p. 21.

¹⁴ JONAS, H. *O Princípio Vida*. p. 44.

¹⁵ JONAS, H. *O Princípio Responsabilidade*. p. 39.

primeiro momento, pelas *conseqüências* do agir humano, sob a égide do *novum* que dá o sentido e os fins (*telos*) do mundo contemporâneo, a tecnociência, mas também uma busca de encontrar dentro da tirania tecnocientífica o que é essencial ao homem, a saber, a vida. Reencontrando, assim, o lugar da técnica e da ciência como uma parte da totalidade do *Lebenswelt*.

Mas como entender a universalidade da esfera tecnocientífica em nossa civilização? Ou seja, que passos foram dados até que ela se tornasse o que hoje entendemos por técnica e ciência, ou mais ainda, conforme o pensamento de Jonas: como entender o processo evolutivo já que

a técnica era um tributo cobrado pela necessidade, e não o caminho para um fim escolhido pela humanidade – um meio com um grau finito de adequação a fins próximos, claramente definidos. Hoje, na forma da moderna técnica, a *techne* transformou-se em um infinito impulso da espécie para adiante, seu empreendimento mais significativo. Somos tentados a crer que a vocação dos homens se encontra no contínuo progresso desse empreendimento, superando-se sempre a si mesmo, rumo a efeitos cada vez maiores.¹⁶

De fato, sob o olhar de Jonas, o que se deve entender de todo esse processo de re-significação da técnica é própria função da técnica e da ciência como elemento científico aplicado ao agir humano, isto é, que são as novas faces do poder social e político. Quanto a isso, a tecnociência se tornou uma categoria essencial a fim de que tenhamos uma compreensão do que seja nossa civilização nos tempos atuais. Isso quer dizer que na medida em que a pesquisa, a descoberta científica e a invenção técnica constituem a práxis cultural dominante da nossa civilização, temos configurada a tese de que nossa civilização é científico-tecnológica.

Esse novo caráter dominante de nossa civilização se expressa na máxima do “progresso sem-fim” que é realizada mediante a construção contínua de novos mecanismos produtores de riqueza e eficiência no domínio da natureza, os quais são fabricados de

¹⁶ JONAS, H. *O Princípio Responsabilidade*. p. 43.

acordo com leis e teorias científicas. A ciência torna possível o progresso técnico ao mesmo tempo em que é socialmente justificada por ele. Assim, o contínuo progresso intelectual e cultural da humanidade inclui, e o contínuo aumento de poder pela técnica exige, o progresso tanto da ciência como da tecnologia, indistintamente¹⁷. Portanto, a extensão dos efeitos do progresso científico e das intervenções tecnológicas no mundo da vida deve progredir em ritmo acelerado. Mediante o fato de o homem tomar em suas próprias mãos seu “destino” sobre o mundo, ou seja, o de substituir dentro de questões que antes eram delimitadas à esfera da natureza, “fiando-se na razão, longe de oferecer ao homem uma perspectiva mais segura de uma evolução bem-sucedida, produz uma incerteza e um perigo totalmente novos”¹⁸.

2. DA *TECHNÉ* À TÉCNICA

2.1 A TÉCNICA EM HEIDEGGER E JONAS

A questão própria que caracteriza a “tirania” tecnocientífica em nossa civilização apresenta-se como o domínio da tecnociência sobre as mais diversas maneiras de o homem existir – o que poderíamos denominar de um novo humanismo da técnica e da ciência – e isso se torna um questionamento bastante contundente e desafiador no pensamento de Heidegger e Jonas. Ambos procuram uma análise crítica da forte influência da técnica e da ciência no agir humano, chegando a dedicar uma boa parte de seus esforços filosóficos no intento de uma compreensão e um delineamento dos perigos para o homem tecnocientificizado de hoje, mesmo porque a técnica (=escravo), exige reconhecimento de existência por parte do homem (=senhor). Desse modo, ao servir ao seu senhor o escravo aos poucos o esvazia, torna-o incapaz de toda iniciativa original, o reduz a uma pura fachada e finalmente toma o seu lugar.

Diante desse quadro de dominação tecnocientífica antes exposta, Heidegger faz toda uma análise fenomenológica a fim de trazer à baila o problema e buscar um caminho próprio de interpretação. Esta análise também foi estudada por Jonas e marca, se não o todo

¹⁷ KNELLER, G. F. *A ciência como atividade humana*. p. 226-244.

¹⁸ JONAS, H. *O Princípio Responsabilidade*. p. 77.

de sua obra, ao menos uma grande parte, e representa a influência do pensamento heideggeriano. E isso é perceptível em quase todo caminho tomado por Jonas – como veremos nos passos que se seguem neste texto – e suas conclusões filosóficas. Para isso, vamos elencar, entre outros confrontos teóricos do debate que ora nos propomos, dois pontos básicos e bastante claros, a fim de melhor compreendermos a questão da tecnociência.

2. 2 UMA VISÃO FENOMENOLÓGICA DE TÉCNICA

Em um primeiro momento, abordaremos a compreensão heideggeriana de técnica moderna, que é justamente aquela do seu caráter instrumental¹⁹. Para ele, a definição instrumental é correta, mas não é verdadeira e não mostra a técnica naquilo que ela é hoje. A técnica é um modo de pensamento, e já transformou o ser humano internamente; os objetivos que ele se pode propor já são tecnicamente determinados. A possibilidade de se aclarar o *ethos* técnico implica pensar a técnica moderna, conhecer, fenomenologicamente, sua essência. Conhecer a essência significa, segundo Heidegger, chegar mais perto mantendo em suspeita o caráter instrumental.

Para essa análise de uma fenomenologia da técnica, na visão heideggeriana, é preciso se manter a suspeita (o elemento próprio da necessidade de se filosofar) e retornar às origens da *techné*. Na interpretação de Heidegger, a *techné* grega é um tipo de conhecimento, ou seja, “um entender algo” em que acontece a *alethéia*. Conhecimento, portanto, na acepção grega, é um “abrir trazendo algo à luz”, “fazer manifesto”, “descobrir”, “des-velar”²⁰. Então, *techné* não é conceito concernente ao fazer, mas ao saber. É um “saber-fazer”. É um saber que é próprio, que exige uma configuração que lhe seja própria e oferece à ciência um saber prático (práxis).

É propriamente na modernidade que esse apresentar-se da técnica à ciência se tornou possível, isto é, quando da necessidade de produção não ser somente dada a um fazer técnico, mas que também produz conhecimento. A ciência produtora é a ciência moderna. Em mútuo apoio, o instrumento determina o saber. A aparelhagem que usamos

¹⁹ HEIDEGGER, M. *A questão da técnica. In: Ensaios e Conferências*. p. 12.

²⁰ *Ibidem*. p. 18.

para medir, quantificar, aferir, determina os resultados e o que se *des-vela* da natureza. Qual é a novidade da ciência moderna exigida pela técnica? Como se pode projetar com antecedência a natureza de forma que esta seja suscetível de cálculo? Há aqui, contudo, uma decisão sobre o caráter do real, ou seja, uma interpretação da natureza, já que, segundo Heidegger, o real é aquilo que se pode quantificar, que se “*des-encobre* como *dis-ponibilidade*”²¹. Sendo assim, o que é real – palpável por nossos sentidos –, por exemplo, é aquilo que é e que pode ser calculável pela medida e tal medida é empírica.

Interpretar a natureza, portanto, segundo o ponto de vista da medida, e vê-la matematicamente, permite ao homem operar sobre ela. O empírico da medida permite testar a teoria pelo experimento. O método experimental assegura o objeto calculável. Assim, mediante a projeção matemática da natureza e mediante aquisição experimental adequada, a natureza é desafiada a responder. Exige-se dela que dê razão de si em determinado aspecto. A natureza tem que se mostrar em uma objetividade suscetível de cálculo, isto quer dizer, que a natureza é tornada como dis-ponível²². Tal dis-posição é tornada, assim, a essência da técnica moderna, caracterizando-a por este dis-por que é um pôr segundo um ordenamento próprio do especialista: a energia da natureza é tornada dis-ponível, pelo caráter de operatividade da tecnociência, pela ex-ploração, distribuição e armazenamento.

Em um segundo momento, na interpretação tecnológica de Jonas, esta dis-ponibilidade, como acentua Heidegger, mostra como a ciência e a técnica modificaram profundamente as relações entre homem e mundo, mesmo porque, como podemos observar entre os antigos a potência tecnológica humana era limitada e o mundo, em um contínuo devir, era considerado infinito²³.

Quanto a essa primeira questão levantada por Heidegger, a partir da análise fenomenológica da tecnociência, a saber, da submissão da natureza às necessidades humanas, e isso feito a partir de métodos técnicos/matemáticos, o aluno de Heidegger concorda com seu mestre. Para Jonas, “Tudo isso é válido, pois antes de nossos tempos as interferências do homem na Natureza, tal como ele próprio as via, eram essencialmente superficiais e impotentes para prejudicar um equilíbrio firmemente assentado”²⁴.

²¹ HEIDEGGER, M. *A questão da técnica. In: Ensaios e Conferências.* p. 26.

²² *Ibidem.* p. 27.

²³ JONAS, H. *O Princípio Responsabilidade.* p. 33.

²⁴ *Ibidem.* p. 32.

Uma das primeiras perguntas que é feita em o Princípio Responsabilidade sobre essa questão da dominação do homem sobre a natureza e que, a nosso ver, representa a presença desse primeiro questionamento heideggeriano, é a seguinte: existe “um direito moral próprio da natureza”²⁵? Tal questionamento, nesse contexto, traz consigo a necessidade de uma fundamentação ontológica do valor (vale lembrar que tal questão será mais aprofundada no terceiro capítulo), e que pensar uma fundamentação já está além de Heidegger.

Essa questão sobre a fundamentação mostra-nos que é preciso, de início, fomentar a preocupação de Jonas, que parece ser a mesma de Heidegger, a saber, de denunciar a problemática relação entre homem e natureza desde a modernidade. Daí ser cabível esta outra questão de Jonas: “e se o novo modo de agir humano significasse que devêssemos levar em consideração mais coisas que unicamente o interesse do homem” (...) ²⁶ já que esta visão instrumentalizadora da natureza nega decididamente qualquer sentido de valor à mesma, conseqüentemente um fim²⁷. É preciso, desse modo, uma outra compreensão do agir humano, da qual resultasse uma nova maneira de o homem se comportar diante a Natureza.

Desse modo, aprofundando o problema que decorre da dominação do homem sobre a natureza, que se dá através dos métodos da ciência matematicamente desenvolvidos, é que ela (a natureza) assumiu uma posição de extrema vulnerabilidade ao estar sujeita à intervenção tecnocientífica do homem, uma vulnerabilidade que não se podia prever antes que se fizesse reconhecível nos prejuízos decorrentes dessa dominação²⁸.

²⁵ JONAS, H. *O Princípio Responsabilidade*. p. 41.

²⁶ *Ibidem*. p. 41.

²⁷ *Ibidem*. p. 42.

²⁸ *Ibidem*. p. 39.

2.3 A TÉCNICA E A QUESTÃO ÉTICA EM HEIDEGGER E JONAS

A natureza, aqui passamos para um segundo ponto, como vimos anteriormente, expondo-se a um sistema operativo e calculável que pode proporcionar constatações corretas de leis naturais, mas é justamente aí, segundo Heidegger e conseqüentemente Jonas, pelos resultados dessa vulnerabilidade da natureza, que o des-velamento pode tornar-se *perigo*, de o verdadeiro retirar-se do correto. Ou seja, que o re-velar-se da natureza (enquanto verdade) no horizonte de correção dos métodos de investigação científica da tecnociência, pode chegar ao caso extremo apontado por Jonas da destruição da humanidade:

Graças ao tipo e à magnitude dos seus efeitos de bola-de-neve, o poder tecnológico nos impele adiante para objetivos de um tipo que no passado pertenciam ao domínio das utopias. Dito de outra forma, o poder tecnológico transformou aquilo que costumava ser exercícios hipotéticos da razão especulativa em esboços concorrentes para projetos executáveis.²⁹

Heidegger não acredita na mudança histórica deste destino imposto pela essência da técnica moderna. Sua atitude ética, por exemplo, é de resignação e de cuidado diante do cenário de dominação do homem sobre a natureza³⁰. Quanto a isso nos cabe uma pergunta: há possibilidade de garantir ao homem, dentro da análise heideggeriana, um espaço de liberdade para a ação prática, social e política diante da velocidade de transformação desencadeada pela tecnociência? Para Heidegger essa questão não se coloca assim, porque tanto mais o homem pense exercer o domínio do ente pela técnica, tanto mais se afasta da Verdade do Ser e, portanto, afasta-se mais do que lhe é próprio, ou seja, sua pertença ao Ser. O *ethos* próprio do homem – a morada – é próximo ao Ser: O Dasein é a morada do Ser³¹. Na *Carta sobre o Humanismo*³² Heidegger defende que a técnica, antes de tudo, é um

²⁹ JONAS, H. *O Princípio Responsabilidade*. p. 63.

³⁰ HEIDEGGER, M. *Sobre o Humanismo*. p. 356.

³¹ *Ibidem*. p. 353.

³² *Ibidem*. p. 345ss.

destino – instaurado na história do Ser – da verdade do Ser relegada ao esquecimento. Isso quer dizer, que ao apoiar-se na ideologia da técnica, o homem na verdade deixa de ser, ou ainda, perde sua morada no horizonte do Ser.

Uma busca pelo que é verdadeiro na história pela técnica moderna, neste momento, mostra-nos que a técnica se funda com a história da metafísica (com a história do esquecimento do Ser)³³. A verdade metafísica é marcada pelo esquecimento do Ser. Quanto a isso, Heidegger defende um novo papel para o homem, já que ele não é o senhor do ente (o ente na sua totalidade, o mundo), o homem é “pastor do Ser”³⁴, ou seja, ele está a serviço do ser. Neste rebaixamento, todavia, “o homem nada perde, mas ganha, porquanto atinge a verdade do ser”³⁵, isto é, ele ganha por chegar à verdade do Ser, ganha a pobreza essencial do pastor convocado pelo próprio Ser para ser o guarda e protetor da verdade. Nisto está a dignidade do homem. E é nesta nova visão de homem que devemos pensar em Heidegger já que toda a sua crítica recai sobre o humanismo antecedente³⁶. “A tarefa do pensamento é pensar a verdade do Ser”. E isso dá ao homem a dimensão originária do seu residir Histórico³⁷.

O grande problema da metafísica, a partir de todas essas considerações, é que ela pensa o homem a partir do ente, da sua animalitas³⁸ – o homem animal racional –, no entanto, para Heidegger a *humanitas* do homem é estar a serviço da verdade do Ser. Isso quer dizer que, na verdade, a metafísica não pode garantir uma verdadeira valoração da existência do homem, isso porque não o direciona para o seu verdadeiro sentido de existência, a saber, ser pastor-do-ser.

Contudo, retomando a questão da técnica moderna, vemos que a *ec-sistência* humana, enquanto morado do ser, se vê ameaçada, heideggerianamente falando, já que esta promove um esvaziamento, ou esquecimento do Ser mesmo. Quanto a isso, cabe-nos uma questão, a saber, “se a *humanitas* está tão essencialmente no campo de visão do pensamento do Ser, não terá a ontologia que ser complementada pela ética?”³⁹. Isso porque,

³³ HEIDEGGER, M. *Sobre o Humanismo*. p. 361.

³⁴ *Ibidem*. p. 361.

³⁵ *Ibidem*. p. 361.

³⁶ *Ibidem*. p. 356. “Em sua essência no plano da História do Ser, o homem é ente, cujo ser consiste, como ec-sistência, em morar na vizinhança do Ser”.

³⁷ História, com H maiúsculo é História do Ser, destino.

³⁸ HEIDEGGER, M. *Sobre o Humanismo*. p. 352.

³⁹ *Ibidem*. p. 367.

originariamente enquanto ciência do *ethos*, a ética pretende-se como um garantir da existência digna do homem em todos os aspectos de sua existência. Dessa forma, a nosso ver, não se tem fundamentado a necessidade de uma ética? Já que, se pela ontologia temos um resgate da essencialidade do homem, não cabe à ética garantir sua dignidade?

Certamente Heidegger se colocou esta questão, mesmo porque quando ele pensa o homem dessa maneira – tão essencial – sem fazer dele, no entanto, o centro do mundo – defende a necessidade de se indicar para um “despertar a aspiração por uma orientação segura e por regras que dizem como o homem, experimentado a partir da *ec-sistência* do ser, deve viver convenientemente ou de acordo com o destino”⁴⁰. Ainda mais, aprofundando o pensamento de Heidegger sobre a necessidade da ética, ela se faz necessária porque “a aspiração por uma Ética urge com tanto mais pressa por uma realização, quanto mais a perplexidade manifesta do homem e, não menos, a oculta, se axacerba para além de toda medida”⁴¹.

O problema que destacamos é que, como sabemos, o próprio Heidegger apenas viu necessidade de se formular princípios que dessem uma normatividade ética para o agir responsável humano, mas não se diligenciou verdadeiramente no estudo de uma ética que pudesse empenhar o pensamento originário para o enfrentamento das questões próprias de um mundo tecnocientificizado. Isso se torna claro quando Heidegger defende a necessidade de se pensar uma ética de “caráter obrigatório” – através do cuidado –, uma vez que o homem tende a modificar irreversivelmente a ordem da Natureza, mediante o poder que lhe é proporcionado pela técnica⁴².

Portanto, a necessidade de uma ética, neste contexto tecnocientificizada, só será abordada por Heidegger a partir do aspecto do cuidado pela existência, enquanto morada do ser, e isso não se fará a partir do pensamento, como o fará Platão⁴³, por exemplo, mas a partir de uma vivência mesma de uma ética originária⁴⁴. Ou seja, que a única coisa a ser feita não é a criação de regras, mas a busca pelo caminho que leve o homem à morada na verdade do Ser⁴⁵. A questão que aqui se apresenta, segundo Jonas, é que a teoria

⁴⁰ HEIDEGGER, M. *Sobre o Humanismo*. p. 367.

⁴¹ *Ibidem*. p. 367.

⁴² *Ibidem*. p. 367.

⁴³ *Ibidem*. p. 368.

⁴⁴ *Ibidem*. p. 369.

⁴⁵ *Ibidem*. p. 371.

heideggeriana não passa de uma ética pautada por uma intencionalidade subjetiva⁴⁶, isto é, que “o objeto no mundo não comporta uma reivindicação em relação a nós, mas recebe o seu significado da escolha apaixonada do nosso interesse”⁴⁷.

Vivência originária esta que, para Heidegger, pensa a morada do homem, e o pensamento que pensa a verdade do Ser, como elemento fundamental, em que o homem *existe*, mostra o conteúdo mesmo desta ética originária. Uma ética que, de antemão, surge naturalmente; uma vinda à presença, anterior a qualquer distinção entre teoria e prática. Isso quer dizer que, em última instância, a possibilidade da ação humana no pensamento de Heidegger fica em suspenso, levando-nos a compreender a ética não a partir de

novos princípios do tipo acional; ela questiona a própria idéia de tratarmos, universalmente, sistematicamente, a nossa dor como se fosse uma dor intramundana a ser eliminada por este ou aquele procedimento racional (quer no sentido da razão instrumental, quer no da razão prática). A ética do morar diz que temos-que-manter aberto um espaço para o existir humano onde o homem não pode ser *ainda* ou, falando na situação de hoje, onde ele não pode *mais ser totalmente* objetivado pela razão.⁴⁸

Todavia, vale questionar, a serenidade e o entregar-se do homem ao horizonte do ser, o qual parece ser a atitude final proposta na teoria heideggeriana, se isso significa resignação a ponto de comprometer a liberdade e a existência da humanidade, como possibilidade de continuação do *Lebenswelt*, frente aos desafios surgidos pela *operatividade* das tecnociências. Portanto, devemos perguntar a Heidegger, a partir do quadro catastrófico que hoje temos, se ainda estamos no ponto de uma simples resignação, no âmbito da ética.

Tal questão se torna mais problemática quando Heidegger afirma que:

⁴⁶ JONAS, H. *O Princípio Responsabilidade*. p.160.

⁴⁷ *Ibidem*. p. 160.

⁴⁸ LOPARIC, Z. Ética da Finitude. In: OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Correntes fundamentais da Ética Contemporânea*. p. 71. Segundo Loparic, a questão que Heidegger levanta para a ética originária é a negação de toda e qualquer possibilidade de objetivação de princípios éticos pela razão humana. E nisto consiste a superação que Heidegger imprime às teorias da subjetividade.

Somente na medida em que o homem, ec-sistindo na verdade do ser, a este pertence, pode vir do próprio ser a adjudicação daquelas ordens que se devem tornar lei e regra para o homem. Adjudicar significa em grego *némein*. O *nómos* não é apenas lei, mas, mais originariamente, a adjudicação oculta na destinação do ser. Só esta é capaz de dispor o homem no seio do ser. Só tal disposição é capaz de sustentar e vincular. De outra maneira, toda lei permanece apenas artifício da razão humana. Mais importante que qualquer fixação de regras é o homem encontrar o caminho para morar na verdade do ser. É somente esta habitação que garante a experiência do que pode ser sustentado e dar apoio. O apoio para todo comportamento presenteia a verdade do ser.⁴⁹

Dessa maneira, como diz Jonas, a possibilidade para a edificação de uma ética que garanta a existência do homem frente aos desafios apontados pelos avanços da técnica⁵⁰ moderna, ficam fixas as intenções subjetivas, mesmo que Heidegger pretenda fugir de todo o subjetivismo moderno.

Sendo assim, uma resposta à pergunta, anteriormente elaborada, deverá permanecer como um questionamento e que, a nosso ver, será bem respondida por Jonas. Ele nos afirma que a questão a ser pensada, em um primeiro momento, é de reconhecer as alterações promovidas pela técnica e a ciência sobre o agir humano e “ir além da doutrina do agir, ou seja, da ética, à doutrina do existir, ou seja, da metafísica, na qual toda ética deve estar fundada”⁵¹.

É evidente, sob o olhar de Jonas, que o ponto central não aprofundado por Heidegger seria a de fundamentar uma teoria do Valor, garantindo, por exemplo, que mediante a degradação da Natureza a fim de que o homem tenha consciência de sua responsabilidade enquanto *pastor-do-ser*, é necessário que seja redescoberta a essencialidade axiológica dessa mesma natureza, dentro do horizonte último que é o Ser. E,

⁴⁹ HEIDEGGER, M. *Sobre o Humanismo*. p. 371.

⁵⁰ Para uma maior abordagem dos avanços da técnica veja-se às páginas 24ss deste capítulo.

⁵¹ JONAS, H. *O Princípio Responsabilidade*. p. 42.

isso, leva-nos a uma tomada de posição em que, mesmo para uma ética originária, a base para tal é uma metafísica, um fim último, que traga consigo a garantia do valor essencial de cada ente.

2.4 A ÉTICA E A TÉCNICA EM JONAS E HOTTOIS

Uma outra questão a ser abordada neste momento de caracterização de nossa civilização como tecnocientífica, vem de uma crítica feita por Hottois⁵² a Jonas, ao afirmar que o pensamento jonasiano sobre a tecnociência se apoia sobre críticas que, em última instância, levariam a uma fobia aos avanços científicos. As tecnociências, portanto, seriam tomadas como causa principal de problemas os quais elas não poderiam fazer mais que agravar, sem contribuir para uma solução.

Para Hottois, Jonas, seguindo os passos de Heidegger, toma a ameaça tecnocientífica como dirigida a uma “existência e essência” do homem, coincidindo concretamente com uma imagem simbólica particular que o autor teria do homem; imagem essa associada a uma tradição que procura perpetuar-se com a sua moral (no caso a tradição cristã-européia). Isso representaria, segundo ele, uma amarração simbólica entre um tipo de simbolização do ser humano e a sua condição natural-cultural. Assim, Hottois atribui a Jonas uma posição que chamaremos de tecno-cientofóbica, ou seja, que apregoa um medo exacerbado à técnica e à ciência, pretendendo até mesmo uma aversão à tecnociência e aos muitos avanços que dela decorrem para a humanidade.

O que constatamos, a partir da reflexão de Hottois, é o desconhecimento da totalidade da obra jonasiana, mesmo porque o medo em referência à tecnociência defendido por Jonas, como mostraremos mais adiante, não é um medo substancial – tal qual se apresenta na teoria de Thomas Hobbes – mas aqui é encarado como um móbil pedagógico de suma importância para um despertar da teoria da responsabilidade, ou seja, que é um móbil que apenas detecta a necessidade de prognósticos sobre os avanços científicos futuros e a conseqüente responsabilidade sobre os efeitos desses avanços.

Tal ponto, segundo Jonas, apresenta a necessidade de um resgate de princípios ontológicos e, conseqüentemente, o reconhecimento de valores que assegurem o

⁵² HOTTOIS, G. art. “*La philosophie et la technique*”. p. 2338.

permanecer da vida dos seres vivos no mundo. Quanto a isso é importante uma das teses do livro *O Princípio Vida* de Jonas⁵³, que afirma além da possibilidade de destruição da totalidade da biosfera – aqui entendida como a totalidade dos seres vivos no mundo – a partir da técnica, uma retomada da vida enquanto valor em si mesma, o que garantiria, segundo Jonas, a própria possibilidade da vida.

É preciso considerar, neste momento, que vivemos um processo de *mundialização* da ação humana em seu agir global. Para a novidade desta situação, que atribui ao conhecimento das conseqüências, e com ele ao conhecimento científico da ação do homem futura, um papel nunca antes conhecido, nós não fomos preparados por nenhuma doutrina dos deveres; e aqui se encontra uma tarefa ainda a ser apreendida pela teoria ética⁵⁴.

Essa afirmação, no nosso entendimento, faz uma alusão até mesmo à sabedoria popular, mostra-nos que o desconhecimento total de toda a influência, principalmente ideológica, da tecnociência em nossa civilização pode ocasionar a destruição da mesma. Isso não quer dizer que se deva impedir os avanços tecnocientíficos, mas sim, controlá-los em função da salvação da vida humana⁵⁵.

Portanto, a crítica de Hottois parece esquecer que a crítica à tecnociência defendida por Jonas é apenas para recolocar a técnica como pró-vida. Assim é o caso dos avanços da técnica e da ciência ligados à medicina; e não contra a vida, como é o caso dos elementos químicos criados para matar a considerada “sub-raça judia” nos campos de concentração durante a segunda grande guerra mundial em *Auschwitz*⁵⁶, a título de exemplo.

Assim, à luz incerta do fim de nossa peregrinação, nós podemos distinguir uma dupla responsabilidade do ser humano. Uma delas na medida da causalidade cósmica, segundo a qual o efeito de sua ação se estende a um futuro mais próximo ou mais remoto, onde termina por extinguir-se. E ao mesmo tempo uma outra, na medida de sua incidência na esfera eterna, onde jamais se perde. Uma, na condição limitada de nossa previsão e na complexidade das coisas do

⁵³ JONAS, H. *O princípio vida*. p. 270.

⁵⁴ JONAS, H. *O Princípio Responsabilidade*. p. 56.

⁵⁵ JONAS, H. *O princípio vida*. p. 269.

⁵⁶ JONAS, H. *Pensar sobre Dios e otros ensayos*. p. 195.

mundo, é em larga medida um joguete do caso e da sorte; a outra tem a segurança de normas que se podem conhecer, e que segundo as palavras da Bíblia não são estranhas ao nosso coração. Mas é um aspecto peculiar e único da atual situação do ser humano, por ela mesma provocada, que os dois aspectos da responsabilidade moral, o aspecto metafísico do momento e o aspecto causal do efeito futuro, confluem um com o outro, já que de repente a ameaça do futuro total ergue a um plano mais elevado o aspecto da proteção meramente física, com isto transformando a prudência preventiva a seu serviço no dever transcendental mais urgente.⁵⁷

A resposta, enfim, sobre a questão da influência tecnocientífica sobre o nosso agir humano deve, a nosso entender, ser procurada no próprio princípio de responsabilidade de Jonas. Isso porque, se de um lado não podemos incorrer em uma atitude de tecnocientofobia, como termina Heidegger a partir de suas conclusões sobre o *esvaziamento, ou esquecimento do Ser*. Tal questão está presente nas teorias sobre a técnica moderna e como também ocorre na metafísica tradicional, como já salientamos anteriormente; por outro lado, não podemos concordar com Hottois que, ao criticar a posição jonasiana, pode ocorrer de a tecnociência não mais poder, simplesmente, realizar aquilo que é de sua índole, a saber, os experimentos científicos.

Mas, o que Jonas propõe é apenas que devam ser criadas normas éticas que proporcionem um discernimento sobre as experiências científicas, a fim de que tenhamos somente avanços científicos que promovam a vida. Dessa forma, é que seguiremos em busca do delineamento da Ética da Responsabilidade, com o intuito de encontrarmos esse horizonte próprio de uma reflexão ontológico-metafísica da vida humana. Reflexão esta que dará também os fundamentos para a formulação de princípios que além de serem éticos, também proporcionem a criação de medidas políticas garantidoras da vida humana digna sobre a terra.

⁵⁷ JONAS, H. *O princípio vida*. p. 270.

3. PRINCIPAIS PONTOS DE OBSERVAÇÃO DO AVANÇO TECNOCIENTÍFICO

Sobre as muitas questões anteriormente discutidas, concluímos que devemos tomar consciência de nossa extrema dependência da técnica e da ciência, a qual está presente até mesmo nas necessidades mais elementares da vida humana, como o trabalho e o repouso, por exemplo. Todavia, em contraposição a Hottois, vale salientar que é por meio da capacidade descobridora da tecnociência que teremos uma das funções da responsabilidade ética do futuro, a saber, a previsibilidade dos efeitos futuros da ação humana sobre o mundo. E isso só será possível com o *desvelar* do *valor* intrínseco de cada ente o qual provém do próprio ser e que culmina na normatividade ética, mostrando que o homem é o ser-responsável-pela-vida-humana-na-terra. A isso se acrescenta, no terceiro capítulo mais propriamente, uma *reflexão filosófica* sobre o valor intrínseco da vida que fornece razões sólidas para uma compreensão e fundamentação adequadas da base teórica e prática da *Ética da Responsabilidade* e para uma tomada de decisões políticas e pessoais a respeito dos problemas relacionados com a existência humana.

Diante de todo esse quadro é que nos deteremos um pouco mais nas questões que se referem a uma dominação ethologica tecnocientífica, a fim de, com Jonas, levar cabo o programa de uma reflexão que permeia os mais diversos aspectos da vida humana. E assim também traçar os caminhos para o segundo capítulo que se segue, já que as investigações e descobertas referentes às revoluções promovidas pela medicina têm relevância ética. Essas descobertas vão desde os métodos de prolongamento da vida, até a conseqüente busca de um aumento do prazer de bem-estar dos homens. Ou ainda, a questão do controle de conduta dos indivíduos que porventura venham a ser desertores, portanto do que podemos chamar de “*lack of moral sense*”⁵⁸, os quais são destruidores do que podemos considerar por *pax social*.

Tais questões são elucidativas já que proporcionam uma tomada de consciência do que se falará mais adiante de “vazio ético”, ou seja, que a mera perspectiva das questões anteriormente levantadas da dominação do homem sobre o mundo, suscita questões que

⁵⁸ TUGENDHAT, E. *Lições Sobre Ética*. p. 82. A expressão *lack of moral sense* é cunhado por Tugendhat a fim de expressar aqueles que não querem aderir à vida em sociedade. Já que o *dever de agir* é antecedido por um *querer viver* em sociedade.

jamais formam postas no âmbito da “escolha prática e de que nenhum princípio ético passado, que tomava as constantes humanas como dadas, está à altura de respondê-las⁵⁹”.

3.1 EM REFERÊNCIA À MORTE: OS AVANÇOS, NA ORDEM DE PROGRESSO, LIGADOS À MEDICINA DA VIDA

Segundo Jonas, uma das questões que mais afligem o homem é o medo da morte. O prolongamento da vida se torna, mediante os avanços tecnocientíficos ligados à medicina da vida, como uma meta primeira a ser alcançada sob a máxima do “super-homem”.

Quanto a esse desejo humano de prolongamento da vida, de um lado, temos a linguagem religiosa que desde a antiguidade propõe que a vida não termine com a morte do corpo, mas que na verdade há uma outra forma de vida que é a vida eterna, ou seja, uma vida que está além deste mundo “material”, perecível. De outro lado, temos os avanços da medicina contemporânea – com métodos díspares aos propostos pela religião – e que conjuntamente com os tecnocientíficos procura amenizar o medo do homem diante da morte, tal qual faz a religião. E isso a medicina o faz através das descobertas relacionadas ao genoma humano, determinando as informações a respeito da constituição gênica dos indivíduos, seus genes e seus cromossomos, portanto, sua herança constitutiva. Dessa maneira é que a medicina pode chegar a prever o aparecimento de doenças que porventura alguém terá na idade adulta e que, conseqüentemente, poderá trazer para a mesma o fim de sua existência. Dessa forma, é que os *médicos-cientistas* propõem, logo ainda na formação do feto, uma alteração das seqüências moleculares a fim de reverter essa falha natural do genoma humano, de sorte que possa causar o prolongamento da vida humana.

A morte, neste momento, não mais aparece como um “fim” necessário à natureza dos seres vivos, senão como uma falha orgânica natural, todavia, evitável ou, em qualquer caso, tratável em princípio e rechaçada por longo tempo⁶⁰. O homem tem diante de si o alargamento do que considera um “bem-estar” para si, sem ao menos tomar conta do que está ao seu redor. Ele poderá aproveitar quanto mais queira e as condições financeiras assim o atendam, do gozo que traz o prolongamento de sua vida.

⁵⁹ JONAS, H. *O Princípio Responsabilidade*. p 59.

⁶⁰ *Ibidem*. p. 58.

Contudo devemos perguntar com Jonas: “Até que ponto é tal coisa desejável? Até que ponto é desejável para o indivíduo e para a espécie?”. A estas questões acrescentamos: será possível prevê que tais benefícios chegarão ao alcance de toda humanidade, ou será reservada a uma pequena elite? A medicina está a serviço de quem, realmente, caso essa questão seja confirmada?

Um dos problemas apresentados por essas questões é o preço que devemos pagar ao extremo, a saber, o da própria originalidade da humanidade, tanto em relação à natalidade quanto à renovação de idéias que provém de pessoas novas com pensamentos novos de mundo. E isso seria, segundo Jonas, o preço a ser pago ainda que “o resultado seria uma proporção decrescente de juventude em uma população crescentemente idosa”⁶¹.

Teríamos dessa forma, concordando com Jonas, que suprimir a natalidade, pois o prolongamento da morte acarretaria em perdas para a humanidade. Perderíamos o devir próprio da cultura, por exemplo, porque não haveria mais novas experiências vitais, pelas quais as culturas se enriquecem e se alimentam ao decorrer de sua “continuidade e descontinuidade”⁶² de velhos e novos valores que compõem a rotatividade própria da constituição de novas culturas. É vital, portanto, considerar o papel que o ‘*mementum mori*’ desempenha na vida do indivíduo de um eterno recomeçar, assim como o prejuízo que sua atenuação, relegando-o a um futuro indeterminado, sem renovações⁶³.

O sentimento de *finitude*, nesse contexto, é um sentir ligado à morte que pode apontar para uma compreensão do mundo tecnológico em que o homem está jogado. Isso porque dá ao homem a idéia e sentimentos mesmos de limitação. Idéias e sentimentos estes que podem levar o ser humano a buscar seus fundamentos de vida, não em si mesmo, mas na compreensão de que não sobreviverá sem os demais seres vivos, e conseqüentemente sem o reconhecimento do valor dos demais seres que também finitos.

Um outro problema a ser ainda aqui tratado e já mencionado acima é o da manipulação genética. Tratamos deste problema, segundo Jonas, pelo fato de o homem almejar manipular seu próprio nascimento e evolução, “não só com vistas à mera

⁶¹ JONAS, H. *O Princípio Responsabilidade*. p 58.

⁶² VAZ, H.C.L. *Escritos de Filosofia VII: Raízes da Modernidade*. p. 18: “Já mencionamos a forma desse paradigma, a saber: uma dialética entre a continuidade e descontinuidade, que acompanha, aliás, toda a evolução da razão ocidental: continuidade e descontinuidade entre mito e razão filosófica no mundo antigo, entre fé e razão clássica na Idade Média, entre fé e razão moderna no mundo pós-medieval”.

⁶³ JONAS, H. *O Princípio Responsabilidade*. p. 58-59.

conservação da espécie em sua integridade, senão também com vistas a sua melhora e mudança segundo seu próprio desenho”⁶⁴.

As descobertas da medicina referentes à seqüência genética trouxeram para o homem uma gama infindável de possibilidades. Dentre elas, a medicina ligada às mais modernas tecnociências, deu ao homem o poder de controlar geneticamente a formação dos homens futuros. É possível, até mesmo, a comercialização de informações genéticas humanas para a criação de indivíduos mais inteligentes e fortes, por exemplo, com o intuito de melhor atender às necessidades de nossa sociedade capitalista.

Diante disso é que nos devemos questionar se temos o direito de utilizar tão sordidamente as informações gênicas humanas. Mesmo porque, estamos qualificados para tal papel criador? Cremos, que esta seja uma das perguntas mais pertinentes que pode ser esboçada aos homens que de repente se acham donos da geração da vida. “Quem serão os escultores dessa imagem, segundo que modelos e sobre a base de que conhecimentos? Deduz-se também a questão do direito a experimentar com os seres humanos futuros”⁶⁵.

Tais questões nos mostram que estamos na era da *medicina preditiva*, na qual a utilização da informação genética poderia ser considerada útil, uma vez que ela produz conhecimentos que implicariam um processo de tomada de decisões, as quais ultrapassam o mero fatual da experiência, indo além até às questões que podem ir frontalmente contra aos padrões de normalidade socialmente aceitos.

Dessa forma, é que a conclusão jonasiana dos limites das éticas anteriores ao se tornarem incapazes de dar respostas às novas situações hoje verificáveis, torna-se compreensível e reconhecível. É preciso lançar mão de novos imperativos que norteiem os homens atuais, diante os novos problemas e paradigmas surgidos com os avanços da medicina, sob a égide do *totalitarismo* tecnocientífico⁶⁶.

⁶⁴ JONAS, H. *O Princípio Responsabilidade*. p 54.

⁶⁵ *Ibidem*. p. 54.

3.2 O CONTROLE DE CONDUTA

No final do século XVIII, a história da filosofia assiste com Kant a uma transformação que modificou todo o olhar ocidental com respeito à ética, tal como fez a considerada *revolução copernicana* com a história da ciência. Trata-se, portanto, de o homem passar a ser visto como único protagonista e responsável pelos seus atos no mundo.

Tal *revolução* filosófica é bem representada quando em 1783, Kant lança sua questão sobre o que é o esclarecimento [*Aufklärung*]⁶⁷. Nesta obra percebemos o que Kant representa para a “saída do homem de sua menoridade, da qual ele é o próprio culpado”⁶⁸. Isso porque, segundo o pensamento kantiano, há no homem a falta de “decisão e coragem de servir-se de si mesmo sem a direção de outrem”. “*Sapere aude!* Tem a coragem de fazer uso de teu próprio entendimento, tal é o lema do esclarecimento”⁶⁹.

Reservando-nos de dar maiores esclarecimentos sobre a ética de Kant, mesmo porque isso será objeto de estudo do próximo capítulo, salientaremos apenas um aspecto que está presente em uma boa parte dos filósofos contemporâneos pós-Kant, que é afirmação da dignidade humana, a qual se destaca pela capacidade de o homem ser capaz de responder por seus próprios atos, já que é racional e capaz de discernimento; além de uma vida propícia para sua realização enquanto um “fim em si mesmo”.

A questão apresentada dirige-se, neste momento, como bem percebe Jonas, ao fato de cada vez menos o ser humano ser capaz de conduzir sua existência enquanto cidadão, já que está submisso às muitas necessidades de nossa sociedade tecnocientífica. Esse quadro de submissão é latente quando consideramos um “controle de conduta” da ação humana pelos muitos “aparelhos e chips”, que se já não estão muito próximos de sua fase de realização, ao mesmo são uma hipotética possibilidade⁷⁰.

Um exemplo emblemático desse controle é o trabalho nas fábricas, que desde a conhecida Revolução Industrial, escraviza⁷¹ o homem de tal forma que, direta e

⁶⁶ O problema da ética da responsabilidade será melhor definido no segundo capítulo.

⁶⁷ KANT, I. *Resposta à pergunta: que é o “esclarecimento”?*. p. 100.

⁶⁸ *Ibidem*. p. 100.

⁶⁹ *Ibidem*. p.100.

⁷⁰ JONAS, H. *O Princípio Responsabilidade*. p. 59.

⁷¹ WEIL, S. *O Enraizamento*. p. 67-68. A respeito do assunto da “escravidão” afirma Weil que a primeira dificuldade a se vencer era a ignorância. Isso que dizer que os operários de fábrica estão de alguma forma desenraizados, ou seja, impossibilitados de refletir sobre suas próprias ações. Na realização de suas tarefas na

indiretamente, o impede de uma reflexão sobre a sua própria produção e as condições mesmas de sua realização, chegando a ser considerado apenas uma extensão do modo de produzir. Os empregados se tornam meros coadjuvantes das máquinas, os quais têm apenas o trabalho de operar as mesmas, dessa forma, homem e máquina se tornam um, com o intuito de um maior desempenho na fabricação.

Sem mais delongas, o que Jonas combate, mais precisamente, é o impedimento do homem exercer e usufruir daquilo que lhe é mais essencial, a saber, sua liberdade. Uma liberdade que se realiza na resposta responsável pelos seus próprios atos, frente aos efeitos dessa mesma ação sobre o mundo. Deixa-se, portanto, a liberdade humana ser constituída e direcionada pela máxima do “mais poder”, não cabendo a ele, diretamente, sentir-se responsável por sua existência de demais seres no planeta.

Além desse controle de conduta da vida humana que consideraremos mais apresentável aos homens, vale ainda considerar alguns métodos da biomedicina apoiados nos avanços tecnocientíficos para um possível controle da conduta humana. Como nos diz Jonas:

estas, por exemplo, não nos prepararam para julgarmos o controle psíquico por meio de agentes químicos ou pela intervenção direta do cérebro por meio de eletrodos – intervenções que, suponhamos, sejam empreendidas com fins defensáveis e até mesmo louváveis⁷²

Quanto a isso Jonas diz ainda: “os renitentes problemas da ordem e da anomia na moderna sociedade de massas tornam extremamente sedutora, para os fins de manipulação social, a aplicação desses métodos de controle de forma não-medicinal”⁷³. Somente precisamos lembrar das novas propostas a partir da descoberta do genoma humano que possibilita ao médico-cientista manipular as características de tal pessoa ali *construída*. A pergunta daqui decorrente e decisiva é a respeito de como moldaremos indivíduos valiosos para uma determinada sociedade. Já que “ao longo do caminho da crescente capacidade de

fábrica gasta, portanto, às vezes até o limite extremo, o que tem de melhor dentro de si, suas faculdades de pensar, de sentir, de se mexer; gasta-as, pois está vazio quando sai.

⁷² JONAS, H. *O Princípio Responsabilidade*. p. 59.

manipulação social em detrimento da autonomia individual, em algum lugar se deverá colocar a questão do valor, do valer-a-pena de todo empreendimento humano”⁷⁴.

Dessa forma, cabe ao homem que é, aristotelicamente falando, essencialmente *um homem político*, responder a essa questão de controle de conduta. Isso porque enquanto ser não é um entre muitos, mas é um que representa muitos e que diante de um problema que afeta a toda humanidade, ele tem que ser responsável pelo todo da humanidade. Tais questões podem de algum modo afetar irreversivelmente a própria evolução natural das pessoas futuras, as quais não poderão de forma alguma responder se desejariam ser de tal maneira ou não. Eis aí um dos motivos, como nos apresenta Jonas, pelos quais não temos o direito ao suicídio “universal”, pois não podemos responder pelas gerações futuras.

4. A IDEOLOGIA UTÓPICA DO MARXISMO NA CIVILIZAÇÃO TECNOCIENTÍFICA

4.1 O MARXISMO UTÓPICO: CRÍTICA AO PRINCÍPIO ESPERANÇA

Jonas é um inimigo radical das utopias já que no seu *Princípio Responsabilidade*, apresenta-se um longo debate contra o utopismo presente, por exemplo, no *Princípio Esperança* de Bloch⁷⁵. Quanto ao pensamento utópico, devemos ter presente as atitudes prometeicas de domínio sobre a natureza e do progresso sem limite, que culmina na consideração de que no mundo tudo é possível e nada estava escrito.

As críticas jonasianas partem da experiência biológica e química nos campos de concentração em Auschwitz⁷⁶, além da bomba atômica, ou ainda da contaminação de Shoah os quais demonstra, moralmente, que a utopia presente no *Princípio Esperança* pode acabar sendo a justificação do genocídio em grande escala e da destruição do planeta. A utopia dizia aos homens “tu podes fazê-lo; e, enquanto podes, debes”. A responsabilidade exige, entretanto, o cálculo de riscos e, na dúvida, se algo pode falhar, é melhor não fazê-lo.

⁷³ Ibidem. p. 60.

⁷⁴ JONAS, H. *O Princípio Responsabilidade*. p. 60.

⁷⁵ ROVIGHI, S. V. *História da Filosofia Contemporânea: do século XIX à neoescolástica*. p. 639-640.

⁷⁶ JONAS, H. *Pensar sobre Deus e otros ensayos*. p. 195.

Em virtude, portanto, do caráter e da extraordinária grandeza evolutiva e renovadora, a capacidade tecnológica nos impulsiona até horizontes outrora reduzidos às utopias. Dito de outra maneira, a capacidade evolutiva da tecnociência tem transformado o que antes eram jogos experimentais, ou alquimias e quiças instrutivos da razão especulativa, em projetos competitivos com possibilidades de realização⁷⁷. De fato, nunca se deram conta de que – em vez de suscitar grandes transformações em positivo – acabaram por ameaçar a própria sobrevivência da espécie humana e de todo o planeta, tomando a sério as utopias e transformando-se assim de inócuo exercício literário ou filosófico em perigosos programas de desnaturação do mundo⁷⁸.

O casamento entre a técnica e a ciência e a utopia até agora descrita, neste contexto, pode trazer problemas catastróficos para a humanidade. É preciso que, o quanto antes, seja desempenhado o papel de *advogado de diabo* dessa estrutura e que sejam previstos os efeitos dos avanços tecnocientíficos. Mesmo porque, diante esses avanços, a vida na terra nunca pode ser transformada em aposta do agir humano no presente⁷⁹.

Sendo assim, precisa-se mais do que nunca considerar que a escala inevitável da dimensão utópica da tecnologia moderna faz com que se reduzam mais as fronteiras existentes entre os desejos cotidianos e os fins últimos, ou futuros, entre as ocasiões de exercer a prudência usual e as de exercer um discernimento necessário das descobertas futuras⁸⁰. O saber comum, como veremos mais tarde, tende a ver mais o *malum* que o *bonum* da vida. Portanto é melhor afetada na descrição dos males que as ações humanas provocam, aqui no caso das ações da técnica e da ciência, podendo-se considerar que talvez seja a melhor maneira de se buscar no discernimento um princípio possibilitador da responsabilidade humana sobre a vida.

Diante de todas essas afirmações é necessário notar uma diferença considerável entre Jonas e Bloch. Mesmo Jonas considerando a necessidade de uma “futurologia” que seja a preventiva dos efeitos remotos das experiências da tecnociência, é preciso fazer

⁷⁷ JONAS, H. *O Princípio Responsabilidade*. p. 63.

⁷⁸ *Ibidem*. *Il Principio responsabilità: Un'etica per la società tecnologica* (1979). p. 3ss.

⁷⁹ JONAS, H. *O Princípio Responsabilidade*. p. 86.

⁸⁰ *Ibidem*. p. 63.

apostas no passado e no presente, a fim de uma garantia do futuro. De outro lado, como bem escreve Bloch em o Princípio Esperança (*Das Prinzip Hoffnung*):

a aflição do esperar se dilata, amplia o horizonte do homem em lugar de restringi-lo. O exercício dessa afeição exige homens que ativamente se atirem para o devir de que são parte. Ele não suporta uma vida de cão, que se sente apenas passivamente atirada no ser, em uma situação indecifrável, ou melhor, lamentosamente reconhecida. O exercício contra a angústia do viver e as maquinações do medo é dirigido contra os que praticam, em grande parte facilmente desmascaráveis, e busca no próprio mundo a ajuda para o mundo; é possível encontrá-lo⁸¹

Tal atitude em relação ao futuro, segundo Jonas, é inaceitável, mesmo porque, nunca deve existir uma boa razão para a aposta de ganhar a vida ou de perdê-la; mas pode estar moralmente justificado e incluso o prescrito de tentar salvar aquilo que é irrenunciável, com o perigo de perdê-lo todo numa possibilidade de ganhar⁸². Em outras palavras, colocar a vida em risco esperando para resolver depois que acontecer é o mesmo que estar usando a *roleta russa*. É preciso ver as previsões de uma “futurologia” como um alerta, a fim de se criar normas que impeçam de usar a vida como objeto de um mero jogo.

Portanto, se para Bloch a dimensão autêntica do ser é e estar no futuro, de onde emana o próprio sentido de nossa existência no presente, então, “o presente é o reino da escuridão; de fato, afirma Bloch, ele jamais é vivido por si mesmo, mas sempre como prolongamento do passado ou antecipação do futuro”⁸³. Quanto a isso, as considerações de Jonas nos conduzem a um rechaçar da teoria do futuro de Bloch, afirmando que na verdade não é dado o real valor que a vida necessita. Isso porque, sem se cuidar das ações do homem no presente, provavelmente não teremos futuro⁸⁴. Perde-se, desse modo, o que é

⁸¹ ROVIGHI, S. V. *História da Filosofia contemporânea: do século XIX à neoescolástica*. p. 640.

⁸² JONAS, H. *O Princípio Responsabilidade*. p. 84.

⁸³ ROVIGHI, S. V. *História da Filosofia contemporânea: do século XIX à neoescolástica*. p. 640.

⁸⁴ JONAS, H. *O Princípio Responsabilidade*. p. 340 - 341.

autêntico do ser do humano, como já o dizia Heidegger, um *pastor-do-ser*, ou jonasianamente falando, um ente que é *pastor-da-vida*.

Inautenticidade, portanto, é o fruto primeiro decorrente do foi dito até aqui como a *tiranía tecnocientífica*, e é o ponto sob o qual identificamos o que Jonas aborda como *vazio ético*. Ou seja, que foi a partir do domínio e da descaracterização da natureza como ser que não tem vida, e assim como um simples objeto de observação e investigação científica, que o homem perdeu todo o sentido de sagrado da natureza, que era encontrado entre os gregos.

Tal análise, desse modo, relata a impossibilidade de as éticas até então vigentes, ou como Jonas chamará de “éticas do aqui e agora”, de oferecer elementos que possam realmente responder aos apelos que hoje emergem dos efeitos provocados pelo grande poder possibilitado pela técnica e a ciência ao agir humano, o que configura uma mudança no agir humano que requer uma mudança mesma da ação ética sobre esse agir.

É preciso dizer, ainda, que Jonas não pretende com sua visão de temor aos avanços e descobertas tecnocientíficos, defender ou difundir uma fobia à tecnociência, aos moldes de Heidegger, como afirma Hottois. O que o pensamento jonasiano pretende é que a idéia de progresso vinculada às investigações da técnica e da ciência seja repensada e, quanto possível, afastada. Pois, o que está em jogo é a própria existência humana sobre a terra.

Portanto, por esse intento, vê-se a necessidade de uma análise crítica dos experimentos possíveis da tcnociência, e a conseqüente necessidade de se não for possível uma nova ética, ao menos modificar os parâmetros pelos quais as *éticas anteriores* se vêm pautando.

O próximo capítulo tem, enfim, a pretensão de aprofundar essa possibilidade de uma nova ética e isso será feito a partir da apresentação das bases de uma ética da responsabilidade orientada para o futuro. É preciso resgatar o que temos de mais *sagrado* ao homem, ou seja, a vida.

CAPÍTULO II

TENDENCIOSIDADE UBÍQUA

Aquele que não sabe e não sabe que não sabe é um tolo.

Ignore-o.

Aquele que não sabe e sabe que não sabe é uma criança.

Ensine-o.

Aquele que sabe e não sabe que sabe está dormindo.

Acorde-o.

Aquele que sabe e sabe que sabe é um sábio.

Siga-o.

PROVÉRBIO ÁRABE

A ÉTICA DA RESPONSABILIDADE

Os questionamentos antes apresentados sobre os avanços da tecnociência põem-nos de manifesto duas questões para o homem da civilização tecnológica, a saber, a primeira, o de perder o direito que lhe é mais intrínseco, isto é, sua própria existência. De um lado, temos o que Jonas chama de “*malum*”, ou seja, a iminente possibilidade da perda da liberdade humana de traçar seu próprio futuro e de sua própria existência futura, e isso se dá pelo fato de ao possuir um grande poder de transformação do mundo em suas mãos, proporcionado pelos avanços da técnica e da ciência, deixa-se dominar pelo que antes era dominado, a saber, a tecnociência. É dessa forma que a tecnociência tem relegado o homem a condição de escravo e a ela de Senhor. Sendo assim, vê-se caracterizada a visão apocalíptica de Jonas sobre a iminente possibilidade de extinção da humanidade por vias antes nunca previstas, devido às grandes capacidades de interferência no mundo dadas ao homem contemporâneo.

A segunda questão para o homem contemporâneo é um “*bonum*”, ou seja, por exemplo, no caso dos avanços da medicina genética, poder proporcionar grandes

descobertas aos homens a respeito das doenças, ocasionando um maior bem-estar à humanidade. Além desse, temos as descobertas referentes a drogas, ou que amenizam dor ou que podem levar a cura de doenças que antes eram consideradas incuráveis.

Diante dessas duas questões é que constatamos um dilema – de um lado o malum de outro o bonum – a ser explorado em nossos dias: parece não haver nenhuma ética, ou mesmo um sentimento moral, como aponta Jonas, que possa garantir a existência da humanidade futura na terra. Vivemos o que, segundo Jonas, se deve caracterizar como um *vazio ético*⁸⁵, que significa a destituição do próprio sentido de normas éticas, ou ainda de valores éticos, já que a esfera do *sagrado*⁸⁶ foi limitada apenas à esfera mística (*nuos*) e não mais realizada no *ethos*, como aconteceu na Idade Média, ou mesmo na Grécia.

“se a natureza dessas capacidades for realmente tão nova como aqui supomos, e se realmente as suas conseqüências potenciais tiverem abolido a neutralidade moral, da qual gozava a antiga interação da técnica com a matéria, então a pressão daquelas novas capacidades significa procurar por algo novo na ética que possa guiá-las, mas que possa, antes de mais nada, ser suscetível de afirmar teoricamente seu próprio valor diante daquela pressão”⁸⁷

É preciso pensar, a partir dessas considerações, o que nos afirma Jonas sobre as novas capacidades de ação do homem, as quais requerem novas regras éticas e quiçá, inclusive, uma nova ética⁸⁸. Mesmo por que o atual estado de exploração de nosso ecossistema global, por exemplo, pede cuidado, devido ao longo processo de exploração da natureza, fruto de nossa ação já a um longo tempo, sem uma devida reflexão sobre as conseqüências desse agir⁸⁹. É preciso não permitir que o niilismo ético, também, seja um imperativo de primeira ordem que comprometa o pensar de uma nova ética, que garanta o que está em jogo neste momento, isto é, como diz Jonas, o direito sagrado à vida⁹⁰.

⁸⁵ JONAS, H. *O Princípio Responsabilidade*. p. 65-66.

⁸⁶ *Ibidem*. p. 66.

⁸⁷ *Ibidem*. p. 66.

⁸⁸ *Ibidem*. p. 41.

⁸⁹ *Ibidem*. p. 47.

⁹⁰ *Ibidem*. p. 89.

Sendo assim, precisamos delinear com maior precisão (1) a necessidade de uma nova ética, segundo Jonas, a qual apresentamos em todo primeiro capítulo, já que diante do grande poder dado ao homem pela técnica e a ciência e das próprias descobertas científicas, temos configurado o *vazio ético* pelo qual passa a civilização atual. Esse esvaziamento ético será delineado, posteriormente, pela descrição da dialética do *bonum* e do *malum* apresentados por Jonas, os quais reafirmam a impossibilidade das éticas do *aqui e agora* darem conta das novas necessidades e dos novos apelos de nossa civilização tecnocientífica. Além disso, dados os muitos questionamentos levantados pelos avanços tecnocientíficos, vale apresentar com maior precisão se (2) as éticas anteriores seriam capazes de responder aos apelos a uma permanência, presente e futura, da humanidade na terra, mesmo porque, como já começamos a salientar, estamos inseridos neste “vazio ético?” (3) Não seria o imperativo kantiano de *nunca tomar o homem como somente meio, mas como um fim em si mesmo*, capaz de responder aos desafios de nossa civilização tecnocientífica, contrapondo-se à tese afirmada por Jonas, sobre os limites das éticas tradicionais? (4) Ou ainda, como o Princípio Responsabilidade, nos moldes jonasianos, pode proporcionar-nos compreensão e adesão a uma responsabilidade essencial, a qual nos possibilitará uma melhor relação com a natureza, por exemplo, ou com a técnica moderna sem comprometer a sobrevivência digna da humanidade presente e futura? (5) Por fim, veremos uma visão sintética da ética deontológica proposta por Kant e a ética teleológica de Jonas.

A resposta a todas essas questões, a nosso ver, pode dar-nos uma luz sobre o que Jonas entende por uma ética da responsabilidade, mesmo porque, a busca desta nova ética para os tempos atuais, pode proporcionar-nos o reconhecimento e a afirmação de um *conteúdo* para as éticas ditas *formais*, do tipo kantiana, já que, de um modo geral segundo Jonas, as éticas anteriores são designadas como *éticas limitadas ao tempo e espaço*, ou seja, que não podiam levar em consideração os grandes avanços que a técnica e a ciência tiveram nos tempos contemporâneos. O problema é que, de uma forma ou de outra, como veremos adiante, estas éticas não podem responder aos anseios e às necessidades da sociedade tecnocientificizada atual.

1. O VAZIO ÉTICO

A reflexão anterior sobre a mudança de nosso agir sobre o mundo e a perda ou o esvaziamento de sentido de valor, levou-nos a afirmar a presença do fenômeno do vazio ético que deve ser encarado, de antemão, como um primeiro momento que atesta a necessidade de se repensar as raízes mesmas da fundamentação da ética contemporânea, já que os valores cunhados pela tecnociência – infundidos principalmente pelo positivismo – apontam para um esvaziamento do sentido de norma ou ainda da própria idéia de ética, retratando e retificando assim a impossibilidade de as éticas tradicionais responderem aos novos anseios éticos.

Seguindo o pensamento jonasiano, esse vazio leva-nos para um *conhecimento previsível do futuro*, e isso se dará numa reviravolta em nossas concepções de sabedoria que passam tanto nos meandros do saber comum⁹¹ quanto do científico. Isso porque, segundo Jonas, é na relação entre o saber comum e o científico que a ética tem que encontrar os valores e os costumes de nossa civilização, sob os quais deva constituir as normas ou imperativos, que correspondam ao que realmente causa temeridade ou conformidade com as ações dos homens de nossa civilização tecnocientífica atual⁹².

Quanto à especificidade de cada saber podemos afirmar: se de um lado, o saber comum pode produzir conhecimentos que funcionam e que têm certo grau de exatidão, mesmo que não precisem ter consciência de seus limites e validades; de outro lado, o saber científico busca promover a completude, isto é, toma forma de um sistema dedutivo, no qual, através de poucas proposições, podemos dar conta de numerosos fenômenos. Portanto, antes de antagônicos e excludentes os saberes científicos e comuns se complementam.

Vale salientar que esta nova perspectiva de abordar os saberes promove uma revisão dos juízos que fazemos sobre cada saber. Isso porque apresentamos duas possibilidades de abordar o conhecimento humano sobre o mundo, mas sem levar em consideração que um seja axiologicamente melhor que o outro, mas apontar que a ética parte de um estudo que abrange essas duas perspectivas de saber.

⁹¹ Comum em contraposição a científico. Contudo, vale salientar, que o termo comum não toma o sentido depreciativo existente entre os gregos, a saber, a *doxa*.

Saindo dessa pequena digressão sobre a importância dos saberes, percebemos que há uma nova tarefa atribuída à ciência, a saber, a da previsibilidade dos efeitos das ações do homem sobre o mundo. E isso faz parte da abordagem *apocalíptica* apresentada por Jonas em todo o primeiro capítulo quanto aos efeitos dos avanços tecnocientíficos, e que tem como principal objetivo, retirar a *venda* que promovia um obscurecimento dos problemas que colocam em risco a própria existência humana digna sobre a terra. Neste momento temos que considerar que a ideologia promovida através da idéia de *progresso* só levou a acentuar problemas que já provinham da ciência moderna, isto é, que é

(...) aqui que falamos de ‘morte’ quando nos referimos à indiferença da matéria pura, que é um caráter neutro, ao passo que ‘morte’ possui um sentido antitético, que só pode ser aplicado ao que é, ao que pode ser ou ao que já foi vivo. Mas efetivamente, na visão que o ser humano teve dele, o cosmo já foi vivo, e sua nova imagem sem vida foi construída (ou demolida) em um contínuo processo de subtração crítica de seu conteúdo original mais amplo: pelo menos neste sentido histórico, a visão mecanicista do universo contém também um sentido antitético, ela não é simplesmente neutra.⁹³

Reflexão como a apontada agora só nos leva à compreensão de que a *Natureza* é, como já defendeu Schelling em sua “Filosofia da Natureza”⁹⁴, desprovida – e isso principalmente a partir da concepção científica da modernidade – de um “princípio vida” que emana dela mesma. O homem passou de um *contemplador* e protetor para um explorador sem limites das reservas naturais. Sendo assim, a busca de um princípio que leve em consideração a *alethéia* da natureza, por exemplo, precisa partir de uma norma que tenha o horizonte do Ser como o princípio, ou seja, o fundamento de todo conhecimento e

⁹² JONAS, H. *O Princípio Responsabilidade*. p. 71.

⁹³ JONAS, H. *O Princípio Vida*. p. 22.

⁹⁴ SOFIA, V. R. *História da Filosofia Moderna: da revolução científica a Hegel*. p. 664.

responsabilidade sobre a própria natureza, por assim dizer, mesmo porque a simples *razão* não é capaz de garantir essa existência.

Mas qual o conceito de Natureza que agora deveria ser reconhecido, mesmo porque, como o requer Jonas, a Natureza tem direito, por exemplo, que emana dela mesma⁹⁵, contrariando, portanto, toda a interpretação que vinha desde a antiguidade e, principalmente, dos modernos que interpretavam a Natureza como matéria morta, ou ainda, um sem-vida que deve responder aos apelos do homem moderno?

Um novo entendimento da Natureza, no olhar de Jonas, passa por uma análise sobre as concepções que foram abordadas desde os antigos e que se mantêm nos modernos. A saber, ou os antigos viam a natureza através de uma compreensão de que a vida estava no centro do cosmos – a natureza é um puro *vir-a-ser* (pan-vitalismo) –; ou, ao contrário, para os modernos o cosmos em sua centralidade é matéria morta⁹⁶, isto é, uma matéria sem-vida e objeto de investigação científica. A vida, neste momento, é entendida sob condições únicas e superficiais, distante de seu próprio *vir-a-ser*.⁹⁷

Uma nova consideração da natureza, no entanto, diferentemente do que se viu após a consolidação da ciência moderna como detentora de sentido, deve ser vista não a partir de uma condição de fonte de matéria prima a ser extraída pelo homem, mas, ao contrário, como detentora de um valor e um direito que lhes são próprios, já que ela é *dever*, ou melhor, que tem vida. Portanto, a fim de que o homem possa garantir a sobrevivência da humanidade no futuro, sob a qual tem responsabilidade, precisa repensar seu próprio agir e dos efeitos de sua ação sobre a natureza que se afirma como *dever*.⁹⁸

Quanto a isso, parece que nos deparamos com uma incapacidade de o homem encarar os novos desafios que a tecnociência lhe impõe. Tal mudança, no entanto, resulta principalmente em uma reviravolta na própria compreensão de que ele tem sobre sua responsabilidade, já que, de antemão, um grande poder pede uma grande responsabilidade, ainda que o dever de garantir a vida humana digna impõe ao homem esta nova responsabilidade, a saber, de resguardar não apenas a vida humana presente, mas também a

⁹⁵ JONAS, H. *O Princípio Responsabilidade*. p. 151-152.

⁹⁶ Para uma análise mais detalhada das teorias do *panvitalismo* e do *pan-mecanicismo*, veja-se as p. 92ss.

⁹⁷ JONAS, H. *O Princípio Vida*. p. 20.

⁹⁸ Uma abordagem mais contundente desta nova ontologia se dará no terceiro capítulo.

própria idéia de vida, que se realiza na possibilidade de existência de seres futuros na terra, e, para que existam, precisarão das condições *mínimas* para sua sobrevivência.

É bem verdade que a este grande poder técnico e científico, acrescenta-se o que temos estudado até agora, o *vazio ético*, que quer dizer, um esvaziamento do próprio sentido de norma ética. Diante disso é que constatamos um dilema, a saber, por um lado, a necessidade de uma responsabilidade ética; de outro lado, vivemos um momento em que verificamos um esvaziamento de sentido de normas éticas. Quanto a isso, mais do nunca, é necessário um alargamento do próprio conceito de responsabilidade, pelo fato de que nossa responsabilidade deve compreender tanto as coisas temporais (do aqui e agora), como aquelas que excedem ao limite dessa temporalidade, ou seja, a vida humana futura.

Neste contexto, é que a futurologia – diante dos efeitos ou das descobertas científicas – torna-se um elemento de suma importância pedagógica para a ética da responsabilidade, já que nos alerta para a necessidade de um redescobrir de nossa própria responsabilidade ética. Tal responsabilidade, no entanto, segundo Jonas, não pode ser mais compreendida como foi abordada pelas éticas até então, é necessário, de antemão, que essa redescoberta da responsabilidade seja feita a partir de um olhar sobre o futuro dos seres no mundo.

Portanto, como compreender, perguntaríamos a Jonas, o sentido mesmo de responsabilidade, a fim de que isso não seja um mero sentimento de responsabilidade, mas conteúdo mesmo normativo de uma ética, capaz de dar cabo aos muitos problemas que estamos apresentando até agora? Pensemos um pouco sobre este questionamento, retomando algumas questões que perpassam todo texto de *O Princípio Responsabilidade*, e respondamos a questão anterior a partir de um possível confronto de idéias e teses dentro da concepção jonasiana de responsabilidade.

É necessário considerar que antecipamos um dos momentos cruciais para a fundamentação da ética, ou seja, o de encontrar uma ponte lógica para retirar do ser um dever-ser. A garantia dessa passagem é o que nos vai proporcionar, segundo Jonas, um afastamento daquelas forças que põem em questão o agir humano regulado por normas, em decorrência do esvaziamento do sentido de norma ou mesmo da própria idéia de norma como tal⁹⁹.

⁹⁹ JONAS, H. *O Princípio Responsabilidade*. p. 65.

Todavia, apresentaremos apenas a tese básica, enquanto que a fundamentação, se essa for possível, deixemos para o último capítulo. A tese, portanto, a ser desenvolvida e defendida por Jonas é a de que o ser humano é o *único ser conhecido que é capaz de responsabilidade*, e isso se comprova a partir de uma determinada responsabilidade obrigatória, que a responsabilidade natural de um pai para com o filho¹⁰⁰.

Dessa tese da responsabilidade, Jonas pretende apresentar a máxima de que a vida da humanidade não é objeto de um jogo, ou seja, que através de experimentos científicos se possa por em risco a vida dos seres em nosso planeta. E é daí que vem em decorrência a máxima obrigatória de que devemos resguardar a vida não destruí-la. Neste momento, uma *Ética da Responsabilidade* não pode ser pautada por um puro *decisionismo*, ou seja, na universalização de normas morais que são ditadas por um *querer primevo*, ou seja, um querer que antecede a todo dever, diante de toda tomada deliberativa na ética. Segundo Jonas,

É somente sob a pressão de hábitos de ação concretos, e de maneira geral do fato de que os homens agem sem que para tal precisem ser mandados, que a ética entra em cena como regulação desse agir, indicando-nos como uma estrela-guia aquilo que é o bem ou o permitido¹⁰¹

No caminho que é tomado a fim de explanar e *dar a razão* de ser de uma *Ética da Responsabilidade* por Jonas, empreende-se a caracterização e definição de argumentos, os quais impõem a necessidade de recobrar a idéia de valor encoberta pelo manto do “vazio ético”, promovido pelas muitas descobertas fornecidas pela tecnociência. É preciso mostrar ainda, que esses argumentos apresentam um movimento que precisa ser entendido para elaboração da *ética da responsabilidade*, a saber, a consideração de uma via *ascendente* pelas **manifestações** do Ser e outra *descendente* pelo **reconhecimento**, que pretendem mostrar, antes de tudo, uma identidade entre ser e suas manifestações, cujas revelações se mostram na vida. Até o ponto em que, segundo Jonas, o Ser se identifica com a vida.

¹⁰⁰ Uma maior explanação da fundamentação ficará para o terceiro capítulo, quando estivermos apresentadas as bases da nova ontologia de onde está fundamentada a nova ética.

¹⁰¹ JONAS, H. *O Princípio Responsabilidade*. p. 66.

À caracterização desse processo, que na verdade é um movimento das *manifestações* do Ser em sua totalidade e de identidade¹⁰², segue a determinação de um sistema que é um “meio-termo” entre ser e deve-ser, e que nos dará a possibilidade de um *reconhecimento* do mesmo Ser entre os muitos acontecimentos que se realizam no *Lebenswelt*, como é o caso da responsabilidade. Vale lembrar que “meio-termo” deve ser entendido não como indiferença, mas como um “sentido crítico de manter o equilíbrio”¹⁰³. Sendo assim, para uma compreensão do todo da vida e de nossa responsabilidade ética sobre ela, por exemplo, é necessário que seja retomado o próprio conceito de *sistema filosófico* já que o ser se manifesta não através de *círculos históricos*, mas sim como um movimento espiral em que a vida se manifesta em tudo o que vive como um eterno devir. Quanto a isso, segundo Jonas, é preciso entender um sistema apreendendo que

(...) o sentido de ‘sistema’ é determinado pelo conceito de conjunto, que pressupõe uma pluralidade que chegou a estar junto pela relação do conjunto, ou que não pode existir de outra maneira a não ser nesta relação. Sistema, portanto, é necessariamente algo múltiplo, mas além disto o sentido de conjunto está em que o múltiplo possui um princípio eficaz de sua unidade¹⁰⁴

Portanto, é como um sistema espiral em que a vida deve ser entendida, um eterno *vir-a-ser*, e que, a partir disso, o próprio sentido e compreensão que o homem tenha dele mesmo é dado dentro e pelo sistema da vida.

Dados esses passos mais gerais, passemos ao singular dessa questão, na qual é vetado ao homem causar o *malum* contra a vida futura dos seres-vivos no mundo. O ponto de partida para nossa investigação é o que Jonas caracteriza como o conteúdo de uma nova “missão” para a tecnociência, isto é, a apresentação do *Malum* e do *Bonum* de toda evolução tecnocientífica e os riscos para nossa civilização atual e vindoura. E, de antemão,

¹⁰² JONAS, H. *O Princípio Vida*. p. 74.

¹⁰³ JONAS, H. *O Princípio Vida*. p. 82.

¹⁰⁴ *Ibidem*. p. 76.

podemos afirmar que aqui serão traçados os passos de uma “ética orientada ao futuro”, já que precisaremos conhecer o que é o “saber ideal e o saber real”¹⁰⁵ sobre a vida.

A via ascendente parte do “espanto”¹⁰⁶ sobre o que nos é, segundo Jonas, mais latente, a saber, o mal¹⁰⁷. Esse espanto, assim, é o pontapé inicial da investigação sobre a vida e sua realização no mundo, e um elemento primordial na filosofia de Jonas. Quanto a isso, cremos nós ser necessária uma investigação mais aprofundada desse assombrar-se diante dos acontecimentos do mundo e assim delinear com mais precisão o movimento ascendente que nos levará ao encontro daquilo que na verdade é o princípio de toda nossa investigação filosófica, a saber, a vida em sua totalidade.

2. O “MALUM” E O “BONUM”: A HEURÍSTICA DO MEDO

O caminho que percorremos até aqui deu-nos a certeza de que nos encontramos em uma nova era de nossa civilização tecnológica, caracterizada pelas novas dimensões do agir humano, que proporcionam um olhar nunca antes visto sobre a Natureza. E isso nos leva à conclusão de que foi exatamente essa mudança do agir humano que nos arremeterá, segundo Jonas, a um repensar de nossa própria responsabilidade sobre o mundo. Todavia, o que nos motivou a um *espantar*-nos com nosso mundo tecnocientificizado? Aqui nos recordamos dos principais pontos de averiguação mostrados no primeiro capítulo que apontam a evolução tecnocientífica que, segundo Jonas é o *malum*, o qual é melhor percebido pelo espírito humano do que o *bonum*. E é a partir disso que devemos caracterizar, conforme Jonas, a *heurística do medo*, ou seja, um princípio dialético que além de marcar o desvendar dos olhos do homem para o mundo, também o mantém sempre em alerta, frente aos desafios que os seres vivos possam enfrentar.

Sendo assim, a investigação sobre o “*bonum*” e o “*malum*” parece ter por objetivo, como já foi citado anteriormente, dar um novo horizonte de investigação à Ciência e à

¹⁰⁵ JONAS, H. *O Princípio Responsabilidade*. p. 69

¹⁰⁶ Platão afirma que “A admiração é a verdadeira característica do filósofo. Não tem outra origem a Filosofia” (...). Ver: JASPERS, K. *La Filosofia*. p. 15.

¹⁰⁷ Jonas propõe reencontrar a esfera do mal e inseri-la na teoria ética. Isso porque, segundo ele, o mal foi obscurecido pela idéia de progresso na modernidade, permitindo assim que a vida dos seres na terra possa ser objeto de aposta. E, portanto, os experimentos científicos, por exemplo, podem ser realizados sem um cuidado com a vida que tenha em vista o futuro dos seres. É importante salientar que essa questão aponta para a representação de um mal absoluto, que é a extinção do seres no planeta.

Técnica e ao próprio homem não-científico, mas, além disso, enfrentar os problemas decorrentes do avanço tecnocientífico, a saber, o *vazio ético*. Quanto a isso, Jonas quer com esta investigação empenhar nossos sentidos e sentimentos para o problema até agora mencionado, e é o que Jonas configura de “heurística do medo”. Todavia, de antemão, não podemos caracterizar esse medo como o era concebido para Hobbes¹⁰⁸, já que ele pensava o medo não apenas como uma propedêutica para o conhecimento do *malum*, ou seja, para um despertar frente aos desafios que ameaçam a vida humana, por exemplo, mas como a origem e a manutenção da própria vida social do homem, ou mesmo de uma política ou ética, se assim pudemos afirmar, já que na base de toda relação do homem com-os-outros-no-mundo está o temor da morte violenta. Como diz Hobbes: “esta é bem conhecida, permanentemente próxima, e provoca o extremo pavor como a reação mais espontânea e mais inevitável da tendência à autopreservação inata à nossa natureza”¹⁰⁹.

Além de ser uma propedêutica, uma outra característica dessa *heurística do medo* é apresentada por Jonas, a partir da mera elucidação de que

o reconhecimento do *malum* é infinitamente mais fácil do que o do *bonum*; é mais imediato, mais urgente, bem menos exposto a diferenças de opinião; acima de tudo, ele não é procurado: o mal nos impõe a sua simples presença, enquanto o bem pode ficar discretamente ali e continuar desconhecido, destituído de reflexão (esta pode exigir uma razão especial).¹¹⁰

Sendo assim, é da comprovação do elemento mais fático dentro deste processo ascendente na busca do primeiro princípio de todo o “saber” e “existir”, que Jonas

¹⁰⁸ HOBBS, T. *O Leviatã*. p. 109: Quando se refere ao medo da morte Hobbes afirma que “portanto, tudo aquilo que se infere de um tempo de guerra, em que todo homem é inimigo de todo homem, infere-se também do tempo durante o qual os homens vivem sem outra segurança senão a que lhes pode ser oferecida pela sua própria força e pela sua própria invenção. Numa tal condição não há lugar para o trabalho, pois o seu fruto é incerto; conseqüentemente, não há cultivo da terra, nem navegação, nem uso das mercadorias que podem ser importados pelo mar; não há construções confortáveis, nem instrumentos para mover e remover as coisas que precisão de grande força; não há conhecimento da face da terra, nem cômputo do tempo, nem das artes, nem das letras; não há sociedade; e o que é pior do que tudo, um medo contínuo e perigo de morte violenta. E a vida do homem é solitária, miserável, sórdida, brutal e curta”.

¹⁰⁹ JONAS, H. *O Princípio Responsabilidade*. p. 72.

¹¹⁰ *Ibidem*. p. 71.

apresenta seu percurso, mesmo porque é o que se nos apresenta em primeiro lugar e o que, por meio da conformidade do sentimento de responsabilidade que antecede o saber, ensinamos a ver o valor daquilo cujo contrário nos poderia causar dano. Somente sabemos o quê precisa ser mudado, quando o risco latente da existência humana, por exemplo, apresenta-se de forma clara¹¹¹. Daí nos resulta questionar se “alguém, alguma vez, tenha feito o elogio da saúde sem pelo menos ter visto o espetáculo da doença, o elogio da decência sem ter encontrado a patifaria, e o da paz sem conhecer a miséria da guerra”¹¹².

A verificação que deve ser feita neste momento é que até agora falamos do conteúdo a ser estudado, a saber, o *malum* e *bonum* que a evolução técnica e científica nos proporcionam, e isto é o que compõe a realidade do mundo atual, ou seja, os fatos da vida, que neste momento nos encaminham sob elementos que são básicos do saber comum e que demonstram opções que rechaçam temores, e que reforçam alguns desejos reais da humanidade. E é daí que “dizemos que a verdade aí buscada é assunto do saber científico” e deve proporcionar ao conhecimento de todos, elementos que reforcem um saber sobre as coisas mais gerais do mundo. Desse modo, a ética da responsabilidade precisa consultar o quê nos afeta diretamente, pela *heurística* do medo, a fim de que ao rever nossos costumes e valores a ética erija máximas para a conduta de nosso agir, dentro de uma civilização da técnica e da ciência¹¹³.

Mas como se dá este saber? O que diferencia o saber científico do filosófico? Qual a matéria a ser trabalhada em cada um desses saberes? As questões agora apresentadas, no geral, nos proporcionarão encontrar os liames sob os quais devemos compreender o saber científico e o saber filosófico. De antemão, vale salientar, que em nosso mundo tecnocientificizado, a ciência tem um lugar privilegiado no momento em que se tem que dizer algo sobre o mundo.

E é nesse contexto antimetafísico, que Carnap se apresenta como um de seus principais representantes, ao argumentar e defender que os questionamentos argumentativos metafísicos, com o intuito de dizer algo com sentido sobre o mundo, por exemplo, são

¹¹¹ JONAS, H. *O Princípio Responsabilidade*. p. 72

¹¹² *Ibidem*. p. 71.

¹¹³ *Ibidem*. p. 71.

relegados a *pseudo-argumentos*, ou melhor, a *pseudoproblemas* já que são desprovidos de sentido¹¹⁴.

Embora os argumentos de Carnap não sejam desprovidos de sentido, todavia parecem não abarcar toda a verdade. Isso porque um outro argumento pode ser apresentado em oposição a sua afirmação. Tal argumento, em suma, pode ser apresentado na comprovação de a linguagem científica ser limitada quanto da afirmação de realidades teóricas que não são propriamente verificáveis cientificamente. E, quanto a isso, se de um lado a ciência possui métodos próprios de apreensão da realidade, ou por indução ou dedução ou ambos, tais métodos são suscetíveis de teste, ou seja, que suas verdades são absolutas até o momento em que outra teoria diga, com mais propriedade, o contrário da tese anterior. Isso quer dizer, portanto, que o conhecimento científico é refutável, basta que uma outra teoria contraposta apresente resultados mais sólidos¹¹⁵.

Por outro lado, os métodos utilizados pela filosofia¹¹⁶, já que o que é objeto da filosofia é a reflexão e a crítica a respeito do Ser, a ação e seus valores e o conhecer, isso quer dizer que, o método da filosofia é realizado a partir de verdades indubitáveis, coisa que não é possível para a ciência. Contudo, não se pretende com essa análise apontar se uma linguagem é melhor que a outra, mas somente demonstrar que ambas dizem a verdade, mas verdades distintas, todavia, não contraditórias e sim complementares. Sendo assim, cremos nós que antes de descartar um saber ou outro sobre o mundo é preciso ter em mente, o que cada saber nos tem a oferecer sobre o mundo.

Assim, se de um lado, enquanto a ciência tem por princípio um método de validação ou confirmação de seus enunciados ou hipóteses, pois sua tarefa é o de explicar o mundo, ou mesmo a natureza, metodicamente por leis ou teorias matematicamente construídas e responder a um campo sistemático do conhecimento; de outro lado, é o objetivo da filosofia o questionar o que é tido por dado na realidade, ou seja, colocar em dúvida as argumentações justificadoras de toda ação, e neste caso entra a ação científica, que se diz justa e apropriada na composição de um determinado *ethos*.

¹¹⁴ ROVIGHI, S. V. *História da Filosofia Contemporânea: do século XIX à neoescolástica*. p. 488-491.

¹¹⁵ A importância de um diálogo entre ciência e filosofia consiste no fato do próprio reconhecimento explícito de um novo critério de consideração da realidade “vazia de valores” que hoje vivemos. E esse critério indica uma demarcação entre discurso científico e o discurso filosófico, e não propriamente a instituição de um tribunal científico que decreta a ilegitimidade ou falta de significado deste último.

Cabe, então, à filosofia a tarefa de questionar e investigar as pretensões da ciência atual, a fim de um melhor discernimento do que queremos realizar no mundo, por meio das investigações e descobertas científicas, mesmo porque é preciso averiguar se essas descobertas científicas são ou não prejudiciais à própria vida no mundo. Portanto, podemos agora questionar, até que ponto as investigações científicas atuais ajudam a salvaguardar a vida e não a por em risco. Em contrapartida, como podemos intervir ou inferir sobre as investigações científicas, que levam a novas descobertas as quais nem existem ainda? A resposta a essas questões se encaminha para um saber das possibilidades, ou seja, para uma ciência preventiva das ações humanas sobre o mundo.

Sendo assim, todos os possíveis avanços científicos deveriam ter agora como crivo de investigação uma ciência que será configurada pela própria tecnociência, a saber, a ciência da “futuurologia”, ou seja, da prevenção. Isto é assim porque o efeito final representado deve levar-nos a decidir o que no presente há de se fazer como pesquisa científica, e normalmente se exige uma considerável segurança na predição para abandonar um efeito próximo desejado e seguro por um efeito remoto que, em qualquer caso, não nos afeta. A tese que aqui se configura é a de que os avanços tecnocientíficos têm que passar por um discernimento, que deve dar os limites necessários às investigações científicas.

O discernimento decorrente dessa investigação é o que marca a responsabilidade da Ética orientada para o futuro, conforme defende Jonas. Isso porque é em decorrência de um discernimento sob as ações humanas que toma para si o próprio poder de sua evolução, que antes era dado à natureza, a proposta jonasiana é a de uma perspectiva de máximas que abrangem essa *ciência das previsões*, e que querem ser *normas* retirados do próprio saber investigado até aqui. Um primeiro princípio para esta ética do futuro defendida por Jonas é o do reconhecimento de *ser afetado por*, ou seja, um reconhecer do *malum* que nos afeta direta e indiretamente, e que não é puramente irracional, mas que é passível de conhecimento, através da ciência preventiva; o segundo princípio parte de um aspecto mais teórico que é a busca dos primeiros princípios que fundamentariam uma ética da responsabilidade *não-remota*, e garantir um conteúdo às perguntas sobre a existência futura no planeta.

¹¹⁶ CARNAP, R. *Pseudoproblemas na Filosofia*. p. 172. “Entendo aqui por filosofia a ciência dos primeiros princípios, e não aquela da linguagem metafísica como *pseudoproblemas*”.

Dessa forma, é a partir desses dois princípios que Jonas sugere alguns deveres que são a configuração (1º dever) ou caracterização da dialética do *malum* e do *bonum*, ou seja, a busca preventiva daquilo que possa causar algum dano à vida, e isso na linha de um conhecimento prévio, mesmo porque o “saber prévio” sobre os efeitos de nossas ações sobre a realidade futura dos seres vivos no mundo, leva-nos a pastorear e resguardar a vida. Jonas chama isso de procurar a representação dos efeitos remotos¹¹⁷. Por 2º dever propõe-se um reconhecimento e aceitação do previsto pela ciência preventiva a fim de que seja mirado o que nos é proposto, mesmo que sejam apenas pressuposições apresentadas pela tecnociência.

O que se pretende, enfim, é delinear o conteúdo mesmo desta ética orientada ao futuro, mesmo porque, como veremos adiante, as éticas até então existentes parecem não ser capazes de responder aos apelos que se apresentam ao *ethos* contemporâneo. E é, portanto, através da *futurologia científica*, que se buscam as possibilidades do *malum*, ou seja, as ameaças fundamentais que possam por em risco a vida dos seres-vivos. Uma ética orientada para o futuro, dessa forma, deve orientar-se pelo o que há de ser temido e não é, todavia, experimentado e não encontra quicças nenhuma analogia na experiência pretérita e presente. Aqui “o *malum* representado tem que assumir o papel de *malum* experimentado”. A ciência precisa suscitar em todos a necessária retirada da “venda” do progresso, que não leva em conta o resguardo da vida e de sua dignidade¹¹⁸.

¹¹⁷ JONAS, H. *O Princípio Responsabilidade*. p. 74.

3. AS ÉTICAS “DO AQUI E AGORA”

Os argumentos que configuram a necessidade de uma nova ética, ou ainda, da possibilidade de se modificar o horizonte de sentido pelo qual as éticas que até então procuram encontrar respostas aos problemas humanos da atualidade, tornam-se necessários, no olhar de Jonas, por evidenciarem a incapacidade dessas éticas do “aqui e agora” de darem essas respostas, pelo fato de não levarem em consideração o grande impacto que os avanços tecnocientíficos apresentariam para a humanidade atual.

Tais problemas apontam, como pode ser notado em todo o primeiro capítulo, para considerações éticas com proporções universais, pois o alcance da intervenção da ação do homem sobre todos os seres vivos afeta relações que não são propriamente recíprocas. Ou seja, jonasianamente falando, que as ações do homem no presente podem afetar seres vivos futuros no planeta, sobre os quais não posso tomar nenhuma decisão sobre sua não-existência. Portanto, é preciso considerar que o que devemos exigir a um princípio ético não pode ter como referência as relações humanas tradicionais – que ficavam restritas a pequenas comunidades –, “segundo a qual o meu dever é a imagem refletida do dever alheio, que por seu turno é visto como imagem e semelhança de meu próprio dever (...)”¹¹⁹.

Dessa forma é que logo na segunda parte do primeiro capítulo Jonas nos mostra as características dessas éticas ditas do “aqui e agora”¹²⁰:

1 – A *poiésis* aristotélica marca a importância que o grego dava à técnica enquanto elemento apenas ligado à capacidade produtiva, a *techné*. Ou seja, a exceção da medicina, a *poiésis* não tinha qualquer influência sobre o agir humano, enquanto *práxis*, portanto,

¹¹⁸ JONAS, H. *O Princípio Responsabilidade*. p. 73.

¹¹⁹ JONAS, H. *O Princípio Responsabilidade*. p. 89.

podemos considerá-la, no mundo grego, eticamente neutra tanto em relação com o objeto, porque a atividade produtiva afetava escassamente a firme natureza das coisas e não levantava, por conseguinte, a questão de um dano permanente à integridade de seu objeto, ao conjunto da ordem natural; e com relação ao sujeito da ação, porque a *techné* enquanto atividade se estendia como um limitado tributo pago à necessidade e não como um progresso justificado por si mesmo realizando o fim último da humanidade, em cuja consecução se implicará o supremo esforço e participação do homem.

2 – A relevância da ação ética estava restrita à relação de um homem com outro, ou consigo mesmo. Quanto a isso, pode-se afirmar, com Jonas, que toda ética dita tradicional, está pautada por um antropocentrismo.

3 – A ação ética tinha como princípio motivador o homem enquanto seu elemento primeiro, não cabendo, portanto, uma abordagem que comportasse os problemas apresentados pela técnica e a ciência atuais.

4 – O objeto mesmo da práxis humana, ou seja, que uma ação seja boa ou má, estava limitado ao aqui e agora da ação ética, não se preocupando, por exemplo, se a ação humana no momento pudesse interferir na vida futura da humanidade. Isso quer dizer, que as ações humanas não eram assuntos de um planejamento em longo prazo, sendo a proximidade dos fins dos atos regidos tanto para o tempo como para o espaço. Sendo assim, toda ética tradicional não podia abordar outra coisa, senão, a ação imediata do homem, com situações limitadas à vida pública e privada, porém, não mundial.

Essas quatro características, que admitimos estarem presentes em todas as éticas ditas tradicionais, formam uma primeira consideração sobre o que Jonas defende a respeito das éticas tradicionais, isto é, tanto as éticas gregas como as modernas, são limitadas ao aqui e agora da ação realizada. Isso quer dizer, no geral, que nosso atual horizonte de compreensão sobre os fatos do mundo toma proporções que se devem estender, por assim dizer, a uma ética do futuro, já que “a responsabilidade, como vimos, é uma função do poder e do saber, e a relação entre ambas as faculdades não é simples”¹²¹. Daí que uma

¹²⁰ Ibidem. p. 36-37.

¹²¹ JONAS, H. *O Princípio Responsabilidade*. p. 209.

responsabilidade com tais proporções universais, ou seja, que transcendem ao próprio momento imediato, nunca esteve no centro da teoria ética, como nos assegura Jonas¹²².

Além dessa primeira consideração sobre o limite das éticas tradicionais, passaremos para uma reflexão mais específica sobre as éticas ditas do *aqui e agora*, apresentando agora uma segunda consideração jonasiana para a justificação de uma ética da responsabilidade que leve em consideração o futuro.

Começando pelas *éticas do dever* que recebem uma atenção especial de Jonas em grande parte de sua obra, e que têm na moral kantiana seu principal expoente, estabeleceu-se, segundo Jonas, que

O imperativo categórico de Kant era voltado para o indivíduo, e seu critério era momentâneo. Ele exortava cada um de nós a ponderar sobre o que aconteceria se a máxima de sua ação atual fosse transformada em um princípio da legislação geral: a coerência ou incoerência de uma tal generalização hipotética transforma-se na prova da minha escolha privada. Mas em nenhuma parte desta reflexão racional se admitia qualquer probabilidade de que minha escolha privada fosse de fato lei geral, ou que pudesse de alguma maneira contribuir para tal generalização. De fato, não estamos considerando em absoluto conseqüências reais. O princípio não é aquele da responsabilidade objetiva, e sim o da constituição subjetiva de minha autodeterminação.¹²³

O que se destaca da citação anterior sobre a ética kantiana é que devemos no momento da determinação de máximas do agir ter como princípio a universalidade. Todavia, podemos, ao levar esse princípio da universalidade a uma aplicação prática, encontrar algumas incongruências na própria teoria *deontológica*, como é o caso, por exemplo, de se alguém erigir a máxima de um suicídio universal isso seria então possível?

¹²² Ibidem. p. 209.

¹²³ JONAS, H. *O Princípio Responsabilidade*. p. 48-49.

É bem verdade, como veremos mais profundamente no tópico três deste mesmo capítulo, que essa máxima não seria aprovada pela teoria kantiana, pelo simples fato da existência, segundo Kant, da norma de que *nunca devemos tomar o homem apenas como meio, mas sim como um fim em si mesmo*.

Quanto a isso, a formação de leis morais tem como *condição de possibilidade* o princípio da universalidade, tal qual agora descrito. Contudo, essa universalização segundo Jonas, levará a um problema encontrado na defesa dos *deontológicos* de que esta máxima, por exemplo, esteja fundamentada apenas na formalidade do princípio do dever, sem levar em consideração o princípio do valor que a própria máxima de *não-instrumentalização* do homem suscita.

A fim de se fundamentar uma máxima ética, enquanto valor em si mesma, portanto, necessariamente precisar-se-ia partir para uma ontologia, coisa que Kant não admitiria. Isso porque o valor traz consigo a necessidade de um bem, ou seja, algo que seja um *bem-em-si*, uma essencialidade, e não um bem que se limitaria às categorias de um *sujeito transcendental*. Portanto, como veremos nos tópicos que se seguem, o princípio moral necessita de um **conteúdo** ontológico – o valor – capaz de melhor fundamentar as ações humanas, configurando uma universalidade, a partir da totalidade do ser.

Uma outra questão que leva à incongruência é a autodeterminação da liberdade, subjetivamente falando. Como nos afirma Jonas:

Mas esse raciocínio, embora sublime, nos conduz a um absurdo. Pois o sentido do imperativo categórico, como o emprego da casuística mostra, não é o estabelecimento de fins, mas a autolimitação da liberdade por meio da regra da concordância com a verdade, na busca das finalidades. Mas se essa for a idéia da lei moral, então a fórmula kantiana significa ‘a autolimitação da liberdade em respeito à idéia de autolimitação da liberdade’ – o que é obviamente incoerente.

124

¹²⁴ JONAS, H. *O Princípio Responsabilidade*. p. 162.

A questão que aqui se sobressai é a contradição entre o *ter que agir* e a liberdade humana. A solução kantiana, conforme entende Jonas, não é apropriada para dissolver a contradição, pelo fato de a própria compreensão que Kant tem de liberdade não expressa o que seja a essencialidade mesma que a liberdade humana impõe, a saber, conformidade com a responsabilidade e não autolimitação. Portanto, ainda com Jonas, é importante ressaltar que é necessário definir a liberdade por aquilo que lhe é mais intrínseco de dentro ações humanas, ou seja, pela capacidade de responsabilidade do ser humano. Quanto a isso não teríamos uma limitação da liberdade pelo dever formal, mas um ordenamento dessa liberdade numa obrigação sentida a partir de nossas ações responsáveis sobre o *Lebenswelt*. Portanto, liberdade é responsabilidade e não limite.

Prosseguindo nossa análise das éticas tradicionais, temos as chamadas *éticas da intencionalidade*, ou seja, como Jonas as classifica, éticas orientadas pela “intenção subjetiva”. Nesse caso não encontramos a possibilidade de um *ter de*, mas apenas um *querer realizar* algo.

Tais éticas parecem considerar as ações fundadas em “sentimentos apetitivos”¹²⁵, e não por um sentimento de responsabilidade que seja a síntese entre a liberdade humana e o dever de agir moralmente bem. O que deve, entretanto caracterizar uma ação, nesta perspectiva, segundo as *intenções subjetivas*, não é o ‘quê’, senão o ‘como’ da ação. Isso quer dizer que antes de se buscar o que fazer por um dever, ou mesmo por normas *ontologicamente* fundadas, precisa-se na verdade agir por exemplo, segundo Heidegger, por uma ética originária na qual o homem intui a sua maneira de agir como *pastor-do-ser*.

Na modernidade, segundo Jonas, o caso extremo desta ética da ‘intenção subjetiva’ é o existencialismo da ‘vontade’ de Nietzsche, a ‘decisão autêntica’ de Sartre, e a ontologia existencial da ‘autenticidade’ e ‘determinação’ de Heidegger, entre outros. Nesse ínterim, o objeto da ação humana – a práxis – no mundo não se acha equipado por si mesmo, como é o caso de uma exigência ontológica, de uma exigência dirigida a mim do

¹²⁵ JONAS, H. *O Princípio Responsabilidade*. p. 160.

SER, senão que recebe sua significação da escolha feita por nosso interesse passional. Aqui domina soberanamente a liberdade, mas a liberdade do eu¹²⁶.

Parece clara a intenção de Jonas ao apresentar essas duas propostas gerais de ética, mesmo que analisadas mais em sua especificidade, além das demais teorias éticas, como é o caso das *eudaimônicas*, que só podem ser compreendidas como *éticas da reciprocidade ou do aqui e agora*, a partir de seus limites teóricos. A elaboração de uma ética do futuro, nesse momento, aqui proposta é, à primeira vista, a de uma síntese entre o universalismo ético kantiano e da necessidade de uma ontologia que fundamente a ética. O que se quer na verdade é, por exemplo, que

a lei, como tal, não pode ser nem causa nem objeto do respeito, mas sim o Ser que, reconhecido em sua plenitude ou em uma de suas manifestações particulares, desde que encontre uma faculdade de percepção que não tenha sido mutilada pelo egoísmo ou perturbada pela estupidez, pode efetivamente impor respeito (...)¹²⁷.

A lei moral, neste momento, tem que intervir na ação humana a fim de levar o homem a agir moralmente bem. Quanto a isso, cremos necessário propor uma pequena reflexão sobre a filosofia prática de Kant, mesmo porque é uma constante no texto jonasiano de *O Princípio Responsabilidade*.

4. TRAÇOS DA ÉTICA KANTIANA: O DEVER

É um fato a importância da filosofia prática kantiana na história da filosofia. Isso porque Kant procura fundamentar uma ética que apresentasse respostas seguras aos problemas éticos de sua época. Dentre esses problemas, podemos salientar, os argumentos da ciência moderna, já que esta tem pretensão à verdade. Quanto a isso, a proposta de Kant

¹²⁶ Ibidem. p. 160.

¹²⁷ JONAS, H. *O Princípio Responsabilidade*. p. 163.

é dar um fundamento ao discurso e às descobertas propriamente científicas de sua época, uma vez que os fundamentos que asseguram a verdade do discurso da ciência não podem, segundo Kant, ser buscados empiricamente. Sendo assim, a tarefa da filosofia é ir em busca de fundamentos que estão além da experiência, precisando, portanto, buscar princípios que sejam sintéticos *a priori*.

Quanto à busca desses princípios Kant desenvolve toda uma investigação em sua *Crítica da Razão Pura*, mostrando a necessidade de princípios transcendentais e universais que garantem a própria existência da liberdade e, conseqüentemente, da ética: é preciso um reconhecimento da *razão pura* de uma *função prática* a fim de se abrir espaços para a ética, por conseguinte, para a liberdade ética¹²⁸, mesmo porque uma razão pura só pode conhecer fenômenos empíricos. E é assim que são apontadas as análises referentes às primeiras interrogações da ética desenvolvida por Kant. Tal busca, pelos princípios da ética, será entendida enquanto explanação das condições de possibilidade da ação humana, ou seja, daquilo que caracteriza e justifica a ação humana como moralmente boa. Mas o que poderia justificar uma ação moralmente boa, kantianamente falando? Tal fundamento a priori está expresso na concepção de “dever”. Mesmo porque, é no conceito do dever que toda ação humana tem que se fundamentar, portanto toda liberdade e qualquer liberdade humana deve realizar-se.

Na 2ª Seção da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Kant faz uma explanação muito elementar do conceito de dever. O ponto de partida de sua investigação é o que ele determina enquanto uma análise da sabedoria popular, que culminará na necessidade de uma metafísica dos costumes, ou ainda, naquilo que fundamenta as ações humanas. E Kant o faz mostrando que é necessário que demos um passo *além da sabedoria* – *que, aliás, consiste mais na conduta do que no saber* –, pois, esta sabedoria, necessita de uma *filosofia dos costumes* a fim de “garantir suas prescrições, influências e estabilidade”¹²⁹.

¹²⁸ OLIVEIRA, M. A. de. *Ética e Sociabilidade*. p. 140. Quanto à questão de determinar, no olhar de Kant, o que seja o mais fundamental da experiência do homem enquanto homem, a saber, de sua existência enquanto ser naturalmente de razão, Oliveira salienta que a “Razão é prática, para Kant, à medida que abre um campo de determinação da vontade, que independe da lei natural. O princípio de determinação da vontade é, assim, em total independência da necessidade natural. A filosofia, enquanto atividade crítica radical da vida humana, situa-se nos limites da pura razão. No entanto, essa razão pura abre espaço à consideração do histórico, e é nessa perspectiva que ela, por exemplo, examina os princípios da moralidade expressos na Bíblia”.

¹²⁹ KANT, I. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. p. 66 (405).

A partir de então a análise sobre as ações humanas deve partir do que é elementar ao saber prático, ou seja, daquela razão pela qual as ações humanas devem guiar-se, ou seja, que o agir humano deve estar assegurado por uma razão que é prática.

Um primeiro aspecto a ser considerado é que o dever é necessário por si mesmo, ou seja, que não necessita de nenhum móbil, por exemplo, um desejo ou um sentimento, que imponha ao homem a agir por dever. Todavia, isso não significa dizer que o dever seja sem fundamento, mas, ao contrário, ele é o próprio fundamento de um princípio autônomo na moral¹³⁰. Se não fosse assim, tão pouco poderia fundamentar a ação. Mesmo porque, no olhar de Kant, deve-se concordar que qualquer máxima que se queira eleger em universalidade, ou seja, a fim de se instituir como lei moral, isto é, para fundamentar uma obrigação, precisa fundamentar-se na própria universalidade do dever moral¹³¹.

Nesse contexto é que, no olhar de Kant, qualquer outra maneira de agir que não seja por dever deve ser considerada ações conforme ao dever. Essa conformidade é expressa quando da análise mais pormenorizada do móbil e do fim dessas ações, esbarra-se com um *eu querido* que sempre determina a ação, no entanto, nossas ações devem estar sobre o rígido comando do dever, que o mais das vezes exige de nós obrigação¹³².

Além disso, o princípio do dever deve ser buscado unicamente na *Razão*, e se apresenta necessariamente sob a forma de *imperativo*. Uma vez que, segundo Kant, “a representação de um princípio objetivo, na medida em que age à vontade, denomina-se mandamento (da razão), e a fórmula do mandamento chama-se imperativo”¹³³.

Todo imperativo, portanto, – os quais são determinados por fórmulas – são expressos pelo verbo dever, e indicam, por esse modo, a relação entre uma lei objetiva e uma vontade que, por sua constituição subjetiva, não é necessariamente determinada por essa lei (por uma coação). Dessa forma, por ser o homem racional, atua segundo motivos objetivos que o entendimento propõe à sua vontade e, por tais motivos, o homem aceita que o entendimento leve a vontade a submeter-se ao mandamento da Razão.

Quanto a isso Kant apresenta três espécies de princípios, a saber, as **regras** da habilidade, os **conselhos** da prudência, a **ordenação** (leis) da moralidade. Esses três

¹³⁰ Idem. *Crítica da Razão Prática*. [146].

¹³¹ KANT, I. *Fundamentação Metafísica dos Costumes*. p. 47 (389).

¹³² Ibidem. p. 57 (397).

¹³³ Ibidem. p. 57 (397).

princípios preceituam hipotética ou categoricamente. Hipoteticamente, quando se trata da necessidade de uma ação possível, como meio para alcançar alguma coisa que se pretenda (ou que, pelo menos, é possível que se pretenda). Categoricalmente, quando se trata de uma ação necessária por si mesma, sem relação com nenhum escopo, como objetivamente necessária. “A este imperativo pode dar-se o nome de **Imperativo da Moralidade**”¹³⁴.

Os *imperativos hipotéticos* se subdividem, consoante Kant, em: *regras da habilidade*, ou seja, não se trata, neste caso, de saber se o escopo é racional e bom, mas só de saber o que se deve fazer para se alcançar o que se pretende. Este é o caso dos cientistas. O segundo modo são os *conselhos da prudência* que compreende os meios para se alcançar a *felicidade*¹³⁵. Tal escopo, que se pode supor real para todos os seres racionais por ser uma necessidade natural, não pode, contudo, ser tomado como um preceito moral, pois enquanto tal apenas poderia emanar de um apelo de realização pessoal¹³⁶.

Por outro lado, é necessário sabermos que o imperativo categórico obriga incondicionalmente, pois prescreve a moralidade à maneira de *juízos sintéticos a priori*. *A priori* porque não dependem nem da experiência nem das intenções pessoais, e *sintéticos* porque representam algo a mais que a vontade mesma. Donde Kant conclui que “o conteúdo do Imperativo Categórico é, pois, um só e precisamente este: *procede apenas segundo aquela máxima, em virtude da qual podes querer ao mesmo tempo que ela se torne em lei universal*”¹³⁷. O imperativo universal do dever possui ainda uma segunda formulação: “*procede como se a máxima de tua ação devesse ser erigida, por tua vontade, em lei universal da natureza*”¹³⁸.

Esta formulação do dever exclui qualquer finalidade relacionada com princípios subjetivos, isto é, condicionados, da vontade. Pois supõe que haja apenas a busca de uma finalidade absoluta que não se admita como máxima senão o que for universalizável, uma

¹³⁴ Ibidem. p. 78 (416).

¹³⁵ KANT, I. *Crítica da Razão Prática* [166 e 167]. “Mas essa distinção do princípio da felicidade e do princípio da moralidade nem por isso é imediata a oposição entre ambos, e a razão prática pura não quer que se abandonem as reivindicações de felicidade, mas somente que, tão logo se trate do dever, ela não seja de modo algum tomada em consideração. Sob certo aspecto pode ser até dever cuidar da sua felicidade: em parte, porque ela (e a isso pertencem a habilidade, saúde, riqueza) contém meios para o cumprimento do próprio dever e, em parte, porque sua falta (por exemplo, pobreza) envolve tentações à transgressão de seu dever. Só que promover a sua felicidade jamais pode ser imediatamente um dever, menos ainda um princípio de todo dever”.

¹³⁶ KANT, I. *Fundamentação Metafísica dos Costumes*. p. 76 (415).

¹³⁷ Ibidem. p. 83 (421).

¹³⁸ Ibidem. p. 83 (421).

vez que a universalidade é o caráter da lei. Nessa formulação, a máxima escapa à subjetividade essencial ao ser sensível, “espiritualiza-se”.

Tal idéia de um ser racional, o qual é um fim em si mesmo, parece, à primeira vista, a busca de uma essência, portanto uma metafísica aos moldes tradicionais. No entanto, para Kant uma metafísica que não passasse pela determinação da Razão Pura, é inconcebível. Sendo assim, fundamentar uma ação moral na metafísica é impossível, restando que a ação humana deve ser puramente por *dever*¹³⁹.

Quanto a isso, é que podemos apresentar tal princípio universal, a saber, o princípio de não instrumentalização do homem, como independentemente de quaisquer considerações *a posteriori*, uma vez que é o único ser racional: “O homem, em geral todo ser racional, existe como fim em si, não apenas como meio, do qual aquela vontade possa dispor a seu talento”. Ou ainda, “a natureza racional existe como um fim em si mesma”¹⁴⁰.

Daí se segue que é do respeito pela humanidade – pela totalidade de legisladores universais –, que poderemos abstrair o terceiro princípio do imperativo categórico, isto é: “age seguindo as máximas de um membro legislador universal em um possível reino dos fins”¹⁴¹.

Por “*Reino*”, entende-se a sociedade de seres racionais submetidos às mesmas leis, conforme regras que a nós mesmos nos damos. Por “*fins*”, quer dizer a sociedade de seres racionais autônomos. Neste Reino dos fins, os membros, como soberanos legisladores, se dão lei a si mesmos e a moralidade consiste, uma vez mais, em atuar de acordo com a lei que faça possível um *Reino de fins*¹⁴².

A questão que se impõe agora, após mostrar o conteúdo de um dever moral, o imperativo categórico, é mostrar a possibilidade de *a prioridade* de uma lei prática que comanda absolutamente por si mesma, sem qualquer móbil que a solicite, e que a obediência a esta lei é o dever¹⁴³.

Para a *apercepção* dessa *a prioridade* que se demonstra através do princípio do dever, precisamos de uma passagem que vai da Metafísica do Costumes, tal como Kant nos propõe na terceira secção, para uma *Crítica da Razão Prática*, ou seja, “numa filosofia

¹³⁹ KANT, I. *Crítica da Razão Prática*. p. 9.

¹⁴⁰ KANT, I. *Fundamentação Metafísica dos Costumes*. p. 90-91 (428).

¹⁴¹ *Ibidem*. p. 96 (433).

¹⁴² *Ibidem*. p. 96 (433).

prática, onde se trata de estabelecer, não os princípios de que acontece, mas leis daquilo que deve acontecer (...)”¹⁴⁴. E assim saber qual a condição de possibilidade de nossas ações. Mesmo porque o caráter de ser “a priori” impede de que nossas ações sejam praticadas por influência de algum móbil¹⁴⁵.

Mas de onde poderemos fundamentar esse princípio da moralidade, o dever? Para Kant a resposta é a que o dever tem sua origem necessariamente a priori na *Razão*¹⁴⁶, pois ele não pode ser de maneira alguma fundamentado em outro princípio que tenha raízes no “conhecimento empírico”, portanto contingente, porque, kantianamente falando, não servirá de “princípio prático supremo”. Ainda que, quanto mais se lhe acrescentam elementos do empírico, mais impede de ter o dever como valor absoluto das ações humanas. E, se tal característica “a priori” não fosse possível, nem mesmo poderíamos erigir leis universais, que devem valer para todo ser racional em geral”¹⁴⁷.

Sendo assim, é necessário que tenhamos implicadas, para a realização de nossas ações, as “idéias de uma razão que determina a vontade segundo princípios *a priori*”. Ou seja, um princípio do qual fundamentaremos uma “lei moral” que tenha um significado tal “que deva ser válido não só para os homens, mas para todos os seres racionais em geral, e tudo isso não só debaixo de condições contingentes e com exceções, mas de maneira absolutamente necessária”¹⁴⁸.

Portanto, o lugar próprio para se fundamentar o dever é na razão. O princípio da moralidade, só pode estar na razão, só pode ser um princípio da razão pura prática, que é o lugar da necessidade. Necessidade que é expressa, como se confere na nota 71, na idéia da liberdade, mesmo porque é ela que garante os *juízos sintéticos a priori* na moral prática.

¹⁴³ Ibidem. p. 87 (425).

¹⁴⁴ Ibidem. p. 89 (427).

¹⁴⁵ Ibidem. p. 89 (426).

¹⁴⁶ OLIVEIRA. M. A. de. *Ética e Sociabilidade*. Segundo Oliveira, aqui se encontra o limite dos argumentos kantianos para a fundamentação do princípio moral. A saber, que “(...) a argumentação de Kant movimenta-se na direção da demonstração de um fato: a prova da ‘realidade’ da lei moral e da liberdade. Já que é a razão que prova sua realidade através dessa ação, Kant pode falar de ‘fato de razão’. Ocorre que a demonstração de um fato não é específico de uma demonstração normativa, e sim de uma sentença teórica. A execução da tarefa desemboca, assim, na identificação indevida da lógica do discurso teórica com a lógica do discurso prático”.

¹⁴⁷ KANT, I. *Fundamentação Metafísica dos Costumes* p. 72-74 (411,412).

¹⁴⁸ Ibidem. p. 69 (408).

5. TRAÇOS DA ÉTICA DA RESPONSABILIDADE, SEGUNDO JONAS

A fim de traçar as linhas que constituem a compreensão de Jonas de ética, é preciso considerar alguns elementos que constituem o campo de compreensão do conceito jonasiano de responsabilidade moral. Iniciemos, portanto, por uma análise do que possa suscitar, à primeira vista, um entendimento sobre o que seja, na visão de Jonas, a responsabilidade moral, já que esta tem como principal objeto apontar as condições de imputabilidade de nossos atos e omissões. Isso supõe a consideração de três elementos que compõem uma reflexão sobre a responsabilidade, a saber, a) a pessoa responsável, b) o domínio sobre o qual é responsável, c) e a instância à qual o indivíduo deve prestar contas (um Juiz, as pessoas atingidas por seus atos, a consciência, um Transcendente). Sendo assim, a própria compreensão de um homem, que seja responsável por sua ação, tem em vista todo o conteúdo de sua responsabilidade, mesmo porque ele quando assume conscientemente seus atos e as conseqüências de suas ações, percebe que elas podem ser tanto objeto de punição e de desprezo, quanto de recompensa e de glória¹⁴⁹.

A partir dessa primeira análise do fenômeno da responsabilidade, precisa-se considerar uma segunda linha da delimitação jonasiana do conceito de responsabilidade moral. Segundo Jonas, devemos levar em consideração que essa responsabilidade, tal qual ocorre na ética kantiana, realiza-se na ação moral limitada à compreensão de um sujeito, quando não se age, no entanto, em vista de uma recompensa ou por temor de uma punição,

¹⁴⁹ JONAS, H. *O Princípio Responsabilidade*. p. 165-167.

mas pura e exclusivamente ‘por dever’. Mesmo porque se ação dependesse de algum móbil, que não o dever, essa ação responsável não seria moralmente boa. Uma análise sobre o que nos foi legado por Kant nos mostra que a responsabilidade moral está diretamente ligada à *consciência moral*, ao *discernimento deliberativo* e à *intenção de agir*. E isso nos remete, diretamente, às reflexões clássicas sobre responsabilidade, já que para os gregos somente aquele que praticou deliberadamente uma ação má, é passível de sanção ética. Ou seja, somente aquela ação que foi discernida – que pode ser considerada *deliberadamente* culpável –, com um conhecimento prévio da natureza ilícita de seu ato e de suas conseqüências, será submetida a uma punição.

É levando, enfim, em consideração essas linhas de investigação, que devemos aprofundar o que Jonas entende por responsabilidade. De antemão ele apresenta dois campos a que se relaciona a responsabilidade humana, a saber, a partir de nossas ações intersubjetivas com o homem e de nossa relação com a natureza. Segundo Jonas, há uma

diferença apontada entre responsabilidade legal e moral reflete-se entre o direito civil e o direito penal, em cujas evoluções divergentes dissociariam-se os conceitos inicialmente mesclados de compensação (como responsabilidade legal) e pena (pela culpa). Ambos têm em comum que a ‘responsabilidade’ se refere a atos atualizados, e que a responsabilização efetiva do autor é feita desde o exterior¹⁵⁰.

Em resumo, como bem demonstra Jonas, a responsabilidade, tal como pudemos entender nos parágrafos anteriores, não se apresenta por fins, mas sim por um formalismo moral que pesa sobre toda e qualquer ação causal e que diz que se pode pedir contas dela. É, pois, a condição prévia da moral, mas, na visão de Jonas, esse formalismo não é pura e propriamente a moral. Isso porque, em toda ação moral, encontra-se o elemento do sentimento moral – anterior ou posterior – o qual se identifica com a responsabilidade e que é certamente também um componente da moral, já que toda ação moral não se realiza sem um sentimento de sentir-se responsável por algo. Essa consideração do sentimento moral

não quer dizer, todavia, que antes de uma *obrigação* moral tenha que preceder uma *intencionalidade subjetiva*, ou seja, uma motivação que se delinea em um *querer fazer*, o que se configuraria um *decisionismo*. Mas, antes de tudo, é preciso considerar que na realização de uma ação moralmente boa estão relacionados não só um *ter de*, mas também um *querer fazer*. Isso porque ambos, na verdade, estão fundados em um *bem fazer*, ou seja, tem que ver, desde o começo até o fim, com a apresentação, a crença e motivação dos fins positivos orientados ao *bonum humanum*¹⁵¹.

Está, então, traçado o caminho pelo qual se delinea a investigação de um princípio que seja próprio de uma ética da responsabilidade, portanto e tal qual Jonas a entende, deve partir da consideração tanto o *ter de* como *querer fazer* moral e este precisa ser fomentado a partir de um bem fazer que nos é dado como condição de possibilidade de uma ação de responsabilidade moralmente boa¹⁵². Diante disso é que, na visão jonasiana, a ‘futurolgia’, tal qual expressa acima, põe-nos a par deste poder causal, o qual afeta nossos sentimentos e só, a partir daí que inicia a responsabilidade moral. Dessa forma, não é propriamente um dever formal, como defende Kant, que tem de ser o conteúdo de nossa responsabilidade, mas também um querer fazer, ou sentimento moral inerente a nossas ações.

É dentro desse horizonte dos sentimentos morais que as investigações filosóficas de Jonas a respeito do Dever são de suma importância, pois realizam uma reviravolta no conteúdo de um “tu deves”, a saber, que este dever é somente a partir do horizonte de sentido que é o Ser. Todavia, o intuito de Jonas, neste contexto, é desautorizar o que pela filosofia moral moderna foi outorgado, a saber, de que não há uma passagem lógica do Ser para um dever. Ou seja, que do Ser não se pode retirar um dever-ser.

Todavia, nossa reflexão neste tópico será limitada às linhas gerais do tema da responsabilidade ética, pois a questão mesma da fundamentação será objeto de estudo do terceiro capítulo. Contudo, precisamos ainda salientar que a ética da responsabilidade está diretamente ligada à idéia de Fim, portanto, a uma *teleologia* e a um Valor, dessa forma uma *axiologia*. O sistema da ética da responsabilidade, desse modo, parte de uma reflexão que busca os princípios de uma *obrigação moral*, os quais devem estar fundados em uma ontologia, pois, jonasianamente falando, a fim de se encontrar princípios que sejam valores,

¹⁵⁰ JONAS, H. *O Princípio Responsabilidade*. p. 166.

¹⁵¹ *Ibidem*. p. 166.

¹⁵² JONAS, H. *O Princípio Responsabilidade*. p. 165.

tem-se que ir ao encontro do Ser. Quanto a isso, afirmamos que tais questões também fazem parte diretamente do *corpus* da fundamentação da ética, sendo assim, objetos de reflexão do próximo capítulo. O que nos resta é apresentar as linhas basilares da responsabilidade segundo Jonas.

Em primeiro lugar é preciso dizer que o princípio da ética da responsabilidade não se pode guiar pela reciprocidade da ação, como acontece com a idéia tradicional dos “direitos e deveres”. Conforme essa afirmação, meu dever é a delimitação ou determinação do direito de uma outra pessoa – seguindo a afirmação de que este outro é uma imagem do mim –, de tal modo que minha ação fica delimitada aos direitos deste outro, cabendo a mim o dever fixado de respeitá-los¹⁵³. Tal idéia das éticas *limitadas ao aqui e agora*, como vimos em um tópico acima sobre esta temática¹⁵⁴, põe-nos de manifesto que é impossível, no olhar de Jonas, que possamos garantir a permanência ou mesma a continuidade da vida humana sobre a terra já que “aquilo que não existe não faz reivindicações, e nem por isso pode ter seus direitos lesados¹⁵⁵”. Sendo assim, não há reciprocidade direta com um outro, como o requerido pelo princípio ético de *direitos e deveres* apresentado pelas éticas até então encontradas dentre as éticas na contemporaneidade.

É preciso reafirmar, neste momento, que a ética preterida por Jonas é uma ética que está orientada ao futuro. E que um dever daí derivado deve exprimir tal preceito. Isso quer dizer que

a ética almejada lida exatamente com o que ainda não existe, e o seu princípio da responsabilidade tem de ser independente tanto da idéia de um direito quanto a idéia de uma reciprocidade – de tal modo que não caiba fazer-se a pergunta brincalhona, inventada em virtude daquela ética: ‘O que o futuro já fez por mim? Será que ele respeita os meus direitos?’¹⁵⁶.

Mediante essas afirmações temos a confirmação de um novo conteúdo a ser abordado pela ética, já que se pretende também com a responsabilidade de resguardar a

¹⁵³ JONAS, H. *O Princípio Responsabilidade*. p. 89.

¹⁵⁴ Veja-se a página 36 deste texto.

¹⁵⁵ JONAS, H. *O Princípio Responsabilidade*. p. 89.

¹⁵⁶ *Ibidem*. p. 89.

vida futura. Quanto a isso, o dever ou axioma básico da responsabilidade compreende, segundo Jonas, três aspectos, a saber¹⁵⁷:

1) A existência de um mundo habitável, pois não qualquer mundo pode ser um espaço de *habitação*, ou moradia humana autêntica.

2) A existência da humanidade, porque um mundo sem seres vivos para Jonas equivale ao nada: sem os seres desaparece o Ser.

3) O “ser-come-tal” da humanidade: a humanidade autêntica não é qualquer, senão uma humanidade criadora. O ser do homem cria valor e uma humanidade não criadora não seria estritamente humana.

O que se tem de fundamental para a responsabilidade, em suma, é o resguardar a própria existência dos seres, presente e futura, digna sobre a terra. E aqui está a base sobre a qual está cimentada a ética jonasiana, já que é a experiência da *finitude* e da vulnerabilidade, que impõe os novos rumos para os homens que são responsáveis pela vida presente. Tais máximas serão explicitadas tendo como base o imperativo categórico kantiano, mas levam em consideração o fim e o valor intrínsecos da vida.

Prosseguindo nossa investigação, já no capítulo I de seu texto, que toma por título *Velhos e novos imperativos*, Jonas considera que o imperativo ético de uma *ética da responsabilidade orientado ao futuro* deve ser¹⁵⁸:

a) “Obra de tal maneira que os efeitos de tua ação sejam compatíveis com a permanência de uma vida humana autêntica sobre a terra”.

- Este imperativo pode expressar-se também negativamente:

b) “Obra de tal maneira que os efeitos de tua ação não sejam destrutivos para a futura possibilidade desta vida”.

¹⁵⁷ Ibidem. p. 44-45.

¹⁵⁸ JONAS, H. *O Princípio Responsabilidade*. p. 47-49.

- Ou, mais sensivelmente, todavia:

c) “Não ponhas em perigo as condições de a continuidade indefinida da humanidade na terra”.

- Também se pode formular positivamente como:

d) “Inclusive em tua eleição presente, ter como objeto também de teu querer, a futura integridade do homem”.

São, em definitiva, fórmulas diversas para um mesmo imperativo da responsabilidade (no sentido inclusive mais etimológico: trata-se de inserir a responsabilidade humana ao poder tecnológico). Agir moralmente bem, em uma civilização tecnocientífica é agir levando em consideração o próprio *ethos* no qual estamos *jogados*. Por isso a responsabilidade tem muito de “cura” (*Die Sorge* heideggeriana), que se acentua quando o homem tem a impressão de não dominar seu domínio.

Apresentadas todas essas considerações teóricas de uma ética da responsabilidade, Jonas busca demonstrar no final do capítulo quarto, intitulado “O Bem, o Dever e o Ser”¹⁵⁹, uma aplicação do princípio responsabilidade – e aqui compreendemos a via descendente – que se expressa na Política.

Para o momento da singularidade do princípio responsabilidade, ou seja, da efetivação do dever ontológico nas ações morais, Jonas parte da distinção entre *responsabilidade natural* e *responsabilidade contratual*¹⁶⁰. A responsabilidade constituída pela natureza, ou a responsabilidade natural, no único exemplo apresentado até agora (e que é o único familiar) da responsabilidade parental, não depende de aprovação prévia, sendo irrevogável e não-rescindível; além de “englobar a totalidade do objeto”. Já a constituída “artificialmente”, instituída mediante um encargo e a aceitação de uma tarefa, a responsabilidade de um ofício, comporta, vale salienta, uma possibilidade de renúncia¹⁶¹.

Tal *responsabilidade natural* mostra o que até agora temos afirmado quanto a

¹⁵⁹ JONAS, H. *O Princípio Responsabilidade*. p. 147.

¹⁶⁰ *Ibidem*. p. 170.

um bem de primeira grandeza, desde que e na medida em que se encontre no campo de ação do nosso poder e particularmente desde que já esteja incluído na nossa atividade afetiva, requer a nossa responsabilidade ainda que não tenha sido objeto de nossa escolha, não admitindo que nos desembaracemos dele¹⁶².

Essa análise da responsabilidade natural é realizada de maneira análoga ao que realiza Hegel nas linhas básicas dos *Princípios da Filosofia do Direito*¹⁶³. A *responsabilidade natural*¹⁶⁴, neste momento, é o ser responsável originário de os seres humanos de cuidarem da vida dos demais seres, que se inicia pela família como base de todo o relacionamento humano. A natural *eticidade* se originaria da família, “como um chegar-a-si-mesmo da substância original”¹⁶⁵, a qual se expressa especialmente do amor entre pais e filhos, é o fundamento de toda reflexão ética. Ela não existe como algo essencial de natureza, mas fundamenta-se nos relacionamentos e na convivência familiar¹⁶⁶.

A sociedade civil, conforme assegura Hegel, tem seu ponto de partida com a necessidade de os jovens, aqueles que se *libertam* de sua família de origem, partirem em busca de constituírem e sustentarem suas próprias famílias, e, dessa forma, precisam sair de sua convivência inicial e recomeçarem um novo momento originário¹⁶⁷. A grande questão apresentada por Hegel é que nesse segundo movimento dialético, o da constituição do estado civil, inicia-se com um conflito fundamental. De um lado, “(...) que é para si enquanto satisfação das exigências que todos os lados a solicitam, livre-arbítrio contingente e preferência subjetiva, nessa satisfação a si mesma e ao seu conceito se destrói”¹⁶⁸; De outro, a fim de conseguirem seus objetivos, as famílias estão inseridas na múltipla dependência universal abstrata do todo da economia (a qual leva a infundável desigualdade

¹⁶¹ Ibidem. p. 170.

¹⁶² JONAS, H. *O Princípio Responsabilidade*. p. 171.

¹⁶³ HEGEL, G. W. F. *Princípios da Filosofia do Direito*. Trad. Orlando Vitorino. 2003. p. 159.

¹⁶⁴ Veja-se a nota 113.

¹⁶⁵ JONAS, H. *O Princípio Vida*. p. 272.

¹⁶⁶ HEGEL, G. W. F. *Princípios da Filosofia do Direito*. p. 159.

¹⁶⁷ Ibidem. p. 167-168.

¹⁶⁸ Ibidem. p. 168-169.

social)¹⁶⁹. Sendo assim, temos instaurado a necessidade da universalidade do Estado enquanto unidade do singular e do particular, ou seja, enquanto momento unificador e mediador dos demais movimentos dialéticos, o familiar e o estado civil.

A saída para se obter uma vida social que não seja unicamente pautada por esse conflito original, segundo Hegel, só será realizada a partir do Estado¹⁷⁰, ou seja, a coletividade em sua constitucionalidade política, a suprema esfera reguladora da eticidade perfeita, mesmo porque o Estado é o órgão pelo qual o bem-estar da totalidade da sociedade civil é organizado, assegurado e propalado.¹⁷¹

Para Jonas o Político, e neste ponto está representando o estágio último da eticidade, tem uma responsabilidade à primeira vista diferenciada das obrigações singulares de um pai de família, por exemplo, uma vez que sua responsabilidade repousa sobre questões mais universais. Todavia, Jonas diz que existem similaridades entre as responsabilidades, a saber, do político e do pai de família, que precisam ser consideradas, porque, “o que há em comum entre ambas as responsabilidades pode ser resumido em três conceitos: ‘totalidade’, ‘continuidade’ e ‘futuro’, referidos à existência e à sorte de seres humanos”¹⁷². Tais questões põem de manifesto que pais e políticos, numa visão geral, têm que resguardar a vida¹⁷³.

É diante desse quadro que devemos entender o papel do político dentro de uma civilização tecnológica. Segundo Jonas, o político é aquele que tem mais poder e conseqüentemente mais responsabilidade. Desse modo, os grandes desejos de “progresso sem-fim” de nossa civilização devem ser objeto da responsabilidade do político, cabendo a ele criar um corpo deliberativo que atue sobre as descobertas ou investigações da ciência.

A *responsabilidade contratual*, por sua vez, e aqui seja lembrado a ética de Hobbes, também será chamada de co-elegida. Tal responsabilidade tem como principal máxima o encargo do contrato e não tem por objeto imediato semelhante bem imperativo, portanto, é rescindível não garantindo, por exemplo, o dever da vida humana futura¹⁷⁴.

¹⁶⁹ Ibidem. p. 169.

¹⁷⁰ HEGEL, G. W. F. *Princípios da Filosofia do Direito*. p. 217.

¹⁷¹ Ibidem. p. 267.

¹⁷² JONAS, H. *O Princípio Responsabilidade*. p. 175.

¹⁷³ Ibidem. p. 175.

¹⁷⁴ Ibidem. p. 170.

Quanto a isso vale lembrar que, com a menor possibilidade de uma rescisão contratual, ou mesmo o *ferimento* de algum desejo pessoal, um dos contratantes pode dar por encerrado o contrato inicial. Dessa forma, jonasianamente falando, o usar do princípio vida como objeto de um mero contrato, é o mesmo que negar a existência da humanidade.

Entre responsabilidade contratual e natural, Jonas opta pela segunda como aquela que deve garantir a existência digna dos seres no futuro. Tal reflexão sobre o político pode incorrer em conclusões que caracterizem Jonas como defensor de regimes “totalitários”. Todavia, a preocupação primeira de Jonas é apenas a de apresentar as mais diferentes possibilidades de se enfrentar os problemas da atualidade. Quanto a isso, em nenhum momento do *Princípio Responsabilidade* há uma alusão a regimes totalitários, mas apenas a busca da determinação da responsabilidade do político como aquela que tem primazia por ter um maior poder.

6. ÉTICA TELEOLÓGICA E ÉTICA DEONTOLÓGICA

O objetivo deste capítulo foi abordar o principal problema apontado por Jonas em sua *Ética da Responsabilidade* e que será enfrentado no terceiro capítulo deste texto, a saber, o problema moderno de que não existe uma ponte lógica entre o *Ser* e o *Dever-ser*. Para isso, estabelecemos um estudo sobre a ética deontológica de Kant e a ética teleológica de Jonas, proporcionando uma síntese dessas teses, mesmo porque, parece ocorrer em Jonas, não uma mera eliminação da teoria ética kantiana, mas sim a tentativa de *suprassumi-la* pela metafísica. Isso significa dizer que o formalismo do imperativo categórico necessita de um conteúdo, e este é metafísico, a fim de fornecer uma obrigação *conteudal*, se assim pudermos falar, a fim de o homem tecnocintífico ter consciência de seu dever para com o presente e o futuro dos seres vivos.

Quanto a isso, ou seja, da *desautorização* de uma passagem do Ser para o dever-ser, Jonas propõe um reavaliar do ponto de partida das próprias argumentações elaboradas pelos filósofos modernos. Segundo Jonas, a fim de que se possa negar um princípio ontológico, por exemplo, precisar-se-ia partir de uma base que também se queira ontológica, para que os argumentos tenham sentido. Portanto, segundo Jonas, “a tese negativa à respeito do ‘ser e dever’ implica uma tese metafísica, o seu defensor pode se abandonar à ignorância

metafísica partilhada universalmente e refugiar-se na suposta superioridade metodológica da suposição mínima, isto é, da negação sobre a afirmação”¹⁷⁵.

Uma das principais diferenças que se apresentam de imediato é a de que o imperativo categórico kantiano que antes se dirigia ao comportamento subjetivo-solipsista do indivíduo, agora na nova concepção de imperativo defendido na ética da responsabilidade orientada ao futuro, tal qual defende Jonas, dirige-se ao comportamento público e social, isto é, a responsabilidade não mais se encontra presa a uma concepção de um sujeito, mas que assume um caráter de intersubjetividade, enquanto relações humanas em sociedade. Nesse ponto, portanto, não se trata de buscar somente a concordância do homem consigo mesmo, ou seja, a coerência pessoal do humano que quer estar à altura de seu dever, como acontecia em Kant, senão também que se põe o acento na dimensão do resguardar do vir-a-ser da vida humana futura. A ética orientada ao futuro, todavia, também não assume o conteúdo de uma utopia marxista, mas que se pretende uma busca presente daquilo que possa ameaçar a existência da humanidade futura.

Nesse contexto, o *dever* de garantir a existência dos seres vivos no futuro assume,

assim, ‘dever’ que se manifesta no bebê possui evidência incontestável, concretude e urgência. Coincidem aqui a facticidade máxima do Ser como tal, o direito máximo à existência e a fragilidade máxima do Ser. Aí se mostra de forma exemplar que o *locus* da responsabilidade é o ser mergulhado no devir, abandonado à transitoriedade e ameaçado de destruição. As coisas precisam ser encaradas não como sub espécie aeternitatis, mais como sub specie temporis, pois podem perder sua totalidade em um só instante.¹⁷⁶

Se a ética de Jonas se pretende voltada para a universalidade, como acontece na moral kantiana, é porque, agindo assim, garantiremos máximas que assegurem um respeito à vida de toda humanidade, a qual agora deverá recobrar não apenas sua essencialidade,

¹⁷⁵ JONAS, H. *O Princípio Responsabilidade*. p. 96.

¹⁷⁶ JONAS, H. *O Princípio Responsabilidade*. p. 225.

mas como também sua “singularidade” de efetivação nas ações humanas. Tal proposta de Jonas, todavia, põe de manifesto que não é uma universalização formal de uma máxima que responderá às muitas necessidades particulares ou mesmo mais gerais dos indivíduos, mas que essa universalidade seja o próprio princípio ontológico, a saber, o Ser.

A ética que nos propõe Jonas, enfim, enquanto ponto de partida de uma ética em uma sociedade tecnocientificizada, (para escândalo dos seguidores do iluminismo) apóia-se, inicialmente, no medo ou, para usar das palavras de Jonas, da “heurística do temor” (*Heuristik der Furcht*), que quer dizer respeito mesclado com medo. É o medo das conseqüências que nos leva ao encontro de uma nova ontologia, a saber, de uma ontologia da vida, na qual o homem se percebe responsabilizado pela vida, já que o homem se percebe como único ser que pode assumir responsabilidade, o *pastor-do-ser*. O motor que nos impulsiona a agir é a ameaça que pende sobre a vida futura, dessa forma, uma heteronomia. Portanto, o que Jonas propõe, em última instância, é uma reinvenção do conteúdo mesmo que caracteriza um imperativo kantiano. Como ele mesmo afirma:

Kant dizia: você pode, porque você deve. Hoje deveríamos dizer: você deveria, porque você age, e você age, porque você pode, ou seja, seu poder exorbitante já está na ação. Evidentemente, em ambos os casos o poder tem sentidos e objetos diferentes; para Kant, trata-se da faculdade de submeter a inclinação ao dever, pressupondo-se a existência desse poder interno, não causal, em cada indivíduo, a quem o dever unicamente se dirige (no caso de a coletividade ser a destinatária desses deveres é bastante duvidosa a existência desse poder, daí ser necessária a coerção governamental). Na nossa contraposição, ‘poder’ significa liberar no mundo os efeitos causais, que então devem ser confrontados com o dever da nossa responsabilidade.¹⁷⁷

¹⁷⁷ JONAS, H. *O Princípio Responsabilidade*. p. 215-216.

Na civilização atual é muito mais fácil saber qual é o *malum*, que indagar sobre o *bonum*: **um mal absoluto, como o desaparecimento da humanidade, deve obrigar-nos absolutamente**. Se nos damos conta dos efeitos a longo prazo de nossas ações e, somente assim, seremos capazes de experimentar o sentimento de perda possível, necessariamente devemos sentir-nos impelidos a agir. Não há técnica “boa” e técnica “má”.

O medo, neste momento, assume-se pertencente a um movimento dialético que apresenta as razões pelas quais devemos iniciar um discernimento sobre nossas próprias ações nos tempos atuais, isso porque há que prestar mais atenção à profecia da desgraça que à felicidade utópica, e agir conseqüentemente, tomando a sério a ameaça que recai sobre o futuro da humanidade e que nos convida a agir com responsabilidade.

Em resumo, na Ética da Responsabilidade, da qual encontramos um imperativo categórico coletivo que arranca de uma opção pelo homem e pela continuidade da evolução, seu dever, pode esquematizar-se em três pontos:

- I É *emotivista*, porque sua opção pelo dever ecológico e *biotecnológico* arranca do sentimento de superioridade da vida.
- II É *prudencial*, nos termos aristotélicos de *justa medida*, porque defende um critério de moderação para a vida humana. Ou seja, que se deve observar não tanto o que se pode fazer, senão o que se deve fazer.
- III É *teleológica*, porque assume a sobrevivência da vida (não somente em sua responsabilidade ao aqui e agora da ação, mas também do alcance universal dos efeitos da ação humana) como exigência imperativa e universal.
- IV É *pós-kantiana*, porque defende a necessidade de se retomar a metafísica, como condição *sine qua non* de um real enfrentamento do esvaziamento do sentido de valor da vida, proporcionado pelo vazio ético de nossa civilização tecnológica.

Mas, e aqui temos o mais importante, querer ser uma *ética do futuro*, o que não quer dizer uma ética em o futuro, concebida para que algum dia a levem a cabo nossos descendentes, senão uma ética que fixada nos acontecimentos do presente, preocupa-se com o futuro da humanidade e trata de protegê-lo. Amanhã pode ser tarde e os otimistas – ou os utópicos – talvez não se darão conta dos efeitos que os levarão à perda.

Após explicitar todas essas considerações sobre a ética de Jonas, cabe-nos deter-nos na problemática ainda não resolvida: como Jonas pode fundamentar um dever, a partir do ser, ou seja, como compreender uma ontologia para uma civilização tecnocientificisada? Quais as condições para que as máximas da Ética da Responsabilidade sejam irrevogáveis e indiscutíveis? Portanto, como fundamentar uma ética em uma ontologia, quando se fala de uma sociedade positivista e da tecnologia? Todas essas preocupações estarão presentes no capítulo que agora se inicia e que, provavelmente, componha a parte mais espinhosa de nosso trabalho.

CAPÍTULO TERCEIRO

“Ó tu, natureza, com teus deuses – pensei: sonhei até o fim o sonho das coisas dos homens. E agora diga que só tu vives e que tudo o que aqueles que não têm paz conquistaram com esforço e pensaram agora se desfaz como bolas de cera, em contato com tuas chamas! Há quanto tempo eu sentia a tua falta? Desde o tempo em que tal multidão te insulta, dizendo que vulgares os teus deuses, os vivos, os serenamente felizes?” (Hölderlin: Hiperion)¹⁷⁸.

ONTOLOGIA E ÉTICA

O longo diálogo apresentado entre Kant e Jonas no capítulo anterior nos pode suscitar uma série de questões, todavia, apresentaremos uma que certamente é fundamental, a saber, qual a fundamentação possível que podemos assegurar um princípio ético-ontológico, já que para qualquer teoria ética segundo as teses da modernidade a respeito da busca de princípios de fundamentação, não há uma passagem lógica entre o Ser e o dever? Quanto a isso cabe o seguinte questionamento: é bem verdade que para se levar em consideração a fundamentação do princípio do dever, conforme a reflexão kantiana, não nos podemos dirigir a nenhum móbil que seja externo ao dever, comprometendo assim a ação moralmente boa, mas somente à sua possibilidade de universalização. Sendo assim, não podemos deixar de levar em conta que o próprio Kant afirma que a razão nos impõe um

respeito à lei¹⁷⁹. Esse respeito, portanto, não seria um sentimento como base de nossa adesão, enquanto um valor intrínseco, ao próprio dever?

Em relação a esse questionamento, Jonas admite a clareza e o acerto de Kant quando propôs que o fim de uma ação não deve ser o sentimento, mas pelo contrário, que este sentimento, nesse caso o sentimento de respeito à lei, deve estar guiado pelo fim que é a lei moral. Todavia, qualquer outra forma de sentimento como é o caso da felicidade (*eudaimonia*) ou o bem próprio (utilitarismos)¹⁸⁰ devem ser afastados. Contudo, Kant, segundo Jonas, não acertou quanto a este fim, já que o fim da ação humana no olhar kantiano é a universalidade formal do imperativo do dever da razão prática que recai sobre o agir do homem. Jonas não pretende dizer com isto que elevar máximas à universalidade seja incoerente; o que ele afirma é que esse sentimento só pode ser causado não pelo dever formal da razão prática que suscita respeito à vontade moralmente boa, mas sim pelo objeto ontológico, ou seja, “a partir da objetividade dos efeitos do agir coletivo, que, em sua realidade, afeta a humanidade como um todo”¹⁸¹. Isso quer dizer, segundo Jonas, que se

é possível que esse objeto (o sentimento do respeito à lei) esteja submetido a princípios abrangentes, mas nesse caso tais princípios seriam ontológicos. Se influenciam os sentimentos, o fazem em virtude de seu conteúdo, e não em função do seu grau de universalidade¹⁸².

Põe-se de manifesto por intermédio dessas questões, portanto, a necessidade de se explicitar o fim pelo qual todas e quaisquer ações humanas devam guiar-se, já que o princípio ético deve obrigar, mas que isso não seja um obrigar pelo imperativo formal, mesmo porque, como vimos anteriormente, este sentimento de respeito à lei é movido no agir ético por princípios ontológicos. Sendo assim, devemos conceber o dever como um valor em si mesmo, ou seja, em sua essencialidade de dever enquanto valor intrínseco, portanto, ontológico.

¹⁷⁸ REALE, G. *História da Filosofia: do Romantismo até nossos dias*.

¹⁷⁹ KANT, I. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. p. 64 (403).

¹⁸⁰ JONAS, H. *O Princípio Responsabilidade*. p. 162.

¹⁸¹ JÚNIOR, O. G. Hans Jonas: O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica. In: OLIVEIRA, M. A. de. *Correntes Fundamentais da Ética Contemporânea*. p. 200.

Contudo, uma coisa é apresentar a necessidade de uma ética, ou mesmo os imperativos que a compõem; outra coisa é garantir que essa ética é necessária e que deve ser tomada como princípio norteador das ações dos homens. Ou seja, que é preciso levar em consideração, segundo Jonas, a busca pela fundamentação dessa ética. A fim de que se possa pressupor princípios éticos inegáveis para toda humanidade. Desse modo, a fim de uma compreensão possível sobre uma ética que resolva os problemas de nossa civilização tecnocientífica, não podemos deixar de considerar o que é de suma importância, a saber, sua fundamentação.

Quanto a isso, segundo Jonas, a única maneira de termos princípios éticos capazes de atender a nossas necessidades atuais, é partir da pressuposição de princípios que sejam ontológicos. Desse modo, para que possamos garantir um sentimento de responsabilidade, por exemplo, a partir da obrigação mesma de todo nosso agir em favor da vida – como nos foi apontado por Jonas no segundo capítulo por meio dos imperativos ontológicos, como se manifesta na responsabilidade ontológica do pai para com o filho – devemos concentrar-nos no próprio fundamento da responsabilidade, a ontologia. Segundo Jonas:

É verdade que não pode haver obrigação sem uma idéia de obrigação; e é verdade que dentro do mundo conhecido a capacidade para esta, como para qualquer outra idéia, se manifesta unicamente no ser humano. Mas daí não se segue que por isso a idéia tenha que ser uma invenção, e não uma descoberta. Também não se segue que o restante do ser seja indiferente a esta descoberta. Ele pode apostar nele, e graças a essa aposta ser mesmo a razão para a obrigação que o ser humano reconhece para si. Nesse caso ele seria o executor de uma tutela que só ele é capaz de perceber, mas que não foi criada por ele mesmo. Em todo caso a afirmação – para o pensamento moderno quase um axioma – de que qualquer coisa como um dever só pode partir do ser humano, é mais do que uma constatação descritiva. Ela é parte de um ponto de vista metafísico, que nunca prestou completas contas de si

¹⁸² JONAS, H. *O Princípio Responsabilidade*. p. 162.

mesmo. Exigir esta prestação de contas significa reapresentar a questão ontológica do ser global do mundo.¹⁸³

Todas essas considerações anteriores, de certa forma, apontam-nos o que devemos alcançar neste capítulo que se inicia, a saber, a de negar a tese que desde a filosofia moderna principalmente com Hume se defendeu: a não existência de uma ponte lógica entre o ser e o dever, ou seja, que do Ser não se pode derivar um dever-ser¹⁸⁴.

Para Kant, como vimos no capítulo anterior, a única forma de orientação para a ação é através do dever. Quaisquer outros meios considerados externos ao entendimento humano devem ser rejeitados, já que se configuraria uma ação heterônoma. E, portanto, sob o olhar kantiano, a única forma pela qual podemos conceber a ação moralmente boa é a autônoma, ou seja, que não seja influenciada por nenhum móbil exterior à ação mesma.

Procuramos, enfim, daqui por diante, nas afirmações de Jonas, algo que possa dar sustento aos seus apelos metafísicos para uma ética capaz de atender aos desafios presentes e futuros apontados pelos avanços tecnocientíficos. Ele mesmo nos adverte que, embora seja mais fácil descrever um catálogo de normas e deveres do homem, mas o mais difícil, se não o quase impossível, é fundamentar essas normas, nos tempos modernos¹⁸⁵.

Todavia, antes de transcorremos sobre as bases de uma Ontologia da vida, tal qual Jonas nos apresenta sistematicamente no *Princípio Vida*, devemos ter *em mente* uma consideração que achamos por bem demonstrar já que está no centro da reflexão da Ética da Responsabilidade, a saber, o novo papel que o homem assume no mundo enquanto um participante da totalidade dos seres no planeta. Quanto a isso, Jonas pretende afastar-se de toda concepção antropológica sobre o homem na modernidade. Contudo, isso não quer dizer que o ponto de partida da ética da responsabilidade não seja o homem, mesmo porque o ser humano é o único ente conhecido por nós que é capaz de assumir responsabilidade¹⁸⁶, mas que ele é um ente entre outros no mundo.

¹⁸³ JONAS, H. *O Princípio Vida*. p. 271-272.

¹⁸⁴ JONAS, H. *Pensar sobre Dios y otros ensayos*. p. 137.

¹⁸⁵ *Ibidem*. p. 136.

¹⁸⁶ *Ibidem*. p. 138 e 140. É preciso lembrar que a afirmação da responsabilidade é para Jonas o ponto crucial de onde podemos deduzir a ontologia. Mesmo porque, segundo ele, “a responsabilidade se encontra como mediação ética entre os pólos ontológicos, o da liberdade e o do valor do ser”.

Para Jonas, assim, a responsabilidade ou a capacidade de responsabilidade é uma característica que distingue o ser humano dos outros seres, e que faz parte da essência do ser humano enquanto ser agente e responsável mesmo pela sua existência e da garantia dos meios para essa existência¹⁸⁷. Dessa forma, como nos afirma Jonas,

(...), o objeto da responsabilidade é algo perecível como tal. Contudo, apesar dessa comunhão entre mim e ele, é um ‘outro’ que tem menos chances de comigo partilhar alguma coisa, quando comparado a todos os outros objetos transcendentais da ética clássica: um outro, não como algo incomparavelmente melhor, mas como nada mais do que ele mesmo em seu próprio direito e sem que essa alteridade possa ser superada por uma aproximação minha em sua direção, ou vice-versa. Exatamente essa alteridade se apossa da minha responsabilidade, e não se pretende aqui nenhuma apropriação.¹⁸⁸

A investigação, neste momento, parte da exigência de que a vida humana e de todos os seres vivos tem que ser, pois o Ser o exige, e isso é o móbil central da responsabilidade do *homem-com-outros-no-mundo*. Devemos, assim, a partir desse ponto, buscar princípios universais que, desde os antigos, tinham como principal objetivo entender a vida e explicá-la, ou melhor, a fim de que o homem tivesse uma existência com sentido e *razão-de-ser*, a vida como valor e bem em si mesma. Um bem que não estaria somente presente no campo em que as relações humanas se cruzam, mas também fora dele, mesmo porque é mediante o saber-se dependente – finito – de uma realidade que dá o próprio sentido de existência, ontologicamente falando, que o sentir-se responsável perante algo, por exemplo, demonstra-se. Contudo, essa responsabilidade não deve realizar-se em função de seres particulares apenas, mas que deve estar orientada para todos os seres vivos. Portanto, fica defendido que é a partir do ser das coisas mesmas, enquanto valor em si mesmas que pode

¹⁸⁷ JONAS, H. *Pensar sobre Deus y otros ensayos*. p. 144.

¹⁸⁸ JONAS, H. *O Princípio Responsabilidade*. p. 159.

ser entendido um processo sob o qual minha responsabilidade se constrói, origina-se e onde encontra sua razão de ser, a saber, no Ser¹⁸⁹.

Quanto a isso, já podemos notar como tal abordagem para o princípio ontológico de uma ética da responsabilidade, parece apresentar-nos algo de muito diferente quanto às fundamentações das éticas anteriores pelo simples fato de que incluiria a reciprocidade humana não apenas do aqui e agora¹⁹⁰, mas a relação com todos os seres no *Lebenswelt*.

1. A ONTOLOGIA ENQUANTO PANVITALISMO E PAN-MECANICISMO

Todo caminho que percorremos até aqui, que chamaremos de ascendente, partiu de uma análise a qual nos levou ao que podemos denominar de uma *tiranía da tecnociência*, a qual desafia e põe em risco a existência da humanidade sobre a terra. Todavia, como podemos ver com Jonas no primeiro capítulo, o perigo não está na tecnociência *em-si*, mas na má interpretação que temos da mesma, já que ela não mais é neutra – ou seja, que agora é formadora de ideologias –, e do uso que fazemos dos avanços da tecnociência que vai desde o consumo desenfreado – já que cada vez mais se destroem as fontes naturais sem se levar em consideração os limites impostos pela própria natureza –, até à manipulação genética, ou ainda, o controle de conduta¹⁹¹.

Tal contexto tecnocientificado de nossa civilização, como vimos, salta aos olhos quando observamos os efeitos promovidos pelos avanços da técnica e da ciência, principalmente, ao propagar a idéia da exploração da natureza pelo homem enquanto senhor de toda a realidade. A questão que aqui se impõe vem do fato de que um possível enfrentamento de tais problemas só ocorrerá quando tal situação for apreendida como objeto de nossa responsabilidade, para só depois ser teorizada enquanto problema de nossa cultura tecno-científica, ou seja, que somente teremos um questionamento formado e uma tomada de posição responsável pela destruição da natureza, por exemplo, quando, em primeiro lugar passarmos por um verdadeiro reconhecer da finitude humana que antecede o

¹⁸⁹ JONAS, H. *Pensar sobre Dios y otros ensayos*. p. 139.

¹⁹⁰ JONAS, H. *O Princípio Vida*. p. 7.

¹⁹¹ LAJONQUIÈRE, L. de. *De Piaget a Freud: para repensar as aprendizagens. A (psico)pedagogia entre o conhecimento e o saber*. p. 13. Lajonquière defende que: “a tradição experimentalista em psicologia sustenta-se, em última instância, na pressuposição de que desvendada a intrincada trama de associações é possível, intervindo de forma direta sobre os estímulos, controlar o comportamento”.

saber, e assim tirarmos a venda que nos impede de ver o valor daquilo que é contrário a nossa atual atitude passiva frente aos desastres naturais¹⁹².

No entanto, segundo Jonas, a visão preventiva, à primeira vista, pode ser pessimista diante da realidade e mesmo apocalíptica quanto à necessidade de tomarmos conhecimento dos fatos, mas ao ser feita tal análise pode mostrar-nos os efeitos desses avanços e que na verdade existe um *malum*, pois será somente com a possibilidade da previsão da descaracterização do homem ou mesmo de sua dignidade que nos veremos apelados a retomar a idéia mesma do homem que há de ser preservada com responsabilidade e livrá-lo de tal desfiguração; e, mais profundamente ainda, necessitamos que essa idéia de homem seja percebida como ameaçada – com formas muito concretas de ameaça – para, somente mediante o espanto que tal situação produz em nós, re-analisar as imagens anteriormente defendidas pelos antigos humanismos, por exemplo, e partir para uma visão de homem que atenda às necessidades que o homem tecnocientificizado hoje possui.

Essa imagem do homem é a idéia que se apresenta do homem mesmo, por ela mesma – *alethéia* –, e que se revela naquilo que é de essencial para si e para tudo o que compõe a totalidade do *Lebenswelt*, a saber, a vida. Vida aqui que deve ser entendida tanto como idéia, ou seja, uma essencialidade da vida, mas também como vida que se realiza mediante uma realização de tudo que tem vida, a qual será determinada por Jonas como organismo, isto é, aquele mecanismo mais elementar pela qual a vida se estruturou – e ainda permanece – e que atesta, e também pré-figuram, uma liberdade que posteriormente realizará o homem como um ser essencialmente livre, moralmente falando.

O conceito de liberdade, segundo Jonas, em princípio, é apreendida nas estruturas mais elementares dos seres enquanto organismos vivos¹⁹³ – enquanto vida que se realiza no mundo – que se encontram livres para se realizarem no mundo. Isso porque é aí que devemos designar, segundo Jonas, um modo de ser da vida concreta e capaz de ser percebido objetivamente, isto é, como uma maneira de existir atribuída ao organismo em si, e que neste sentido seja compartilhada por todos os membros da classe dos ‘organismos’.

¹⁹² JONAS, H. *O Princípio Responsabilidade*. p. 70-71.

¹⁹³ JONAS, H. *O Princípio Vida*. p. 13. Organismo deve aqui ser entendido como aquele elemento essencial a toda expressão de vida no mundo, ou seja, “uma maneira de existir atribuída ao orgânico em si, e que neste sentido seja compartilhada por todos os membros da classe dos ‘organismos’, sem ser compartilhada pelas demais: um conceito ontologicamente descritivo, que de início só possa ser mesmo considerado a fatos

Dessa forma, a liberdade é, de antemão, um conceito ontológico, ou seja, que já está presente na origem de todo o ser vivo, orgânico, no mundo e atesta, inicialmente, que todo ser vivo é essencialmente livre¹⁹⁴.

Tal afirmação acima apresentada sobre a liberdade encontrada nos organismos, será um argumento preparatório para depois se identificar a liberdade ética (da responsabilidade) como ontológica. Isso quer dizer, de antemão, que a liberdade humana faz parte de seu ser essencialmente enquanto ser que vive em um mundo com outros seres também livres.

Contudo, antes de adentrarmos na questão da ontologia, é preciso constatar que nosso estudo se dirige ainda mais para uma pesquisa fenomênico-ontológica, tendo como objetivo apresentar o elemento que é essencial, a fim de que possa ser reencontrado aquele princípio de onde tudo emana e se origina, a saber, a vida.

Vida que, segundo Jonas, precisa ser reencontrada em seu valor. Esta tarefa se impõe pelo fato de que a vida foi esvaziada de valor pelo materialismo se tornando um “objeto” e objeto de investigação científica. Quanto a esse esvaziamento de valor da vida, como temos apontado até agora, tem colocado novos desafios a que só uma ética orientada ao futuro pode dar respostas seguras. E isso será realizado, segundo Jonas, na busca pela fundamentação de princípios éticos que garantam a vida dos seres no mundo.

Tal afirmação de uma ontologia se fará presente em *O Princípio Vida*¹⁹⁵ em que Jonas afirma que é necessário deter-nos na análise e justificativa de princípios os quais atestam e apontam para uma ontologia que, originalmente falando a partir dos gregos, é a fundadora da ética.

Nossa intenção e objetivo, a partir das reflexões de Jonas, é buscar, se possível, já que não podemos desconsiderar os ideais empiristas presentes no ideário de nossa civilização tecnocientífica, uma re-unificação desses dois elementos que garantiriam, a nosso ver, um repensar mesmo de nossa relação com a natureza. Contudo, essa unificação só será possível pelo lado objetivo, ou seja, do Ser, já que, como vimos anteriormente, a única possibilidade de se atestar valores à vida é resgatando a essencialidade valorativa da

meramente corporais”. É importante notar, neste contexto, a tentativa de Jonas que, apesar de defender um papel importante do homem no mundo, ele retira esse mesmo homem do centro do mundo.

¹⁹⁴ JONAS, H. *O Princípio Vida*. p. 13.

¹⁹⁵ *Ibidem*. p. 272.

mesma. É preciso salientar aqui que esse posicionamento nos levará a pensar em uma nova compreensão de natureza não mais determinada por leis, mas a partir dela mesma¹⁹⁶.

O ponto de partida para um entendimento a respeito do que poderia ser uma nova Ontologia para os tempos atuais se realiza a partir de duas posições, a do materialismo e do idealismo, que sempre estiveram presentes na história da filosofia, mesmo sob maneiras diversas. E tudo isso atesta, destarte, que o Ser se manifesta na história do homem e do mundo. Desse modo, o que se comprova de antemão é um dualismo radical (= raiz) existente nas teorias do idealismo e materialismo. Jonas mostra como essas duas concepções ontológicas se debruçaram sobre um elemento que sempre foi seu objeto de estudo e investigação – se assim pudermos dizer –, a saber, o conceito vida, como aquele que ao “apontar seus limites externos implica nada menos do que a afirmação de que mesmo em suas estruturas mais primitivas o orgânico já prefigura o espiritual, e que mesmo em suas dimensões mais elevadas o espírito permanece parte do orgânico”¹⁹⁷.

A questão que aqui se instaura é apontar os limites e a impossibilidade de as concepções anteriores de Ontologia darem respostas aos problemas de nossa civilização tecnocientífica. Isso porque, segundo Jonas, tanto o materialismo como o idealismo só abordam posições unilaterais da realidade, restando que cada uma delas se opõe no momento de afirmação de seus posicionamentos.

Mas qual o elemento de unificação desses dois pólos (materialismo e idealismo) da vida, ou ainda, o que proporcionou que uma teoria filosófica negasse a outra? A resposta a essa questão, segundo Jonas, está no estudo de um dualismo subjacente a ambas teorias. Os pensadores, diante desse dualismo, empenhavam-se em um extremo ou outro da conceitualização de suas posições, ou seja, ou afirmavam a vida propriamente a partir da Idéia ou de outro lado pela matéria. Desse modo, segundo Jonas, será somente a partir de uma análise deste dualismo que teremos o conhecimento do conteúdo dessas ontologias. E mais ainda, será somente pela afirmação e incorporação desse dualismo dentro do sistema da vida em sua totalidade, que se poderá compor uma nova Ontologia.

Começando pela compreensão clássica de ontologia, o princípio vida era entendido no horizonte de um *Panvitalismo*¹⁹⁸, isto é, em uma dependência direta da *physis*, já que

¹⁹⁶ Ibidem. p. 272.

¹⁹⁷ JONAS, H. *O Princípio Vida*. p. 11.

¹⁹⁸ Ibidem. p. 17.

não entenderam os fenômenos que ocorriam no mundo a não ser a partir da própria vida, ou mesmo de que tudo o que há no mundo, ou fora dele, é vida. Portanto, é na vida que se encontra o sentido mesmo de existência dos seres sobre o mundo. Desse modo, o *panvitalismo* era o paradigma sob o qual o mundo se realizava e se compreendia, restando que somente a partir de uma mudança para um novo paradigma, como é o caso do *pan-mecanicismo*, é que esse paradigma da vida ficaria comprometido¹⁹⁹.

Neste momento, o único fator que põe em risco a compreensão do todo da realidade dentro desse paradigma que dá o sentido da vida, é o problema da morte, já que este se apresenta como aquela questão primeira que mereceu uma reflexão do homem e que o questiona através de sua *finitude*, a saber, segundo Jonas,

a questão que a morte levanta está dirigida para trás e para frente, para o passado e para o futuro: Quando e por que a morte entrou no mundo, e com que ela está em contradição, uma vez que a natureza do mundo é a vida? E para onde ela leva no contexto global da vida? A morte é passagem para quê, já que tudo quanto existe é vida, e a morte em última análise não pode ser diferente? A metafísica tenta responder a estas perguntas.²⁰⁰

Tais questões fundamentam e apresentam como o dualismo se principiou e fez-se presente na compreensão (cosmologia) de mundo do homem, pondo em questão todo um sistema em que a vida tinha primazia. Quanto a isso, assinala Jonas que a morte pode ser considerada como o primeiro problema que se impôs como problema teórico para o pensamento humano, ou seja, que “na medida em que a vida é considerada como o estado primário das coisas, a morte destaca-se como o enigma que perturba. Por isso é provável que o problema da morte tenha sido o primeiro a merecer esse nome na história do pensamento”²⁰¹.

Todavia, como os antigos buscaram solucionar a problemática levantada pela morte, a saber, o de colocar em xeque o paradigma ontológico da vida? Mesmo porque a morte

¹⁹⁹ JONAS, H. *O Princípio Vida*. p. 18.

²⁰⁰ *Ibidem*. p. 18.

surgia como que do nada e criava a maior indagação feita à compreensão humana, a ponto de comprometer todo o sistema clássico do *panvitalismo*. Sendo assim, segundo Jonas, todo e qualquer problema, essencialmente falando, tem como conteúdo um conflito interno entre uma questão universal – como é o caso de uma hipótese-tese, ou mesmo uma fé –, e um elemento particular, realizando-se, assim, o movimento do devir que está dentro dos sistemas que se queiram bastando a si mesmos²⁰².

Partindo do princípio de que a morte e a vida são duas esferas antagônicas, e o que causa problema ao sistema da vida é a morte, a única possibilidade de salvar a inteligibilidade do pólo da vida é interpretar a morte como um prolongamento da vida, ou seja, que a morte é uma passagem necessária para se alcançar a vida em sua plenitude. É como diz Jonas: “Querer interpretar a morte significa, aqui, reconhecer que ela é estranha ao mundo; interpretá-la – neste estágio da crença universal na vida – quer dizer negá-la, fazer dela uma transformação da vida”²⁰³.

Um exemplo que bem pode demonstrar essa situação de interpretação da morte é a crença mítico-religiosa em um prolongamento da vida após a morte, manifestada nas tumbas e rituais primitivos, que tinha como principal motivo dar uma razão de ser para o problema da morte, tornando-se uma forma de não aceitação da finitude humana, já que a mesma estaria superada por uma participação direta com o ser divino, o infinito. Mediante isso, mesmo sabendo de sua finitude, os seres vivos seriam finitos no infinito, através de uma participação direta com na divindade²⁰⁴.

Desse modo, essa interpretação dos opostos *vida-morte* é a tentativa de querer suprimir o dualismo antes instaurado, e tal tentativa só poderia acontecer, para os antigos, dentro do horizonte panvitalista, portanto, na primazia da vida sobre a morte. Contudo, o problema da morte já tinha implantado suas raízes no *panvitalismo*, restando assim aos *panvitalistas* ou permanecer com o enigma instaurado passando a ser uma questão sem resposta; ou se desistia das teorias originariamente propostas, chegando-se, a partir dessa problemática, a um novo estágio do dar razões sobre os fenômenos do mundo²⁰⁵. Sendo assim, instaura-se o que serão as tentativas históricas de se criar um monismo, a saber, algo

²⁰¹ Ibidem. p. 18.

²⁰² JONAS, H. *O Princípio Vida*. p. 19.

²⁰³ Ibidem. p. 19.

²⁰⁴ Ibidem. p. 19.

que dê uma comodidade ao pensamento humano e afastar tudo aquilo que possa colocar em risco uma compreensão da própria existência humana e do todo da realidade.

Em suma, a princípio, é a partir da relação entre o monismo da vida e de seu questionamento original, a saber, a morte, que encontramos o dualismo – e também seu importante papel no interior dos sistemas, o devir –, o que acreditamos ser a base pela qual encontraremos as razões de ser de uma nova ontologia, uma nova ontologia da vida. É atestando e afirmando, enfim, essa contradição original e a tentativa mesma da negação pelo monismo *panvitalista*, através do culto aos mortos, que se afirma a possibilidade de um testemunho original e elementar mais conciso e denso como é o caso de uma idéia universal da vida, levando-nos, junto com Jonas, à afirmação de que o Ser só se torna inteligível e realizado no *Lebenswelt* como vida; e o prolongamento e existência do Ser que se presente só pode ser entendido como permanência da vida – mesmo diante das intempéries promovidas pela morte²⁰⁶.

Neste momento instaura-se aqui um novo paradigma proveniente da problemática não resolvida pelo *panvitalismo*, a saber, da superação do problema da morte, o qual na visão da modernidade entra em cena como o principal elemento do horizonte de significação da realidade humana, se assim podemos falar, fornecendo as raízes para um novo monismo, isto é, o da morte²⁰⁷. Isso porque, o horizonte cosmológico da modernidade, enquanto paradigma dominante transforma a *physis*, anteriormente entendida como vida, em um sem-vida de forças sem finalidades definidas, que vive pela máxima da conservação da vida e da participação e repartição em um espaço físico delimitado, com os recursos necessários para a sobrevivência²⁰⁸.

Tal paradigma moderno se consolidará, principalmente, após o surgimento das ciências modernas e, mais amplamente com o que denominamos no primeiro capítulo de simbiose entre ciência e técnica. O que se busca, neste momento, é um método que sirva como mecanismo de investigação tecnocientífica e isso se apresenta, especialmente, como a apreensão da realidade através de um método matematicamente definido, restringindo-se

²⁰⁵ Ibidem. p. 19.

²⁰⁶ JONAS, H. *O Princípio Vida*. p. 19.

²⁰⁷ Ibidem. p. 22. O conceito de morte deve aqui ser entendido, como também no decorrer do texto e, principalmente, em referência à matéria pura, não simplesmente no seu caráter neutro de matéria morta, mas também no sentido antitético, ou seja, como paradigma opositor ao da vida.

²⁰⁸ Ibidem. p. 19.

assim tudo que existe a uma matéria inerte que precisa responder às perguntas levantadas pelo cientista moderno.²⁰⁹

Passamos, portanto, de um monismo²¹⁰ fundamentado numa ontologia da vida, para um monismo centrado em uma ontologia pan-mecanicista, em que o que agora surge como um problema a ser resolvido é a vida. Isso quer dizer, que em decorrência da exigência feita à natureza, por exemplo, pelo cientista, é a vida que tem que dar suas razões para ser e existir, contrariamente ao que ocorria no *panvitalismo*, a saber, de que era a morte a interrogada, e tal resposta da vida deve ser dada em termos de matéria morta, ou seja, inerte²¹¹.

Tal modificação de paradigma, a saber, do monismo da vida para o da morte, é perceptível enquanto a vida tem que dar conta de si mesma, tanto “quantitativamente um nada na incomensurabilidade da matéria cósmica, qualitativamente uma exceção à regra das propriedades desta matéria, para o conhecimento o inexplicado na universal compreensibilidade da natureza física, a ‘vida’ passou a ser a pedra de tropeço da teoria”²¹².

É bem verdade, como o que ocorre no horizonte *panvitalista*, cria-se a necessidade de se instaurar um novo monismo aqui presente e que põe de manifesto o afastar do dualismo subjacente à própria teoria moderna, ou seja, é preciso superar o enigma que a vida impõe à teoria da morte. Isto porque, como vimos anteriormente, separadas duas esferas do mundo da vida, tem-se que em cada momento dos sistemas do panvitalismo e do pan-mecanicismo, a fim de uma melhor teorização, houve a necessidade intrínseca de se encontrar uma solução para os problemas levantados pelo dualismo, através de uma simples ação optativa entre um e outro elemento da universalidade do ser.

Contudo, as teorias defendidas pelos monismos são incompletas enquanto pretendem afirmar a totalidade da vida, ou seja, que trazem consigo apenas um aspecto da universalidade da vida enquanto manifestação do Ser. Pois, “só nele (no Ser) é que se encontram a *res cogitans* e a *res extensa*, o ser ‘pensante’ e o ser ‘extenso’, depois de haverem sido separados em duas esferas ontológicas distintas, das quais só a segunda é o

²⁰⁹ Ibidem. p. 19.

²¹⁰ JONAS, H. *O Princípio Vida*. p. 21.

²¹¹ Ibidem. p. 20.

²¹² Ibidem. p. 20.

‘mundo’, e a primeira nem sequer faz parte de mundo”²¹³. Portanto, a investigação que leva a uma Nova Ontologia passa pela afirmação de que, só com o desenvolvimento dos monismos é que teremos uma análise fenomenológica da própria manifestação do Ser como totalidade, e que se destaca como o horizonte sob o qual o Ser que se entenda como Vida tenha que se guiar. Desse modo, segundo Jonas,

O encontro das duas – no caso as esferas ontológicas²¹⁴ – no organismo passa a ser assim o enigma sem solução. Mas como o organismo, como coisa corporal, é um caso daquilo que possui extensão, por conseguinte um pedaço do ‘mundo’, ele não pode ser nada substancialmente diferente do resto do mundo, isto é, do ser universal do mundo. Este argumento possui força nos dois sentidos: se é preciso que exista uniformidade, então o universal tem que ser interpretado nos moldes do particular (que é o primeiro a ser experimentado) ou o particular nos moldes do universal – isto é, a natureza do mundo na imagem do organismo ou o organismo na imagem da natureza do mundo. Mas o que seja o ser universal do mundo já se encontra estabelecido: a matéria pura no espaço. Em consequência, uma vez que o organismo representa a ‘vida’ no mundo, a pergunta que diz respeito à vida passa a ser agora: de que maneira o organismo está estabelecido com o ser já definido assim, como esta forma e função particular do mesmo pode ser reduzida à lei geral – em suma, como pode a vida ser reduzida à não-vida.²¹⁵

É preciso ter *em consideração* ainda um outro elemento componente de toda essa investigação da história ontológica da Vida, que mesmo em um estágio ou noutra das ontologias antes descritas, verificou-se a necessidade de se eliminar o dualismo que é

²¹³ Ibidem. p. 21.

²¹⁴ Grifo meu.

inerente a essas duas teorias, a saber, o *panvitalismo* e o *pan-mecanicismo*. É de se notar que tal dualismo foi e é o elemento basilar sob o qual essas teorias se apoiaram a fim de defender um monismo próprio. Portanto, cabe a nós, daqui por diante, observar e estudar sua importância, já que, como defende Jonas, o dualismo antes descrito e presente às teorias monistas, foi e é um elemento que mostra um elo entre os dois extremos das investigações as quais se mantiveram contrapostas dentro dessas teorias, a vida e a morte. Precisamos, portanto, defender que o dualismo não pode ser desconsiderado em sua importância, pelo simples fato de que ele é o motor que proporcionou e nos vai possibilitar o reconhecimento das manifestações deste Ser que é Vida.

2. O PAPEL DO DUALISMO NAS TEORIAS MONISTAS

A tese que porventura apresentamos e asseguramos pelas colocações anteriores, leva-nos a considerar um aspecto em relação à importância do dualismo que se prolonga por toda história da humanidade, e que é o demonstrar-se do movimento do apresentar-se do Ser mesmo no *Lebenswelt*. O dualismo consistiu em trazer à baila, a partir dos fenômenos físicos, os conteúdos propriamente espirituais²¹⁶.

Ao panvitalismo, o dualismo mostrou que mesmo pretendendo afastar o transtorno e o incômodo que causava a morte, aprofundou ainda mais a crise que a matéria pura e sem-vida lhe proporcionara. Mostrando, assim, que antes de se pretender esquecer a realidade que nos rodeia – criando somente realidades extra-humanas –, precisamos nos adentrar nesta materialidade na qual vivemos e a partir dela retirar o espiritual que está no material e vice-versa.

Tal questão promoveu uma resposta do panvitalismo ao problema da morte que, segundo Jonas, será a primeira resposta dualista ao problema da finitude do ente, a saber, de que partindo da consideração do paradigma da vida só se poderia ter uma resposta de dentro dela mesma, portanto, é nesse momento que temos a separação dualista entre corpo e alma, sob a qual o corpo, de *per si*, torna-se a prisão da alma, e a morte corporal é o

²¹⁵ JONAS, H. *O Princípio Vida*. p. 21.

²¹⁶ JONAS, H. *O Princípio Vida*. p. 22.

caminho espinhoso através do qual todos têm que passar a fim de encontrar uma vida que é eterna, ou seja, na linguagem religiosa, a ressurreição da alma enquanto vida²¹⁷.

A gravidade dessa solução chega a ponto de uma separação entre duas realidades que não têm nada em comum, principalmente a partir da “descoberta do ‘eu’, que para o Ocidente aconteceu pela primeira vez na religião *órfica* e culminou com a concepção cristã e *gnóstica* de uma interioridade no ser humano totalmente alheia ao mundo”²¹⁸. Ou seja, duas realidades distintas e contrapostas entre si, chegando ao extremo de se excluírem uma a outra pela oposição.

O ponto mais alto da evolução do dualismo *panvitalista* ocorrerá, conforme um estudo de Jonas sobre a gnose, quando da comprovação da existência de uma relação dual soma-sema, a qual estava limitada, em sua gênese, às interpretações da existência humana. Todavia, principalmente na expansão do Cristianismo, esse processo dualístico se expande para todo o universo. Dessa forma, o que antes era considerado um aprisionamento da alma, a saber, o corpo, agora é o mundo inteiro interpretado como sema, isto é, o túmulo da alma e do espírito²¹⁹. Tal posição dualista – mundo humano e mundo espiritual – será a base do que teremos mais adiante na modernidade, principalmente o que podemos comprovar a partir das teses defendidas pelo materialismo moderno, já que os modernos herdaram a divisão primeira entre eu e o mundo, além da separação entre ser interno e externo, entre espírito humano e espírito natural, as quais faziam parte da prática religiosa.²²⁰

Sendo assim, similar ao que ocorreu no monismo *panvitalista*, e levando em consideração as devidas especificidades próprias do monismo materialista, encontramos também no *pan-mecanicismo* uma necessidade de superação do dualismo que parte da negação de todo idealismo. Desse modo, o paradigma da vida é suprassumido pelo da morte, demonstrado a partir da continuidade das teses básicas do dualismo soma-sema original, e pela descontinuidade que forma o novo paradigma moderno, a morte²²¹.

Tem-se, portanto, um esvaziamento do próprio sentido de vida da antiguidade. A ontologia da morte assume o horizonte sob o qual se deve partir, a fim de que se possa ter

²¹⁷ Ibidem. p. 23.

²¹⁸ JONAS, H. *O Princípio Vida*. p. 23.

²¹⁹ Ibidem. p. 24.

²²⁰ Ibidem. p. 24.

um acesso aos elementos que compõem a realidade, isto é o *Lebenswelt*. A vida, que no panvitalismo exigia da morte uma explicação de sua existência, agora é a vida que deve dar explicações para sua existência e permanência no mundo. Dessa forma, encontramos diante de uma nova ontologia, uma ontologia da morte, em que toda matéria existente deve ser investigada por meio de métodos propriamente científicos, os quais isolam a vida e buscam explicá-la a partir de experimentos induzidos que comprovem as teorias então propostas. É dessa maneira que a modernidade compreende a vida e a mantém sob moldes estruturais de explicação²²².

A história evolutiva do dualismo nos mostrou até agora, em suma, que em toda tentativa de monismo há sempre uma dupla escolha a ser feita, entre um extremo ou outro do sistema. E é dessa forma que prosseguiremos nossa pesquisa para a compreensão de um novo sistema da vida, isto é, em uma concepção pós-dualista – pós-dualista significa neste momento apenas uma superação cronológica do dualismo, mesmo porque, diferentemente das abordagens clássicas e modernas, devemos considerar o dualismo como um movimento necessário a qualquer sistema –²²³.

A nova fase que prefigura o pós-dualismo está principalmente caracterizada pela possibilidade de unificação dos dois monismos, a saber, o do materialismo e o do idealismo. Um novo monismo, todavia, tem que evitar o que fizeram os monismos anteriores onde cada um à sua maneira, evitou o seu unilateralismo. O meio de unificação desses monismos é a distinção, segundo Jonas, “entre realidade primária e secundária: entre substância e função (ou ‘epifenômenos’), no caso do materialismo; entre consciência e aparência, no caso do idealismo”²²⁴.

É bem verdade que estas duas vertentes que provém do dualismo originário, promovem uma radical dissolução do mesmo. Isso porque, além de buscarem não mais depender um do outro, ou seja, nem o materialismo do idealismo e vice-versa, suas teses – que requerem métodos próprios – podem ocultar um caráter ontológico de suas afirmações. Ou seja, que contrariamente a uma visão una e universal do Ser, os monismos anteriores

²²¹ Ibidem. p. 24.

²²² JONAS, H. *O Princípio Vida*. p. 25.

²²³ Ibidem. p. 25.

²²⁴ Ibidem. p. 26.

apresentaram teorias baseadas em partes separadas, ou ainda opostas entre si, de uma mesma realidade²²⁵.

O grande problema que aqui se instaura, vem da necessidade de superar o dualismo aqui proposto, já que essas teorias fornecem uma visão limitada da totalidade do ser, enquanto totalidade da vida. Isso é comprovado no momento em que tendem a negar a possibilidade de uma visão una e total do Ser, o materialismo e o idealismo caem na contradição pela *petição de princípio* já que ao mesmo tempo em que se propõem ser de realidades opostas e que se bastam a si mesmas, precisam do elemento da negação da outra a fim de uma maior demarcação e demonstração de seu pensamento. Ou seja, que para afirmar o elemento ontológico do materialismo ou do idealismo, os monismos clássicos e modernos precisaram negar o próprio Ser, isso quer dizer que, a fim de priorizar um elemento ou outro da totalidade do Ser, necessitaram de uma base que é a própria totalidade do Ser, para realizar essa negação.

Todavia, Jonas apresenta uma outra prova da unidade do Ser na vida, em superação aos dualismos antigo e moderno, que se torna irrecusável, a saber, de que a constatação da vida não apenas como fenômeno físico, senão como o próprio ser estabelece, ou seja, uma unidade entre corpo e alma, tal como pode ser observado em um organismo vivo, tornando a separação proposta pelo materialismo e idealismo, algo meramente ilusório. Isso se dá pela coincidência entre interioridade e exterioridade que promovem um conhecimento da vida não a partir de um ponto de vista de elementos separados. Sendo assim, a idéia de vida não está separada de sua realização no *Lebenswelt*. A prova disso pode ser apresentada e defendida pelo fato de que se o materialismo, por exemplo, ao negar a possibilidade de uma idéia de vida, precisa transcender do fenômeno puramente empírico para realizar tal tarefa. O mesmo também ocorre com o idealismo, já que precisa se dirigir para a negação do argumento materialista para assegurar sua teoria. Tudo isso mostra que um não pode ser explicado sem a presença do outro, garantido a necessidade de uma visão que assegure uma *unidade na pluralidade*. E mais ainda, é por esse novo sistema da vida que antes de eliminar o dualismo, o assume em um outro estágio, a saber, da relação constante entre idéia de vida e sua realização, proposta por essa nova ontologia, a ontologia da vida. Sendo assim, o corpo vivo, o organismo, propõe uma *auto-transcendentalidade* de si próprio para

²²⁵ Ibidem. p. 27.

ambas as esferas do conhecimento humano, isto é, para o materialismo e para o idealismo²²⁶.

Fica assim, portanto, defendida a incapacidade de o materialismo ou idealismo responderem, por si mesmos, pelo todo da vida. Já que o absurdo da negação da totalidade da vida, tem que partir da própria totalidade ontológica da vida. Portanto, enquanto teorias que buscam responder pelo todo da realidade, não poderão chegar ao que se propõem, já que seus argumentos materialistas ou idealistas devem partir do princípio de que a vida enquanto idéia (*res cogitans*) e realização (*res extensa*) faz parte de um mesmo sistema ontológico.

Junto a tudo isso, some-se o fato de ambas teorias não terem abordado a totalidade vida, mesmo porque,

com o fato da morte, foi primeiramente no corpo que se manifestou a oposição entre vida e não-vida, oposição esta que exerceu constante pressão sobre o pensamento e fez ruir o panvitalismo primitivo, provocando a divisão da imagem do ser. O mesmo acontece agora, com a unidade concreta que se manifesta na vida, onde também o dualismo das duas substâncias vem a fracassar. E é mais uma vez a mesma unidade dos dois que se transforma em escolho submerso para cada um dos sistemas alternativos oriundos do dualismo, logo que, como não podia deixar de ser, eles buscam alargar-se como ontologias integrais.²²⁷

Dessa forma, é somente no princípio vida que as teorias monistas podem recair, inegavelmente, já que todas as suas tentativas de defender suas teorias levaram a uma contradição: de ao querer afirmar a vida a negaram. Todavia, não é a mera dissolução do dualismo que deva ser a solução buscada, mas a superação – que antes de tudo se aproxima do termo *suprassumir*²²⁸ – da constatação das contradições que, na verdade, fazem parte da totalidade da vida. Isso porque, a vida é a unidade do ideal no real e do real no ideal, ou seja, a totalidade do Ser. Ainda que, por exemplo, o corpo que vive e que pode chegar a seu

²²⁶ JONAS, H. *O Princípio Vida*. p. 27.

²²⁷ JONAS, H. *O Princípio Vida*. p. 28.

²²⁸ MENESES, P. *Para ler a Fenomenologia do Espírito*. p. 156.

fim a qualquer momento, ou mesmo que depende e é limitado pelo mundo, mas que tem o poder de dominá-lo, ou ainda que sente e que é sentido, é por meio dele que constatamos a presença do ser enquanto vida. É no corpo vivo, também, que qualquer pergunta pela ontologia dirige-se e onde podemos assegurar que a busca de um novo monismo integral, deve se guiar para um nível mais elevado, ou seja, a inclusão do dualismo em um novo sistema da vida²²⁹, uma nova ontologia.

²²⁹ JONAS, H. *O Princípio Vida*. p. 28.

3. A NOVA ONTOLOGIA

Os novos caminhos a serem buscados para uma (re)definição do novo horizonte de sentido para o todo da vida, levou-nos percorrer o processo de evolução da própria ontologia frente ao pensamento humano, enquanto busca de respostas para as questões básicas para sua existência.

Em primeiro lugar, iniciamos pela constatação da impossibilidade de as ontologias clássicas e modernas de responderem aos desafios presentes em nossa civilização técnica e científica. Em segundo lugar, apresentamos, com Jonas, a necessidade de uma nova ontologia, uma ontologia da vida, que respondesse a tais desafios da atualidade. Sendo assim, começamos com um reconhecimento do ser, enquanto vida, e que se estende pela totalidade de fenômenos que se apresentam na vida do homem. Todavia, tal visão, que configura um *panvitalismo*, é de certo modo ingênua pelo fato de não ter superado os questionamentos básicos do elemento da morte. É claro que a solução proposta para esta problemática, a saber, de encarar a morte como um prolongamento da vida, como já foi constatado anteriormente, não eliminou o problema da morte, pelo contrário acentuou as bases do dualismo para a continuação e evolução da ontologia.

Desse modo, de forma mais acentuada, entramos no *pan-mecanicismo* na modernidade, efetuando e alargando o conceito de morte, fomentando a formação de uma ontologia da morte. Enquanto no *panvitalismo* era a morte que tinha que dar razões de sua existência, agora no *pan-mecanicismo* é vida que tem que fazê-lo. A questão que aqui se apresenta, proporcionada pelo dualismo, leva a um novo paradigma que apontará as bases para um *pós-dualismo* que configura e *suprassumirá* a realidade em que estamos inseridos, a saber, as vertentes do *materialismo* e do *idealismo*.

Portanto, é pela mediação do dualismo, enquanto elemento de ligação dos opostos, que encontramos o ponto de partida para essa nova ontologia, mesmo porque “na visão que o ser humano teve dele, o cosmo já foi vivo, e sua nova imagem sem vida foi construída (ou

demolida) em um contínuo processo de subtração crítica de seu conteúdo original mais amplo”²³⁰. Sendo assim, é mediante o elo favorecido pelo dualismo que encontramos os limites tanto do panvitalismo quanto do pan-mecanicismo, e lançamos as bases dessa ontologia integral. É como diz Jonas,

ambas são de natureza essencialmente pós-dualista, já se baseiam sobre a polarização ontológica produzida pelo dualismo, estabelecendo seu ponto de apoio em cada um dos dois pólos a partir deles abranger toda a realidade. São, portanto, em sua origem, embora não em suas intenções, monismos particulares – diferentemente do monismo integral da idade primitiva, em que os dois lados repousam ainda indistintamente um sobre o outro. Um retorno a este é impossível: o dualismo não foi uma invenção arbitrária, mas a dualidade manifestada por ele está fundamentada no próprio ser.²³¹

Não precisamos, contudo, nesta nova perspectiva descartar na sua totalidade as teses defendidas pelo materialismo e pelo idealismo, restando a tarefa de buscar os elementos em cada uma dessas teorias que sirvam para uma ontologia integral, resguardando, portanto, os pontos em comum que nos possibilitem uma nova unidade na pluralidade.

As ontologias anteriores, portanto, lançaram as bases para uma nova ontologia, que se queira uma ontologia da vida. No entanto, segundo Jonas, um retorno ao que os antigos entendiam por vida em sua totalidade, como é o caso do panvitalismo dos clássicos, é impossível. Pelo simples fato de que a negação do dualismo, como vimos mostrando acima, ser um problema não realmente enfrentado. Quanto a isso, uma nova ontologia teria como premissa um assumir do dualismo como parte do sistema, mas que será suprassumido por um novo monismo, a saber, o monismo da vida, enquanto síntese dos opostos (matéria e idéia).

²³⁰ JONAS, H. *O Princípio Vida*. p. 22.

²³¹ JONAS, H. *O Princípio Vida*. p. 26.

Nesse caso Jonas retoma o exemplo do corpo sem-vida, e nesse contexto o materialismo parece aproximar-se mais do objetivo da nova ontologia, a saber, da necessidade de um estudo do fenômeno vida. E isso, mais que o idealismo, confirma-se através do fato, pelo menos na modernidade, de o materialismo utilizar métodos experimentais científicos a fim de buscar a verdade de suas argumentações. Isso porque,

(...) em sua esfera objetiva ele (o materialismo) realmente permite o encontro com todos os outros corpos, também com os corpos vivos, e ao ser obrigado a submetê-lo também aos seus princípios ele se expõe à prova real ontológica e à possibilidade do fracasso; isto é, oferece ocasião a si próprio para deparar-se com seu limite: permite que o problema ontológico apareça.²³².

Desse modo, a título de exemplo, caso se queira garantir um direito intrínseco à natureza, ou seja, que ela tenha um valor em si mesma, não poderíamos partir de um idealismo puro²³³, já que suas teorias implicam um menosprezo ao empirismo. Isso quer dizer, segundo Jonas, que o idealismo ao estudar o corpo como os demais corpos, a saber, como idéia, ele trata do problema da ontologia da morte, do mesmo modo que tratou o problema apresentado no *panvitalismo*, isto é, como fenômeno exterior ao mundo²³⁴. Sendo assim, ao invés de permitir que o problema ontológico da vida apareça, o idealismo o camufla tal qual fez com a morte.

Precisamos, assim, retirar da teoria materialista o próximo passo a ser considerado neste momento de compreensão desta nova ontologia, e isso será feito em um novo confronto com a teoria kantiana, mas agora referente ao problema da causalidade. É como afirma Jonas:

lembramo-nos então daquilo que, empiricamente, talvez deva ser considerado o mais forte argumento do materialismo: em conformidade com toda experiência humana, existe matéria

²³² JONAS, H. *O Princípio Vida*. p. 29.

²³³ *Ibidem*. p. 29.

sem espírito, mas não espírito sem matéria; não se conhece qualquer exemplo de espírito incorpóreo²³⁵.

Na base desses elementos que fundamentam a nova ontologia, segundo Jonas, está o problema da causalidade²³⁶. E a tese a ser defendida é que, diferentemente da tese de Kant ao discutir a teoria da causalidade de Hume, segundo a qual a fundamentação da causalidade e sua validade objetiva se radicam unicamente na consciência pura²³⁷, ou melhor, no entendimento e nunca na experiência; Jonas, ao contrário, e nisto concorda com Hume, defende que a causalidade não pode ser um instrumento da razão em si, mas sim é algo da vida, enquanto *locus* da síntese de opostos, a saber, do material e do ideal.

Sendo assim, o entendimento, jonasianamente falando, e contrário à teoria de Kant, só pode conhecer motivo e consequência, não a causa e o efeito. Mesmo porque, esses últimos, são uma realização da e na vida, e não “nenhum *a priori* formal da experiência no entendimento”²³⁸. A experiência da força da vida, segundo Jonas, atesta-nos a experiência mesma da causa e efeito, mesmo ainda que é daqui que retiramos as bases para abstrações de conceitos universais de motivo e consequência. É importante notar que Jonas apresenta a necessidade de uma contemplação da natureza a fim de que possamos conhecer a causa e o efeito que se realizam na própria natureza, atestando que a natureza tem vida e conseqüentemente *valor*. E essa ação de contemplar não é uma ação própria do entendimento humano que só conhece motivo e consequência.²³⁹

A causalidade, neste ponto, não é caracterizada e nem é encontrada em um *a priori* formal – como defende Kant – nas categorias do entendimento, mas sim como um expressar-se da vida em sua estrutura ontológica universal, que apreende o novo paradigma pelo qual a realidade atual deve ser entendida, e isso a partir da constatação empírica básica do corpo próprio²⁴⁰, já que sem o corpo, e sem a auto-evidência elementar, sem este ponto de partida de nossa extrapolação mais ampla e universal para o todo da realidade, não se

²³⁴ Ibidem. p. 29.

²³⁵ Ibidem. p. 131.

²³⁶ JONAS, H. *O Princípio Vida*. p. 31.

²³⁷ Ibidem. p. 31.

²³⁸ Ibidem. p. 32.

²³⁹ Ibidem. p. 32.

²⁴⁰ Ibidem. p. 32.

poderia adquirir alguma idéia de força e efeito no mundo, e portanto da conexão atuante de todas as coisas, por conseguinte nenhum conceito da natureza em si²⁴¹.

Tem-se, assim, a existência e a importância do corpo próprio, como a morada mesmo do ser, enquanto manifestação da vida, ontologicamente falando. Isso porque, com a desconsideração do corpo perderíamos nada menos que a possibilidade de *autotranscender* para uma idéia mais ampla e universal para o todo da realidade, perderíamos uma verdadeira apreensão da causalidade e, dessa forma, da relação que une todas as coisas, enfim, de qualquer possibilidade de uma relação com a natureza em-si mesma, isto é, de uma relação não mecanicista *in natura*²⁴².

As teorias da modernidade, a saber, o materialismo e o idealismo, recaem, portanto, na incompletude de ao considerarem o corpo como apenas um entre os fenômenos externos da experiência, em lugar de fonte de experiência, como um dado para o sujeito em vez de uma realidade ativo-passiva (o devir) no próprio sujeito. Sendo assim, essas teorias privaram-se da possibilidade de apreender uma simbiose real das coisas segundo sua própria natureza, para além de uma regra de leis externas de seqüências, tanto a consideração mecânica da causalidade, quanto na consideração teleológica da causalidade²⁴³.

Temos, assim, após a verificação e comprovação dos elementos dados pela evolução do dualismo, e que ficaram bem configurados a partir das teorias defendidas pelos monismos da modernidade, um novo monismo, mas agora um que leve como marca registrada a dualidade originária e que marca a existência da vida mesma, enquanto expressão da totalidade, isto é, do Ser.

É preciso salientar que se a ontologia foi o fundamento da ética entre os antigos na gênese do pensamento filosófico, na modernidade houve um distanciamento entre ontologia e ética, fundamentando, assim, toda ação humana ou através do monismo defendido pelo idealismo ou do ponto de vista do monismo da subjetividade. Dessa forma, seja como já foi salientado, uma reunião entre ontologia e ética só é possível, para os tempos atuais, em uma retomada ontológica.

²⁴¹ Ibidem. p. 33.

²⁴² JONAS, H. *O Princípio Vida*. p. 33.

²⁴³ Ibidem. p. 33.

Uma ética do futuro que pretenda assegurar a vida da humanidade futura deve estar, assim, necessariamente, ligada a uma ontologia. E será dessa forma que a vida assegurará seu valor e importância para o homem atual, sabendo que isso será feito por uma interpretação da realidade como um todo, ou pelo menos a partir de uma hermenêutica da vida em sua totalidade.

Fica, portanto, afirmado que não necessariamente precisaríamos de uma exigência extra-humana que pudesse coibir a ação humana numa tentativa de suicídio universal, mesmo porque a possibilidade de uma ética ancorada em uma teologia para os tempos atuais parecer inviável²⁴⁴. Todavia, esta nova ontologia deve ser compreendida em um princípio a ser *des-coberto* na própria natureza das coisas, a fim de que não esteja a contento de um novo subjetivismo, ou ainda de novos relativismos. Enquanto permanecermos nos liames e no horizonte dessa nova ontologia, não nos afastaremos do dever de assegurar a vida, ou mesmo uma idéia de vida, dentro desse novo paradigma do ser e da vida. E, assim, garantir eticamente o direito da vida de ser, deve ser feito dentro do horizonte mesmo do ser e da vida²⁴⁵.

Passemos então ao que é de mais espinhoso no texto de Jonas, ou seja, o enfrentamento do problema central que foi outorgado pela tese da modernidade de que do ser não se deriva um dever-ser. De uma ontologia não se deriva uma ética.

²⁴⁴ JONAS, H. *O Princípio Responsabilidade*. p. 97.

²⁴⁵ JONAS, H. *O Princípio Vida*. p. 272.

4. A VIDA COMO VALOR E FIM EM SI MESMA: DA ONTOLOGIA À ÉTICA

Como pudemos notar pelo item anterior de nossa exposição, Jonas parece alegar ouvir um apelo silencioso da natureza, ameaçada na plenitude de sua existência. Não obstante, ele quer aprofundar a questão em que medida este apelo é fruto, apenas, dos sentimentos de seu observador ou se devemos ampliar as nossas reflexões sobre a ética, enquanto doutrina do agir até o horizonte daquilo que *é*. Jonas, quanto a isso, elabora interpretações e teses que teriam conseqüências graves; a saber, de que após todo o percurso do dualismo e passando pelos muitos monismos dentro da história da filosofia, a busca de uma ontologia integral da vida que assegure o dever ético é fundamental.

Precisamos considerar, quanto a isso, que a filosofia de Jonas está em uma constante oposição ao pensamento da filosofia da subjetividade, ou ainda melhor, que poderemos assegurar uma ruptura com o paradigma da subjetividade, kantianamente falando. E isso se dá principalmente, na compreensão de Jonas, a título de exemplificação, em relação às novas dimensões do agir humano com responsabilidade, já que este não se restringe a um indivíduo privado, *solipscista*, mas ao agir coletivo. Além disso, encontramos na Ontologia da vida as bases para uma retomada do sentido do porquê de o homem ter o dever da defesa da existência futura humana sobre a terra.

Jonas busca apoiar sua ética no Ser, e isso se dará de uma maneira objetiva tomando como ponto de partida, tal qual podemos constatar em todo percurso anterior, a ontologia fundamental da Vida. Quanto a isso, vale salientar, que toda a caracterização dessa nova ontologia como o porto seguro da ética da responsabilidade, vai de encontro às conclusões heideggerianas, tal qual vimos no primeiro capítulo. Isso porque, para Heidegger não precisaríamos, necessariamente, de uma fundamentação ética que levasse à criação de uma tábua de imperativos normativos, mas que deveríamos partir para uma vivência ontológica, sob a qual se realiza uma ética originária²⁴⁶. Quanto a isso, Jonas, diferentemente de

²⁴⁶ PELIZZOLI, M. L. O eu e a diferença: Husserl e Heidegger. p. 148. Na nota de rodapé Loparic afirma, a partir de uma crítica a Tugendhat que censura Heidegger, pela consideração heideggeriana de responsabilidade ser fruto de uma reflexão ética, ou seja, “(...) *se dirige não a negar a possibilidade de uma*

Heidegger, vê a necessidade de buscar, a partir do plano ontológico, uma fundamentação racional (metafísica)²⁴⁷ que assegure imperativos que garantam a própria permanência da vida humana futura sobre o mundo. Ou seja, O princípio vida, que é o fundamento mesmo da existência de todos os seres, exige que se *deve* garantir a vida futura.

Segundo Jonas, como vimos afirmando até aqui, estamos hoje frente à tarefa de assegurar a presença do homem na terra, diante dos muitos desafios apontados por nossa civilização tecnocientífica. Esse dever de preservar a instância essencial do princípio vida, que possui exclusivamente prerrogativa de poder colocar a questão da ética é nova: nova é a possibilidade da extinção do homem enquanto espécie devido à usurpação do natural pelo artificial, ou seja, pelo estigma da suplantação da *ontologia da morte*, sobre a *ontologia da vida*.

Quanto a isso, de uma necessidade de sobrevivência e de progresso *sem-fim* o mundo humano antes limitado em tempo e espaço, transformou a *cidade* no mundo. Nesta transformação do mundo em um gigantesco artefato evaporou a diferença entre artificial e natural. Isso, por sua vez, deixa o mundo artificial aparecer como uma nova (ou segunda) natureza. Em superação ao “contexto de morte” aponta-se, no mundo artificial no alcance das forças destrutivas que emanam de determinados usos indevidos do próprio poder conquistado pelo homem tecnocientificizado, para a necessidade de uma ética de forma radical, a sua forma mais radical focaliza a alternativa: Ser ou não-Ser. Mesmo porque, como diz Jonas:

“a responsabilidade pela capacidade de responsabilidade, em função dela mesma e de sua sobrevivência no mundo, não só inclui o ser-aí, senão também o ser-assim dos seres humanos futuros, de tal maneira que o *estado* desta existência não faça com que a capacidade de responsabilidade (vinculada à

ética específica aí, mas em apontar que não se precisa cair em fundamentações racionais (metafísicas) para compor uma ética eficaz alternativa a esta”. Essa questão, da não fundamentação racional da “ética originária”, mostra a incapacidade de a compreensão ética de Heidegger responder aos apelos de nossa civilização tecnocientífica, principalmente, segundo Jonas, pois a própria responsabilidade ética se realiza a partir de imperativos que garantam a sobrevivência da humanidade futura, ou seja, a responsabilidade se realiza como um *dever*.

²⁴⁷ JONAS, H. *O Princípio Responsabilidade*. p. 97.

liberdade do sujeito) acabe por desconhecer-se a si mesma”²⁴⁸.

É necessário notar ainda, principalmente nos textos reunidos no livro *Pensar sobre Dios e otros ensayos*, que Jonas parece vagar entre princípios metafísicos ou teológicos e ontológicos²⁴⁹, enquanto busca de um ponto de partida para a fundamentação de uma ética para a civilização tecnocientífica. Isso porque Jonas além de querer desvendar as bases ontológicas da responsabilidade, apontando estas como as únicas, em última instância, para uma ética, na verdade ainda mobiliza a necessidade de justificativas metafísicas, ou seja, de uma doutrina que “extraia do sentido do Ser, do ‘algo como tal’”²⁵⁰, de onde emana o Bem último do agir ético, quando aponta para um primeiro princípio único de todas as coisas. Contudo, Jonas faz uma opção pela ontologia, mesmo defendendo a postulação da responsabilidade frente às futuras gerações ser possivelmente impossível de se fundamentar sem religião, isso porque, já temos dado a entender que a fé religiosa possui aqui já respostas que a filosofia tem antes que buscar e, por certo, com não tanta segurança de êxito²⁵¹.

É, enfim, da ontologia ou doutrina do Ser que, segundo Jonas, a ética precisa imprescindivelmente se assegurar, já que a fim de se assegurar uma “fundamentação ontológica (como a do ter que comer)”, precisamos recorrer ao recurso de “uma propriedade que permanece inseparável ao ser da coisa, como o metabolismo do organismo, onde a propriedade inclusive pertence exclusivamente a esta e não outra coisa”²⁵².

Jonas, nesse ponto, parece concordar que a melhor atitude no momento é a de se dar as razões pelas quais se deva crer em uma ontologia, mesmo que essa investigação ontológica acarrete, nos tempos atuais, em *remar contra a maré*²⁵³ quando se apresenta a

²⁴⁸ JONAS, H. *Pensar sobre Dios e otros ensayos*. p 145.

²⁴⁹ INWOOD, M. *Dicionário Heidegger*. p. 134. Quanto a essa diferenciação entre teologia, ontologia e metafísica, e a própria insistência nessa diferenciação, é importante apresentar a necessidade de Heidegger de afastar o que ele entendia por ontologia em oposição aos conceitos tradicionais de ontologia, ou mesmo da metafísica, ou ainda da “ontoteologia”, conforme nos aponta Inwood. Cremos que essa também é a preocupação de Jonas.

²⁵⁰ JONAS, H. *O Princípio Responsabilidade*. p. 97.

²⁵¹ *Ibidem*. p. 97.

²⁵² JONAS, H. *Pensar sobre Dios y otros ensayos*. p. 136.

²⁵³ *Ibidem*. p. 137. Jonas defende que a possibilidade de uma fundamentação de uma ética será sempre motivo de polêmica. Por isso, ele acredita está, prematuramente, “imunizado desta maneira contra expectativas

necessidade de uma fundamentação ética. Todavia, como afirmaremos mais adiante, a ontologia da vida pede uma ética, e que ela seja de princípios axiomáticos irrecusáveis²⁵⁴.

Ao tomar o caminho da ontologia, Jonas aposta não estar defendendo afirmações somente sobre grandezas absolutas fora do mundo, ou mergulhar no Ser para encontrar nele o fundamento de todo agir ético, mas que é da própria observação do realizar da vida que o ser se plenifica e se manifesta em sua totalidade.

A maioria dos pensadores do século XX evita a tentativa de se buscar princípios oriundos da ontologia, como acontece principalmente com os filósofos da linguagem: assim é o caso de Carnap²⁵⁵. Silêncio, portanto, recomenda-se frente aos muitos questionamentos proferidos por esses pensadores, pois falar sobre aquilo que foge dos parâmetros da investigação científica, é o mesmo que dizer de algo vazio e sem sentido. Uma segunda dificuldade a ser encarada dentro de nossa investigação que nos levou a uma nova Ontologia, já que se propõe um caminho inverso no sentido do des-velamento do ser, através de suas “manifestações”²⁵⁶, parece ser um caminho mais difícil ainda, já que a própria tentativa de Heidegger, por exemplo, como já salientamos no primeiro capítulo, desemboca sua busca na não necessidade de fundamentação ética, e isso, de certa forma, desautoriza a filosofia a encontrar os caminhos do Ser, no momento em que o Ser se manifesta nos imperativos ontológicos de defesa da vida.

O que parece restar de todas essas considerações, como já mostramos no segundo capítulo, é um niilismo assumido, ou mesmo não defendido, combinado com uma esperança que leva à indiferença – senão ao descaso provindo do desconhecimento frente aos efeitos promovidos pelos avanços tecnocientíficos – aos problemas que atualmente assolam nossa civilização tecnocientificizada, além do que já consideramos sobre o *vazio ético*²⁵⁷, já que, antes de uma defesa do princípio vida, hoje sofremos – e principalmente a natureza – devido aos grandes estragos proporcionados por um consumismo sem

irracionais e também contra decepções inevitáveis, introduzo-me com alegria no campo agora solitário, disposto a encontrar-me nele com a metafísica, tantas vezes dada por morta”.

²⁵⁴ Ibidem. p. 137-138.

²⁵⁵ OLIVEIRA, M. A. de. *Reviravolta Lingüístico-Pragmática na filosofia contemporânea*. p. 76.

²⁵⁶ JONAS, H. *Pensar sobre Dios y otros ensayos*. p. 137.

²⁵⁷ JONAS, H. *O Princípio Responsabilidade*. p. 65.

escrúpulos, ou ainda, pela idéia de *progresso*²⁵⁸ tão difundidas e defendidas pelas teorias utópicas.

A Jonas cabe o mérito de ter assumido a responsabilidade de falar sobre algo que a modernidade técnica necessita, sendo, ao mesmo tempo, incapaz de pensar, a saber, o *vazio ético*. Neste projeto em que Jonas mostra sua intenção de partir em busca de princípios da responsabilidade ontologicamente, a fim de encontrar um verdadeiro sentido para que o homem se sinta sob o dever de agir responsabilmente, encontramos uma maneira contundente e capaz de responder aos desafios que se apresentam a nossa civilização técnica e científica. A ética, portanto, tem que existir. Ela tem que existir, porque os homens agem e a ética existe para a ordem das ações e para a regulamentação do poder de agir²⁵⁹.

A questão central para a garantia de princípios éticos em uma ontologia é, portanto, uma questão de fundamentação. Qual seria então, segundo Jonas, o conteúdo dos princípios éticos? Quais os passos que asseguram uma fundamentação ética para os tempos atuais?

O ponto de partida de Jonas para a apresentação de uma fundamentação é apresentado pela distinção inicial entre *fundamentação empírica* e *fundamentação ontológica*. Conforme nos descreve Jonas no *Pensar sobre Dios e outros ensayos*²⁶⁰, uma fundamentação empírica se caracteriza pela *condicionalidade* do objeto a ser fundamentado. Quanto a isso, Jonas dá um exemplo desse tipo de fundamentação, a saber, a afirmação de que “Sócrates é mortal, porque todos os seres humanos são mortais, é uma demonstração empírica”²⁶¹ que é atestada pela experiência dentro da história.

A fundamentação ontológica, por outro lado, se caracteriza pela *incondicionalidade* do objeto e se diferencia da empírica pelo fato de que o objeto não é verificável empiricamente, mas é parte constitutiva da argumentação. Assim é o caso da “afirmação de que Sócrates é mortal porque a mortalidade forma parte da existência humana é uma fundamentação ontológica que é válida a priori, si se entende corretamente a ‘existência humana’ que aqui se toma como base”²⁶².

²⁵⁸ Ibidem. p. 85.

²⁵⁹ JONAS, H. *O Princípio Responsabilidade*. p. 66.

²⁶⁰ JONAS, H. *Pensar sobre Dios e outros ensayos*. p. 136-137.

²⁶¹ Ibidem. p. 137.

²⁶² Ibidem. p. 137.

Com essas afirmações, Jonas demonstra que existem estados de fatos ontologicamente fundados e, portanto, uma fundamentação ontológica é possível. Contudo, temos que perguntar: o dever é um estado de fato? Ou seja, há uma fundamentação que garanta uma ponte lógica entre o Ser e o dever-ser?

A essa pergunta Jonas afirma que a fundamentação será sempre motivo de controvérsias. No entanto, ele considera que é melhor que seja assim, pois evitará decepções provindas de suas argumentações. Além disso, Jonas também alega que a metafísica mesmo criticada nunca deixou de existir. Por essa persistência, Jonas afirma que “é melhor permitir que esta nos seduza a sofrer uma nova derrota que deixar de escutar todo o seu canto”. Mesmo porque o Ser, como vimos assinalando até aqui, “não só manifesta o que é, senão também o que lhe devemos”²⁶³.

Depois da demonstração que aponta para a necessidade e existência de uma fundamentação ontológica, Jonas tenta demonstrar o que seria então o objeto dessa fundamentação e que garantiria a ponte entre o Ser e o dever-ser. Para isso, ele afirma que tal demonstração passaria pelo estudo da responsabilidade.

O *ter*²⁶⁴ de agir é apresentado, neste momento, ao longo de todo o percurso de *O Princípio Responsabilidade*, pela necessidade de caracterizar a fundamentação para uma ética pela responsabilidade. Quanto a isso, Jonas constata na história da ética clássica um exemplo de fundamentação ontológica e que se expressa, como também em Jonas, na relação que o adulto tem para com suas crianças²⁶⁵. Jonas caracteriza essa relação como fazendo parte de uma categoria comportamental altruística fornecida pela própria natureza. Dessa relação entre desiguais, entre adulto e crianças que necessitam de assistência, resulta para Jonas a responsabilidade como algo vivido e prático antes que uma idéia *utópica*. A idéia de responsabilidade entre iguais e adultos seria impensável sem as suas raízes biológicas²⁶⁶. Sendo assim, mediante essa afirmação, como podemos deduzir da afirmação anterior, temos o arquétipo de todo comportamento responsável que, por sorte, não

²⁶³ JONAS, H. *Pensar sobre Deus e outros ensaios*. p. 137.

²⁶⁴ O *ter* de jonasiano não se confunde com o *ter* de formal kantiano do dever. Para Jonas o dever é responsabilidade, e responsabilidade ontológica.

²⁶⁵ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*, pp. 163-164. O uso das relações familiares como protótipo das relações políticas está presente nas reflexões de Aristóteles.

²⁶⁶ JONAS, H. *O Princípio Responsabilidade*. p. 189.

necessita, obrigatoriamente, de um princípio *extrafenomenal*, mas que a necessidade de uma responsabilidade ética já nos foi implantado poderosamente pela própria natureza.

Nesse ponto, a argumentação de Jonas parte do fato evidente da responsabilidade entre pais e filhos, e que para a grande maioria dos seres humanos é irrecusável, a saber, o apelo (que é uma demanda de solidariedade) que emana do sorriso e do choro de um recém-nascido. Sendo assim, essa relação natural da responsabilidade paternal pode justificar a existência do bem na humanidade e que este bem é, antes de tudo, o ponto de partida para uma idéia de valor do ser responsável pela vida humana. Quanto a isso, vale ressaltar, que uma teoria do bem traz consigo, necessariamente, a idéia de valor, mesmo porque o Bem é um valor supremo.

No entanto, antes de continuar a análise feita por Jonas a fim de justificar a existência do valor ou do fim na natureza, e, por fim, de que a vida em sua totalidade tem valor, Jonas parte para a apresentação se não de argumentos, mas ao menos do que ele diz ser a comprovação de que do Ser se deriva um dever ser.

Jonas prossegue sua argumentação de uma responsabilidade ontológica afirmando que somos responsáveis *sobre algo* (daí resultaria que somos responsáveis por nossos próprios atos, deliberativamente), mas que também somos responsáveis *ante algo* (isso não seria necessariamente Deus), o que é atestado pela “consciência moral”²⁶⁷. No entanto, de onde a consciência moral “toma seus critérios, por meio de que fontes se autorizam seus veredictos?” Ou ainda, “ante quem ou que somos então responsáveis em nossa consciência moral?”²⁶⁸

O argumento de que Jonas se utiliza para responder a essas questões partem da seguinte afirmação: dizer que sou responsável por algo, é dizer que sou responsável por algum *ser* que seja afetado por minha ação. Tal afirmação só terá um sentido ético se este *ser* for tomado como detentor de um valor intrínseco. Portanto, é por meio da afirmação deste ser particular e, através dele, que me vejo apelado pelo valor de seu ser, é que a pergunta *ante que* toma sentido. Isso porque a consciência que temos desse valor não é dado pelo ser mesmo em particular, mas sim pelo Ser em sua totalidade.

²⁶⁷ JONAS, H. *Pensar Sobre Dios e Otros Ensayos*. p.138.

²⁶⁸ *Ibidem*. p. 138.

Assim, a busca pela responsabilidade não se restringe ao *sobre algo* que sou responsável, mas também *ante o qual* sou responsável desde sempre com meu poder de interferir sobre ele. Desse modo, é da totalidade da abrangência da responsabilidade sobre os efeitos da ação humana que esse valor se apresenta como um direito sobre minha responsabilidade.

Todavia, qual o conteúdo desse valor, já que ele implica que tem um direito imanente a realizar-se? O que se expressa por valor desse *ser* é que ele seja, isto é, a sua *existência*, que é preferível a sua ausência. Essa afirmação implica simplesmente que a existência desse ser se torna um *bem* em si mesmo, e a primeira coisa que exige a percebê-lo é o *reconhecimento* abstrato de seu privilégio de ser. Diante disso, Jonas afirma que esse ser se refere a mim de dois modos: a) por sua vulnerabilidade, b) e por meio de minha própria eleição. Quanto a esse segundo modo, o ser também pode apresentar-se casualmente à minha responsabilidade.

Desse modo, o ato singular de ser responsável pelo ser ou pela existência de uma ou outra coisa – o ser do todo em sua integridade – é a instância *ante a qual* o homem tem que responsabilizar-se. Mas, o ato de responsabilizar-se pressupõe liberdade, de modo que a responsabilidade seria a mediação entre os dois pólos ontológicos, a saber, o da liberdade e o do valor do ser.

A conseqüência imediata da responsabilidade ontológica, enquanto mediadora, é, segundo Jonas, o que garante a ponte lógica de que do Ser se deriva um dever-se. Aos argumentos da modernidade se sobrepõem argumentos que respondem ao esvaziamento de sentido de valor, que os seres vivos têm sofrido com a configuração de nossa civilização como tecnológica.

O discurso argumentativo de Jonas é, portanto, realizado em uma dedução ontológica que parte de uma responsabilidade obrigatória (do pai para com o filho) por “fenômenos da responsabilidade mesma”²⁶⁹. É preciso notar que a argumentação de Jonas pode resultar em argumentos “lógicos circulares”²⁷⁰, os quais podem até mesmo serem refutáveis. Todavia, como ele afirma, esses argumentos apesar da aparência de serem

²⁶⁹ JONAS, H. *Pensar Sobre Deus e Outros Ensayos*. p. 146.

²⁷⁰ *Ibidem*. p. 146. Jonas compara a fraqueza de seu argumento logicamente, ao argumento da existência de Deus. Ou seja, que “segundo este tipo de demonstração, do mero *conceito* de Deus, que inclui necessária e

circulares – o que resultaria em um círculo vicioso –, não são “vazios”²⁷¹, ou seja, que não são desprovidos de um conteúdo, mesmo porque são argumentos ontológicos. Podemos deduzir, então, que não é da responsabilidade mesma²⁷² que emana aquilo sobre o qual somos responsáveis, mas sim do Ser.

A essa explicação sobre a possível circularidade do “argumento ontológico” – que não é sem sentido –, Jonas destaca o conceito da responsabilidade ontológica, como já apresentamos acima, e que se apresenta nas seguintes afirmações: 1) A capacidade de responsabilidade – ponto inicial da investigação – é comprovado na existência; 2) Se da essência da responsabilidade – ou da capacidade de responsabilidade – pudemos deduzir um conteúdo *ante o qual* somos responsáveis, como é o caso de garantir a existência dos seres no futuro; 3) Então, não é descabido de que é propriamente da responsabilidade que se afirmaria a ontologia – o que não caracterizaria propriamente um argumento circular da responsabilidade²⁷³.

Todavia, como Jonas ainda vai afirmar, dessa argumentação ontológica não resulta uma prova de axiomas que foram apontados como propriamente ontológicos. Assim é o caso da afirmação de que “a capacidade de responsabilidade é em si mesma um *bem*”²⁷⁴, ou ainda, “que existem, em geral, <<valores em si mesmos >> ancorados no ser, de modo que este último é objetivamente portador de um valor”²⁷⁵.

Toda essa demonstração dos argumentos ontológicos, no entanto, segundo Jonas podem ser refutáveis pela lógica, mas não são simplesmente irrecusáveis, pelo fato de que podem ser apreendidos – principalmente o argumento da capacidade de responsabilidade – por uma “intuição imediata”²⁷⁶ em sua realização no mundo. Quanto a isso é importante lembrar que, para Jonas, a responsabilidade é o elo entre o Ser e a liberdade (dever-ser). Portanto, do ser se deriva um dever.

essencialmente uma existência (não contingente), quer dizer, da <<essência>> conceitual, resultaria necessariamente sua existência efetiva”.

²⁷¹ Ibidem. p. 146.

²⁷² OLIVEIRA, M. A. de. *Ética e Sociabilidade*. p. 146. É importante considerar o problema do formalismo kantiano de onde surge a principal crítica para a consideração da responsabilidade ética. É como nos aponta Oliveira ao afirmar que “é verdade que a reflexão kantiana situa-se numa perspectiva formal: não se trata aqui da gestação de normas legitimadas que possam reger a conduta concreta dos homens, mas só do estabelecimento do princípio da prova de validade das normas apresentadas como postulantes à legitimação”.

²⁷³ JONAS, H. *Pensar Sobre Deus e Outros Ensayos*. p. 146.

²⁷⁴ Ibidem. p. 146.

²⁷⁵ Ibidem. p. 146.

²⁷⁶ Ibidem. p. 146.

O seguimento da investigação ontológica de Jonas tem por objetivo mostrar como o Valor e o Fim, como também o Bem, são dedutíveis da experiência que podemos ter do ser mesmo na vida. Quanto a essa investigação, discorreremos sobre a importância desses conceitos para uma melhor compreensão da fundamentação da ética da responsabilidade.

A fim de sustentar a pertinência do valor, em que o “valor” ou o “bem” tenham sua importância na fundamentação da ética na ontologia, Jonas julga apropriado retomar a questão do *valor* e do *bem*, defendendo que este possui lingüisticamente a maior dignidade do *ser-em-si* frente àquele, porquanto entendemos *bem* como algo independente de nossos desejos e opiniões, ao passo que *valor* se associa ao “para quem?” e “quanto”²⁷⁷, ou seja, designa tão somente a medida do querer. Isso quer dizer que, enquanto o *valor* é o resultado da escolha entre coisas que valem a pena (o querer), o *bem* é o *valor* escolhido, não atendendo propriamente a uma escolha subjetiva, mas é, ao contrário um *valor* objetivo, ou seja, algo que se impõe a mim mesmo que eu não queira. Nesse contexto, é possível afirmar que mesmo que seja determinado algo pelo *bem*, já se parte do valor que esta coisa tem, portanto, o *bem* é a essência, “aquilo a que se aspira”, pois está diretamente ligado ao Ser, enquanto o *valor*, segundo Jonas, está na esfera da intencionalidade do sujeito, ou seja, “designa, em primeiro lugar, apenas a magnitude do querer, o quanto se quer investir, e não um dever”²⁷⁸.

Desse modo, o *valor* é aquilo a que me inclino pela única medida do querer, enquanto o *bem* – além da inclinação de se realizar algo que seja valoroso para o sujeito – é aquilo que adiro mesmo que não esteja em consonância com meu querer. Isto quer dizer que o *bem* tem um valor-em-si-mesmo.

Neste instante, é preciso assinalar que a vida, segundo Jonas, é antes de tudo um *bem*. Porquanto esse *bem* vai além de os seres humanos a considerarem como valor ou não. Portanto, se a vida é um *bem* e se ela tem que *ser* temos então o dever cuidar da vida a fim de que ela realmente seja.

É importante notar que, no seguimento do pensamento de Jonas, o *bem* se consolida na esfera do Ser, ou seja, na totalidade do mundo vivente, ao qual pertencemos. A existência é

²⁷⁷ JONAS, H. *O Princípio Responsabilidade*. p. 154.

²⁷⁸ *Ibidem*. p. 154.

um bem e como tal deve ser preservada. Assim, a teoria dos valores se fundamenta na questão do ser. “Axiologia se torna em uma parte da ontologia”²⁷⁹.

No entanto, podemos afirmar que Jonas tenta evitar uma ética axiológica que se fundamenta somente no valor, o qual pode restringir-se a uma determinação do sujeito. Ele busca algo mais forte do que palavras e definições, algo que na verdade proporcione e garanta a vida como fim e valor para existência humana futura. Tal apelo será definido quando da tese do bem como um valor em *si-mesmo* – que para Jonas é o princípio vida. Todavia, esta abordagem já havia sido feita antes mesmo de Jonas, como é o caso das investigações de Max Scheler²⁸⁰, e merece ser realmente reconhecido como fundamental. Todavia, a teoria jonasiana sobre o valor e o bem não os reduz ao que seja uma “*intuição emocional*”²⁸¹, como o pretende Scheller, mas que este bem, axiologicamente falando, assinala que o valor de um bem não é fruto de uma intencionalidade, mas algo que provém da objetividade mesma desse *bem-em-si* (metafísica). É como nos afirma Jonas,

(...) não é a lei moral que motiva a ação moral, mas o apelo do bem em si no mundo, que confronta minha vontade e exige obediência – de acordo com a lei moral. Ouvir aquele apelo é exatamente o que a lei moral ordena: isso é tão-somente a obediência genérica aos apelos de todos os bens dependentes da ação e o seu direito respectivo à minha ação²⁸².

Contudo, retomemos a problemática da ontologia enquanto sua manifestação na relação entre pais e filhos. Isso porque, não obstante, parece difícil *ter em mente* a relação de solidariedade não-recíproca evidente na relação entre pais e filhos para toda a humanidade, mesmo porque já no *mundo biológico* mostram os mamíferos que a defesa da própria prole é um mecanismo comportamental do animal que não resulta necessariamente na defesa de todos os filhotes da espécie. A solidariedade acaba de vez entre as espécies distintas, quando da invasão de um grupo no *lôcus* da cadeia alimentar de outra. E, dessa

²⁷⁹ Ibidem. p. 149.

²⁸⁰ ROVIGHI, S. V. *História da Filosofia Contemporânea: do século XIX à neoescolástica*. p. 385.

²⁸¹ Ibidem. p. 385.

²⁸² JONAS, H. *O Princípio Responsabilidade*. p. 156.

forma, ficaria descaracterizada a possibilidade mesma da consideração da responsabilidade, neste instante, como um valor e um bem *em-si-mesmo*, ou seja, da responsabilidade ontologicamente percebida como valor e um bem, dentro de sua realização na vida dos seres vivos.

O problema da argumentação de Jonas é exatamente esse: como extrapolar o altruísmo existente nas relações familiares para o conjunto da sociedade e, mais difícil ainda, como marcar a passagem para toda a humanidade?

Em resposta a isso, Jonas formula o primeiro imperativo da sua ética defendendo nessa resposta, como vimos anteriormente, que: O primeiro imperativo ético é que a humanidade seja!²⁸³, ou seja, “a primeira regra é a de que aos descendentes futuros da espécie humana não seja permitido nenhum modo de ser que contrarie a razão que faz com que a existência de uma humanidade como tal seja exigida”²⁸⁴. Desta maneira, torna-se garantido que é do ser mesmo, enquanto totalidade da existência, que emana o primeiro princípio da ética da responsabilidade, a saber, do ser enquanto vida. Isto é, que o imperativo da obrigação de ser e de continuar sendo (futura) não se deriva de uma doutrina do agir, intencionalmente falando, mas, segundo Jonas: “(...) na metafísica, como doutrina do Ser, da qual faz parte a idéia de homem”²⁸⁵. Isso quer dizer que este primeiro imperativo não nos faz em absoluto responsáveis pelos homens futuros, senão pela idéia de homem, idéia tal que exige a presença de sua “corporificação no mundo”²⁸⁶. Tal argumentação, de antemão, já contradiz e antecipa as objeções que desautorizam aos pensadores modernos o que eles defendiam sobre a relação entre ser e dever-ser, a saber, a negação apontada pelos modernos de que do ser não se deriva um dever-ser torna-se infundada, pois a vida, enquanto ser, arraiga e garante a necessidade de uma resposta responsável do homem para com a própria vida²⁸⁷, ou seja, que do Ser se deriva um dever.

Todas essas considerações, até aqui, mostram o que Jonas pretendeu encarar com sua filosofia, a saber, a problemática de que não é propriamente necessária uma

²⁸³ JONAS, H. *O Princípio Responsabilidade*. p. 94.

²⁸⁴ *Ibidem*. p. 94.

²⁸⁵ *Ibidem*. p. 95.

²⁸⁶ *Ibidem*. p. 88.

²⁸⁷ *Ibidem*. p. 95.

fundamentação da ética da responsabilidade, pelo fato de que o direito a vida ser algo dado ontologicamente²⁸⁸.

Nesse contexto é que a afirmação de Jonas: O homem deve ser?²⁸⁹, e que de antemão será respondida por Jonas na ampliação da problemática ao perguntar: o que é preferível o Ser ou o Nada?²⁹⁰ – resgatando a discussão já apresentada por Leibniz (“por que é algo e não nada?”), ter-se-á a resposta a partir da tese sob a qual Jonas fundamenta essa pergunta focalizando a dimensão do valor²⁹¹. Sendo assim, o primeiro passo a ser tomado para se fundamentar a passagem do ser ao dever, foi a descoberta da própria responsabilidade como valor, ou seja, enquanto fundada no Ser. Seja como for, identificar neste nível elementar a responsabilidade como valor – no ser –, é garantir que temos, sem dúvida, uma base sólida para refletir sobre “valores” no âmbito da sociedade e, assim, o dever de agir em defesa da vida.

Todavia, antes que Jonas retorne e aprofunde a questão do valor, conceito *sine qua non* sob o qual qualquer fazer ético deve fundamentar-se, – e isso será o segundo ponto a ser defendido como base para a fundamentação do dever no ser, portanto a ética – ele faz uma síntese sobre o *Telos*, ou melhor, a respeito das finalidades na natureza. O sentido dessa síntese é mostrar que na natureza existem processos guiados por uma causalidade de finalidade, já que, “um fim é aquilo graças ao qual uma coisa existe e cuja produção ou conservação exigiu que algum processo ocorresse ou que alguma ação fosse empreendida. Ele responde à pergunta: ‘Para quê?’ Um martelo existe para martelar, um tubo digestivo existe para digerir e com isso manter um organismo vivo e em boa constituição; (...)”²⁹². Poder definir fins não é, portanto, e esse é o sentido que Jonas defende, então exclusivamente um atributo do sujeito humano – dessa forma Jonas promove uma mudança na compreensão de Max Scheller²⁹³ sobre o valor – de poder definir fins. A própria geração

²⁸⁸ Ibidem. p. 91.

²⁸⁹ Ibidem. p. 100.

²⁹⁰ Ibidem. p. 100.

²⁹¹ Ibidem. p. 101.

²⁹² JONAS, H. *O Princípio Responsabilidade*. p. 107.

²⁹³ Ver: VAZ, H. C. L. *Escritos de filosofia IV: Introdução à Ética Filosófica I*. p. 431. Segundo Lima Vaz, Scheller defende uma Ética “a partir da noção de *valor (Wert)* como o objeto original da intencionalidade da experiência ética, e da noção de *pessoa* como sede da experiência e da intenção dos valores”. O problema da ética schelliana, segundo a visão de Jonas, está no fato de considerar a ética apenas como decorrente de uma investigação fenomenológica de uma intencionalidade (metafísica) da experiência ética, e, em decorrência dela, a fundamentação de uma teoria dos valores. Muito pelo contrário, segundo Jonas, quem dá o valor de

da vida na terra seria uma dessas finalidades intrínsecas ou geradas pela natureza. Essa, por sua vez, não é somente a natureza orgânica, mas até mesmo o ser inorgânico parece conhecer fins.

Diante disso, é que surge a problemática referente ao aspecto da “liberdade”²⁹⁴, ou seja, a possibilidade de se discernir sobre as muitas possibilidades de fins, e do reconhecimento desses fins, suscitando, portanto, que o homem, por exemplo, tenha que “assumir em seu querer esse si e impor a seu poder o não ao não-ser”²⁹⁵.

A solução dada a essa questão provém do próprio percurso da teoria dos fins e valores, a saber, da questão do Bem²⁹⁶, já que, “eu estabeleço alguma coisa como minha finalidade porque ela me é valiosa, ou algo me é valioso porque minha natureza necessitada a estabeleceu como finalidade, antes de qualquer escolha”²⁹⁷. Isso quer dizer que existem fins que são postos por nós mesmos, mas existem outros que são anteriores a nosso querer e que exigem uma resposta de nossa responsabilidade que é anterior a ela mesma, ou seja, como já vimos nos pontos anteriores deste capítulo, que a própria ontologia da vida, essencialidade de tudo o que existe, abarca a totalidade de tudo o que é existente.

Portanto, para podermos decidir precisamos sobre critérios ou valores, necessitamos, também, de uma teoria do bem, ou seja, como nos afirma Jonas:

(...) a nossa demonstração de que a natureza cultiva valores, uma vez que cultiva fins, e que portanto ela seria tudo, menos algo livre de valores, ainda não respondeu à questão sobre se fica ao nosso bel-prazer ou se é nossa obrigação concordar com a sua ‘escolha de valores’: logo, para exprimi-lo paradoxalmente, a questão de saber se os valores inegavelmente estabelecidos pela natureza e para a natureza também são valiosos (e até mesmo saber se o fato em si de

algo, neste caso a vida, não é uma teoria dos valores, mas o próprio Ser é quem garante a vida como valor em si mesma. E assim valor é algo ontológico.

²⁹⁴ JONAS, H. *O Princípio Responsabilidade*. p. 145.

²⁹⁵ *Ibidem*. p. 152.

²⁹⁶ *Ibidem*. p. 150.

²⁹⁷ JONAS, H. *O Princípio Responsabilidade*. p. 154.

ter valores é algo valioso!) – único caso em que seria obrigatório concordar com eles.²⁹⁸

Dessa forma, é que podemos afirmar, já como ponto de partida, que Jonas deduz a existência de valores no mundo da existência de finalidades idênticas com os valores. Assim, na visão jonasiana, pode-se defender que na medida em que a natureza por si mesma impõe valores, ela tem autoridade para sua manutenção e defesa, e pode exigir seu reconhecimento frente às vontades subjetivas de possibilidade de conhecimento no seu meio²⁹⁹. Isso quer dizer que, antes de tudo, com a identificação da imanência de finalidades na própria natureza, ou mesmo nas vontades livres, temos, conseqüentemente, a argumentação de que esses fins sejam valores em si mesmos, portanto, um bem em e para si, já partem do horizonte incondicional do Ser. Ou seja, que é exatamente a demonstração da imanência do fim no ser a que faz possível a possibilidade dessa questão³⁰⁰, e que, mais rigorosamente, ver-se-á que com tal demonstração se ganhou já para a teoria da ética a batalha decisiva³⁰¹.

Isso porque, ao encontrar fins e valores não-subjetivos Jonas encontra a própria ontologia. A vida, portanto, é um fim-em-si-mesma constituindo um valor. Desse modo, a tese da modernidade de que do ser não se deriva um dever é questionada, pois a própria natureza atesta isso³⁰².

De qualquer forma, Jonas sabe, como o bem defendeu Max Scheller, que o valor ético não seria valor se ele não dependesse exclusivamente de um querer do homem. Contudo, Jonas postula, a existência do valor “em si” no plano ontológico, não dependendo exclusivamente do sujeito. “Neste sentido, cada ser que sente e deseja não é só um fim da natureza, senão também um fim em si mesmo, isto é, seu próprio fim. E precisamente aqui, mediante a oposição da vida à morte, a auto-afirmação do ser se torna enfática”³⁰³.

Assim, a própria questão da responsabilidade, ou melhor, da capacidade de responsabilidade, nesse instante, que se revela na liberdade humana de aderir aos fins que

²⁹⁸ Ibidem. p. 146.

²⁹⁹ Ibidem. p. 144 - 145.

³⁰⁰ JONAS, H. *O Princípio Responsabilidade*. p. 153.

³⁰¹ Ibidem. p. 146.

³⁰² JONAS, H. *Pensar sobre Dios y otros ensayos*. p. 225.

lhes são dados pela própria natureza ontológica, pode ser vista primeiramente pela experiência humana de responsabilidade, como também, do próprio conteúdo dessa responsabilidade ontológica, a saber, a vida humana futura. Desse modo é que, a responsabilidade de perpetuar a própria existência da humanidade pelo homem, ainda que se trate, com efeito, do assegurar de uma existência a partir de uma idéia de homem, não significa, contudo, uma conclusão circular que recai sobre o dever de garantir a existência, mas que essa existência tem sua origem no próprio ser³⁰⁴ e é neste ser que se configura o dever. Portanto, o dever de responder pela vida, emana da ontologia da vida, enfim, do Ser.

Os imperativos de uma Ética da Responsabilidade orientada ao futuro, devem, portanto, exigir imperativamente, mas fundamentar-se no ser. É um *universal-conteudal* (ontológico), se assim podemos definir tais proposições. Isso quer dizer, seguramente, que Jonas não tem uma ética discursiva na mente, como o fazem os neokantianos, não obstante, ele oferece elementos argumentativos que abrem caminho para um diálogo com uma ética deste perfil, a saber, a consideração de argumentos que refazem a máxima de *não instrumentalização* do homem, a qual se torna um elemento primordial a ser considerado por uma ética para nossa civilização tecnocientífica. E isso culmina exatamente na inegável incondicionalidade do dever de garantir a vida dos seres vivos no futuro, e isso a partir de uma ontologia.

Se o Ser quer ser, e a vida quer viver, sentiremos isso contemplando as finalidades existentes na natureza. E a ética se faz necessária por causas das opções que o homem, enquanto autor, tem, pois ele possui liberdade de poder agir contra finalidades da vida. Então, que fazer? Viver e agir, politicamente falando, assim com responsabilidade, levando em conta as conseqüências futuras e distantes de nossos atos. Nunca podemos arriscar tudo, nunca podemos arriscar as condições da vida na terra. A sóbria modéstia, ou como defendiam os antigos: a justa medida, que se mantém no assumir da responsabilidade frente a um futuro incerto e na emergência de se repensar os limites e os valores do *ethos* atual dentro da universalidade mundial, torna-se, o ponto de partida e chegada da reflexão para uma ética que queira responder aos apelos de nosso existir e agir, o qual passa obrigatoriamente pela ontologia da vida.

³⁰³ JONAS, H. *O Princípio Responsabilidade*. p. 223.

³⁰⁴ JONAS, H. *Pensar sobre Dios y otros ensayos*. p. 146.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os esforços até aqui apresentados nos mostraram uma busca sistemática a fim de se chegar ao princípio ontológico no qual toda ação está ontologicamente orientada, já que o homem é essencialmente responsável pela sua própria vida e a dos demais seres sobre a terra. Por isso o principal desafio que nos propomos, com Jonas, foi um intenso diálogo com a filosofia kantiana – ou mesmo com a ciência moderna –, cujo modelo de filosofia defende uma não passagem de fundamentação do *Ser* ao *deve-ser*.

Creemos, quanto a isso, que tal posição se encontra questionada, mediante a exposição de uma nova ontologia, a saber, a ontologia da vida e conforme a argumentação de nossa dependência direta de um primeiro princípio que seja o fundamentador, ou ordenador, de um horizonte de sentido, isto é, a vida, ontologicamente falando.

É bem verdade que os argumentos ontológicos de Jonas, como já salientamos anteriormente, apresentam algumas deficiências quanto à exposição lógica. Todavia, essa não é uma questão desconhecida pelo filósofo já que, segundo ele,

meu argumento não pode realizar mais que justificar razoavelmente uma opinião, que se propõe, com uma força persuasiva interna, como eleição a quem reflete. Não tenho nada melhor que oferecer. Talvez o possa fazer uma metafísica futura³⁰⁵.

Contudo, acreditamos que apesar dos argumentos ontológicos jonasianos não serem tão plausíveis logicamente, ao menos são contundentes quanto à necessidade de se repensar nossa própria relação com os seres no planeta. Mesmo porque acreditamos ser mais aceitável a máxima de que devam existir seres no futuro do que sua não-existência. Então, para isso, é importante que reconheçamos o que há de mais elementar em nosso agir e dos conseqüentes efeitos da mesma, a saber, a responsabilidade decorrente de nossas ações não só com seres vivos atuais, mas com os seres no futuro.

Apresentada essa consideração sobre a fundamentação, lembremos o caminho que nos levou a um reconhecimento do ser na história, isto é, nas suas manifestações que se fizeram presentes no paradigma em que a ontologia se pautava por um *panvitalismo*, entre os clássicos, em que pudemos encontrar uma fragilidade pelo simples questionamento apresentado pelo elemento da morte, o qual fez com que os argumentos presentes no paradigma *panvitalista* fossem *postos em xeque*, sem que se encontrasse uma solução adequada para o sentido da morte. E isso se deu, principalmente, porque a morte foi encarada como um elemento externo ao próprio sistema ontológico *panvitalista*. Por outro lado, já em tempos modernos, mediante o dualismo outrora surgido entre os paradigmas da vida e da morte do *panvitalismo*, e consoante os questionamentos agora apresentados pela ciência e pela técnica modernas, encontramos uma nova ontologia que foi designada por Jonas como *pan-mecanicismo*, em que o paradigma que permeava todo o horizonte de sentido é o da morte. Quanto a isso, agora é a vida que tem que dar conta de si mesma, ou seja, ela passou a ser vista como matéria morta a ser investigada, e que precisa dar o porquê de sua existência.

Com tudo isso, é evidente, como estudamos no terceiro capítulo, que pudemos encontrar no próprio pensamento moderno, como também no clássico, a formação de teorias que se propuseram a dar respostas ao dualismo que outrora questionavam seus

³⁰⁵ JONAS, H. *Pensar sobre Dios y otros ensayos*. p. 147.

posicionamentos mais arraigados, a saber, a fundamentação de monismos que para os clássicos recebia a forma de *panvitalismo*, enquanto que para os modernos recebia a forma de *pan-mecanicismo*. Sendo assim, a questão primeira dessas teorias era a de afastar toda e qualquer possibilidade de dualismo em seus posicionamentos.

É bem verdade, que o percurso apresentado pelo dualismo na história da filosofia, proporcionou-nos realizar os questionamentos que nos levaram a buscar uma nova ontologia, a qual pudesse responder aos apelos de nossa civilização tecnocientífica. E isso, principalmente, porque, mais do que nunca, é preciso rever a relação do homem com a natureza e consigo mesmo.

Portanto, foi partindo da constatação da necessidade que emana da própria vida, enquanto ser, que Jonas escutou o apelo para a busca de uma ontologia que considerasse a vida em sua totalidade, impedindo, por exemplo, o direito de a humanidade pretender um suicídio universal, já que a vida, enquanto paradigma de sentido impõe à responsabilidade do homem de agir, conforme e pelo dever de garantir a existência da vida humana futura sobre a terra.

É bem verdade, que a derivação de normas éticas do seio do ser parte dessa afirmação ontológica. Isso quer dizer que, antes de tudo, o ponto de partida é o ser, isso porque uma fundamentação da ética em princípios metafísicos, ou mesmo teológicos, mostra-se inviável dentro de uma civilização técnica e científica, pois a fé “está ausente e desacreditada não é possível apelar para ela nem sequer com o poderoso argumento de sua necessidade”. Portanto, para que elas – a religião e a metafísica – sejam é necessário uma reviravolta em nossa própria racionalidade científica positiva, ou seja, uma mudança mesma de perspectiva ou paradigma de um *ethos* propriamente técnico-científico, para uma relação ontológica com a vida³⁰⁶.

Sendo assim, é mediante a propedêutica da extinção da humanidade futura, ou seja, a *heurística do medo*, trazidos através dos avanços tecnocientíficos, e do vazio ético que aqui se configura, que se apreende a necessidade de uma nova ontologia, mesmo porque é só a partir de uma ontologia da vida que poderemos preservar e garantir a vida, ontologicamente falando, enquanto elemento e paradigma que preparem o caminho para uma metafísica futura.

³⁰⁶ JONAS, H. *O Princípio Responsabilidade*. p. 96 - 97.

Tudo isso quer dizer, enfim, que é necessário uma mudança mesma de pensamento frente a nossos posicionamentos atuais perante nossa relação com a natureza. É preciso que a natureza seja considerada não somente através de métodos matemáticos de extração de sentido e existência, mas sim nela mesma. Quanto a isso, a natureza tem vida e pede que seja respeitada enquanto tal.

É preciso notar, que as éticas que Jonas chama dos *direitos e deveres*, ou éticas do *aqui e agora*, são limitadas para responder a este novo apelo da vida, a qual agora se encontra sob risco de extinção. Isso porque, na sua totalidade, são éticas antropocêntricas pelo fato ou de estarem ligadas a imperativos subjetivos, ou ainda a impulsos ou desejos de ação, no intuito de responder pelas dificuldades apresentadas pelo mundo atual. É preciso, portanto, considerar que a resposta ética do homem frente aos desafios atuais, não vem de uma responsabilidade ética tal qual considera pelas terias éticas antropocêntricas, mas que é uma responsabilidade fundamentada ontologicamente e que imperativamente exige que o homem aja em defesa da vida.

Jonas nos apresentou, a nosso ver, a mais sistemática tentativa de se fundamentar uma ética ontologicamente. Essa tentativa, todavia, luta com dificuldades criadas pelos próprios desafios de uma sociedade tecnocientífica e mesmo pelas interrogações à teoria da responsabilidade impostas por muitos críticos. De um modo geral, as objeções podem seguir o seguinte esquema: que ao a) fundamentar no Ser o valor absoluto do qual a ética se deriva é somente possível quando assumimos uma ontologia “aberta”; uma “abertura ao Ser”. E Isso foge a partir de um certo momento indefinível conforme as palavras da própria linguagem técnica e científica de nossa época; b) Estabelecer uma ética pressupondo uma metafísica, dentro de uma civilização científicista, apresenta-se como um andar titubeante, já que a linguagem metafísica só pode inferir “pseudo-argumentos” sobre o mundo; c) Uma responsabilidade social (consenso, direito, costume), por outro lado, pode deixar de ser ética; e) O campo da propagação da ética é um campo da disputa e da luta entre a linguagem científica e a linguagem ética.

É bem verdade que as conseqüências de uma Ética da Responsabilidade, sob o olhar de Jonas, possam ser interpretadas como uma verdadeira aposta em uma ontologia. Mas, cremos nós, que não seja apenas uma aposta, mesmo porque, como diz Jonas, quando se trata da existência humana no planeta não nos é permitido apostar. Desse modo, responder

às questões levantadas pelas novas dimensões de nosso agir sobre o mundo, e de nossa interferência sobre o próprio curso natural dele, é algo que é suscitado pela própria necessidade de o homem responsabilizar-se sobre a vida no mundo. Sendo assim, é o encontrar de um novo paradigma de sentido que dê as bases sob as quais a responsabilidade humana possa efetivar-se, a nosso ver, que levou Jonas a essa laboriosa e perspicaz análise do movimento mesmo do Ser que se manifesta e se realiza na totalidade da vida no *Lebenswelt*.

Quanto a isso vale lembrar, que a maioria dos críticos de Jonas erra em alguns momentos fundamentais de sua investigação filosófica, por não entenderem ou não captarem seus argumentos para uma ética ontológica, a saber, de que há uma relação existente entre os conceitos de *liberdade, organismo e responsabilidade*³⁰⁷. Isso quer dizer, que se a liberdade, como vimos no segundo capítulo, é um elemento fundamental preexistente e inerente a toda estrutura de todo organismo vivo, o sentido dado à responsabilidade que é inseparável dessa liberdade, forma um elemento também essencial da humanidade. Portanto, é partindo da essencialidade mesma do ser responsável que a ética da responsabilidade encontra seu fundamento.

É, portanto, de Jonas o mérito de levantar a questão de uma nova relação do homem com a natureza e com a vida em sua totalidade. Cabe então, a nós *pastores-do-ser*, a responsabilidade de assegurarmos a vida não por obra de nossa própria capacidade de dar as razões de nossa ação, mas pela interpretação dos apelos que nos são proporcionados por essa mesma natureza, ou melhor, pela ontologia da vida.

³⁰⁷ JONAS, H. *O Princípio Vida*. p. 266.

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*. Trad. Mário da Gama Kury. 2.ed. Brasília: Edunb, 1992.

CARNAP, Rudolf. *Pseudoproblemas na Filosofia*. 1.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1975. (Col. Pensadores).

ESQUILO. *Prometeu Acorrentado*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 1993.

GIACÓIA, Oswaldo Júnior. Hans Jonas: o princípio da responsabilidade. In: OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Correntes fundamentais da Ética Contemporânea*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2001.

HABERMAS, Jürgen. *Pensamento Pós-Metafísico: estudos filosóficos*. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da Filosofia do Direito*. Trad. Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

HEIDEGGER, Martin. *A Questão da Técnica*. In: Ensaios e Conferências. Trad. Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Maria Sá Cavalcante Schuback. 3.ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2006.

_____. *Conferências e Escritos Filosóficos*. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Col. Pensadores).

- HOBBS, Thomas. *O Leviatã*. São Paulo: Martins Fontes, 2003. p. 109.
- HÖSLE, Vittorio. Grandeza e Limites da Filosofia de Kant. In: *Veritas*. Porto Alegre, v. 48, n. 1, p. 99-119, mar. 2003.
- HOTTOIS, G. “la philosophie et la technique”. In: JACOB, A (dir). *Encyclopédie philosophique universelle*. Paris: PUF, 1998. (vol 4).
- _____. “técnica”. In: CANTO-SPERBER, M. (org.). *Dicionário de ética e filosofia moral*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2003. p. 665-669. (vol. 2).
- INWOOD, Michael. *Dicionário Heidegger*. Trad. Luísa Buarque de Holanda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.
- JASPERS, Karl. *La Filosofia*. 11.ed. México: Fondo de Cultura Económica, 1991.
- JONAS, Hans. *O Princípio Responsabilidade: Ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*. Trad. Marijane Lisboa e Luiz Barros Montez. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.
- _____. *El Principio de Responsabilidad: Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Trad. Javier Maria Fernández Retenaga. Barcelona: Herder, 1995.
- _____. *The Imperative of Responsibility: In Search of an Ethics for the Technological Age*. Trad. Hans Jonas. Chicago & Londres: The University of Chicago Press, 1984.
- _____. *Il Principio responsabilità: Un’etica per la società tecnologica (1979)*. Turim: Einaudi, 1990.
- _____. *Pensar sobre Dios e Otros Ensayos*. Trad. Angela Ackermann. Barcelona: Herder, 1998.
- _____. *O Princípio Vida: Fundamentos para uma Biologia Filosófica*. Trad. Carlos Almeida Pereira. Petrópolis: Vozes, 2004.
- KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Trad. António Pinto de Carvalho. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1964.
- _____. *Textos Seletos*. Trad. Raimundo Vier, Floriano de Sousa Fernandes. Petrópolis: Vozes, 1974.
- _____. *Crítica da Razão Prática*. Trad. Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- KNELLER, G. F. *A ciência como atividade humana*. Rio de Janeiro: Jorge Zarar Editor, 1978.

- LAJONQUIÈRE, Leandro de. *De Piaget a Freud. A (psico)pedagogia entre o conhecimento e o saber*. 13.ed. Petrópolis: Vozes, 1992.
- LOPARIC, Zeljko. Ética da Finitude. In: MANFREDO, Araújo de Oliveira. *Correntes fundamentais da Ética Contemporânea*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2001.
- MENESES, Paulo. *Para ler a Fenomenologia do Espírito*. São Paulo: Loyola, 1985.
- OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Sobre a Fundamentação*. 2.ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997. (Col. Filosofia; 8)
- _____. *Reviravolta Lingüístico-Pragmática na Filosofia Contemporânea*. São Paulo: Loyola, 1996.
- _____. *Ética e Sociabilidade*. São Paulo: Loyola, 1993. (Col. Filosofia: 25)
- _____. *Diálogos entre Razão e Fé*. São Paulo: Paulinas, 2000. (Col. Pensamento filosófico).
- _____.(Org). *Correntes Fundamentais da Ética Contemporânea*. 2 .ed. Petrópolis: Vozes, 2001.
- PELIZZOLI, Marcelo Luiz. *O eu e a diferença: Husserl e Heidegger*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.
- _____. Introdução Geral a Hans Jonas. In: Flaviano Oliveira Fonseca. (Org.). *Hans Jonas - bioética e crítica á técnica*. Recife: UFPE, 2007.
- _____. Hans Jonas e os limites do Princípalismo. *Veritas*, Porto Alegre - RS, v. 50, n. 2, p. 111-124, 2005.
- _____. Introdução Geral á Hans Jonas. In: Flaviano Oliveira Fonseca. (Org.). *Hans Jonas - bioética e crítica á técnica*. Recife: UFPE, 2007, v., p. 17-35.
- ROVIGHI, Sofia Vanni. *História da Filosofia Contemporânea: do século XIX à neoescolática*. Trad. Ana Pareschi Capovilla. São Paulo: Loyola, 1999.
- _____. *História da Filosofia Moderna: da revolução científica a Hegel*. Trad. Marcos Bagno, Silvana Cobucci Leite. São Paulo: Loyola, 1999.
- SCHELER, Max. *A posição do Homem no Cosmos*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.
- TUGENDHAT, Ernst. *Lições Sobre Ética*. Trad. Grupo de doutorandos do de pós-graduação em Filosofia da Universidade do Rio Grande do Sul. Petrópolis: Vozes, 1996.
- VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia IV: Introdução à Ética Filosófica I*. São Paulo: Loyola, 1999.

_____. *Escritos de Filosofia VII: Raízes da Modernidade*. São Paulo: Loyola, 2002.

WEIL, Simone. *O Enraizamento*. Trad. Maria Leonor Loureiro. São Paulo: EDUSC, 2001.