



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
INSTITUTO DE CULTURA E ARTE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**A PROPOSTA DE UMA
ÉTICA DA RESPONSABILIDADE PARA
A CIVILIZAÇÃO TECNOLÓGICA EM HANS JONAS**

VALÉRIA CASSANDRA OLIVEIRA DE LIMA

**Fortaleza-CE
2009**

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
INSTITUTO DE CULTURA E ARTE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

VALÉRIA CASSANDRA OLIVEIRA DE LIMA

**A PROPOSTA DE UMA
ÉTICA DA RESPONSABILIDADE PARA
A CIVILIZAÇÃO TECNOLÓGICA EM HANS JONAS**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade Federal do Ceará (UFC), como requisito parcial para a conclusão do curso de mestrado, sob a orientação do Professor Doutor Manoel Araújo de Oliveira

**Fortaleza-CE
2009**

**A PROPOSTA DE UMA ÉTICA DA RESPONSABILIDADE PARA A CIVILIZAÇÃO
TECNOLÓGICA EM HANS JONAS**

**Dissertação apresentada ao Curso de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade
Federal do Ceará (UFC), como requisito parcial para conclusão do curso de mestrado,
sob a orientação do Professor Doutor Manfredo Araújo de Oliveira**

Data da Aprovação: _____ / _____ / _____

BANCA EXAMINADORA

**Professor Doutor Manfredo Araújo de Oliveira
Orientador**

**Professor Doutor Custódio Luis Silva de Almeida
Membro**

**Professor Doutor Helder Buenos Aires de Carvalho
Membro**

Em nossas mãos inseguras nós seguramos literalmente o futuro da aventura divina na terra, e não podemos desapontá-la, mesmo que quiséssemos desapontar-nos.

HANS JONAS

AGRADECIMENTOS

Agradeço por este trabalho aos meus pais, Valério e Jocilda, pela educação e senso ético que me inspiraram. Ao meu noivo, que durante todo o processo esteve do meu lado, sendo sempre uma presença reconfortante nas horas de angústia. Aos meus amigos, que me incentivaram positivamente sempre que pensei desistir. Sobretudo, quero agradecer ao meu orientador, que foi desde minha época de graduação uma grande inspiração e ainda o é. E, por fim, ao professor diretor Odílio Alves Aguiar pelo empenho em busca da melhoria do nosso curso.

RESUMO

A presente pesquisa analisa a proposta de uma ética da responsabilidade em Hans Jonas e a constitui como um norte na consolidação de um valor crucial à ética. No contexto atual instaurou-se uma crise fundacionista da moral e, ao mesmo tempo, uma necessidade de fundamentação dos juízos morais, haja vista o vazio ético vigente na humanidade pluralista e secularizada. Nessa perspectiva, a busca de um valor em si deve constituir o caráter mais fundamental de uma proposta ética. Jonas identifica este valor em si na vida, ou seja, na existência de uma vida autêntica no futuro. Uma ética para a civilização tecnológica deve diferenciar-se da visão da natureza como um objeto indiferente ao posicionamento ético. Sendo assim, faz-se urgente um novo comportamento ético conforme o caráter modificado das ações humanas. A ameaça de um não-existir pode vir a constituir-se como bússola para esse novo campo ético. Este *malum* constitui o que Hans Jonas denomina de *heurística do temor*, e esta deflagra que o que está em jogo é a integridade da própria essência humana. A ideia de dever e da conduta humana orienta propriamente a moral, porém não se pode falar em moral e conduta humana sem a presença do homem no mundo como um dado primário e primordial. A presença da vida no mundo tornou-se um dever. A justificativa para tal ética é a aclamação de um imperativo incondicional que é a existência autêntica no futuro, bem como a busca de uma fundamentação ética no Ser e no valor da vida em seu aspecto geral. O objetivo com tal feito é superar o subjetivismo dos valores e implementar uma ética que transponha o espaço intersubjetivo. Para tanto, introduz-se de forma mais efetiva o conceito de responsabilidade dentro da esfera da moralidade. Divergindo o aspecto ético do ato momentâneo em si, é estabelecida a ética nas ações e em suas projeções causais para o futuro, levando em consideração impactos a longo prazo e atos irreversíveis.

Palavras-chave: Responsabilidade. Ética. Hans Jonas.

ABSTRACT

This study examines the proposal for an ethics of responsibility in Hans Jonas, and constitutes it as a north in the solution to the problem of ethical proposal. In the present context, it was established a foundational crisis of moral and, at the same time, a need of reasoning of the moral judgments, considering the existing ethical vacuum in the pluralistic and secularized humanity. In this perspective, the search for a value in itself should constitute the most fundamental character of an ethical proposal. Jonas identifies this value in itself in life, that is, the existence of an authentic life in the future. An ethics for the technological civilization must differentiate itself from the view of nature as an object indifferent to the ethical positioning, thus it is urgent a new ethical posture according to the modifying character of human actions. The threat of an absence of existence is likely to be constituted as a compass for this new in the field of ethics, this malum is what Hans Jonas calls the "heuristic of fear" and this unleashes that what is at stake is the integrity of the human essence itself. The idea of duty and of human conduct properly guides the moral, but one can not talk about moral and human conduct without the presence of the man in the world as a primary and primordial datum. The presence of life in the world has become a duty. The justification for such ethics is the acclaim of an unconditional imperative that is the authentic existence in the future, as well as search for an ethical reasoning in the Being and in the value of life in its general appearance. The goal with this feat is to overcome the subjectivism of values and to implement an ethics beyond the intersubjective space. For this to occur, it is introduced more effectively the concept of responsibility within the sphere of morality. Diverting the ethical aspect from the momentary act itself, ethics is established in the actions and their causal projections for the future, taking into account long-term impact and irreversible acts.

Keywords: Responsibility. Ethics. Hans Jonas.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	10
2. O DEBATE CONTEMPORÂNEO SOBRE A NATUREZA ÉTICA	18
2.1 Passos da problemática na reflexão filosófica	18
2.2 A ética do discurso: modelo ético-deontológico	20
2.3 O utilitarismo: o modelo de ética teleológica com fundamentação não metafísica	27
2.4 A questão do valor ante o embate das éticas deontológicas e teleológicas	30
3. DA ONTOLOGIA PARA A ÉTICA: O FUNDAMENTO DE UMA BIOLOGIA FILOSÓFICA PARA UMA PROPOSTA ÉTICA NA CONTEMPORANEIDADE.....	32
3.1 O caráter biológico que conduz ao apelo ético pela existência da vida	32
3.2 O papel do dualismo e suas conseqüências para o pensamento filosófico	35
3.3 As origens do pensamento moderno sobre a natureza e os aspectos filosóficos do darwinismo	40
3.4 O novo dualismo: <i>gérmen-soma</i>	44
3.5 Análise dos conceitos da Modernidade acerca da vida	46
3.5.1 O metabolismo	50
3.5.2 O conceito de liberdade como traço ontológico fundamental da vida	52
3.5.3 O fracasso do dualismo	54
3.5.4 Movimento e sensação: sobre a alma animal	57
3.5.5 Cibernética e finalidade: uma crítica	61
4. A PROPOSTA DE UMA ÉTICA DA RESPONSABILIDADE EM HANS JONAS ..	66
4.1 O apelo por uma “nova ética”: as diferenciações das éticas tradicionais ante a ética da responsabilidade para a civilização tecnológica	66
4.2 A exaltação da técnica e o desafio que esta causa à humanidade	72

4.3 O “heurística do temor”: o <i>summum malum</i> no lugar do <i>summum bonum</i>	75
4.4 A teoria da responsabilidade: ética para uma civilização tecnológica	80
4.4.1 Teoria da responsabilidade e suas características	84
4.4.2 Por que a responsabilidade não esteve até hoje no centro da teoria ética?	88
5. COMO A RESPONSABILIDADE SE RADICA NO VALOR	98
5.1 A fundamentação metafísica no valor do Ser	98
5.2 O lugar dos fins na fundamentação ética no ser	100
5.2.1 Existe finalidade no mundo objetivo (físico), ou somente no mundo subjetivo (psíquico)?	103
5.2.2 O exemplo do gato: princípio de uma busca de objetividade dos fins	106
5.3 Sobre a objetividade dos fins nos níveis de vida inconsciente e involuntários	110
5.3.1 O organismo vivo e sua finalidade transcendente	110
5.4 A esfera do ser e do dever: de uma teoria do fim a uma teoria do valor e do bem em si	114
5.5 Sobre o “Valor” e o “Bem”	118
6. CONSIDERAÇÕES FINAIS	125
REFERÊNCIAS	132

1 INTRODUÇÃO

A necessidade de um valor que norteie a atividade humana é fundamental. Instaurou-se, no contexto atual, no entanto, uma crise de fundamentação da moral e, ao mesmo tempo, uma necessidade de fundamentação dos juízos morais e sanções impostas aos indivíduos. A humanidade encontra-se pluralista e secularizada, de forma que se vive hoje um verdadeiro vazio ético, visto que há um questionamento constante da verdade objetiva que produz um subjetivismo moral. Além disso, o conhecimento ontológico perde sua legitimidade em favor do saber voltado à dimensão tecnológica.

Nesta perspectiva, as sentenças normativas, por sua vez, deverão se adequar ao modelo empírico das sentenças descritivas. O conceito de razão presente na cultura iluminista eliminou qualquer conhecimento ontológico. Em razão da impossibilidade de uma ontologia desde o momento moderno, impossibilitou-se também uma filosofia da natureza, que é a base da proposta ética defendida neste texto.

Em suma, no mundo contemporâneo, a vida perdeu seu contexto de fim primordial da existência humana e passou a condição secundária de fim do interesse técnico-econômico, na medida em que a própria vida é hoje vista como objeto cognoscível do saber técnico-científico. Assim como Hans Jonas, todavia, defendemos a tese de que no que se refere às questões éticas, há algo que vai além da contraposição das preferências pessoais e jogos de valores. Este valor crucial que deve ter a ética contemporânea é a vida como tal, que se impõe, independentemente de cultura, visão política ou adequações pessoais.

O objetivo deste trabalho é, portanto, analisar a proposta de uma ética da responsabilidade em Hans Jonas e constituí-la como um norte na legitimação de uma ética para a contemporaneidade. Para tanto, Jonas¹ defende uma máxima ética: a necessidade de existência de uma vida autêntica no futuro.

Visando a este objetivo central, no segundo capítulo fazemos uma análise de modelos éticos que visam a uma tentativa de legitimação, utilizando-nos do modelo deontológico da ética do discurso e do padrão teleológico do utilitarismo. Para elaboração deste capítulo, empregamos passagens de obras que destacam esta confusão de problemas: *Ética: questão de fundamentação*; *Correntes fundamentais da ética contemporânea*; *Ética e racionalidade moderna*; *Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea*; *Com Habermas, contra Habermas*.

¹ Cf. JONAS, *O princípio responsabilidade*, p. 47.

Os filósofos da Antiguidade, em geral, deram ênfase à legitimação ontológica, encontrando nesta a ligação e o sustentáculo para o pensamento. A fundamentação tinha essencialmente, portanto, um caráter metafísico, não hipotético, que fundamentasse a si mesmo e a todos os outros saberes. Neste sentido, a Filosofia é um conhecimento absoluto, porque conhecimento dos verdadeiros princípios de todo o saber.

Com a reviravolta transcendental da razão humana na Modernidade, a legitimação do pensamento passa de uma base ontológica para um substrato epistêmico. O conhecimento científico atinge a esfera de um saber confiável, que pode ser empiricamente comprovado, o que ocasionou à razão humana uma autonomia em relação à autoridade metafísica.

A ciência, portanto, é um saber metódico que procura um fundamento evidente, ou seja, busca uma razão livre da historicidade e comprovável. A legitimação do saber, na Modernidade, utiliza como base o modelo científico. Desta forma, aproxima-se o conhecimento filosófico da metodologia usada pelas ciências, isto é, na realidade, a dedução por comprovação é algo que perpassou a Filosofia desde a exposição aristotélica, sendo em seu momento moderno assumida pelo modelo científico.

No século passado, surgiu uma esfera para a legitimação do pensamento filosófico: a dimensão linguística. No seu primeiro momento, a reviravolta linguística restringiu a análise da linguagem à sua dimensão sintática e semântica, seguindo, ainda, em alguns aspectos, a semântica tradicional, enfatizando a função expositiva da linguagem.

A ênfase na análise linguística modificou o pensamento filosófico, especialmente para os pensadores que introduziram a nova forma de refletir e que se encontravam arraigados na tradição empirista/racionalista. A fundamentação, nesta nova ocasião do pensamento, diz respeito à estrutura das sentenças.

O segundo momento deste novo contexto é o da reviravolta linguístico-pragmática. A questão central da reviravolta linguístico-pragmática é situar a dimensão linguístico-comunicativa como de base do conhecimento, ou seja, ela é a dimensão fundamental para todo e qualquer saber, sendo o seu fundamento o próprio uso da linguagem.

A reviravolta pragmática, ao dispor a significação vinculada ao uso das expressões linguísticas dentro de uma comunidade de comunicação, faz com que o contexto seja essencial para a indicação de significado das sentenças predicativas, bem como a significação referencial da linguagem. Este posicionamento é o que pode conduzir a um relativismo e uma queda da pretensão de fundamentação última. Neste panorama surge um momento para a pensamento filosófico, que é o da pragmática transcendental.

A pragmática transcendental pretende re-situar a validade do saber filosófico; porém, o fará não na perspectiva da Filosofia da consciência kantiana, mas sim assumindo a reviravolta linguístico-pragmática do pensar, interpretando-a como uma teoria da comunicação intersubjetiva.

Passa-se, por consequente, de uma razão centrada na consciência para uma lógica com função na linguagem, e a fundamentação última será reencarada sob o prisma da reviravolta linguístico-pragmática, ou seja, a pragmática transcendental pretende alcançar a fundamentação última mediante a troca da derivação pela reflexão. Dessa forma, a reflexão não pode ser negada sem que a própria dúvida se destrua, em outras palavras, a pragmática transcendental pretende explicitar os próprios pressupostos da argumentação.

O ponto que este ensaio visa a abordar é o fato de que, ao menos no âmbito ético, um valor crucial se faz urgente. É necessário ao campo ético um caráter universal, que tenha ao menos um valor que se sobreponha. Este valor é identificado por Jonas na existência de toda a biosfera, de toda a vida.

No terceiro segmento, lançaremos o fundamento de uma biologia filosófica para a proposta de Jonas sobre uma ética para a civilização contemporânea, utilizando-se das seguintes obras: *O princípio vida e Pensar sobre Dios e otros ensayos*.

Fundamentar uma ética no valor do Ser é a proposta, ou seja, o dever para com a humanidade futura possui fundo ontológico. A constatação de um caminho do Ser para o dever-Ser mediante a aposta a favor da humanidade e, segundo, a busca de uma fundamentação metafísica do valor, ou seja, a busca do valor como tal.

Jonas identifica já no metabolismo de seres unicelulares o indício da finalidade da vida presente na natureza: a vida é um valor e, por isso, deve ser preservado. O organismo ou corpo vivo é, ao mesmo tempo, resultado de sua atividade metabólica e objeto do metabolismo, além de seu realizador. Nesta perspectiva, o metabolismo é mais do que um método de produção de força ou de alimento. Apesar de que, nos organismos vivos, o metabolismo forneça a energia cinética necessária a este, seu papel fundamental é o de constituir o próprio organismo e constantemente substituir suas partes. Este vir-a-ser é uma realização do organismo. Sendo assim, Jonas defende a ideia de que esta não é uma realização da matéria pura ou do movimento desta matéria sem vida e sem finalidades.

O testemunho direto do corpo, que é a própria vida, defende o conceito ontológico do ser vivo. A vida existe para si como limite essencial entre sua interioridade e exterioridade. A unidade visível é apenas um produto da percepção dos sentidos, um estado fenomênico. Sua

identidade, entretanto, no ser vivo carrega consigo um *status* ontológico de ser uma unidade do múltiplo.

A liberdade se encontra neste testemunho dos corpos vivos. Para Jonas, esta liberdade, nesse sentido específico, trata-se de um traço ontológico fundamental da vida. Sua função é ser um guia na orientação da tarefa de interpretar a vida. Esta liberdade atuou desde o vir-a-ser, ou seja, desde o impulso que ensejou a passagem da matéria inorgânica para a orgânica.

Para Jonas, a atuação desta liberdade representa uma tendência nas profundezas do próprio ser, isto é, um fim no Ser que produziu a transição de substância sem vida para substância viva. Ela é um princípio contínuo.

O caráter transcendente da vida encontra-se, então, na intencionalidade presente da necessidade de matéria estranha como sendo própria do Ser, demonstrando assim um campo de suas possíveis realizações. Jonas² procurou mostrar com estas análises que, já nos obscuros movimentos da necessidade das substâncias orgânicas primitivas, se encontra o primeiro lampejo de um princípio de liberdade, não peculiar à matéria pura, mas sim da vida em si mesma.

Esta concepção de que só os organismos dotados de consciência eram portadores de finalidade em razão do aparato da subjetividade é fruto do conflito dualístico que Descartes tentou solucionar ao restringir o dualismo, e com ele a presença mais elementar de sentimentos, à relação espírito-corpo no ser humano.

A presença do elemento subjetivo é incontestável e, mesmo nos animais irracionais, se pode falar de aparatos psicológicos similares da subjetividade humana. Hans Jonas destaca como importante na constatação do testemunho da subjetividade o fato de identificá-la como um fenômeno original e distinto do *status* de “epifenômeno”.

Para ele, o testemunho da subjetividade encontra-se objetivamente no mundo, assim como as coisas materiais, uma vez que a subjetividade expressa tanto interioridade quanto exterioridade. Em seu depoimento exterior, na determinação corporal, é reconhecido também o papel objetivo dos fins subjetivos na totalidade dos acontecimentos.

Nesta constatação, Jonas introduz um “agir” na natureza, entendendo a natureza como o que contém vida, seja esta racional ou não. A tese de Jonas acerca de uma finalidade no Ser ou na vida chega, assim, aos argumentos que conduziram a uma fundamentação ética no valor em si do Ser, da máxima ética de que se deve existir, que na vida se encontra um valor em si.

² Cf. JONAS, *O princípio vida*, p. 105.

No quarto e quinto módulo, analisamos a proposta de uma ética da responsabilidade jonasiana, utilizando-nos das seguintes obras: *O princípio vida, Pensar sobre Deus e outros ensaios e Ética e sociabilidade*.

A exaltação da técnica assumiu nas ações humanas uma grandeza tal que a antiga ética não enquadra mais o caminho do agir humano. A antiga invulnerabilidade/ imutabilidade da ordem da natureza a enquadravam, não como um objeto da responsabilidade humana, porém, no contexto atual, a natureza assume tal vulnerabilidade que se constitui como um novo objeto para a teoria ética. Desta forma, a ética que se propõe no momento contemporâneo não deve se ater apenas ao bem humano. A intenção de Jonas com uma nova proposta ética para a civilização tecnológica contemporânea é identificar a vida como um valor em si mesmo, entendendo-se como vida não só a vida humana.

A análise de Jonas parte da ética kantiana e da exposição do imperativo categórico: “Age de tal modo que a máxima de tua vontade possa sempre valer ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal”³. O imperativo categórico tem caráter universal e é *apriórico* em relação à experiência, advindo da lei moral da racionalidade livre, que, mesmo partindo da subjetividade do sujeito moral, atinge a objetividade, pois vale para todos os seres racionais. O imperativo diz respeito ao ser humano e ao agir deste, porém, para Jonas⁴, no momento contemporâneo, a questão ética primordial não diz respeito ao agir dos indivíduos em particular, mas sim se este agir manterá a existência de toda a humanidade.

Nesta perspectiva, Jonas⁵ propõe um novo imperativo categórico adequado ao novo tipo de agir humano: “Aja de modo a que os efeitos da tua ação sejam compatíveis com a permanência de uma autêntica vida humana sobre a Terra”.

O novo imperativo não diz respeito apenas à conduta moral do homem, mas antes faz um apelo pela continuidade da atividade humana no futuro. As novas dimensões do agir humano requerem nova ética, que responda as questões próprias do seu tempo, estabeleça novos limites de previsão e responsabilidade.

O desejo de conhecer impulsiona cada vez mais a atividade científica, às tecnologias e seus avanços num círculo vicioso com impulso próprio. O conhecimento encontra-se como instrumento utilitário das necessidades criadas pelo utopismo moderno, ao ponto de

³ KANT, *A crítica da razão prática*, p. 51.

⁴ Cf. JONAS, *O princípio responsabilidade*, p. 47.

⁵ JONAS, *O princípio responsabilidade*, p. 47.

constituir-se hoje como biotecnologia, ou seja, o *Homo faber* aplica sua arte sobre si mesmo. Pode-se, então, brincar de ser Deus.

O apelo por uma ‘nova’ ética diz respeito ao abuso da utilização da atividade técnico-científica pelo homem, que acarretou ao mundo contemporâneo consequências como: efeito estufa, buraco na camada de ozônio, derretimento das geleiras, extinção dos recursos naturais e animais, extinção em massa, entre outros. Nesta perspectiva, o discurso pelo ‘avanço da sociedade’ não se expressa, isto é, a técnica traz em si a ameaça por tanto êxito. As novas dimensões do saber e poder humano afetam diretamente o futuro da humanidade, conferindo, assim, à teoria ética um papel jamais outorgado. Dessa forma, a responsabilidade diz respeito não apenas ao âmbito individual, mas ao circuito coletivo.

Na busca de uma ética que tem como principal objeto não o tempo presente, mas sim o futuro, Jonas se utiliza de uma heurística do temor, ou seja, o *summum malum* em vez do *summum bonum* como início da moral. A ameaça da imagem humana é a anunciação apocalíptica deste *summum malum*. É, sobretudo, o reconhecimento do mal antes do bem.

Os grandes riscos tecnológicos, portanto, são desautorizados diante dos interesses da humanidade como um todo, visto que põem em risco não apenas a vida humana, mas também a existência da própria vida na Terra. Os riscos tecnológicos visam apenas a melhorar permanentemente o já alcançado, não apresentando assim como finalidade salvar o que existe.

Jonas busca uma legitimação metafísica por intermédio da teoria dos valores, visando atingir a o valor como tal, o valor e sua *objetividade*, pois do *status* ontológico do valor se extrai a objetividade do valor e a dedução de um dever-Ser objetivo, e de uma responsabilidade relacionada ao Ser como tal e não apenas ao ser humano.

Jonas inicia sua busca metafísica com uma análise acerca dos fins, para assim atingir o valor em si. O fim, dessa forma, é o “para que” uma coisa existe. Ele não responde pelo conceito propriamente de tal criação, apesar de o conceito fazer parte de sua constituição, nem sobre a sua utilidade, mas sinaliza para a finalidade de sua criação e seu vínculo com a ação.

Inicialmente constata que, a partir dos fins das criações humanas, não se pode chegar a um fim em si mesmo. O fim se encontra na subjetividade, portanto, no homem. No agir animal, contudo, se identifica o indício da finalidade da vida. Nos animais irracionais, o encadeamento de ações articuladas antecipa um fim norteador que age cegamente conforme determinação da natureza ou da vida. Há, para Jonas, no reino animal, mesmo em sua constituição mais simples, um querer intencionado que impulsiona o agir.

Identificada a intencionalidade da vida já em sua constituição mais simples no reino animal (organismos unicelulares), Jonas aliará o conceito de bem à definição de Ser,

estabelecendo assim uma relação entre *bonum* e *esse*. Situado o bem no ser, restará demonstrado que a natureza sanciona seus valores e exige seu reconhecimento por toda vontade consciente. A imputabilidade de valor inicia-se quando a natureza estabelece finalidades, uma vez que, ao traçar objetivos ou fins, a natureza é portadora de valores, pois, ao estabelecer suas finalidades e as perseguir, alcançá-las constitui um bem e fracassar significa um mal.

Para Jonas, a negação da finalidade é ela própria uma finalidade. A negação pode até reunir valor negativo, mas não desqualifica ou mesmo invalida a finalidade, postula-se, antes, como axioma ontológico, pois a negação da finalidade já constitui finalidade. Disto decorre o dever do primeiro bem autoavaliado e os que dele decorrem, desde que encontrem abrigo em uma vontade, ou seja, do Bem em si decorre o dever; o pressuposto axiológico ancora-se na superioridade da finalidade, constituindo-se isto como um bem em si, conseqüentemente, como dever.

Ao conferir a essa proposição o caráter de um axioma, este é expresso de forma metafísica e, sendo assim, fica impossível comprová-lo, porém, para Jonas, tal proposição dispõe de evidências intuitivas próprias. É própria do Ser esta busca por finalidades. O Ser se afirma a perseguir finalidades, situando-se, com efeito, em estado superior ao nada e ao não-Ser.

O sentimento moral, por sua vez, também exige uma autorização externa a si mesmo, a qual lhe permite perceber-se muito mais do que um impulso no Ser – apesar de que a lacuna entre a sanção abstrata e a motivação concreta só é superada pelo apelo do sentimento à subjetividade, por ser este o fator essencial para influenciar a vontade. Na ordem lógica, primeiro vem a validade das obrigações ou seu apelo racional e segundo aporta o sentimento correspondente ou seu apelo emocional, o fator crucial na intervenção da vontade.

No âmbito da responsabilidade, que é o sentimento ligado à proposta de Jonas para uma ética na contemporaneidade, não se visa à apropriação de um objeto supremo, nem mesmo se traça deste a conotação ontológica. O objeto da responsabilidade é algo precíval surge como fato empírico ligado a uma alteridade, mas não apropriado por esta. Não se trata, portanto, de algo melhor, mas apenas da própria alteridade.

A responsabilidade se dirige à vida, seja ela reconhecida em sua plenitude ou em apenas uma das suas manifestações particulares. O sentimento de responsabilidade requer o cuidado do sujeito em relação àquele objeto; em outras palavras, solicita o dever do sujeito perante àquele objeto. A própria natureza institui no indivíduo humano a responsabilidade

objetiva e o sentimento de responsabilidade subjetivo, por meio do qual a natureza previamente estabeleceu como fins da espécie humana.

A compreensão da responsabilidade na perspectiva de Jonas trata-se do dever do poder, ou seja, da deliberação do que se tem a fazer. Em outras palavras, significa a responsabilidade de fazer o que se deve fazer. Esta noção da responsabilidade não se refere em primeiro lugar ao que se deve fazer e suas conseqüências, mas ao que se deve fazer ante o objeto que reivindica o agir.

O porquê da responsabilidade encontra-se fora do sujeito da ação, ao mesmo tempo em que está na esfera do poder deste. O direito de existir do objeto se contrapõe ao poder de ação de cada um sobre este, que requer do sentimento de responsabilidade e, conseqüentemente, da vontade moral, que o sujeito aja em favor deste. Dessa forma, o apelo sentimental da responsabilidade tem origem não na ideia da responsabilidade em geral, mas no reconhecimento do bem intrínseco do objeto.

A continuidade da existência é a primeira de todas as exigências, uma responsabilidade própria do homem; em outros termos, trata-se do dever de existir. Logo, para Jonas, a existência da humanidade significa que os homens vivam de forma autêntica; que vivam bem é um imperativo consecutivo ao anterior.

O poder atua como força final e causal ante os efeitos que submetem a risco as condições da existência. O poder do homem é a raiz do deve-se da responsabilidade; assim se dá a passagem do querer ao dever. A proposta de Jonas é de que a especulação teórica assuma novamente a pergunta pelos fins, uma vez que a teoria científica é incapaz de respondê-la, e reconheça que o maior bem do ser humano é a continuidade da vida na Terra.

2 O DEBATE CONTEMPORÂNEO SOBRE A NATUREZA ÉTICA

Não há vida humana sem valores e representações, só que estes num primeiro momento são aceitos como evidências inquestionáveis. No entanto, quando os homens de uma determinada formação social não conseguem mais reconhecer-se nas representações e nos valores vigentes nesta formação social, surge, então, a exigência de uma justificação, da submissão de toda a vida ao julgamento da razão para discernir sua razão de ser. (MANFREDO A. DE OLIVEIRA).

2.1 Passos da problemática na reflexão filosófica

A ética contemporânea configura-se por meio de uma situação histórica própria. Vive-se, hoje, a era da civilização técnico-científica no conceito planetário. Tudo o que envolve o aquecimento da economia está ligado à cientificação do saber humano, bem como ao conhecimento técnico.

A humanidade encontra-se pluralista, secularizada e tecnicada de tal forma que se torna cada vez maior a desproporção entre interesses técnico-econômicos e critérios morais que os possam reger.

Nesta perspectiva, a vida perde seu contexto de fim primordial da existência humana e passa a condição secundária de fim do interesse técnico-econômico, na medida em que a própria vida é hoje divisada como objeto cognoscível do saber técnico-científico, seja pela manipulação dos processos genéticos ou mesmo interferências dos procedimentos químicos do organismo, enfim, a técnica passa da condição de meio para a circunstância de fim fundamental da vida humana; saber torna-se sinônimo de poder.

A economia mundial substitui o lugar da política e passa a lucrar com tais questões, ensejando, assim, aumento de produtividade e transformação do trabalho humano. Fazendo com que a economia dite as diretrizes da vida humana, nas palavras de Oliveira⁶,

Experimentamos um desenvolvimento tecnológico acelerado com um aumento significativo da produção de riquezas ao mesmo tempo em que vemos crescer também a fome e a miséria que levam a uma desagregação social cada vez maior ou mesmo à morte de milhões de seres humanos, à disparidade na distribuição de renda e de riqueza e à ameaça da destruição da própria humanidade, através seja de uma guerra nuclear seja pela exploração desenfreada dos recursos naturais. O. Höffe fala por esta razão de uma 'globalização da violência', em que o arbítrio e o poder

⁶ OLIVEIRA, *Revista praia vermelha*, p. 15.

substituem o direito nas relações entre as pessoas e os povos, marcados hoje por um egoísmo individual e grupal crescente, pela criminalidade organizada, pelo comércio de armas, drogas e seres humanos, pelo terrorismo internacional, pela destruição do meio ambiente.

Há, neste contexto, um questionamento constante da verdade objetiva, ocasionando um subjetivismo ético, reinando a insubsistência das normas éticas, criando, assim, o ‘vazio ético’ predominante; há uma desorientação da vida humana, tanto de modo individual como social. Segundo Oliveira⁷, “J. Habermas interpreta as sociedades modernas como sociedades marcadas por um pluralismo de cosmovisões”. Conforme Habermas⁸,

Em questões de princípio morais, freqüentemente deixa de ser possível, mesmo com boa vontade, chegar a um consenso. Diante do fato de um *pluralismo das orientações axiológicas*, fato esse que predispõe a um estado de ânimo céptico, o cognitivista tem que se esforçar por comprovar a existência de um princípio-ponte que possibilite o consenso.

Sendo assim, o conhecimento ontológico perde sua legitimidade em favor do conhecimento tecnificado, produzindo uma falta de consenso em relação aos valores éticos, pois, ao se substituir o saber normativo por um conhecimento cientificizado, cria-se desacordo em virtude das diversas concepções científicas da contemporaneidade. As sentenças normativas, desta forma, deverão adequar-se ao modelo empírico das sentenças descritivas que, por sua vez, desembocam no problema da fundamentação moral. Conforme MacIntyre⁹,

Habitamos, portanto, uma cultura na qual a inabilidade de se chegar a conclusões comuns e racionalmente justificáveis sobre a natureza da justiça e da racionalidade prática coexiste com a utilização, por parte de grupos sociais em oposição, de conjunto de convicções rivais e conflitantes não embasadas na justificação racional. Nem as vozes da filosofia acadêmica, nem aliás, no que concerne a este assunto, as de nenhuma outra disciplina acadêmica, nem as das subculturas partidárias tem sido capazes de promover os cidadãos comuns de um modo de unificar suas convicções, em cada assunto, pela justificação racional. As questões disputadas concernentes a justiça e a racionalidade prática, são, portanto, tratadas no domínio público, não como um assunto de pesquisa racional, mas como exigindo a afirmação e a contra-afirmação de conjuntos de primícias alternativas e incompatíveis.

Nesta perspectiva, na esfera da ética, não há fundamentação possível, pois os meios teóricos só abrangem o conhecimento científico. O conceito de razão presente na cultura iluminista eliminou qualquer conhecimento ontológico. Dada a impossibilidade de uma ontologia desde o momento moderno, impossibilitou-se também uma filosofia da natureza, base da proposta ética defendida neste texto.

⁷ OLIVEIRA, *Revista praia vermelha*, p. 18.

⁸ HABERMAS, *Consciência moral e agir comunicativo*, p. 98.

⁹ MACLNTYRE, *Justiça de quem? Qual racionalidade?*, p. 16.

As proposituras fundamentais da ética contemporânea se dividem em duas correntes principais: as éticas deontológicas (*'deon'*= dever), centradas nos tipos de ação, nas intenções da ação; e as éticas teleológicas (*'telos'*= objetivo, fim) ou consequenciais, centradas nas consequências da ação humana¹⁰.

As éticas deontológicas são caracterizadas pelo que é correto ao agir, independentemente do bem, estando as ações na base do dever, embutindo, assim, um relativismo e um contratualismo moral. As éticas teleológicas, por sua vez, priorizam as consequências das ações morais, tendo conceito central no bem.

Este capítulo prescreve uma análise de modelos éticos que visam a uma tentativa de legitimação, utilizando-se para tanto do modelo deontológico da ética do discurso e do modelo teleológico do utilitarismo.

2.2 A ética do discurso: modelo ético-deontológico

Na contemporaneidade, um exemplo de ética deontológica é a ética do discurso utilizada por K.-O. Apel e por J. Habermas, que pressupõe a discussão livre e argumentativa mediante o princípio do discurso. J. Habermas, no entanto, se diferencia de Apel no que diz respeito à fundamentação última, uma vez que Habermas recusa a validade desta, considerando, assim, o discurso argumentativo como contextual, histórico e contingente.

Segundo esse pensamento, surge uma reflexão que repõe a problemática ética neste novo contexto histórico-filosófico: o desenvolvimento expansivo da ciência e da tecnologia, que configura situações-problema para toda a humanidade (desafio tecnológico-ecológico), acarretando, assim, a necessidade de se pensar uma responsabilidade no plano mundial, além das novas exigências éticas advindas desta confusão de problemas.

A questão ética na contemporaneidade deve abstrair-se de qualquer particularismo, e há de ser pensada na contextura da macroética universalista. Nas palavras de Oliveira¹¹, “Trata-se de organizar a responsabilidade da humanidade para as consequências das ações coletivas a nível mundial”. Em pleno contexto da crise relativista, porém, em que se encontra a civilização humana, ficou cada vez mais difícil a tarefa de constituir uma ética universal.

¹⁰ Cf. OLIVEIRA, Ética intencionalista-teleológica em Vittorio Hösle, *In: Correntes fundamentais da ética contemporânea*, p. 238.

¹¹ OLIVEIRA, *Ética e racionalidade moderna*, p. 11.

Para a visão da ética do discurso configurar normativamente a vida individual e coletiva, nos dias de hoje, só é possível por via de uma moral autônoma, centrada na racionalidade e partilhada por todos os integrantes da comunidade argumentativa. Conforme Oliveira¹²:

Isto implica que uma moral que levanta pretensão de validade para configurar normativamente a vida individual e coletiva de nossas sociedades modernas só pode ser uma moral radicada na racionalidade, partilhada por todos as pessoas, portanto, uma moral autônoma, imparcial e crítica que se possa constituir como instância normativa suprema e imparcial da vida individual e social e torne possível, em uma sociedade pluralista, uma convivência baseada no respeito mútuo e na consciência universal dos seres racionais.

Na lição de Oliveira¹³, “A ética do discurso entende-se como a tentativa de repensar a racionalidade do ético numa civilização profundamente marcada pela racionalidade própria às ciências modernas”. Pensar o ético, nos dias de hoje, além do desafio do cetecismo e relativismo teórico, é pensar com base na intervenção da ciência moderna no conhecimento humano.

Vive-se, hoje, uma cultura da razão científicizada, tendo o agir humano que se adequar aos padrões estipulados pelo conhecimento científico. Diante dos problemas que a exaltação da razão teórica e êxodo tecnológico provocou à humanidade como um todo, faz-se mister uma responsabilização da razão. Na óptica de Herrero¹⁴,

Nós vivemos hoje numa história que se tornou universal porque os modos de produção e as tecnologias se universalizaram de fato. Vivemos numa sociedade de trabalhos que atualmente vê acontecer sua terceira revolução industrial, com a informatização da sociedade. Tudo isso significa: pela primeira vez a história, a ciência e a técnica estão dando à atividade humana um raio de ação e um alcance de dimensões planetárias. A técnica permite igualmente a comunicação simultânea de todos os acontecimentos no planeta. Assim, pela primeira vez na história do gênero humano, os homens se encontram diante do desafio de enfrentar o dever de assumir, em escala mundial, a responsabilidade dos efeitos de suas ações: escassez dos recursos da natureza, devastação do meio ambiente, manipulação genética, etc. etc. Estamos vendo crescer o desequilíbrio que existe entre o poder de dominação técnica sobre a natureza e sobre o mesmo homem e os critérios morais capazes de dirigir esse mesmo progresso. O abismo, cada vez maior, que se cria entre valores morais e os interesses particulares a nível individual e familiar, a nível de políticas nacionais e a nível internacional, mostra a imensa desproporção existente entre os limites das preocupações individuais e a amplidão das conseqüências do agir humano.

Há também outro desafio para a ética atual: o fenômeno da globalização possibilitada pela revolução tecnológica que produz o desafio político, com grandes conseqüências à

¹² OLIVEIRA, Moral, direito e democracia: o debate Apel *versus* Habermas no contexto de uma concepção procedimental da filosofia prática, *In: Com Habermas, contra Habermas*, pp. 146 – 147.

¹³ OLIVEIRA, *Ética e racionalidade moderna*, p. 9.

¹⁴ HERRERO, Ética do discurso, *In: Correntes fundamentais da ética contemporânea*, p. 164.

humanidade. Ainda nas reflexões de Herrero ¹⁵, “Não deixa de ser estranho que no momento em que a globalização, sobretudo econômica, se torna um fenômeno universal, se proclame por toda parte a impossibilidade teórica de uma ética universal”. Há, desta forma, a necessidade de uma ética da solidariedade universal, no contexto planetário.

A posição deontológica da ética do discurso, desde a reviravolta lingüística, tem como consequência a linguagem como *medium* de todo sentido e validade que visa a equacionar as novas demandas éticas desse tempo específico. Nas palavras de Herrero ¹⁶,

A grande conquista dessa reflexão está na descoberta de que a linguagem *mediatiza* toda relação significativa entre sujeito e objeto e que ela, mais fundamentalmente ainda, está inevitavelmente presente em toda comunicação humana, a qual implica um ‘entendimento mútuo’ sobre o sentido de todas as palavras usadas e sobre o sentido do ser das coisas mediadas pelos significados das palavras. Isso significa: a linguagem mediatiza todo sentido e validade.

A ética do discurso, tanto em Habermas como em Apel, está centrada em dois princípios: o da universalidade e o do discurso. Há, portanto, para os dois autores em foco um consenso de fundo: a ética no contexto da contemporaneidade só pode ocorrer dentro de uma posição universalista vinculada às pretensões de validade implícitas na linguagem humana, incondicionalidade e idealidade da pressuposição contrafática e antecipação do possível consenso entre os parceiros argumentativos. Conforme Oliveira ¹⁷,

Daqui emerge, portanto, uma moral que é inconciliável com qualquer visão dogmática do mundo, uma vez que é radicada na acareação discursiva das pretensões de validade implícitas na própria linguagem. Por outro lado, é comum a ambos a tese de que todo discurso humano, inclusive o discurso argumentativo, parte dos contextos concretos dos mundos de vida, dos quais depende toda e qualquer compreensão humana que, desta forma, revela-se como essencialmente contextual, histórica e contingente, já que todo sujeito de argumentação pertence a uma comunidade real de comunicação, que é socioculturalmente condicionada e limitada e institucionalmente configurada, o que faz com que toda ação moral seja mediada por instituições sociais como complexos históricos da interação e da comunicação humanas – aquilo que Hegel denominou de ‘espírito objetivo’. É isso o que Apel chama de o *a priori* da facticidade, da historicidade e da contingência.

A ética do discurso pretende, por meio de interações comunicativas de participantes ideais do discurso, chegar a orientações de ações mediante consensos das pretensões de validade contidas na fala, onde a interação simbolicamente mediada com base em um horizonte de sentido intersubjetivamente partilhado.

¹⁵ HERRERO, Ética do discurso, *In: Correntes fundamentais da ética contemporânea*, p. 165.

¹⁶ HERRERO, Ética do discurso, *In: Correntes fundamentais da ética contemporânea*, p. 166.

¹⁷ OLIVEIRA, Moral, direito e democracia: o debate Apel *versus* Habermas no contexto de uma concepção procedimental da filosofia prática, *In: Com Habermas, contra Habermas*, pp. 148 – 149.

No contexto da ética do discurso, as normas morais necessitam de universalização, isto é, elas só valem quando exprimem a vontade universal e o reconhecimento de todos os implicados. A validação, portanto, na ética do discurso, não é pensada subjetivamente como no modelo kantiano, mas sim intersubjetivamente, num discurso público.

Com o advento das teorias dos atos da fala, Apel e Habermas apontam para a dimensão pragmática da linguagem, sendo todo ato de fala uma estrutura dupla performativo-proposicional que implica à comunicação tanto a intersubjetividade quanto os objetos de que se fala, tendo que haver sempre uma coerência entre ambas as implicações. Nas palavras de Herrero¹⁸,

Apel e Habermas descobrem que, se toda proposição é mediada pelos sinais da linguagem e pelos significados da língua natural, e isso significa que não se pode prescindir da dimensão pragmática da linguagem, então podemos e teremos que dizer que toda proposição semântica da língua natural é potencial ou implicitamente pragmática, isto é, pode ser referida a um ato da fala que pode ser bem ou malsucedido. Isso nos mostra que todo ato da fala tem uma *dupla estrutura* performativo-proposicional, isto é, um elemento *performativo*, pelo qual se estabelece um tipo determinado de comunicação, e um elemento *proposicional* que constitui o conteúdo ou objeto da comunicação, ou seja, toda proposição implica, ao menos implicitamente, uma atitude comunicativa, que nos relaciona com outros, e uma atitude semântico-referencial, que nos relaciona com algo do mundo.

O discurso argumentativo que eles utilizam não se refere a um jogo linguístico específico, mas sim à forma de comunicação do pensar humano como tal. Consoante Herrero¹⁹: “O discurso, mesmo o realizado por um sujeito solitário, é a forma pública reflexivamente intransponível de todo pensar”. Sendo assim, todo discurso levanta a pretensão de validade dos argumentos enunciados ou conteúdos pensados, porém esta pretensão só se efetiva entre a comunidade de falantes.

A discordância de pensamento entre Apel e Habermas ocorre no que concerne aos fundamentos da dimensão normativa da linguagem, visto que Habermas rejeita a pretensão de uma fundamentação última, por considerar as condições de comunicação contextuais, históricas e contingentes. Na reflexão de Habermas²⁰,

Abordei as tentativas de explicação meta-ética que contestam a suposição de que as questões práticas são passíveis de verdade. Esse escrúpulo revelou-se sem objeto, porque abandonamos a falsa identificação das pretensões de validade normativas e assertóricas e mostramos (...) que a verdade proposicional e a correção normativa assumem papéis pragmáticos diversos na comunicação cotidiana [...] Modificarei o argumento de Apel (...) de tal modo que eu possa abandonar sem prejuízos a pretensão a uma ‘fundamentação última’.

¹⁸ HERRERO, Ética do discurso, *In: Correntes fundamentais da ética contemporânea*, p. 167.

¹⁹ HERRERO, Ética do discurso, *In: Correntes fundamentais da ética contemporânea*, p. 168.

²⁰ HABERMAS, *Consciência moral e agir comunicativo*, p. 99.

Apel, por sua vez, defende a fundamentação última, ancorada nas pressuposições necessárias de todo e qualquer discurso. Para Apel, esta era a mudança fundamental de paradigma na fundamentação, ou seja, a fundamentação última, como campo específico da demonstração filosófica, não é uma demonstração por derivação, mas sim uma demonstração feita explicitação dos pressupostos irrecusáveis de toda argumentação, inclusive aquela em que se articula o *Trilema de Münchhausen* e o princípio do falibilismo. Ao se duvidar das regras e dos pressupostos da argumentação, entra-se em contradição, pois, para duvidar, participa-se da práxis social do ato de argumentar. Na perspectiva de Apel²¹,

A rigor, o título do presente trabalho deveria ser: ‘O jogo de linguagem transcendental da comunidade ilimitada de comunicação como condição de possibilidade das ciências sociais’. Com esse título, gostaria de sugerir duas teses:

1. Ao contrário da lógica da ciência (*logic of science*) hoje predominante, sou da opinião de que toda filosofia da ciência filosófica tem que responder a pergunta proposta por Kant acerca das condições transcendentais de possibilidade e de validade da ciência.

2. Ao contrário dos defensores de um kantismo ortodoxo, porém, sou da opinião de que a resposta à pergunta proposta por Kant não retrograda à filosofia kantiana de uma ‘consciência em geral’ transcendental. A resposta à pergunta quanto ao sujeito transcendental da ciência, mais que isso, precisa estar mediada, segundo creio, por uma conquista efetiva da filosofia deste século, qual seja: o discernimento quanto ao status transcendental da linguagem e da comunidade lingüística.

Há, por conseguinte, em Habermas uma distinção entre princípio fundamental da moralidade discursiva e discursos práticos. Estes últimos, por serem históricos, contingentes e contextuais podem, para Habermas²², ser revisáveis ou postos à acareação empírica. Para Habermas mesmo a fundamentação do princípio de moralidade é em princípio revisável. Por isso, não há nela fundamentação última. Apel, no entanto, não acredita ser possível submeter a um cotejo empírico as próprias condições necessárias de todo discurso. Ensina Oliveira²³ que

Esta distinção é destituída, para Apel, de qualquer sentido, se, em última instância, deve-se incluir o princípio formal de moralidade entre os pressupostos histórico-contingentes da ação comunicativa no mundo vivido, pois, neste caso, tratar-se-ia de pressupostos apenas faticamente necessários, historicamente contingentes, da comunicação na eticidade do mundo vivido, isto é, do conjunto de esquemas de valores, práticas, costumes e instituições passíveis de ser atingidos através de procedimentos descritivo-empíricos, mas que de forma alguma poderiam ser confundidos com os pressupostos necessários *a priori* de toda comunicação argumentativa e, portanto, com os critérios normativos independentes da

²¹ APEL, *Transformação da filosofia II: o a priori da comunidade de comunicação*, p. 249.

²² HABERMAS, *Consciência Moral e agir comunicativo*, p. 98.

²³ OLIVEIRA, Moral, direito e democracia: o debate Apel versus Habermas no contexto de uma concepção procedimental da filosofia prática, *In: Com Habermas, contra Habermas*, p. 152.

reconstrução crítica da eticidade do mundo vivido, que é tarefa específica da fundamentação filosófica.

Já na compreensão de Apel, o específico da Filosofia é chegar a uma fundamentação última do princípio de validação às normas éticas, isto é, a reflexão pragmático-transcendental da linguagem aponta para a consolidação de normas éticas. Habermas, por sua vez, faz objeção a tal posição pelo fato de não haver necessidade de transferência das normas do discurso para a ação. Pensa Habermas que, o objeto da reflexão pragmático-transcendental são as regras da argumentação de caráter normativo e o objetivo de tal reflexão é demonstrar como o princípio de universalização, que funciona como regra de argumentação, é implicado pelos pressupostos da argumentação.

A posição habermasiana na *Teoria da Ação Comunicativa* aplica o conceito formal de “mundo da vida”²⁴ no discurso humano da ação comunicativa. Habermas pretende manter o universalismo da validade embutida no discurso humano, além do ambiente ideal na pressuposição contrafactual e na antecipação do consenso possível dos participantes do discurso, recorrendo, para tanto, a elementos da pragmática transcendental. Por outro lado, rejeita a possibilidade de uma fundamentação última, optando por uma compreensão preliminar do mundo mediante a facticidade de um determinado modo de vida.

O que caracteriza o pensamento de Habermas, para Apel, é a substituição de argumentos de fundamentação autenticamente normativos por argumentos da Sociologia. Por sua vez, Habermas situa a posição de Apel como forma de filosofia transcendental, ou seja, a concepção pragmática de Apel conserva a pergunta transcendental, mas evita a falácia idealista.

Há, porém, um paradoxo na posição habermasiana segundo Apel e Schnädelbach, uma vez que Habermas pretende chegar à incondicionalidade da crítica sem fundamentalismo, isto é, ele quer chegar a uma fundamentação antifundamentalista dos critérios normativos de uma teoria crítica da sociedade. Habermas, contudo, defende o argumento de que uma fundamentação última dos princípios da moral é impossível e inútil, e deve ser substituída pelo recurso à eticidade.

Segundo Apel, a posição habermasiana de considerar os pressupostos da discussão argumentativa relativos à constituição do consenso unicamente como hipóteses empiricamente verificáveis constitui aporia para uma ética deôntica, além de ser marcada por uma ambiguidade de fundo: necessidade de uma universalidade sem a presença de uma

²⁴ Cf. APEL, Fundamentação normativa da “Teoria Crítica”: recorrendo à eticidade do mundo da vida?, *In: Com Habermas, contra Habermas*, p. 23- 77.

fundamentação última. Para Apel, há uma diferença essencial entre enunciados empiricamente verificáveis e os enunciados de uma pragmática transcendental, que explicitam os pressupostos intranscendíveis da comunicação.

Na óptica de Jürgen Habermas, a ética do discurso não fornece orientações de conteúdo, e sim um procedimento que garante a objetividade do juízo ético. Já para Apel, a pragmática transcendental, em contraposição ao falibilismo popperiano, levanta a pretensão de apresentar uma fundamentação última que, inclusive, supere o fundamentalismo da metafísica dogmática, por meio da contradição performativa no ato da fala.

Para Habermas, a demonstração por meio da contradição performativa só identifica as regras sem as quais o jogo argumentativo não funciona. Ele defende a idéia de que a filosofia apeliana significa um retorno à filosofia da consciência e, como tal, tem como característica a identificação entre a verdade da sentença e a vivência da certeza. Apel responde a esta argumentação, mostrando que a possibilidade de fundamentação última provém da inevitabilidade do discurso argumentativo e de suas possibilidades ético-normativas, pois, quando se levanta seriamente uma questão filosófica, não se pode considerar a argumentação e suas condições necessárias como um fato contingente. Entende Oliveira²⁵ que

Qual é, para Apel, a objeção central feita por Habermas à possibilidade de uma fundamentação última? É o recurso, segundo ele ilegítimo, a um saber-fazer reflexivo que Habermas considera um recurso a uma experiência de certeza anterior à linguagem, como se faz na ótica de uma filosofia da consciência. Para Apel, no entanto, trata-se simplesmente de uma certeza que brota do próprio jogo de linguagem, certeza pragmática já interpretada na e pela linguagem.

Apel segue o entendimento da fundamentação da pragmática- transcendental e defende a fundamentação última. Nas palavras de Herrero²⁶,

Com efeito, se o discurso argumentativo está necessariamente presente até no ato solidário do pensar com pretensões de validade, então por estrita auto-reflexão comunicativa, e não por introspecção psicológica, cada um de nós poderá descobrir não só as condições de possibilidade do discurso, mas também que essas condições são *transcendentais*, isto é, intransponíveis e incontestáveis e, portanto, necessárias, universais e últimas. A *fundamentação última* consistirá então no processo de auto-reflexão que permite certificarmo-nos de que essas condições são transcendentais, isto é, estão sempre presentes em todo discurso, e de que, portanto, são elas que possibilitam a tematização de qualquer objeto do discurso. E a descoberta de que essas condições são transcendentais nos mostra que elas não poderão ser negadas sem caírem em contradição performativa, porque elas estarão necessariamente presentes em qualquer tentativa de negá-las como condição transcendental do sentido dessa negação. O qual supõe, por sua vez, que elas tampouco poderão ser provadas dedutivamente sem envolver *petitio principii* (círculo vicioso), porque toda

²⁵ OLIVEIRA, *Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea*, p. 290.

²⁶ HERRERO, *Ética do discurso*, In: *Correntes fundamentais da ética contemporânea*, pp. 169 – 170.

prova já supõe, de novo, essas condições. Isso significa: o processo de estrita auto-reflexão nos mostra que se as condições transcendentais do discurso são as condições de possibilidade do objeto do discurso, então elas terão que ser co-afirmadas implicitamente na tematização desse objeto, isto é, o critério último de toda fundamentação será a *consistência pragmática* entre objeto do discurso e as condições transcendentais de possibilidade do mesmo discurso, pressupostas necessariamente no ato performativo do mesmo discurso. Dito negativamente: o critério último de toda fundamentação pragmático-transcendental será a necessidade de se evitar a autocontradição performativa. É assim que Apel retranscendentaliza a filosofia no novo paradigma da linguagem.

A ética do discurso, portanto, deflagra o discurso argumentativo como elemento de alcance universal da dimensão moral. Dessa forma, partindo da realidade humana, surge a primazia da racionalidade discursiva, capaz de propor ao momento contemporâneo uma ética pós-convencional e de responsabilidade solidária. No que concerne, no entanto, a fundamentação, o problema persiste. Com esta análise fechamos a questão da ética deontológica e seguimos com o exemplo da ética teleológica.

2.3 O utilitarismo: modelo de ética teleológica com fundamentação não metafísica

Utilizaremos para análise das éticas teleológicas o modelo do utilitarismo, que se atém ao subsídio racional em relação às situações normativas conflituosas.

O utilitarismo, como um tipo de teoria teleológica que visa aos fins, subordina as regras morais ao ‘bem’ maior ou ao bem para a maioria. Há, dessa maneira, o apelo a um suposto bem coletivo. Para tanto, pressupõe que, mesmo os princípios morais mais dignos, são obras humanas, e, portanto, falíveis, porém com potência para o aperfeiçoamento, abertos a reformulações.

Apesar das críticas constantes, esta corrente teórica mantém-se ativa e apresenta diversas vertentes. Carvalho²⁷, por exemplo, nos exprime que

Poderíamos escolher os seguintes aspectos como sendo os que melhor caracterizam a estirpe utilitarista: a idéia de que a ética não é indiferente ao bem-estar das pessoas, que a qualidade moral de nossas ações/regras é função de suas conseqüências, que o bem dos indivíduos afetáveis por um curso de ação deve ser maximizado e seu sofrimento minimizado, e que a ética deve se importar não apenas com o bem-estar ou o sofrimento do agente moral, mas com a qualidade de vida de todos os seres capazes de sentir e de sofrer, potencialmente atingidos por um curso de ação. Poder-se-ia dizer que as éticas utilitaristas endossam alguma versão do princípio de utilidade, que poderia ser assim formulado: Uma ação (ou regra de ação) será moralmente boa na medida em que o saldo líquido de felicidade ou de bem-estar decorrente de sua realização (ou de uma conformação à regra) for maior que o resultante de qualquer ação ou regra alternativa e disponível ao agente.

²⁷ CARVALHO, Por uma ética ilustrada e progressiva: uma defesa do utilitarismo, *In: Correntes fundamentais da ética contemporânea*, p. 100.

As éticas consequenciais (ou teleológicas), como é o caso do utilitarismo, consideram a ação moralmente correta se os seus resultados forem melhores do que maus, desta forma, as normas morais podem ser moldadas para a “utilidade” do bem-estar dos seres humanos.

Interessante é notar que o utilitarismo concede importância prioritária ao bem-estar ou à felicidade da espécie humana, no entanto, não fornece um consenso para o que seja este tal bem-estar, buscando sempre a mensuração de termos como a felicidade, o bem-viver, a qualidade de vida, enfim. Na leitura de Carvalho²⁸ há, atualmente, na concepção utilitarista, três vertentes do bem-estar: as teorias mentalistas do bem-estar; as teorias do bem-estar como satisfação de desejos/preferências; e as teorias pluralistas e objetivistas do bem-estar.

As teorias mentalistas do bem-estar estão presentes no hedonismo de Jeremy Bentham e John Stuart Mill (com o utilitarismo de estados mentais) e caracterizam o bem dos indivíduos nos estados subjetivos e vivências de prazeres, além de classificarem a busca do prazer como o objetivo humano primordial. Carvalho²⁹ destaca algumas críticas a estas vertentes do utilitarismo:

As reconstruções subjetivistas estiveram na mira da crítica, acusadas de subscreverem uma concepção acanhada de bem-estar/felicidade, pois ao que parece, o ser humano não almeja apenas o prazer. Como explicitou J.J.C. Smart, as pessoas certamente repeliriam com veemência a idéia de se manterem ligadas a algum aparelho que lhe garantisse contínua e ininterruptamente sensações de prazer. Também R. Nozick foi peremptório a este respeito: gostaríamos muitas vezes de fazer isso ou aquilo e não apenas ter as correspondentes sensações prazerosas. Importa-nos a liberdade para realizar determinadas atividades e não queremos apenas ter determinadas vivências. A razão por que repelimos a idéia de nos conectarmos a um aparelho provedor de sensações de prazer é que isso nos impediria de sermos *ativos*. Ademais, existe um desejo, profundamente arraigado em nós, de *sermos* esta ou aquela pessoa. Aquele que se deixasse conectar à máquina fornecedora de prazeres estaria, de certa forma, cometendo suicídio, permanecendo sem ao menos saber que tipo de pessoa seria.

Já as teorias do bem-estar como satisfação dos desejos/ preferências têm como representante Amartya Sen. O utilitarismo de preferência reconhece a ideia de que desejos e preferências, de forma geral, são possíveis de satisfação, porém reúnem como prioridade as preferências genuínas.

Há neste posicionamento dois direcionamentos: por um lado, é positivo levar em consideração a ideia de que todos os desejos, independentemente dos indivíduos portadores destes ou predileções a tais seres, são relevantes e possíveis de realização, no entanto, de outra parte, este posicionamento pode levar a algum tipo de paternalismo, uma vez que o poder

²⁸ Cf. CARVALHO, *Op. cit.*, p. 100.

²⁹ CARVALHO, *Op. cit.*, p. 101 - 102.

pode se utilizar de manobras escusas que induzam a um consenso acerca das “preferências verdadeiras”, que, neste caso, beneficiariam apenas ao jogo do poder vigente.

Por sua vez, no que se refere às teorias objetivistas do bem-estar, busca-se o que pode ser considerado valioso e indispensável para a vida de um indivíduo, para que esta possa ser avaliada como boa vida, além de objetar o fato de que as pessoas não procuram só prazeres. Nas lições de Carvalho³⁰,

John Stuart Mill tem uma concepção plural de bem-estar ou felicidade, que inclui entre seus ingredientes a virtude, o autodesenvolvimento, a autonomia, o auto-respeito. David Brink considera que ‘uma vida valiosa consiste na posse de certos traços de caráter, no exercício de certas capacidades e no desenvolvimento de certas relações com os outros e com o mundo [...].

Para o utilitarismo, portanto, o bem antecede ao correto, apesar de não se ter um consenso do que seja este “bem”; no entanto, algo é comum às vertentes no que se refere ao bem: o bem é a utilidade ou está a serviço da utilidade.

O utilitarismo clássico de Jeremy Bentham mensurou unidades de felicidade ou bem-estar e, o cálculo sugerido para tais unidades foi o cálculo utilitário, mensurando com isto também a utilidade que cada ação proporciona a cada indivíduo, estando a dor e o sofrimento com um valor negativo nesta escala de mensuração. Desta forma, a ação moral reduz-se ao mero problema matemático.

Não podemos mensurar, no entanto, uma característica psicológica e subjetiva, como prazer ou dor, como se fosse a variável x de uma equação matemática qualquer. Os indivíduos apresentam peculiaridades que os tornam singulares. O cálculo utilitário, portanto, deve levar em conta as comparações interpessoais de utilidade.

Outro aspecto do utilitarismo diz respeito à maximização da utilidade. As teorias consequenciais caracterizam-se por maximizarem, ou seja, tentarem englobar o maior número de indivíduos nos aspectos desejados, no caso do utilitarismo o maior saldo líquido de felicidade ou prazer ou bem-estar.

Há, também, uma vertente do utilitarismo que prioriza a minimização, isto é, o princípio de maximização da felicidade é substituído pela minimização do sofrimento. Este utilitarismo é denominado de “utilitarismo negativo”, e tem seu representante na figura de Karl R. Popper. Na perspectiva de Carvalho³¹,

³⁰ CARVALHO, *Op. cit.*, p. 104.

³¹ CARVALHO, *Op. cit.*, p. 109 – 110.

A sugestão de Popper, que vem sendo desenvolvida e defendida com argumentos convincentes por J.M. Bermudo, parece oportuna e nos convida a nos preocuparmos menos com a produção de riqueza e mais com a eliminação da miséria e da dor. A idéia basilar é a do sofrimento mínimo. Uma das vantagens que Popper via nessa proposta era a de que ela eliminaria o risco de ditaduras benevolentes, supostamente latente na máxima que preconiza o incremento da felicidade. Ademais, Popper salienta que, do ponto de vista moral, não podemos tratar simetricamente a dor e a felicidade. O utilitarismo negativo representa, segundo Bermudo, um antídoto contra os efeitos perversos de uma política direcionada quase que exclusivamente para o incremento da felicidade; com efeito, a priorização do bem-estar pode ofuscar o alto preço pago em termos de miséria e exclusão social.

Mesmo em seu aspecto negativo, o utilitarismo manifesta como principal objetivo a concretização das ações que beneficiem o maior número possível de indivíduos, utilizando-se de um hedonismo universal que leva em conta todos os seres capazes de ter uma qualidade de vida. No entendimento de Carvalho³²,

De acordo com a perspectiva utilitarista, não existem cidadãos de segunda classe, para usar uma expressão de G. Scarre, mas todos contam por igual. Bentham cunhou a fórmula ‘a maior felicidade para o maior número’. Não se desconhece que tal princípio contém, a rigor, duas máximas, que podem eventualmente conflitar entre si: a que prescreve a produção do maior *quantum* de felicidade e a que exige que o mesmo se estenda ao maior número possível de indivíduos.

O perigo desta maximização do bem-estar é que se torna inviável garantir os direitos individuais ante os desejos da maioria. Tais ações podem dar azo a consequências das mais diversas, como diz Carvalho, ao enfatizar³³: “Assim, sob os pressupostos utilitaristas, nada haveria de errado, por exemplo, em escravizar indivíduos; isso até poderia ser considerado exigível, sempre que contribuísse para incrementar o bem-estar da maioria”. Nada garante, portanto, que o bem-estar da maioria pregado pelo utilitarismo seja de utilidade da maioria que tem o poder.

2.4 A questão do valor ante o embate das éticas deontológicas e teleológicas

A necessidade de legitimação inerente dos juízos morais pertence a toda moral, estando este fato ligado à ‘adesão’, por parte do indivíduo, à ação moral, isto porque uma moral consiste em exigências recíprocas. É Tugendhat³⁴ quem diz:

A autonomia coletiva não pode existir sem essa coação igual e recíproca, mas só essa. Ora, se um indivíduo fere um tal sistema normativo ao qual pertence, ele fere

³² CARVALHO, *Op. cit.*, p. 110 - 111.

³³ CARVALHO, *Op. cit.*, p. 111.

³⁴ TUGENDHAT, Reflexões sobre o que significa justificar juízos morais, *In: Ética: questão de fundamentação*, p. 26.

suas próprias regras, que são igualmente as regras de todos. Ele fere a todos os outros em sua capacidade de portadores dessa regra. E podemos dizer que a reação dos outros ao serem feridos dessa maneira é o que é terrível para aquele que feriu a ordem. Mas o é somente se ele se entende como membro dessa sociedade moral.

Esta necessidade de legitimação dos juízos morais, no entanto, nos dias de hoje, em um mundo secularizado, multicultural, individualista e de economia globalizada, fica perdida em detrimento de preferências subjetivas e jogos de poder. Vive-se uma diversidade de posicionamentos morais, sem um aparente consenso “fundacionista”, haja vista os comportamentos analisados há pouco, sem o menor acordo nem veredicto. O que é certo, afinal? A posição deontológica, na qual o que é correto não é o que necessariamente é bom para as pessoas, ou o posicionamento teleológico, que aponta para os fins e consequências das ações humanas?

Utiliza-se, no mundo contemporâneo, a justificação de juízos morais apenas como fundamento para a manifestação das preferências pessoais, sem adesão de qualquer valor normativo em si mesmo, pois com a quebra do fundamento ontológico, o fundamento racional não conseguiu o consenso desejado.

Assim como Hans Jonas, todavia, defendemos a tese de que no referente às questões éticas, há algo que vai além da conversão das preferências pessoais e jogos de valores, algo a que a política se deveria ater como questão crucial – a vida e o valor que tem o Ser.

A vida autêntica humana é fator independente de cultura, de visão política, de adequações pessoais, enfim, é algo que tem valor em si mesmo e que responde inclusive ao porquê da necessidade pungente de moralidade para a civilização tecnológica vigente.

Este trabalho analisará a proposta de uma ética da responsabilidade em Hans Jonas e apontará como solução para o problema da legitimação ética a necessidade da existência de uma vida autêntica, como valor crucial.

3 DA ONTOLOGIA PARA A ÉTICA: O FUNDAMENTO DE UMA BIOLOGIA FILOSÓFICA PARA UMA PROPOSTA ÉTICA NA CONTEMPORANEIDADE

Não duvidamos do mal quando com ele nos deparamos mas só temos certeza do bem, no mais das vezes, quando dele nos desviamos.(HANS JONAS).

3.1 O caráter biológico que conduz ao apelo ético pela existência da vida

A intenção de Jonas com uma nova proposta ética para a civilização tecnológica contemporânea é identificar a vida como um valor em si mesmo, entendendo-se como vida não só a vida humana.

Para Hans Jonas³⁵, falar em uma filosofia da vida é ligar uma filosofia do organismo a uma filosofia do espírito. Segundo Jonas³⁶, “Mesmo em suas estruturas mais primitivas o orgânico já prefigura o espiritual, e mesmo em suas dimensões mais elevadas o espiritual permanece parte do orgânico”.

A temática de uma filosofia da vida aponta o grandioso panorama da vida. Para o pensamento científico a vida, em toda sua manifestação e possibilidade, nada mais é do que um processo cego, por ser seu dinamismo reduzido a um procedimento aleatório de permutações mecânicas de elementos indiferentes que vão armazenando resultados sob a forma de espécies. Para Jonas, no entanto, uma vez que a matéria se manifestou de determinada forma, ela realizou o que está depositado em sua natureza primitiva; em outras palavras, ela chegou à finalidade de sua natureza primitiva. Consoante o filósofo alemão³⁷,

Esta potencialidade primordial deveria ser incluída no conceito da substância física, da mesma maneira que a tendência a uma finalidade, manifestada em suas realizações, as criaturas, deveria estar incluída no conceito da causalidade física. O pensador que esteja livre do dogmatismos não irá reprimir o testemunho da vida; antes ele há de deixar-se desafiar nos dias de hoje a submeter a uma análise o modelo convencional da realidade, assumido da ciência, modelo este que talvez já esteja começando a ser superado por esta mesma ciência. (O exemplo de Whitehead

³⁵ Cf. JONAS, *O princípio vida*, p. 11.

³⁶ JONAS, *Op. cit.*, p. 11.

³⁷ JONAS, *O princípio vida*, p. 11- 12.

pode demonstrar que uma tal análise não precisa significar nenhum retorno a Aristóteles.)

A sequência escalonada da vida desde o ser mais primitivo ao mais evoluído não necessitou, pelo menos a princípio, da análise da teoria da evolução e do processo aleatório que ela defende acerca da vida e de suas constituições. Aristóteles, o primeiro a escrever um tratado de Biologia filosófica, percebeu esta hierarquia com base na vida orgânica, sem que para isso tivesse necessidade da idéia da evolução.

A tese de Jonas consiste em defender o fato de que, ao se tratar de uma filosofia da vida, não se pode enfatizar nem só o orgânico, nem só o espiritual. Este é um erro em que a tradição dualista incorreu e que o pensamento contemporâneo deve superar. Jonas argumenta a fim de se chegar a uma objetividade dos fins da natureza, ou melhor, uma objetividade dos fins que regem a vida desde suas esferas mais simples até a efetivação mais complexa que é o organismo humano. Para tanto, ele admite a noção de que, se desde o início o "espírito" estiver prefigurado no orgânico, também a liberdade o há de estar, e, já mesmo no metabolismo, a camada mais básica de toda a existência orgânica, permite-se ver a primeira forma da liberdade, isto é, já no metabolismo se manifesta os fins objetivos da vida. Conforme o pensador germânico³⁸:

Não obstante, será parte dos esforços de nosso estudo mostrar que nos obscuros movimentos da substância orgânica primitiva, dentro da necessidade sem limites do universo físico, ocorre um primeiro lampejo de um princípio de liberdade - princípio este que é estranho aos astros, aos planetas e aos átomos. Evidentemente, quando o conceito é utilizado para um princípio tão amplo, todas as associações de significado têm que ser mantidas à distância: 'liberdade' tem que designar um modo de ser capaz de ser percebido objetivamente, isto é, 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 relacionado a fatos meramente corporais. Mesmo neste caso, no entanto, ele não pode deixar de estar relacionado com o significado que atribuímos a este conceito no âmbito humano, de onde foi tomado - pois do contrário o empréstimo e a aplicação mais ampla passariam a ser um simples e frívolo jogo de palavras. Apesar de toda a objetividade física, os caracteres por ele descritos no nível primitivo constituem a base ontológica e a antecipação daqueles fenômenos mais elevados a que pode ser aplicado diretamente o nome de 'liberdade', e que lhe servem de exemplo manifesto: e mesmo os mais elevados destes fenômenos permanecem ligados aos inícios não aparentes na camada orgânica básica, como condição para que sejam possíveis. Desta maneira o primeiro aparecimento do princípio em sua forma pura e elementar implica a irrupção do ser em um âmbito ilimitado de possibilidades, que se estende até as mais distantes amplidões da vida subjetiva, e que como um todo se encontra sob o signo da 'liberdade'.

³⁸ JONAS, *O princípio vida*, p. 13- 14.

Esta liberdade, para Jonas, já se manifestava na passagem da substância inanimada para a substância viva. E, desde sua origem, a vida surtiu uma série de interpretações. Na análise de Jonas, para os primórdios da interpretação humana do ser, a vida se encontrava por toda parte, e a permanência de vida era sinônimo da permanência do ser. Para esta visão panvitalista a morte ou a “matéria pura” constituía um problema, ou seja, era o antinatural.

Havia, para esta visão e este momento histórico do conhecimento humano, uma preponderância da vida, mesmo nas manifestações da matéria pura, como água, terra e ar, que estavam a serviço da vida, em concomitância com a vida. Para ele³⁹, “O mistério com que o ser humano se defronta é a morte, que contradiz tudo quanto ele compreende, tudo o que possui uma explicação natural, a universalidade da vida [...] a morte destaca-se como o enigma que perturba”. Sendo assim, toda a reflexão primitiva luta contra o enigma da morte, tentando dar-lhe uma resposta no mito e na religião.

Para os modernos, antes de espantar-se com o milagre da vida, com a passagem do ser inanimado a ser vivo, o homem espantou-se com a morte. A metafísica primitiva, no entanto, tenta encontrar respostas para a contradição básica de que tudo é vida e que toda vida está sujeita a morte. Por falta de encontrar categorias que identifiquem na vida a morte, o caminho encontrado para a resolução deste problema, na visão panvitalista, é negar a morte.

A morte, então, nega a verdade básica que é a vida, por isso a própria morte tem que ser negada. Conforme o filósofo da ética responsável⁴⁰, “A fé no prosseguimento da vida após a morte, manifestada nas sepulturas primordiais, é uma negação deste tipo”, ou seja, nega-se a morte e afirma-se a vida eterna.

Com o advento da revolução copernicana, porém, o pensamento moderno se encontra na posição exatamente oposta: o natural é a matéria pura, isto é, a morte, o que constitui um problema é a vida.

Esta posição filosófica compreendeu como o todo da realidade a matéria pura desprovida de qualquer traço de vida. O pensamento passou a limitar-se a um campo de massas inanimadas e de forças sem finalidade, ou melhor, as propriedades da matéria extensa, sujeitas a medição e a comprovações matemáticas.

³⁹ JONAS, *O princípio vida*, p. 18.

⁴⁰ JONAS, *Op. cit.*, p. 19.

Este era o conhecimento exato e a única coisa real na realidade. Para o filósofo⁴¹, “Isto significa que o inerte passou a ser o conhecível por excelência, a explicação de tudo, e assim a ser reconhecido também como a razão de ser de todas as coisas”. O natural é a não-vida, e a vida uma exceção, um enigma.

Em consequência, assim como no panvitalismo, o pan-mecanicismo tem que arcar com a explicação sobre a existência da vida, e esta explicação tem que ser dada em termos da matéria inerte; para tanto, também nesta visão a explicação é dada em termos de negação da vida, fazendo desta uma variante das possibilidades do sem-vida. Segundo Jonas⁴²,

A teoria mecanicista do organismo é uma negação deste tipo, assim como o culto dos mortos e a fé na continuação da vida foi uma negação da morte. No esquema moderno, *l'homme machine*, o homem-máquina, representa simbolicamente o que no antigo foi representado pelo ‘hilozoísmo’: a usurpação de um setor negado pelo outro, que goza do monopólio ontológico.

Trata-se, portanto, de monismo. Por um lado, o monismo vitalista, por outro o monismo mecanicista. O dualismo, por conseguinte, é o elemento de ligação que historicamente uniu estes dois extremos e o elemento que possibilitou a passagem de um monismo vitalista da Pré-História para o monismo materialista da Época atual.

3.2 O papel do dualismo e suas consequências para o pensamento filosófico

O conceito dualista provocou a retirada dos conteúdos espirituais da esfera física, e sua marca deixou ao conhecimento humano, na contemporaneidade, um mundo privado de todo e qualquer atributo espiritual. Em Jonas⁴³: “A vida mora como um estranho no corpo, que por sua natureza é na verdade um cadáver”.

Esta separação entre o mundo físico e a vida culminou em uma polarização da imagem universal da realidade. Para o pensamento filosófico clássico, havia certa transcendência na natureza, ao passo que, com o ataque dualista, a ideia de um universo não animado se concretizou. Com a descoberta do “eu” e da interioridade, efetivou-se a ênfase sobre a alma humana, na sua vida interior e na impossibilidade de compará-la a qualquer coisa da natureza.

Esta separação trágica, provocada pela concepção dualista, intensifica-se ao ponto de os elementos separados deixarem de ter qualquer coisa em comum, constituindo, assim, a

⁴¹ JONAS, *O princípio vida*, p. 20.

⁴² JONAS, *Op. cit.*, p. 20 - 21.

⁴³ JONAS, *Op. cit.*, p. 23.

essência de ambos, mediante exclusão mútua. Na compreensão de Jonas⁴⁴: “Enquanto a alma, [...] atraía para si todo o significado e toda a dignidade metafísica, e se concentrava em seu ser mais íntimo, o mundo era despido de todas estas exigências”.

No pensamento gnóstico, no qual ocorreu uma volatilização crítica da substância espiritual, ou melhor, daquilo que poderia estar encerrado no túmulo ou prisão da matéria. Conforme Jonas⁴⁵, “Assim a divisão da realidade entre o eu e o mundo, entre o ser interior e o exterior, entre espírito e natureza, sancionada pelo dogma religioso, preparou o terreno para os sucessores pós-dualistas”.

Dentre estes sucessores, a moderna teoria da vida, portanto, teve como pano de fundo a ontologia da morte. O caminho do dualismo permitiu a descoberta das esferas próprias de espírito e matéria, que, rompendo com o panvitalismo primitivo, criou outra perspectiva teórica nova: a noção de que a matéria pode existir sem o espírito, bem como o espírito poderia existir sem a matéria.

Por conseguinte, na situação pós-dualista, existem duas possibilidades de monismo: o materialismo moderno e o idealismo moderno. Ambos os monismos estão baseados na polarização ontológica produzida pelo dualismo, mas, feitos monismos, estabelecem seu ponto de apoio em cada um dos dois polos para, com base neles, abranger toda a realidade. Na perspectiva do intelectual alemão⁴⁶: “São, portanto, em sua origem, embora não em suas intenções, monismos particulares - diferentemente do monismo integral da idade primitiva, em que os dois lados repousavam ainda indistintamente um sobre o outro”.

Novo monismo filosófico integral, então, só poderá existir se for possível superar O dualismo. Com o advento do dualismo e a característica do próprio Ser de ser, em parte matéria viva (alma, espírito, *anima*), em parte matéria morta (corpo, matéria), os monismos não podem compactuar com a ingenuidade dos monismos primitivos de serem integralmente vida (apesar da exceção da morte) ou integralmente morte (apesar da exceção da vida). O monismo particular do materialismo ou idealismo aponta para um dos polos e para sua existência independente do outro polo, ou melhor, apesar do outro polo. Mesmo com o advento dos monismos particulares do materialismo e do idealismo modernos, o problema permanece igual, isto é, a existência de vida sensitiva em um mundo material inanimado.

⁴⁴ JONAS, *O princípio vida*, p. 24.

⁴⁵ JONAS, *Op. cit.*, p. 24.

⁴⁶ JONAS, *O princípio vida*, p. 26.

Como posição ontológica, cada um destes monismos modernos defende seu polo como a única explicação possível para a totalidade da realidade, excluindo assim o outro polo. Esta coexistência pacífica, entretanto, que isola os polos retrocitados, não revela o fato da vida, como unidade do corpo e da alma, tornar esta exclusão ilusória. O organismo exprime que a pergunta a o que vem a ser o Ser permanece sem resposta. E é ele que tem de ser a norma das futuras tentativas de solução, superando, assim, as abstrações particulares. Conforme Jonas⁴⁷: “A efetiva coincidência de interioridade e exterioridade no corpo força as duas formas de conhecimento a determinarem sua relação mútua por outro ponto de vista que não o de objetos separados”.

Organismo e vida permanecem incompreendidos. O corpo orgânico sinaliza a crise latente de toda ontologia pós-dualista, com seus monismos e pretensões de tornarem-se ontologias integrais. Segundo Jonas⁴⁸, “Na verdade é a própria unidade dos dois que impele a esta ampliação, e com isto à transgressão de barreira, não lhes permitindo abrigar-se na aparente neutralidade de meros setores ou aspectos parciais”.

Sendo assim, na contemporaneidade, o problema da vida (e não da morte) se recoloca como um problema central da ontologia, bem como das correntes de pensamento do materialismo e do idealismo. Neste momento, no entanto, a vida não é considerada como coextensiva com o Ser, como se pensava no momento panvitalista primitivo, mas é fruto da descoberta da matéria sem vida, que, por sua vez, passa a ser coextensiva com o Ser objetivo. O organismo vivo, mais especificamente o ser humano, passa a ser a medida de todas as coisas em virtude do paradigma de sua totalidade psicofísica. Segundo o teórico germânico⁴⁹:

Porém independente desta questão metafísica de uma unidade da realidade, e das teses daí derivadas, independente também, pois, da questão sobre o direito das citadas extrapolações de nossa corporalidade, fica de pé este fato: sem o corpo, e sem sua auto-experiência elementar, sem este ponto de partida de nossa extrapolação mais ampla e universal para o todo da realidade, não se poderia adquirir nenhuma idéia de força e efeito no mundo, e portanto da conexão atuante de todas as coisas, por conseguinte nenhum conceito da natureza em si.

Jonas, portanto, defende o argumento de que o problema da vida, e com ele o do corpo, tem que ocupar o centro da ontologia, e, em parte, da teoria do conhecimento. Na perspectiva jonasiana⁵⁰, “No corpo está amarrado o nó do ser, que o dualismo rompe mas não

⁴⁷ JONAS, *Op. cit.*, p. 27.

⁴⁸ JONAS, *Op. cit.*, p. 28.

⁴⁹ JONAS, *O princípio vida*, p. 33.

⁵⁰ JONAS, *Op. cit.*, p. 34.

desata”. O Ser ou problema da vida é este nó que o materialismo e o idealismo, cada um por seu lado, procuram desemaranhar, mas não conseguem. Para resolver este problema, é necessário que se recorra ao todo da ontologia e se superem os particularismos extremos frutos do dualismo.

O mundo que sobrou resultado do expurgo dualista não foi capaz de estabelecer um conceito de natureza como um todo atuante, apresentando tanto a sua porção biológica ou física, quanto espiritual ou viva. Jonas deduz com isto que esta situação produziu tanto a negação cognitiva do corpo, que se expressa ontologicamente em suprimir da natureza as causas finais, quanto a causalidade eficiente.

A posição ontológica central do corpo apontou o problema da causalidade que, para Jonas⁵¹, se trata não de uma base apriorística da experiência, mas sim a própria causalidade é uma experiência da força viva. Segundo suas palavras⁵²,

Assim a causalidade não é uma base apriorística da experiência, mas é ela própria uma experiência básica. É alcançada no esforço que eu preciso despender para superar a resistência da matéria do mundo em meu estar ativo e para resistir ao choque da própria matéria do mundo. Isto acontece pelo meu corpo e em meu corpo, a um só tempo em sua exterioridade extensiva e em sua interioridade intensiva, ambos aspectos genuínos do meu eu.

O todo da realidade participa da causalidade como experiência viva, com base na experiência fundamental do próprio corpo. O pensamento científico, no entanto, carrega consigo como proibição central para a validade do conhecimento exato ou comprovável a recorrência às causas finais.

A negação das causas finais constitui um *a priori* da ciência moderna, bem como a rejeição de tais causas um princípio metodológico em vez de um resultado indutivo. As causas finais foram, desde o início, declaradas incompatíveis com a atitude científica e vistas como um afastamento do pensamento na busca das causas verdadeiras. Na perspectiva do intelectual germânico⁵³, “Só então, ao se pôr em prática esta atitude, acumularam-se os resultados negativos, que consistiam concretamente no êxito da explicação que não recorre a causas finais”.

É evidente que o início desta exclusão das causas finais não ocorreu com a ciência moderna, mas é fruto do próprio dualismo, que, segundo Jonas⁵⁴, “No ato da exclusão

⁵¹ Cf. JONAS, *Op. cit.*, p. 32.

⁵² JONAS, *Op. cit.*, p. 32.

⁵³ JONAS, *O princípio vida*, p. 45.

⁵⁴ JONAS, *Op. cit.*, p. 47.

preservava ao mesmo tempo em seu terreno de origem a verdade do que havia sido excluído”. No dualismo, entretanto, a natureza do ser humano ou da vida ainda não é negada, há apenas uma separação entre *res extensa* e *res cogitans*.

O dualismo ocasionou o fato de que, sob o título de *res extensa*, a matéria fosse desvinculada do mundo interior do pensamento, do sujeito e, conseqüentemente, de sua *anima*, passando, assim, a constituir um campo autosuficiente, que serviu como estrutura para a aplicação universal da análise matemática e mecânica à vida.

O ideal do conhecimento exato, fruto do pensamento científico da Modernidade, prescindiu do conhecimento das causas finais. Este predomínio exclusivo do conhecimento objetivante, resultado da separação dualista entre sujeito e objeto, resultou na rejeição de toda a transferência de caracteres da experiência interior para a interpretação do mundo exterior. O antropomorfismo (no sentido de um sujeito portador de uma subjetividade, ou de uma alma que dá vida à matéria pura), e mesmo o zoomorfismo em geral, passou a ser considerado como uma traição à ciência. Conforme Jonas⁵⁵, “Nesta constelação dualista nós nos deparamos com a ‘natureza do ser humano’ como uma fonte de impurezas para a ‘filosofia’ (isto é, para a ciência natural)”.

Estas lutas contra o antropomorfismo provêm do fato de, assim como Hume concebeu, a "causação" não está presente entre os conteúdos da percepção dos sentidos, mas sim é um acréscimo reflexivo ao material da percepção, ou seja, os conceitos de força e causa surgem de um tipo de experiência que acrescenta reflexão às impressões da sensação, pois estes conceitos usam o conhecimento do sujeito e sua maneira de ser afetado. Sendo assim, a luta contra o antropomorfismo é no fundo contra as causas finais. De acordo com Hans Jonas⁵⁶:

A ciência deixou-se levar pela inclinação da filosofia ao ceticismo. A teoria física distanciou-se do conceito esclarecedor da força, por considerá-lo antropomórfico e não verificável por uma mera medição da realidade, e restringiu suas exigências ao registrar as sucessivas posições em um sistema espaço-temporal de coordenadas, e a formular como ‘leis da natureza’ as regularidades quantitativas destas seqüências. Renunciou-se, pois, à explicação a bem de uma mera descrição que, ao atribuir valores quantitativos às posições e mudanças de posição no contínuo extenso, e ao considerar estes valores como as próprias entidades, passa a ser uma descrição puramente matemática. Desta forma renunciou-se inteiramente a buscar as forças-motrizes, bem como as formas substanciais - isto é, depois da explicação final também foi para o lixo a explicação causal; na realidade a própria idéia de uma explicação foi para o espaço quando na teoria do conhecimento o movimento antiantropomórfico chegou à plenitude.

⁵⁵ JONAS, *O princípio vida*, p. 46.

⁵⁶ JONAS, *Op. cit.*, p. 47.

Esta luta contra o antropomorfismo torna-se um processo problemático, uma vez que negar a presença da interioridade dirigida para um fim em uma parte da ordem física é incorrer contra o testemunho da natureza e de todo o resto da realidade que esta interioridade fez surgir de si mesma, como evidência universal.

A ciência moderna, mais especificamente o materialismo científico, encontrou-se na posição de dono exclusivo do que pode ser considerado verdadeiro. Ele estendeu os traços da matéria mecânica ao todo da realidade, banindo, assim, as causas finais até mesmo da natureza do ser humano. Na compreensão de Jonas⁵⁷, “Alienando o ser humano de si mesmo e negando autenticidade à auto-experiência da vida”.

3.3 As origens do pensamento moderno sobre a natureza e os aspectos filosóficos do darwinismo

O modelo mecanicista ocupa-se, no primeiro momento, com as estruturas já prontas que a natureza lhe fornecia, não colocando como um ponto de pesquisa a questão das origens inerentes a estes sistemas vivos. Sendo assim, a pergunta de como surgiram tais sistemas, que já se encontravam em funcionamento, não era um objeto de pesquisa deste programa científico.

Para a ciência moderna, na forma como se concebeu no século XVII, esta fuga a libertava de uma questão cheia de riscos teológicos, aos quais ela não poderia responder por negá-los. A nova cosmologia científica defendia, portanto, a ideia “de uma imensa máquina, que uma vez posta em andamento continuava a funcionar por si mesma”⁵⁸.

Desta forma, o ato criador passou a ser supérfluo. O primeiro caminho escolhido pela ciência foi analisar os sistemas físicos dados baseados nos princípios gerais da Mecânica. Por conseguinte, no segundo momento, com o advento do amadurecimento científico, a ciência tentou reconstituir um possível surgimento destes sistemas desde um indefinido estado primordial da matéria. Exemplo deste momento, segundo Jonas⁵⁹ e que, “por um lado a teoria de Newton do sistema planetário como uma ordem subsistente, e por outro a teoria da nebulosa de Kant-Laplace sobre a origem desta ordem”.

⁵⁷ JONAS, *Op. cit.*, p. 48.

⁵⁸ JONAS, *Op. cit.*, p. 49.

⁵⁹ JONAS, *Op. cit.*, p. 50.

Faz parte da essência da Física moderna a ideia de que tanto a origem como a existência resultante só se distingam como estados anteriores e posteriores de um mesmo substrato. Jonas diz⁶⁰, “A realidade que produz é da mesma espécie que o produto, apenas ocupando um lugar diferente na infinita série cronológica de causa e efeito. Isto significa que uma coisa qualquer pode ser considerada ao mesmo tempo como efeito e como causa”.

Em razão da ausência da ideia da criação, para a ciência moderna, as origens têm de representar um estado mais simples da matéria. Desta forma, a diferença que há entre produtor (primeiros estádios da matéria) e produto é apenas qualitativa, uma vez que os primeiros estádios têm que ser mais autoexplicativos do que os últimos, servindo assim de ponto de partida.

O pensamento científico da Modernidade, para Jonas, portanto, substitui a criação transcendente e construtiva pelo infinito prolongar-se da matéria. Substitui-se, com efeito, o conceito clássico de origem, abolindo-se a concepção de uma causa criadora de seu efeito. Conforme Jonas⁶¹, “O segredo metafísico desta nova visão se encontra na radical concepção temporal do ser, ou na equiparação do ser com a ação e com o processo”.

Por conseguinte, a princípio, houve resistência das formas vivas ao modelo mecanicista de origem. No século XIX, no entanto, a Teoria da Evolução conseguiu subordinar a vida à ideia moderna de origem, conferindo à matéria pura maior confiabilidade em decorrência da substituição da ideia dos primeiros representantes na cadeia das gerações, que não eram mais vistos como representantes das espécies, mas considerados como resultado do tempo.

Abandonou-se, então, o significado original da palavra evolução, desvinculando-a do fenômeno de crescimento dos organismos singulares. A ideia de um desenvolvimento foi substituída pela de uma sequência aleatória, porém progressiva. Para Jonas, a ciência preteriu as consequências do primeiro passo da transição do inorgânico para o orgânico, em favor das combinações casuais.

A moderna doutrina evolucionista põe de lado, inclusive, o argumento da hereditariedade, que, a princípio, parecia ser o mais forte argumento em favor da doutrina das espécies imutáveis. A nova teoria propõe que⁶²,

⁶⁰ JONAS, *Op. cit.*, p. 50.

⁶¹ JONAS, *Op. cit.*, p. 51.

⁶² JONAS, *Op. cit.*, p. 55.

Os efeitos da mutação - cada um deles acrescentado aos anteriormente adquiridos - podem acumular-se seguindo uma mesma linha, e aos pequeninos passos do acaso é dado crescerem até que se transformem em grandes e complexos genótipos. Além deste efeito cumulativo da mutação hereditária, o efeito da seleção natural sobre seus resultados parece, então, desempenhar com perfeição o papel do princípio orientador, deixado vazio pela teleologia. Efetivamente foi a teoria da evolução de Darwin que, ao associar a variação aleatória com a seleção natural, conseguiu banir da natureza a teleologia. A **‘finalidade’, tornada supérflua até mesmo para a história da vida, retirava-se inteiramente para a esfera da subjetividade.** (Grifo nosso).

A evolução, conforme a concepção teórica darwinista, pertence ao fato de as espécies se modificarem com arrimo em formas ancestrais e na ocorrência de mutações. A seleção natural, portanto, é uma dedução lógica destas duas premissas, assim como o caráter aleatório das mutações é uma hipótese. Dessa forma, que este tipo de variação explique suficientemente o aparecimento das grandes ordens taxonômicas, para Jonas⁶³, é por enquanto uma hipótese científica.

A ideia evolucionista provocou uma revolução para o conceito universal da vida, especificamente para a origem do ser humano. A doutrina científica da evolução situa a vida como um plano sem um fim predeterminado. A este dinamismo contínuo tal teoria também denominou de vida. Segundo Jonas⁶⁴, “As condições tomam lugar da essência como princípio criador”.

A realização da natureza autônoma, guiada por fins próprios do ser, cede lugar a uma interpretação da vida como sistema constituído por organismo e ambiente. Os organismos vivos representam em cada caso o equilíbrio alcançado entre estes dois elementos, ou seja, trata-se de um equilíbrio temporário da situação da espécie a longo prazo. Dessa forma, a essência criada, imutável e característica da vida como tal, perde-se nesta análise. Consoante a expressão do filósofo da Ética Responsável⁶⁵, “O mínimo que se deixa à essência originária da vida é a mera autoconservação - em analogia com as leis inerciais que determinam o comportamento de uma partícula”.

Para Jonas⁶⁶, há certa incoerência na constituição formal da vida como um mero impulso sem conteúdo original específico:

O pensamento não estava previsto na ameiba, como não o estavam também a coluna vertebral, nem a ciência ou o polegar oponente: cada uma destas coisas foi produzida a seu tempo - mas não de maneira previsível - no enorme espaço da situação vital

⁶³ Cf. JONAS, *Op. cit.*, p. 55.

⁶⁴ JONAS, *Op. cit.*, p. 56.

⁶⁵ JONAS, *Op. cit.*, p. 57.

⁶⁶ Cf. JONAS, *Op. cit.*, p. 55.

em continua transformação. Mas variabilidade, essencialmente, não difere de instabilidade, o que só por si já constitui um argumento contra a existência de uma ‘forma substancial’ predeterminada⁶⁷.

A doutrina científica da evolução destitui o homem de sua essência. Até a razão ficou reduzida a um meio entre outros, um “instrumento” válido na luta pela sobrevivência. Na perspectiva jonasiana⁶⁸, “A razão não pode legislar nem mesmo sobre a escolha de si própria, a não ser como um simples meio”.

A moderna imagem da natureza utiliza, consoante Hans Jonas, uma combinação contraditória de necessidade e contingência. As interações orgânicas com os fatores do ambiente externo, embora conduzidos pela lei da causalidade, resultam em estruturas sem fins específicos. Na compreensão de Jonas⁶⁹, “Na aritmética das grandezas que se adicionam umas às outras a realidade não tem nenhuma preferência interna por este resultado em comparação com qualquer outro”. Portanto, a necessidade da interação destes fatores é o correlato da contingência de todo ser particular. Ainda para Hans Jonas⁷⁰,

Se algumas das condições iniciais tivessem sido diferentes, o sistema solar não existiria, ou teria uma composição diferente da que efetivamente tem, e a completude da natureza como sistema em equilíbrio não sofreria prejuízo. O lema ‘necessidade mais contingência’ pode expressar-se aqui da maneira mais simples pelo fato de existir uma completa concordância das causas sem que exista nenhuma razão para que o sistema seja assim como é de fato.

Estas contradições, da doutrina científica da evolução, não param nos resultados das interações orgânicas e ambientais, afinal, as contradições ficam mais especificadas nestas. Os dois fatores evolucionários, variações aleatórias ou mutações do organismo e seleção natural do meio ambiente, apontam para tais contradições. Enquanto o mecanismo de seleção tem que favorecer um progresso por eliminação ao decidir sobre as vantagens do material contingente que lhe é oferecido, mesmo que este atue sem que haja a presença de nenhum fim da natureza, as mutações são a produção de formas vivas mediante um jogo aleatório de desvios, que, como desvios, são todos "acidentes".

Para Jonas⁷¹, não se precisa recorrer à "astúcia da razão" para se constatar o paradoxo de que o progresso resulta do infortúnio, de que a ascensão procede do acaso. A seleção

⁶⁷ JONAS, *Op. cit.*, p. 57.

⁶⁸ JONAS, *Op. cit.*, p. 58.

⁶⁹ JONAS, *Op. cit.*, p. 59.

⁷⁰ JONAS, *Op. cit.*, p. 59.

⁷¹ Cf. JONAS, *Op. cit.*, p. 61.

constitui-se como um processo negativo que explica o desaparecimento de formas, nas palavras de Jonas⁷²: “Ela reprime, não cria”. Enquanto isto, o jogo aleatório dos desvios dão como resultados acidentes, malformações, que devem ser decididos de acordo com critérios externos, e este jogo deve decidir melhorias e progressos no desenrolar da vida.

As espécies passam a possuir uma estabilidade relativa, rompendo-se assim com o pensamento clássico ou mesmo cartesiano que existia, algo como o padrão definitivo de uma dada espécie, e assim podia-se falar de realizações mais perfeitas ou menos perfeitas na trajetória de vida dos indivíduos. Conforme o pensador alemão⁷³,

Dentro desta visão, cada estrutura concreta representa uma experiência no drama da adaptação, e em princípio está aberta a revisões imprevisíveis que, se levadas suficientemente adiante, podem resultar em algo que já não pode ser considerado como realização mais perfeita de um modelo original, mas tem que ser visto como uma espécie nova.

Há, além disso, outro fator que deve ser apontado se o sistema genético é responsável por transmitir a hereditariedade e se a hereditariedade requer como condição para uma fiel transmissão a estabilidade; mutações, neste caso, são uma perturbação da estabilidade, prejudicando, assim, a fidelidade da transmissão. O produto destas interações do organismo com o meio ambiente é, desta forma, malformações, e a causalidade como desvio da norma, portanto, para Jonas se torna patológica.

Este somatório de desvios aleatórios provoca nas gerações subsequentes a acumulação de tais deformações, formando, assim, espécies novas de vida. Nas palavras de Jonas⁷⁴, “E com isto o alto grau de organização atingido por qualquer animal ou pelo ser humano se manifestaria como a gigantesca monstruosidade em que veio a transformar-se a ameba original ao longo de uma longa história de enfermidades”. De acordo, então, com o modelo darwinista, toda forma "superior" é uma forma anormal, com valor diferenciado de sobrevivência por ter sido aceita pela seleção natural.

3.4 O novo dualismo: *gérmen-soma*

O darwinismo conferiu à ciência um *status* jamais adquirido pelo materialismo moderno. Isto porque, ao libertar-se do problema dualista e sua diferenciação de um princípio

⁷² JONAS, *Op. cit.*, p. 61.

⁷³ JONAS, *Op. cit.*, p. 61.

⁷⁴ JONAS, *Op. cit.*, p. 62.

criador distinto do criado, o monismo materialista onerou a matéria com todo o peso de uma tarefa de que o dualismo a havia deixado isenta: a de dar conta da origem do espírito. Segundo Jonas⁷⁵, neste momento, um novo dualismo se constituiu:

Procuremos formular esta pergunta de uma maneira ainda mais exacerbada, com a seguinte consideração: ao combinar o darwinismo com a genética moderna, combinação que constitui o cerne da teoria atual, um novo modelo dualista substitui na interpretação da vida todo o dualismo anterior [...] o dualismo *gérmen-soma*, onde o *soma* (o organismo atual) é ele próprio parte do "ambiente", ou seja, constitui o ambiente imediato para o plasma germinal, o intermediário por onde os efeitos do ambiente mais amplo passam para a existência deste plasma [...] Assim a imortalidade platônico-aristotélica do gênero é substituída pela imortalidade do plasma germinal, como um ser contínuo em si mesmo; e, numa inversão da fórmula clássica, dever-se-ia dizer que o desenvolvido existe em vista do não-desenvolvido, a árvore em vista da semente.

Sendo assim, no primeiro momento, o dualismo trouxe vantagens à ciência natural por ser o ideal matemático a questão essencial do conhecimento científico que só estaria bem servido se houvesse separação entre os reinos físico e espiritual, encarregando, assim, a ciência de ocupar-se estritamente com a *res extensa* pura, livre de todos os caracteres ontológicos não matemáticos.

Já desde o primeiro momento, no entanto, permaneceu o problema do ser humano e sua interioridade. O dualismo cartesiano tentou, então, superar esta dificuldade mediante a ideia de animais autômatos. Descartes, com o alibi do dualismo, defendeu o argumento de que os animais eram autômatos, isto é, embora determinados pelas leis da matéria, estes são constituídos de maneira que leva ao observador humano a pensar em uma interioridade análoga a sua, sem que, no entanto, eles possuam esta interioridade, sendo, portanto, autômatos. Para Jonas⁷⁶,

Todos os sinais de prazer e de dor que se manifestam nos animais são fenômenos enganosos, isto é, só são considerados assim por uma injustificada conclusão que nós costumamos tirar da ligação que em nosso caso sempre existe entre estes comportamentos corporais e determinados sentimentos. Supomos a presença destes últimos quando observamos os primeiros, mas com referência aos animais esta suposição não tem fundamento, noutras palavras, eles são apenas corpo.

Desta forma, a interioridade limitava-se ao caso isolado do ser humano, constituindo-se como exceção a uma regra de validade universal. O restante da natureza viva, por conseguinte, era objeto de análise puramente mecânica.

Com a teoria evolucionista, superou-se a ruptura dualista, enquanto o monismo materialista atingiu seu apogeu e total desprendimento das questões metafísicas quando

⁷⁵ JONAS, *Op. cit.*, p. 63.

⁷⁶ JONAS, *Op. cit.*, p. 66.

confiou unicamente ao automatismo da natureza material a produção das formas vitais ramificadas e ascendentes. O triunfo do materialismo na teoria da evolução, entretanto, carregava consigo o germe da própria superação.

A Teoria Evolucionista veio destruir a posição especial do ser humano conferida por Descartes, ao situá-lo como procedente do mundo animal. Dessa forma, devolvia-se ao reino universal da vida sua dignidade, uma vez que o ser humano é proveniente dos animais; então os animais, em diferentes graus, são portadores daquela interioridade de que o ser humano tem consciência. De acordo com Hans Jonas⁷⁷,

Após a contração, forçada pela fé cristã na transcendência e pelo dualismo cartesiano, o reino da ‘alma’, com seus atributos do sentir, tender, sofrer e gozar, voltava, graças ao princípio da gradação constante, a estender-se, a partir do ser humano, a todo o reino da vida.

Assim, o monismo materialista junto mesmo com seu apogeu lança sua derrocada, pois, desde o momento em que a interioridade se torna coextensiva com a vida, uma interpretação puramente mecânica desta ou presa a conceitos de mera exterioridade, não pode ser suficiente. Conforme o pensador alemão⁷⁸, “Onde poderá ser colocado o início da interioridade a não ser no início da vida?”. E ainda, segundo Jonas⁷⁹,

Os fenômenos subjetivos escapam à quantificação, e com isto mesmo à atribuição de ‘equivalentes’ externos. Não se pode, por exemplo, substituir o apetite, como causa motriz de comportamentos, pelo impulso físico, nem o instinto de autoconservação pela força da inércia, e os primeiros não podem ser medidos em termos dos segundos. O medo da morte é uma grandeza absoluta que pode ser sentida de maneira mais ou menos aguda (de acordo com o nível geral da capacidade sensitiva), mas nos diferentes casos ele não está presente em quantidades maiores ou menores de uma quantidade mensurável, mesmo que as forças de ação de que este temor dispõe possam ser mensuravelmente maiores ou menores.

Portanto, a evolução rompeu os limites do materialismo e trouxe de volta as fronteiras ontológicas. Nesta perspectiva, o darwinismo foi considerado como um acontecimento profundamente dialético.

3.5 Análise dos conceitos da Modernidade acerca da vida

A Cosmologia científica desde seu apogeu na Modernidade vem sempre utilizando as citações de seus representantes para expressar a “exatidão” com que as coisas acontecem

⁷⁷ JONAS, *Op. cit.*, p. 68.

⁷⁸ JONAS, *Op. cit.*, p. 68.

⁷⁹ JONAS, *Op. cit.*, p. 68.

sucedem-se na matéria pura. Exemplos não faltam, mas Jonas atenta para uma frase singular de Sir James Jeans⁸⁰, astrônomo e filósofo da natureza, que diz: “Pelo testemunho imanente de sua criação, o grande arquiteto do universo começa a revelar-se hoje como um matemático puro”.

Esta afirmação, que podia ser facilmente extraída de outros postulados científicos, expressa que os termos da vida estão enquadrados nos termos da matéria ou do sem-vida; a tudo é possível medir ou comensurar. Para Jonas⁸¹, entretanto, um questionamento é estabelecido: será mesmo que o grande arquiteto do universo é também o arquiteto da ameba? Segundo o próprio Jonas⁸², “Noutras palavras, se um princípio considerado cósmico não consegue dar conta da vida, cuja presença no universo não se pode negar, então este também não é um princípio satisfatório para o universo”.

A aplicação matemática aos conteúdos da natureza é fruto de uma tradição histórica ocidental que se estende desde o demiurgo de Timeu ao Deus de Leibniz, utilizando-se, para tanto, de sentidos diferentes nos variados tempos históricos de uma matemática da natureza. É evidente também que os diferentes sentidos assumidos por uma natureza “matemática” não deixam imune a ideia de um criador matemático.

Por conseguinte, o arquiteto matemático defendido por Jeans é inteiramente diferente do demiurgo de Platão, uma vez que este criou o mundo constituindo-o como um ser vivo perfeito ou como uma parte viva de Deus ou como o Deus visível, racional e animado. A concepção judeu-cristã da criação, no entanto, que teve seu ápice de poder nos movimentos renascentistas que desembocaram na Modernidade, destituiu o mundo criado e a natureza como um todo de seu caráter divino, ocasionando assim a análise puramente mecanicista da matéria, na perspectiva jonasiana⁸³, “O mundo criado do Gênesis não é Deus, nem deve ser venerado em lugar de Deus. Ele também não tem uma alma própria que explique sua atividade e sua ordem, simplesmente ele é criado, em nenhum sentido é criador”.

Além da concepção judeu-cristã de criação, a ideia de substituição do sistema geocêntrico pelo heliocêntrico iniciou a revolução científica da Idade Moderna. Esta substituição ensejou consequências que se refletem na contemporaneidade, dentre as quais se destacam: a homogeneidade da natureza em todo o *cósmos*; a eliminação de uma arquitetura

⁸⁰ JEANS, 1933 *apud* JONAS, *O princípio vida*, p. 87. Cf. JEANS, *The Mysterious Universe*, p. 122.

⁸¹ Cf. JONAS, *O princípio vida*, p. 88.

⁸² JONAS, *Op. cit.*, p. 88.

⁸³ JONAS, *O princípio vida*, p. 93.

sólida do *cósmos* que pudesse explicar a ordem dos movimentos; a provável infinitude do universo, deixando este de ser um todo ou um *cósmos* em sentido tradicional.

Estas consequências trazem consigo uma significação metafísica. A análise da mudança de um sistema para outro constitui um efeito e tem consecutivamente uma causa. O mais significativo disto é que a causalidade, ou melhor, a relação causa-efeito, se converteu em uma relação quantitativa de equivalência entre ambos. Sendo assim, pode-se descrever todo o esforço físico como uma configuração de forças e massas que se equilibram entre si. A constância da matéria e da energia torna-se, portanto, um axioma imprescindível da moderna ciência da natureza.

Tal fato tem como decorrência a redução física da causalidade, segundo Jonas⁸⁴: “A possibilidade de milagres [...] contradiz a nova idéia da causalidade natural que exige que qualquer acontecimento físico deve ser explicado por meio de antecedentes puramente físicos, [...], do tipo quantitativo que havemos descrito”⁸⁵. A nova física, para Jonas⁸⁶, ensejou uma nova fé, de modo que tanto a ciência objetiva como a experiência subjetiva não estão no alcance de demonstração e refutações.

Conforme Jonas⁸⁷, “Se excluía, portanto, não apenas a intervenção de uma causa transcendente e extramundana, como também a causalidade mental intramundana”⁸⁸. Dessa forma, para o conhecimento científico, materializou-se toda espécie de causalidade, porém, a vida depõe um testemunho contrário, por exemplo, as aspirações a uma meta têm um aspecto transmaterial, subjetivo e intelectual. O determinismo científico moderno privou a natureza de qualquer tendência a fins ou causas finais, fazendo valer apenas as causas eficientes. Consoante o filósofo alemão⁸⁹,

O novo determinismo estritamente materialista afirma que unicamente o agora dado determina cada vez ao momento que o sucede imediatamente, e somente a este; que não há tendências antecipatórias havendo algo a largo prazo, senão somente a

⁸⁴ JONAS, *Pensar sobre Dios y otros ensayos*, p. 130

⁸⁵ “La posibilidad de milagros [...] contradice la nueva idea de la causalidad natural que exige que cualquier acaecimiento físico debe ser explicable por medio de antecedentes puramente físicos, [...], del tipo cuantitativo que hemos descrito”.

⁸⁶ Cf. JONAS, *Pensar sobre Dios y otros ensayos*, p. 130.

⁸⁷ JONAS, *Pensar sobre Dios y otros ensayos*, p. 131.

⁸⁸ “Se excluía, por tanto, no solo la intervención de una causa transcendente y extramundana, sino también la causalidad mental intramundana”.

⁸⁹ JONAS, *Pensar sobre Dios y otros ensayos*, p. 131 – 132.

transferência sempre repetida da soma constante de massa-energia de um momento a outro e a <força por trás> que a empurra.⁹⁰

O Ser experimentado interiormente em cada organismo humano contradiz a imagem de mundo cientificamente confirmado. A ciência natural, para Jonas⁹¹, é apenas uma resposta parcial e unilateral para a questão do Ser, pois ela não é capaz de dar conta da dimensão da consciência, da interioridade. Segundo Jonas⁹², “A ciência da natureza, vinculada a lei de Ockham acerca da economia, deve ater-se a ontologia minimalista, que é o segredo de seu êxito.”⁹³. A Filosofia, no entanto, tem que se ater ao todo.

Dessa forma, o monoteísmo judeu e o sistema heliocêntrico consolidaram um dualismo ao eliminar todos os deuses naturais, estabelecendo, portanto, uma nítida separação entre Deus e o mundo. Assim, foi possível constituir a ideia de uma natureza sem espírito que contém uma ordem inteligível sem possuir entendimento.

A concepção judaico-cristã situa a separação entre Deus e o mundo como separação essencial entre espírito e natureza. O fosso entre Deus e o mundo foi fundamental para constituir a alma humana como o único Ser no mundo, mas não do mundo. A alma humana não compartilhava do caráter da natureza e isto fazia da alma um ser distinto, que, portanto, não era causa do movimento da matéria. Esta posição ocasionou o surgimento e a consolidação do monismo materialista, fruto da dissolução dualista, presente já em posições e afirmações como as de Jeans. Na perspectiva do intelectual germânico⁹⁴:

De fato, a alma em uma natureza sem espírito haveria de ser uma fonte de irracionalidade, iria favorecer não a lei mas a desordem. Ora, o que aconteceu foi que o monoteísmo transcendente, ao abolir os deuses naturais e as forças divinas do mundo, favoreceu de maneira decisiva justamente a eliminação da alma do sistema dos princípios naturais, e o mesmo monoteísmo provocou além disto o nivelamento da hierarquia intramundana do ser, ao reduzir toda a natureza à igualdade da "criação": estrelas e pó, natureza celeste e natureza terrestre, são, como criaturas, iguais perante Deus.

⁹⁰ El nuevo determinismo estrictamente materialista afirma que unicamente el ahora dado determina cada vez al momento que lo sucede inmediatamente, y solo a éste; que no hay tendencias anticipatorias hacia algo a largo plazo, sino sólo la transferencia siempre repetida de la suma constante de masa-energía de un momento a outro y la <fuerza por detrás> [...] que la empuja.

⁹¹ JONAS, *Pensar sobre Dios y otros ensayos*, p. 130.

⁹² JONAS, *Pensar sobre Dios y otros ensayos*, p. 134.

⁹³ La ciencia de la naturaleza, vinculada al precepto de Occam acerca de la economía, debe atenerse a la ontología minimalista, que es el secreto de su éxito.

⁹⁴ JONAS, *O princípio vida*, p. 94.

Isto expressa que, enquanto para o Deus do Timeu a alma é necessária como causa espontânea dos corpos ou da matéria, e a razão, por sua vez, necessária como causa do movimento racional, o novo modelo, que serviu como base para as concepções mecanicistas da Modernidade até o período contemporâneo, situa a imagem de uma natureza sem espírito e sem alma, que se move sem ser viva.

3.5.1 O metabolismo

A Metafísica da ciência moderna utilizou-se da concepção da fé cristã na transcendência, colhendo assim os frutos de um dualismo que esvaziou a natureza de seus conteúdos espirituais e vitais. Descartes foi o primeiro representante moderno a compor a forma clássica desta divisão da realidade, mediante a substância pensante e a extensa, isto é, a natureza é ser exterior ou simplesmente matéria, enquanto a substância pensante em sentido nenhum é natureza, divisão que favoreceu o quadro puramente mecanicista da natureza, tendo como método a Álgebra aplicada à Física.

As modificações por que passou o caráter dualista e a posição da Matemática alteraram também o conceito de imaterial, ou seja, não se trata mais de um conceito transcendente, mas sim do “eu” em si ou interioridade, dissolvendo-se assim a aliança platônica do intelecto com o inteligível e do inteligível com o real.

Na ciência moderna, portanto, o sem-espírito e o sem-vida tornam-se o compreensível em si, ou seja, a matéria pura passa a ser a medida de toda compreensibilidade. A vida, então, deve ser enquadrada na totalidade dos fatos físicos e compreendê-la significa explicá-la por meio dos conceitos do não-vivo. Este é o significado de uma natureza matematizada, conforme o contexto da Modernidade.

A nova compreensão científica só reconhece o movimento conservativo da matéria pura sem vida, no entanto, para Jonas, a vida significa movimento espontâneo que tende para um fim. Ele defende o argumento de que no organismo se pode perceber processos especiais que fazem sua unidade fenomenal aparecer mais questionável ainda do que a dos corpos comuns, isto é, trata-se dos processos metabólicos.

O metabolismo e sua troca de matéria com o ambiente no organismo compõem uma identidade própria a este. No processo de ser, o organismo mantém no todo identidade

própria, que é a forma viva, mesmo que, em diferentes espaços temporais, a identidade material não coincida com a identidade do todo do organismo. Na compreensão de Jonas⁹⁵,

Neste estranho processo de ser, para o observador que o decompõe as partículas de matéria de que o organismo consiste em um dado momento do tempo são conteúdos apenas temporários e passageiros, cuja identidade material não coincide com a identidade do todo por onde elas passam - ao passo que este todo mantém sua identidade própria, a forma viva, justamente pela passagem de matéria estranha por seu sistema espacial. Ele nunca é materialmente o mesmo, e não obstante persiste como um ser idêntico precisamente pelo fato de não permanecer a mesma matéria. Quando realmente se torna uno com a mesmidade de seu todo de matéria existente - quando dois "cortes temporais" seus passam a ser idênticos em seu conteúdo individual, e idênticos também com os cortes intermediários entre eles - então ele deixou de viver: está morto (ou seu processo de vida cessou por algum tempo).

A identidade física do organismo vivo é um fato isolado da troca de matéria com o ambiente. O organismo ou corpo vivo é, ao mesmo tempo, resultado de sua atividade metabólica e objeto do metabolismo, além de seu realizador. Nesta perspectiva, o metabolismo é mais do que um método de produção de força, ou de alimento. Apesar de que, nos organismos vivos (com exceção das plantas), o metabolismo forneça a energia cinética necessária a este, seu papel fundamental é o de constituir o próprio organismo e constantemente substituir suas partes. Este vir-a-ser é uma realização do organismo. Sendo assim, Jonas defende a posição segundo a qual esta não é uma realização da matéria pura ou do movimento desta matéria sem vida e sem finalidades.

O Deus matemático de Jeans deixa escapar o testemunho direto do corpo, que é a própria vida, limitando-se à sua visão analítica homogênea. Jonas, no entanto, defende o conceito ontológico do ser vivo, em oposição ao meramente fenomenológico. A vida existe para si, com um limite essencial entre sua interioridade e exterioridade. A unidade visível é apenas um produto da percepção dos sentidos, um estado fenomênico. Sua identidade, entretanto, no ser vivo, carrega consigo um *status* ontológico de ser uma unidade do múltiplo. Consoante a expressão do filósofo da ética responsável⁹⁶, “Forma não é resultado mas sim causa das acumulações materiais de que ela consiste em momentos sucessivos”. Ele chega a falar de uma “mesmidade” que, enquanto dura, é permanente renovação.

A identidade orgânica é inteiramente diferente da matéria pura. Ela preserva sua forma por meio da atividade metabólica e de sua permanente troca das partes que a constituem. Na identidade interior subentende a elaboração da forma, a unidade constitui-se pela multiplicidade que se transforma metabolicamente. A matéria pura, pelo contrário, encontra

⁹⁵ JONAS, *O princípio vida*, p. 98.

⁹⁶ JONAS, *O princípio vida*, p. 101.

sua identidade reduzida ao corte do espaço-tempo, seguindo assim uma lógica $A = A$, de auto-identificação.

A “mesmidade” do organismo é caracterizada pela individualidade. O organismo vivo constitui sua identidade de momento a momento, conservando assim uma “mesmidade” física. É com base nesta identidade e individualidade do organismo que se introduz o conceito de “si mesmo”, que classifica como “outridade” tudo quanto se encontre além dos limites do organismo. Segundo Jonas⁹⁷, “Sem esta oposição universal da outridade não seria possível existir mesmidade”.

A liberdade se encontra inserida nesta polaridade entre si mesmo e o mundo, entre interioridade e exterioridade. A liberdade do organismo, portanto, consiste basicamente numa interdependência da forma com relação à sua própria matéria. Para Jonas, esta liberdade, nesse sentido específico, é o princípio de todo avanço na história da evolução⁹⁸ da vida.

3.5.2 O conceito de liberdade como traço ontológico fundamental da vida

O conceito de liberdade auxilia, na tese de Jonas, na interpretação da vida, ou melhor, no mistério do vir-a-ser em si, que para o mundo atual é inacessível, visto que o que há é a matéria pura. Este conceito de liberdade, que Jonas propõe, é de um traço ontológico fundamental da vida. Sua função é ser um guia na orientação da tarefa de interpretar a vida. Esta liberdade atuou desde o vir-a-ser, ou seja, desde o impulso que ensejou a passagem da matéria inorgânica para a matéria orgânica. Conforme Jonas⁹⁹,

O conceito ontológico da liberdade nos aponta para a matéria, onde os fins não podem ser percebidos, mas que trai sua secreta potencialidade na grandiosa escapada da vida. Sua rígida auto-identidade, que segundo o testemunho da vida não é a última palavra, também não precisa ser a primeira. Uma história metafísica da “substância” pode transcendê-la para os dois lados [...] Assim não conseguimos escapar a uma interpretação especulativa do ser em si, onde a matéria encontra seu lugar como maneira ou estado, como fase ontológica.

Para Jonas, a atuação desta liberdade representa uma tendência nas profundezas do próprio ser, isto é, um fim no Ser que ensejou a transição de substância sem vida para substância viva. Ela é um princípio contínuo, ou, pelo menos, um resultado constante, que a

⁹⁷ JONAS, *Op. cit.*, p. 106.

⁹⁸ Evolução aqui não representa a teoria darwinista da evolução dos organismos vivos, mas sim a passagem de estruturas mais simples para mais complexas, tendo desde as estruturas mais complexas uma interdependência em relação às estruturas mais simples.

⁹⁹ JONAS, *O princípio vida*, p. 106.

cada passo dessa liberdade constitui uma situação superior sobre a situação inferior, de acordo com Jonas¹⁰⁰, “Liberdade mais rica sobre liberdade mais simples”.

A liberdade orgânica atua com uma natureza inteiramente dialética, que envolve a própria liberdade bem como a necessidade do organismo vivo. Por exemplo, o metabolismo tem, por um lado, o poder de constituir a forma orgânica, pela mudança de matéria, mas, ao mesmo tempo, este poder envolve sua necessidade de fazer isto para sua manutenção. Na realidade, então, seu poder é um dever.

Assim, ao mesmo tempo em que há uma soberania da forma sobre sua matéria, há também sua sujeição a esta; sua liberdade é, na verdade, sua necessidade. A vida está voltada para o mundo e estabelece com este uma relação de dependência e poder. Na própria aquisição de sua necessidade, o organismo se abre para a realidade externa em busca de matéria nova. A transcendência da vida, portanto, no ter o mundo encontra-se já tendencialmente com sua necessidade orgânica de matéria.

O caráter transcendente da vida encontra-se, então, na intencionalidade presente da necessidade de matéria estranha como sendo própria do Ser, demonstrando assim um campo de suas possíveis realizações. Na compreensão de Jonas¹⁰¹: “O ser-dependente indica o campo de suas possíveis realizações, desta maneira criando a intencionalidade como um caráter básico de toda vida”.

A intencionalidade presente na necessidade da matéria estranha, por sua vez, insere na argumentação a esfera da interioridade ou subjetividade, que tem que estar presente, para que possa existir uma diferença entre satisfação e frustração. Esta interioridade protege o interesse do organismo em sua existência e preservação.

Independentemente de se denominar “esta interioridade de sensação, sensibilidade e resposta a estímulos, busca ou tendência”¹⁰², ela abriga em seu íntimo o interesse absoluto do organismo em sua própria existência e em sua preservação. Segundo o teórico germânico¹⁰³,

É verdade que a autotranscendência tem seu fundamento na necessidade orgânica [...] ela é movimento para fora; mas a receptividade da sensação, para o que vem de fora, este lado passivo da mesma transcendência, coloca a vida no estado de ser "eletiva" e "informada", em lugar de ser apenas uma cega dinâmica.

¹⁰⁰ JONAS, *Op. cit.*, p. 106.

¹⁰¹ JONAS, *O princípio vida*, p. 109.

¹⁰² JONAS, *Op. cit.*, p. 109.

¹⁰³ JONAS, *Op. cit.*, p. 110.

Outra esfera da argumentação é o horizonte do tempo. Na transcendência do agora orgânico, o esquema temporal linear do ambiente físico de antes e depois, de passado e futuro, não se aplica. A vida não carrega em si a determinação da matéria pura, ela sempre já é o que há de ser e o que se prepara para ser. Há um continuum, onde o horizonte dominante do tempo é o futuro, que está aberto para o impulso da vida.

Sob esse aspecto temporal, também se observa a natureza finalista da vida, pois há no âmago do Ser um interesse que impulsiona e antecipa a ação, desfazendo-se, com efeito, na esfera da vida, o aspecto linear da temporalidade. A finalidade aplica um caráter dinâmico ao Ser, que coincide com a liberdade e a identidade da forma em relação à matéria.

3.5.3 O fracasso do dualismo

A proposta de Jonas é demonstrar que em nenhum dos aspectos que foram apresentados até então cabe uma descrição matemática de objetos físicos; o pensamento moderno insiste nesta descrição, principalmente por ser o organismo um objeto físico e, como tal, sujeito à uniformidade de categorias físicas e observáveis.

A proposta científica compreende a vida mediante acomodação desta à categoria do não-vivo, isto é, a ciência pretende “desemaranhar”¹⁰⁴ o enigma da vida por meio de uma análise físico-química desta, e desemaranhar é reduzir ao elementar, que é anorgânico e universal, ou seja, sem vida e igual em toda a natureza.

Para Jonas, no entanto, no pensamento científico do Deus matemático, há apenas um reducionismo científico da vida e do ser humano, e a análise inorgânica deixa escapar a própria vida. Nas palavras de Jonas¹⁰⁵,

Quando plenamente alcançado, isto resultaria no desaparecimento da vida no exato momento em que todos os seus fenômenos externos tivessem sido explicados - não fosse a circunstância de a própria empresa científica ser ela própria um ato de vida, e o estudioso um ser vivo, por isso impedido pela experiência original da vida de esquecer que aí ainda se encontra ‘algo inteiramente diferente’. O que não haveria de acontecer com o Deus matemático: se atribuimos a ele a plena posse daquilo que é visado por um ideal reducionista da ciência humana, isto é, a análise absoluta, mas lhe negamos, como puro intelecto, a experiência orgânica, ou seja, corporal, então a multiplicidade extensa haveria de fornecer-lhe todos os dados para sua explicação, mas a vida mesma não se tornaria visível, e nem sequer poderia ser percebido um vazio em seu lugar. Olho não seria reconhecido como olho, antena como antena, organismo como organismo. Pois em si os elementos materiais - no arranjo orgânico ou em outro arranjo qualquer - satisfazem todas as exigências do esquema mecanicista e de seus modos de explicação e descrição: partículas estão envolvidas

¹⁰⁴ Cf. JONAS, *O princípio vida*, p. 112.

¹⁰⁵ JONAS, *Op. cit.*, p. 112.

em determinadas configurações, entram em certas ligações, realizam determinados movimentos e outras transformações de energia, terminando por sair novamente do conjunto e entrar em novas relações em outros terrenos.

Para Hans Jonas, a evidência da “subjetividade” é descartada como irrelevante na análise científica da realidade exterior. Para a visão cartesiana do dualismo, os fenômenos da subjetividade constituem um campo inteiramente separado da realidade extensa. Para o “epifenomenalismo”, os fenômenos da subjetividade se encontram em uma relação de dependência unilateral para com a realidade extensa, o que faz da subjetividade uma realidade secundária, que pode ser explicada pela realidade primária, mas que é ela própria supérflua para a descrição e explicação desta última, ou seja, a consciência em si não passa de um epifenômeno, um efeito colateral de processos corporais.

Sendo assim, Jonas chega à conclusão de que a alternativa materialista ou epifenomenalística se desqualifica como estrutura racional de pensamento pelo fato de denegar a validade dos pensamentos, negando assim que um argumento para ser verdadeiro deve se basear na força de suas razões, e não no fato de sua ocorrência no cérebro. Já a alternativa cartesiana se desqualifica na realidade do organismo, pois este está organizado para a interioridade ou, nas palavras de Jonas, para a individualidade.

O ser humano está longe de ter apenas uma consciência da interioridade que serve a uma periferia externamente manifesta. A autossuficiência da *res extensa* é incompleta, uma vez que a identidade interior determina as manifestações do organismo. Segundo Jonas¹⁰⁶, “Pois (pedindo vênica para a trivialidade) os olhos em sua composição física estão relacionados com o ver, e os ouvidos com o ouvir, e os órgãos em geral com aquilo que eles realizam - e os organismos, de forma mais geral ainda, com a vida”.

É o movimento interno, as intenções e finalidades do organismo, cujo fim maior é a própria vida, que determinam o organismo e sua manifestação extensa. Os órgãos, cada um na sua especificidade, estão à mercê do aparato interno e isto não é apenas um aspecto adicional, pelo contrário, é sua natureza teleológica. As funções do organismo seguem o que determina o Ser, conforme Jonas¹⁰⁷: “Por mais completa que possa ser uma análise físico-química do olho e dos processos ligados à estimulação do olho - nenhuma explicação de como ele é construído e de como ele funciona teria sentido se não estivesse relacionada com a visão”.

¹⁰⁶ JONAS, *O princípio vida*, p. 115.

¹⁰⁷ JONAS, *Op. cit.*, p. 115.

A visão determina o sentido externo de ser do próprio “aparelho” olho ou constitutivo olho. Este exemplo específico é verdadeiro para todas as classes de organismos, embora quanto mais se desça na escala da vida mais se diminuem a complexidade da organização e a diferenciação das funções, reduzindo-se, assim, a consciência. Para Hans Jonas, independentemente em que grau se esteja na escala da vida, o organismo no seu impulso para viver tem sempre presente a busca de uma finalidade. Isto pode ser observado desde as tendências vegetativas até a vida animal dotada de movimento e de sensação, e fica mais constatável no ser humano e em seu diferencial de consciência. Segundo Jonas¹⁰⁸: “Todos estes são aspectos interiores do lado teleológico na natureza da ‘matéria’”.

Para Jonas, o comportamento teleológico do organismo não é apenas uma opção que se pode fazer quando se pretende descrevê-lo, mas, de acordo com o testemunho da própria percepção interior do ser humano, ele é a manifestação exterior da interioridade da substância. Consoante Jonas¹⁰⁹: “Não existe organismo sem teleologia; não existe teleologia sem interioridade; e a vida só pode ser conhecida pela vida”. Ainda conforme Hans Jonas¹¹⁰:

Aquela inteligência pura poderia, por exemplo, ter um inventário minuciosíssimo da composição do olho, do nervo ótico, do centro da visão no cérebro e das transformações que ali ocorrem com os estímulos luminosos, mas desta informação ‘completa’ ele jamais poderia deduzir que estava presenciando um processo de visão - pois ele nem sequer sabe o que quer dizer ‘ver’; ao passo que nós, ‘terráqueos’, dotados nós próprios de olhos, sabemos (e não apenas concluímos) que com eles um indivíduo orgânico possuidor destas estruturas ‘vê’, qualquer que possa ser a física do processo.

Apesar das objeções de biólogos e behavioristas, o testemunho da autoexperiência é o patrimônio referente à própria vida e, sendo assim, o criador matemático de Jeans não se sustenta em razão do próprio testemunho imanente da vida. Assim, Jonas conclui que uma biologia filosófica deve abranger tanto uma filosofia do ser humano quanto uma filosofia da natureza.

¹⁰⁸ JONAS, *Op. cit.*, p. 115.

¹⁰⁹ JONAS, *Op. cit.*, p. 115.

¹¹⁰ JONAS, *Op. cit.*, p. 116.

3.5.4 Movimento e sensação: sobre a alma animal

Para Jonas, há uma objetividade da intencionalidade ou finalidade do Ser inclusive na vida animal, opondo-se tanto ao pensamento moderno de Descartes, que defendia esta possível intencionalidade na subjetividade do Ser Humano, como às correntes epifenomenalistas. Na existência animal, em seus comportamentos, mecanismos e características físicas, já se encontram predispostas as finalidades do Ser.

Esta questão é observável desde os organismos mais simples que apresentam atividade metabólica até os mais complexos. Há uma transcendência necessitada na emancipação da forma. A atividade metabólica da forma manifesta uma liberdade na relação com a matéria, mas também uma dependência desta, ao mesmo tempo em que apresenta uma não-identidade com a própria matéria, ou seja, a forma existe como ela própria, apesar da insuficiência de matéria em dados momentos.

Isto especifica, no tempo, a coincidência da vida com a matéria. Na perspectiva jonasiana¹¹¹, “O si mesmo da vida individual opõe-se a todo o resto como mundo exterior ou estranho - e, no entanto, esta mesma oposição se atualiza, por ‘transcendência’ [...] como aceitação do exterior - como exterior - no interior”.

A singularidade do indivíduo, sua particularização vital, enseja a capacidade de contacto com a diversidade do outro e a individualidade possibilita a saída transcendente do isolamento das formas vitais mediante o contato com a diversidade. Segundo Jonas¹¹²,

A vida possui em princípio um distanciamento em relação ao mundo, de cuja homogeneidade a forma destacou-se, retraindo-se em sua peculiaridade: mas precisamente este distanciamento oferece a dimensão para a referência ao mundo, enraizada nas necessárias relações reais, porém sem coincidir com elas, e sim podendo ultrapassá-las até à universalidade.

A existência animal, contradizendo qualquer postulado dualista da Modernidade, também dá prova em suas características físicas, transpondo as atividades metabólicas, da existência de uma finalidade no Ser. Segundo Jonas¹¹³, três características diferenciam a vida do animal da vida da planta: mobilidade, percepção, sensação. A análise destas características aponta para a intencionalidade objetiva que há no Ser.

¹¹¹ JONAS, *Op. cit.*, p. 123.

¹¹² JONAS, *Op. cit.*, p. 123.

¹¹³ Cf. JONAS, *Op. cit.*, p. 123.

Nos primórdios da existência orgânica, já na inquietação da substância metabolizante, há uma identificação simultânea de percepção e movimento. Na evolução e no desenvolvimento orgânico, estas duas capacidades significam tanto maior acesso ao mundo quanto crescente individuação do ser.

A característica ontológica essencial dos organismos vivos é estarem abertos ao mundo, como condição básica para a vida em si; sendo assim, a sensibilidade aos estímulos, manifestada desde as células simples, torna-se um aspecto indispensável para a condição de ser vivo. Segundo o pensador alemão¹¹⁴: “A excitabilidade é o germe, de certa forma o átomo da posse do mundo, exatamente como a própria célula é o germe e o átomo do organismo maior”.

A percepção e a mobilidade, no entanto, segundo Jonas, têm que ser compreendidas aqui como desenvolvimento do elemento da "transcendência", inerente à existência metabólica como tal, e, a estas características da vida animal, deve se somar a terceira, justamente a sensação, que concretizará a intencionalidade existente no Ser.

Conforme Jonas existem dois "horizontes" para os quais a vida se posiciona – um é o horizonte do tempo e o outro é o do espaço. O do tempo representa para onde se dirige, enquanto o horizonte do espaço significa “o lugar do ‘outro’ igualmente presente”¹¹⁵. A característica principal da evolução animal, em virtude da capacidade de mobilidade, em contradição à vida vegetal, é a constituição do espaço como dimensão da dependência e progressivamente como dimensão de liberdade.

O horizonte do tempo, por sua vez, torna-se acessível pelo desenvolvimento simultâneo de outra capacidade, que é a emoção. O emocional não é tão perceptível como característica de constituição da vida animal, entre outras razões, porque, ao contrário da percepção e da mobilidade, a emoção não possui órgãos externos que a possam identificar, como é o caso, por exemplo, dos olhos e das pernas. E é esta completa interioridade da característica da emocionalidade que faz com que a emoção tenda a ser excluída na descrição científica do comportamento orgânico, assim como exemplificado no modelo dos autômatos de Descartes.

A mobilidade, no animal, serve tanto para a captura de um objeto como para fugir deste. Seja a locomoção utilizada para a perseguição ou para a fuga, evidenciam não apenas as capacidades motoras e sensoriais desenvolvidas pela existência animal, mas também a

¹¹⁴ JONAS, *Op. cit.*, p. 124.

¹¹⁵ JONAS, *Op. cit.*, p. 124.

intensidade das forças dos sentimentos. Em outras palavras, há uma intencionalidade emocional que potencializa o movimento, que o direciona e o ativa – é como se fosse a justificação do movimento à subjetividade, mesmo que aqui seja um análogo de subjetividade animal. Segundo Jonas¹¹⁶, “Difícilmente estaremos errados se assumirmos que o número de estágios intermediários através dos quais o propósito pode estender-se é uma medida do desenvolvimento emocional”.

Para Jonas, a ocorrência da mobilidade direcionada por meio de longas distâncias, como ocorre nos vertebrados, denuncia o início da vida emocional. Introduce-se a categoria do desejo sob o estímulo da necessidade. O desejo é o pressuposto básico da mobilidade e também é o desejo o que mais se aproxima do impulso pré-animalesco de todo ser vivo mediante o seu processo metabólico. Segundo Jonas¹¹⁷,

A percepção à distância é necessária para que este objetivo seja percebido: isto envolve o desenvolvimento dos sentidos; a locomoção controlada é necessária para alcançá-lo: isto envolve o desenvolvimento da mobilidade. Mas para sentir como meta aquilo que é percebido, e manter viva sua condição de meta de tal modo que o movimento se prolongue através da necessária quantidade de esforço e de tempo, para isto é necessário o desejo - e isto envolve a evolução do sentimento. Realização que ainda não está ao alcance é condição essencial do desejo, e este por sua vez torna possível a protelada realização.

Desta forma, a percepção está para o aspecto espacial assim como o desejo está para o aspecto temporal, de acordo com Jonas¹¹⁸: “A percepção oferece o objeto como ‘não aqui, e sim mais além’; o desejo oferece a meta como ‘ainda não, mas podendo ser alcançada’”; constituindo, assim, a distância a ser superada como a mola propulsora do desejo, a razão de ser da emoção em si. Segundo Jonas¹¹⁹, “O grande segredo da vida animal se encontra precisamente no espaço que ela consegue manter entre desejo imediato e satisfação mediata”.

É justamente este desejar, pela característica da mobilidade que evidencia as diferenças na condição animal e na condição vegetativa, ou seja, ao se introduzir uma distância entre o impulso e a satisfação, resta estabelecida a diferença entre a condição animal, que determina um espaço entre o desejo imediato e a satisfação mediata, para a condição vegetativa da planta em seu caráter imediato de necessidade.

¹¹⁶ JONAS, *Op. cit.*, p. 125.

¹¹⁷ JONAS, *Op. cit.*, p. 126.

¹¹⁸ JONAS, *Op. cit.*, p. 126.

¹¹⁹ JONAS, *Op. cit.*, p. 126.

Na existência animal expressa-se a “mediatez”, isto é, a divisão entre o si-mesmo e o mundo, por sua vez, na vida vegetal se expressa a “immediatez”, em outras palavras, a diferença entre a relação imediata e a relação mediata com o ambiente coincide com a diferenciação entre as plantas e os animais. Mobilidade, percepção e sentimento ensejam na existência animal o caráter mediato. O animal irracional, bem como o racional, está aberto ao mundo e dele necessita; o mundo lhe falta. Por tal razão que o sofrimento inato à existência animal não é a dor, mas sim a falta. Já desde a existência animal, o desejo assume o interesse elementar da vida, sob as condições da “mediatez” animal, em que se liberta de uma função orgânica cega, assumindo o controle das necessidades animais. Conforme Jonas¹²⁰,

Sensibilidade, sentimento e mobilidade são diferentes manifestações deste princípio da mediatez - portanto do essencial "distanciamento" da existência animal. Se o sentimento envolve a distância entre necessidade e satisfação, então ele tem sua razão de ser na original separação entre sujeito e objeto, e coincide com a situação da percepção e da capacidade de movimento, que envolvem também o elemento da distância. 'Distância', em todos estes aspectos, envolve a separação sujeito-objeto. Esta se encontra na raiz do fenômeno inteiro da animalidade e do seu ramificar-se da forma vegetativa da vida.

A planta, diferentemente dos animais, extrai das reservas minerais, que já se encontram à sua disposição no solo, sua alimentação de forma imediata, sendo seu processo metabólico também imediato em razão da sua capacidade de, pela síntese, transformar a matéria anorgânica diretamente em compostos orgânicos. A “immediatez” da planta é assegurada pela constante contiguidade entre o órgão receptor e o estoque exterior. Neste mecanismo, não há espaço para a ação do desejo, uma vez que a satisfação ocorre simultaneamente à atividade vital. Sendo assim, a planta está libertada da necessidade, mas também se encontra privada dos mecanismos de movimento e percepção.

Na existência animal, a necessidade, ou seja, a busca do que lhe falta que está no mundo, é um aspecto transcendente que revela a intenção de conservação. Isto fica mais comprovável nos meios em que o organismo, mesmo no estágio unicelular, utiliza, como a percepção e o movimento. Desta forma, para Jonas, percepção, movimento e sensação nunca podem ser julgados simplesmente como “meios”, mas sim, segundo suas palavras¹²¹, “Como qualidade da própria vida a ser conservada, e por isso também como aspectos do fim da conservação”.

Jonas confirma, portanto, que a constituição original do organismo, mesmo no estágio mais simples, expressa a individualidade como ousadia da liberdade que, por sua vez, é

¹²⁰ JONAS, *Op. cit.*, p. 126.

¹²¹ JONAS, *Op. cit.*, p. 130.

compensada pela necessidade. A “mesmidade”¹²² necessita da “outridade”¹²³ do mundo, havendo neste processo um verdadeiro progresso do desenvolvimento da animalidade. Isso porque, no mais baixo nível do metabolismo da existência orgânica, encontra-se uma autoidentidade imediata da matéria anorgânica. Conforme ocorre o aumento de mediaticidade se ganha um “eu” mais indiferenciado que se confronta com um mundo mais diferenciado.

Jonas, conseqüentemente, procurou mostrar com estas análises que, já nos obscuros movimentos da necessidade das substâncias orgânicas primitivas, se encontra o primeiro lampejo de um princípio de liberdade, que não é próprio da matéria pura, mas sim a vida em si mesma. Certamente, este conceito de liberdade é específico, singular, mesmo estando relacionado com o significado atribuído no âmbito humano, segundo Jonas¹²⁴: “‘Liberdade’ tem que designar um modo de ser capaz de ser percebido objetivamente, isto é, 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”.

3.5.5 Cibernética e finalidade: uma crítica

Assim como o fez na análise da existência animal, utilizará a análise do conceito cibernético da finalidade e da teleologia, para identificar esta liberdade no Ser vivo. Na análise da teoria cibernética, inicia a argumentação utilizando-se de um exemplo clássico da literatura cibernética, por exemplo, um paciente com lesão cerebral é requerido para levar um copo d’água da mesa para a boca e derrama a água.

Duas perturbações se manifestam neste exemplo: uma é a perturbação de mecânica operacional que interage com a outra perturbação, de ordem neurológica. Nos dois casos, tanto no aspecto mecânico quanto no neurológico, o organismo se entrega em uma série de oscilações em busca de atingir seu objetivo que, no final, tem resultado negativo, pois o copo não alcança o alvo da boca. O paciente tem como objetivo levar o copo à boca e é isto que impulsiona seu desejo e motiva a ação. Tal objetivo está presente em todos os movimentos parciais executados pelo organismo, cujo resultado final é negativo.

¹²² Cf. JONAS, *Op. cit.*, p. 130.

¹²³ Cf. JONAS, *Op. cit.*, p. 130.

¹²⁴ JONAS, *Op. cit.*, p. 13.

O paciente, ou seja, a subjetividade pode sofrer com o fracasso do experimento, porém, no que se refere à máquina, nenhum sentimento é experienciado, ela apenas se compraz com a liberdade de realização dos seus impulsos e possíveis oscilações. Para Jonas, isto expõe o fato singular de que a máquina ou matéria em si não compartilha da finalidade da vida, esta finalidade ou objetivo é visível na subjetividade e é própria da vida. Na compreensão de Jonas¹²⁵, “Ao modo de operar de uma máquina manifestamente não se aplica nem ‘dor’ nem ‘alegria’, nem ‘êxito’ nem ‘fracasso’, nem ‘realização’ nem ‘frustração’”.

Então, o que para a Cibernética pode ser considerado como estado final ou finalidade? Segundo Jonas¹²⁶, não se pode responder esta pergunta como “o estado em que o objetivo foi alcançado”, no entanto, para cibernética o estado "final" corresponde ao estado em que a ação termina, isto é, conforme Jonas¹²⁷: “O movimento ‘pode ser interpretado de uma forma tal’ que teria tido este alvo por haver terminado onde terminou”.

Na perspectiva cibernética, portanto, é possível asseverar que a morte é o alvo da vida, pois é onde esta termina. Jonas, entretanto, argumenta que já Aristóteles fazia uma distinção entre o simples terminar e o "fim" interior de um movimento. Esta distinção era imprescindível, visto que sem ela a morte teria que ser considerada como o alvo da vida. Para Jonas, este movimento de finalidade, no organismo vivo, não se desloca para a morte, mas sim para a preservação da vida.

A matéria em si não compartilha, portanto, de finalidade, ela se compraz com a terminalidade. Até mesmo, segundo Jonas¹²⁸, observando-se máquinas mais desenvolvidas, como, por exemplo, um torpedo com mecanismos de busca do alvo que, aparentemente, age como que guiado pela finalidade de atingi-lo, tendo inclusive mecanismos sofisticados que faz parecer ser do torpedo a finalidade de atingir o alvo, como o fato de ele não seguir simplesmente seu curso original, mas que, surgindo alterações no alvo, possa ocasionalmente modificar sua rota, a finalidade, apesar de toda sofisticação, não se encontra no torpedo, mas é fruto de uma subjetividade.

É importante analisar o fato de que o torpedo não é atraído pelo alvo e sim dirigido para ele; a influência a que ele responde não é da ordem de um estímulo, mas sim de uma

¹²⁵ JONAS, *Op. cit.*, p. 136.

¹²⁶ JONAS, *Op. cit.*, p. 136.

¹²⁷ JONAS, *Op. cit.*, p. 136.

¹²⁸ Cf. JONAS, *Op. cit.*, p. 136.

mensagem. Além disso, o que “mobiliza” ou mesmo alimenta a máquina para que esta cumpra a ação não é um desejo ou ordem interna e sim uma bateria, um motor a jato ou de combustão interna, ou seja, ela trabalha apenas por meio do equilíbrio de gradientes de energia. Isso se aplica também na transmissão da mensagem. Segundo teórico germânico¹²⁹,

Cada uma destas atividades decorre inteiramente dentro da rota de sua própria necessidade mecânica – é uma atividade ‘cega’, como se diz - e também não tem relação com os passos anteriores ou subseqüentes de sua própria seqüência, como ainda com as atividades dos outros elementos no sistema. Nenhuma destas ações se ocupa, como tal, com o atingir o ‘alvo’; a única ‘tendência’ de cada uma delas é realizar seu próprio ‘objetivo’ segundo a lei da entropia.

A Cibernética afirma, por sua vez, que a finalidade não se encontra em uma parte da matéria e, sim, no todo, ou seja, no alvo mais o torpedo mais o acoplamento e na forma de organização do sistema múltiplo. Jonas¹³⁰, porém, confronta a seguinte argumentação à ideia cibernética: “Imaginemos que o torpedo não seja inteiramente mecanizado mas que seja tripulado por um piloto humano - e de imediato nós [...] podemos substituir esta imagem pelo exemplo diário do motorista que dirige o seu carro”. Neste caso, não se aplica a objetividade no todo, pois não se pode considerar o torpedo mais marinheiro do que o indivíduo humano que o conduz ou o carro mais motorista do que o próprio motorista.

A subjetividade, por conseguinte, é detentora do objetivo prévio que determina o desenrolar de toda ação. Não é a simples decodificação de mensagens que pode motivar a realização da ação, ou seja, percepção e capacidade de movimentação por si não são suficientes para um agir com objetivo.

Sendo assim, o objetivo só pode ser considerado como finalidade quando sua motivação tiver como base o interesse de toda vida por si mesma, por sua realização, por seu conteúdo, em outras palavras, a finalidade da vida não é a morte, mas sim a prevalência da vida.

Conforme Jonas¹³¹, “Materialistas, behavioristas e cibernéticos efetivamente assumem a posição cartesiana, sem, no entanto, arcarem com a carga metafísica de sua doutrina das duas substâncias”; os atributos espirituais não são objeto do discurso cientificizado, permanecendo distantes dos resultados físicos.

De forma geral, os atributos do espírito, da manifestação consciente da vida animal, são apresentados nestas posições filosóficas como funções do corpo. Para estas, a seqüência

¹²⁹ JONAS, *Op. cit.*, p. 141.

¹³⁰ JONAS, *Op. cit.*, p. 141.

¹³¹ JONAS, *Op. cit.*, p. 150.

escalonada de estímulos sensitivos, transmissões nervosas, sinapses cerebrais e ação muscular, como a apresentada no exemplo do gato e nos outros exemplos retrocitados, isenta a necessidade do fator espiritual, ou seja, da vida, do que está além do aspecto físico, da vontade.

Nisto, consoante Jonas¹³², ficam evidentes duas questões: primeiramente a inimizade ferrenha dos cientistas ao “pecado mortal” do antropomorfismo, que perdurou por muito tempo; segundo, a ironia de nos dias atuais eles serem “extremamente generosos” em atribuir às máquinas traços humanos, que tem como verdadeira intenção garantir o monopólio da máquina sobre o ser humano.

Para Hans Jonas¹³³, “Toda a doutrina cibernética do comportamento teleológico pode ser reduzida à confusão que se faz entre ‘servir a um objetivo’ e ‘ter um objetivo’”. Isto é, imperativamente, não significa dizer que em virtude de uma interconexão de ações que se encontram voltadas para um objetivo, o próprio sistema atuante, ou alguma parte dele, tenha aquele objetivo ou tenha qualquer objetivo em si.

Segundo Jonas¹³⁴, é este o engano da Cibernética – considerar a partir de fora e negar aos objetos os benefícios de sua reflexão. O cibernético nega ao objeto esta reflexão, pois para ele¹³⁵, “Ele próprio não está incluído nas condições de sua doutrina. Pensa sobre comportamentos, mas não inclui o seu próprio comportamento; fala sobre objetivos, mas deixa de lado os próprios; sobre o pensar, mas exclui o seu próprio pensar”.

Fica evidente, então, que o modelo cibernético restringe a natureza animal às características de percepção e de movimento, excluindo, assim, o sentimento, que dá sentido à ligação mútua entre estas duas características. O organismo, diferente da máquina, tem que permanecer em constante movimento em suas diferentes partes. É isto que caracteriza a precariedade do ser vivo e também sua autonomia; a isto se denomina existência. Segundo Jonas¹³⁶, “Para o instinto da autoconservação não existe nenhuma analogia na máquina, unicamente, como antítese da autoconservação, a entropia final da morte”. Isto porque, diante

¹³² Cf. JONAS, *Op. cit.*, p. 146.

¹³³ JONAS, *Op. cit.*, p. 146.

¹³⁴ Cf. JONAS, *Op. cit.*, p. 147.

¹³⁵ JONAS, *Op. cit.*, p. 147.

¹³⁶ JONAS, *Op. cit.*, p. 149.

da ameaça de aniquilamento, a ele importa que exista e é justamente por meio do sentir ou do agir intencional que ele faz valer a existência.

4 A PROPOSTA DE UMA ÉTICA DA RESPONSABILIDADE EM HANS JONAS

A vida é essa confrontação explícita do Ser com o não-Ser, pois, na sua carência constitucional decorrente das necessidades metabólicas, cuja satisfação pode falhar, a vida abriga em si a possibilidade do não-Ser como uma antítese sempre presente, como ameaça. O modo do seu ser é a manutenção do fazer. O “sim” do esforço é fortalecido pelo “não” ao não-Ser. (Hans Jonas).

4.1 O apelo por uma “nova ética”: as diferenciações das éticas tradicionais ante a ética da responsabilidade para a civilização tecnológica

A questão da ética, no contexto da contemporaneidade, embute em si uma problemática, haja vista o desafio de uma fundamentação, o alcance da ação humana e suas conseqüências para as gerações futuras.

O agir humano passa por transformações desde a exaltação dos adventos da Modernidade. A “esperteza” humana atua sempre de forma violenta e avassaladora sob a natureza domada, como enfatiza Hans Jonas¹³⁷: “A violação da natureza e a civilização do homem caminham de mãos dadas”.

A exaltação da técnica assumiu nas ações humanas uma grandeza tal que a antiga ética não enquadra mais o caminho do agir humano. A antiga invulnerabilidade e imutabilidade da ordem da natureza enquadravam-na não como um objeto da responsabilidade humana, porém no contexto atual, a natureza assume tal vulnerabilidade que constitui um novo para a teoria ética, como ramo do saber que trata da ação humana.

O que caracterizava a ética até a Modernidade é o domínio da *techne* como determinação da necessidade humana; a significação da ética dava-se de forma antropocêntrica¹³⁸ na relação do sujeito consigo e intersubjetivamente; a ação deveria ser

¹³⁷ JONAS, *O princípio responsabilidade*, p. 32.

¹³⁸ Antropocêntrico em Jonas não tem o sentido moderno de ser algo determinado pelo homem, mas significa somente que a esfera de que trata a ética era a esfera intersubjetiva, uma predição humana. A natureza não era objeto da ética. Antropocêntrico em Jonas, portanto, não condiz com a perspectiva kantiana de um sujeito que determina o que é bem e mal.

conduzida na dicotomia do bem e do mal; a ética era assunto do aqui e agora, o que se enfatizava eram as situações típicas da vida privada e pública.

No contexto da contemporaneidade, a configuração antropocêntrica torna-se limitada ante o agir humano. A conduta humana deve avançar e indagar-se sobre a natureza extra-humana, que é campo do seu poder, mais propriamente a biosfera como um todo. O poder sobre a natureza traz consigo uma exigência moral; ela é um bem confiado ao homem. Uma ética para a civilização tecnológica contemporânea deve diferenciar-se da ética tradicional, que até então reduzia a natureza a um objeto indiferente ao posicionamento ético e relegava-o à necessidade e ao acaso, como matéria a serviço e disposição do homem.

Desta forma, a ética que se propõe no momento contemporâneo não deve se ater apenas ao bem humano. O bem da natureza também é um interesse humano para as condições de vida na terra de algum outro ente humano, bem como pelo direito da natureza extra-humana de existir, pois um ente da natureza, como é o homem, não tem aparato para ser fator de decisão do não-Ser extra-humano.

Na compreensão de Hans Jonas¹³⁹ até à exaltação da técnica, fruto da Modernidade, e as concepções de vida pós-dualistas retrocitadas, a natureza extra-humana se apresentava como problema eticamente neutro. A ética para a tradição dizia respeito ao sujeito, ao seu posicionamento consigo e com os outros e ao momento temporal presente. No período clássico da Filosofia a ética estava diretamente ligada à *pólis* e à conduta humana. As atividades humanas apresentavam como finalidade um bem, sendo o bem propriamente humano, nas palavras de Aristóteles¹⁴⁰, a política.

O sujeito com sua atuação na *pólis* era a consideração da ética de teor clássico. A vida excelente, bem como o alcance da felicidade e a excelência máxima, são algo que exige do homem um exercício cotidiano pelo *medium* da racionalidade. A excelência grega era o que almejavam os homens virtuosos. As virtudes, por sua vez, envolviam escolha, arbítrio e, portanto, caracterizavam-se como disposição de caráter que podiam estar sujeitos a excessos ou faltas.

As virtudes, por conseguinte, estão interligadas ao âmbito do sujeito. Segundo Aristóteles¹⁴¹, a natureza específica da virtude exige do homem a prática do meio-termo,

¹³⁹ Cf. JONAS, *O princípio responsabilidade*, p. 39.

¹⁴⁰ Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, p. 269.

¹⁴¹ Cf. ARISTÓTELES, *Op. cit.*, p. 269.

sendo este não uma medida única e mediana, mas algo dinâmico, que diz respeito ao sujeito, à ocasião apropriada.

Ademais, no caminhar do Período Clássico à Modernidade, o caráter antropocêntrico da ética prevaleceu, bem como persistiu a falta de abrangência a vida não-humana. Jonas utiliza como base para sua argumentação a ética kantiana, que atribui ao primado da razão o crivo de análise de toda a instância do pensamento, inclusive da ética. Como forte representante do iluminismo, Kant não desvincula o eixo teórico do eixo prático e situa como meta em sua *Crítica da razão prática* mostrar que existe uma razão pura prática, *apriórica*, que opera por si, sem apelo a dados empíricos ou da experiência.

Para Kant, o homem vive dupla realidade: uma participa da volatilidade do mundo conforme sua inclinação e a outra como ser racional e causa da lei moral. Na qualidade de ser racional, determina o agir humano, independentemente de causas empíricas; o agir moral fica, portanto, encerrado no reino da razão prática livre. Neste sentido, a vontade submete sua liberdade à razão, ao dever pelo dever, o que caracteriza a ética kantiana como deontológica¹⁴².

O ponto-chave da ética kantiana, por conseguinte, é a exposição do imperativo categórico: “Age de tal modo que a máxima de tua vontade possa sempre valer ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal”¹⁴³. O imperativo categórico tem caráter universal e é *apriórico* em relação a experiência, advindo a lei moral da racionalidade livre, que, mesmo partindo da subjetividade do sujeito moral, atinge a objetividade, pois vale para todos os seres racionais. O imperativo diz respeito ao ser humano e ao agir deste. No imperativo, não há a referência a vida extra-humana, sendo esta eticamente neutra ou apresentando-se como meio ao serviço da técnica e da ciência.

Jonas propõe nova abordagem ética que responda às necessidades da civilização tecnológica e científica do período contemporâneo e que priorize não somente a natureza humana como a extra-humana e encare a vida como prioridade. A expansão e a especialização

¹⁴² O pensamento moderno situa o homem como possuidor da natureza, conforme Oliveira (1993 B, p. 130): “É essa atitude que vai fazer emergir, no Ocidente, uma nova fase da civilização da razão, que caracteriza a cultura ocidental: a razão interpreta-se agora como a capacidade do homem, que assim se torna sujeito, de impor-se ao mundo e manipulá-lo”. Neste panorama, o homem surge como subjetividade, à proporção que faz da natureza seu objeto. Kant foi profundamente influenciado por esta visão do homem no contexto da Modernidade, e esta determina sua postura ética. Segundo Oliveira (1993 B, p.132), “A filosofia prática de Kant tem, pois, como objetivo tematizar o princípio de fundamentação das normas, que constitui o homem como ser ético”.

¹⁴³ KANT, *A crítica da razão prática*, p. 51.

da técnica moderna atingiram uma grandeza tal que requererem uma ética que responda a reivindicação de existência não apenas da vida humana, mas da vida extra-humana também.

A biosfera é uma questão central para a continuidade da vida na terra em um aspecto geral. Hoje, não só a ação política deve se reconfigurar ante à ação humana, como as leis já apontam esta causa, a legislação, atualmente, traz leis de preservação ambiental em várias esferas, que abrangem o mundo todo, visando, assim, à existência de um mundo para as gerações futuras.

A ideia de dever da conduta humana orienta propriamente a moral, porém não se pode falar em moral e conduta humana sem a presença do homem no mundo como um dado primordial. A presença da vida no mundo tornou-se um dever, conforme pensador alemão¹⁴⁴: “O dever de proteger a premissa básica de todo o dever, ou seja, precisamente a presença de meros candidatos a um universo moral no mundo físico do futuro”. A conservação do mundo físico é a garantia da vida no futuro.

Também não se pode tratar dos aspectos morais da contemporaneidade limitando-se apenas às máximas éticas como o imperativo categórico kantiano e outras, pois em tais proposições não é sequer questionável o fato de que a humanidade cesse de existir, ou mesmo que a felicidade do presente possa vir a custar a não-existência da vida no futuro. Hans Jonas¹⁴⁵ propõe então um novo imperativo categórico:

Um imperativo adequado ao novo tipo de agir humano e voltado para o novo tipo de sujeito atuante deveria ser mais ou menos assim: ‘Aja de modo a que os efeitos da tua ação sejam compatíveis com a permanência de uma autêntica vida humana sobre a Terra’; ou, expresso negativamente: ‘Aja de modo a que os efeitos de tua ação não sejam destrutivos para a possibilidade futura de uma tal vida’; ou, simplesmente: ‘Não ponha em perigo as condições necessárias para a conservação indefinida da humanidade sobre a Terra’; ou, em um uso novamente positivo: ‘Inclua na tua escolha presente a futura integridade do homem como um dos objetos do teu querer’.

O que há de novo neste imperativo proposto por Jonas é a preservação da humanidade, apesar do querer particular, ou seja, se pode arriscar a própria vida mas não a da humanidade. A questão é: a geração atual não se deve elevar a tal patamar que requeira a não-existência das gerações futuras. Diferente do imperativo categórico kantiano, que era voltado para o indivíduo e a ação individual, o imperativo jonasiano requer uma aplicação de política pública, na esfera do coletivo. De acordo com Hans Jonas¹⁴⁶:

¹⁴⁴ JONAS, *O princípio responsabilidade*, p. 45.

¹⁴⁵ JONAS, *Op. cit.*, p. 47.

¹⁴⁶ JONAS, *Op. cit.*, p. 49.

O novo imperativo clama por outra coerência: não a do ato consigo mesmo, mas dos seus efeitos finais para a continuidade da atividade humana no futuro. E a ‘universalização’ a que ele visualiza não é hipotética, isto é, a transferência meramente lógica do ‘eu’ individual para um ‘todos’ imaginário, sem conexão causal com ele (‘se cada um fizesse assim’): ao contrário, as ações subordinadas ao novo imperativo, ou seja, as ações do todo coletivo, assumem a característica de universalidade na medida real de sua eficácia.

Ademais, no intuito de estabelecer as preocupações éticas de hoje nas gerações futuras, primeiramente Jonas lança mão da argumentação do aspecto temporal por meio de um embate entre as “éticas tradicionais”, incluindo o exemplo da ética kantiana limitada à instantaneidade, e a “ética do futuro”. Para tanto, utiliza-se dos seguintes exemplos: a condução da vida terrena em virtude da salvação da alma, a responsabilidade do estadista com o futuro e a política da utopia como prerequisite histórico de uma ética que leva em consideração o futuro e não o presente.

Por meio desses exemplos, Jonas pretende demonstrar que as “éticas tradicionais” se encontravam em sua maioria ligadas ao espaço temporal do presente, do simultâneo e da instantaneidade, além de aterem-se exclusivamente à questão do indivíduo moral. Sob o prisma destas éticas, levantar questões sobre as futuras gerações ou mesmo acerca das condições de vida futura era irrelevante, visto que tais éticas pressupunham uma estabilidade da natureza extra-humana.

Atendo-se aos exemplos retrocitados, o primeiro e o terceiro apontam um lugar valorativo no futuro, mas dão significações completamente diferentes para este, uma vez que no primeiro exemplo este lugar é transcendente e no terceiro é imanente. No que se refere à condução de uma vida terrena em virtude da salvação da alma, a configuração religiosa é imprescindível. O homem, neste modelo ético, age de forma que sua recompensa esteja no mais-além de sua vida, em uma felicidade eterna, e sua ação deve ser guiada pela graça de Deus e deve agradar a este segundo seus preceitos. As normas de conduta, porém, que regem tal modelo ético são similares às prescrições de justiça, bondade, amor ao próximo etc., que regiam as prescrições pagãs do estilo clássico, tornando, assim, uma ética da simultaneidade e da imediatez com enfoque no sujeito da ação, portanto uma ética do presente, própria da vida ascética e da autoperfeição da alma. Conforme Hans Jonas¹⁴⁷,

O ascetismo apresenta um agir instrumental autêntico e um caminho para aquela realização interior almejada pela ação pessoal. Ele é o caminho da impureza para a pureza, do pecado para a salvação, da servidão para a liberdade, do egoísmo para a renúncia de si; sob tais condições metafísicas, o ascetismo é a melhor forma de se viver. Com isso, no entanto, retornaríamos à ética da imediatez e da simultaneidade, à ética da autoperfeição, mesmo se egoísta e individualista, na qual,

¹⁴⁷ JONAS, *O princípio responsabilidade*, pp. 52 - 53.

em momento de iluminação espiritual resultantes de seus esforços, é possível até gozar de recompensa eterna na vivência mística do absoluto.

O segundo exemplo trata do modelo de uma ética de futuro imanente, a questão da responsabilidade do estadista para com o bem futuro da comunidade. O louvor aos legisladores dá-se não por planejamentos prévios de algo que só poderá se realizar em gerações posteriores, mas pelas ações realizadas no hoje, no agora e que dizem respeito direto à vida das pessoas do presente, como pela durabilidade de suas implementações na vida da população geral. A previsão de futuro do estadista diz respeito às moderações nas ações do presente, e à durabilidade de tais ações exprime apenas as justificações para estas; recaindo, desta forma, em uma ética do presente, mesmo que com vista de uma duração mais longa deste presente no futuro.

Por fim, o terceiro exemplo, que é o da utopia moderna ou política da utopia. O apelo central de tal posicionamento ético está ainda nas ideias de justiça e igualdade social, porém com o progresso moderno a política da utopia torna-se um fenômeno fruto da Modernidade, bem como pressupõe o processo histórico, considerando o passado a etapa preparatória do presente e este a etapa preparatória para o futuro, além de ligar-se a uma escatologia secularizada. Há, neste posicionamento, uma ruptura com o passado; a ética aqui não se orienta mais para a situação presente nem pressupõe a natureza humana como estável. A doutrina que especifica esta ruptura é a doutrina marxista e sua ética de ação, segundo Hans Jonas¹⁴⁸:

O agir ocorre em função de um futuro que não será usufruído nem por seus atores, nem por suas vítimas ou contemporâneos. A obrigação para com o presente provém de lá, e não do bem-estar ou mal-estar de seu mundo contemporâneo; e as normas do agir são tão provisórias e mesmo tão 'inautênticas' quanto a situação que ele pretende superar. A ética da escatologia revolucionária vê a si mesma como uma ética de transição, enquanto a ética autêntica, ainda essencialmente desconhecida, só poderá vigorar depois que aquela tiver criado as condições para tanto e, com isso abolido a si própria.

O marxismo, portanto, exprime o caso de uma ética voltada para o futuro, vendo a natureza humana não como estática, mas como melhorável, tendo a atuação política uma extensão temporal da responsabilidade assumida em relação à essência futura do homem. Há, então, pontos em comum entre a ética da responsabilidade da civilização tecnológica de Hans Jonas e a ética da ação presente no marxismo, no entanto, no que diz respeito à expansão tecnológica da contemporaneidade e suas consequências, apresentam-se bastante distintas.

¹⁴⁸ JONAS, *O princípio responsabilidade*, p. 56.

Desta forma, evidencia-se o fato de que as éticas tradicionais, da simultaneidade e imediatividade com enfoque no sujeito, não se encontram aptas a responder as novas dimensões do agir humano, a tese defendida por Hans Jonas coloca a necessidade de tais gerações futuras uma vez que novos tipos do agir humano estabelecem novos limites de previsão e responsabilidade.

4.2 A exaltação da técnica e o desafio que esta causa à humanidade

No prefácio do *O princípio responsabilidade*, de Hans Jonas, articula-se a tese central de uma ética da responsabilidade para a geração contemporânea e para as gerações futuras: as utopias e novos paradigmas da tecnologia moderna se converteram em ameaça à continuidade da vida na Terra. O Prometeu desacorrentado ou mesmo a homenagem ao opressivo poder humano narrado por Sófocles, em *Antígona*¹⁴⁹, deflagram o fazer humano sobre a natureza vulnerável. A técnica, hoje, se traduz como um impulso intrínseco à espécie humana e ao que ela se tornou.

Há, desta forma, segundo Hans Jonas¹⁵⁰: “Um triunfo do *Homo faber* sobre o *Homo sapiens*”, e com isto se embute a necessidade de um questionamento ético ante o papel da tecnologia como lugar central nos fins da vida humana. Na perspectiva jonasiana¹⁵¹:

Se a esfera do produzir invadiu o espaço do agir essencial, então a moralidade deve invadir a esfera do produzir, da qual ela se mantinha afastada anteriormente, e deve fazê-lo na forma de política pública. Nunca antes a política pública teve de lidar com questões de tal abrangência e que demandassem projeções temporais tão longas. De fato a natureza modificada do agir humano altera a natureza fundamental da política.

¹⁴⁹ Trata-se do famoso canto do coral da *Antígona* de Sófocles *apud* Jonas (2006, p. 31): “Numerosas são as maravilhas da natureza, mas de todas a maior é o homem! Singrando os mares espumosos, impelido pelos ventos do sul, ele avança e arrosta as vagas imensas que rugem ao redor! E Gea, a suprema divindade, que a todas mais supera, na sua eternidade, ele a corta com suas charruas, que, de ano em ano, vão e vêm, fertilizando o solo, graças à força das alimárias! Os bandos de pássaros ligeiros; as hordas de animais selvagens e peixes que habitam as águas do mar, a todos eles o homem engenhoso captura e prende nas malhas de suas redes. Com seu engenho ele amansa, igualmente, o animal agreste que corre livre pelos montes, bem como o dócil cavalo, em cuja nuca ele assentará o jugo, e o infatigável touro das montanhas. E a língua, e o pensamento alado, e os sentimentos de onde emergem as cidades, tudo isso ele ensinou a si mesmo! E também a abrigar-se das intempéries e dos rigores da natureza! Fecundo em recursos, previne-se sempre contra os imprevistos Só contra a morte ele é impotente, embora já tenha sido capaz de descobrir remédio para muitas doenças, contra as quais nada se podia fazer outrora. Dotado de inteligência e de talentos extraordinários, ora caminha em direção ao bem, ora ao mal... Quando honra as leis da terra e a justiça divina ao qual jurou respeitar, ele pode alçar-se bem alto em sua cidade, mas excluído de sua cidade será ele, caso se deixe desencaminhar pelo Mal.”

¹⁵⁰ JONAS, *O princípio responsabilidade*, p. 43.

¹⁵¹ JONAS, *Op. cit.*, p. 44.

Até o advento da Modernidade, a técnica configura-se por meio das necessidades reconhecidas e objetivos específicos, com caráter de instrumentalidade. Não havia um modo contínuo de aperfeiçoamento da *techne* com métodos aprimorados, fruto de pesquisas e estudos ou mesmo investigações e experimentos variados. Nesse sentido, a técnica não constituía meta da humanidade, mas representava um meio para a obtenção de fins definidos. Na Modernidade, no entanto, a ‘técnica’ anfeire ares de impulso primordial da espécie humana. Sua meta é adquirir domínios sobre o maior número de coisas possíveis, incluindo o próprio homem.

As características da técnica moderna são: um desenfreamento das pesquisas e aprimoramento da técnica; os objetivos estabelecidos são conduzidos de tal maneira que podem se originar novas técnicas, bem como novos objetivos; a tecnologia introduz desejos como se fossem necessidades, sendo as invenções técnicas, muitas vezes, fruto de objetivos não estipulados; há constantes renovação e aperfeiçoamento da técnica para garantir sua realização permanente. Outro fator presente na técnica moderna é a sua relação com a ciência. A ciência lança novas perguntas e a tecnologia tem que estar apta em ferramentas e materiais para acompanhar as diretrizes teóricas.

O desejo de conhecer impulsiona cada vez mais a atividade científica, que recorre às tecnologias e seus avanços num círculo vicioso com impulso próprio. O conhecimento encontra-se como instrumento utilitário das necessidades criadas pelo utopismo moderno, bem como a técnica passa da condição de meio para a circunstância de fim.

A técnica moderna passa transformações desde o advento das máquinas na Revolução Industrial; estas transformações, por sua vez, se encontram sempre, no desenvolver da história, ligadas às atividades humanas em seus diversos âmbitos, sejam eles domésticos, profissionais ou pessoais.

As máquinas, por exemplo, surgiram na Revolução Industrial com o intuito de substituir a força de trabalho humano, porém o que o potencial técnico não previa era que as máquinas ganhariam dimensão tal que hoje é impossível viver sem um “aparelhinho” a seu serviço, seja ele um telefone celular, um *notebook* ou uma cafeteira elétrica. Atualmente, a vida humana, com o superdesenvolvimento da tecnologia, tem uma relação de enorme dependência desta. Também não se previa que as próprias máquinas aumentassem o consumo das reservas naturais, ao ponto de estas, hoje, poderem simplesmente se esgotar. Com o advento da máquina, a técnica anfeire nova faceta com a utilização da eletricidade, da técnica eletrônica e sua ênfase na informação.

Vive-se hoje a Era da Biotecnologia, ou seja, a técnica evoluiu a tal ponto que a própria vida se tornou objeto da técnica. O homem pode, então, brincar de ser Deus. A exaltação da técnica pelo homem ensejou várias situações novas a que éticas vigentes já não podem responder, inclusive o fato de ter se tornado o homem objeto desta técnica, segundo Jonas¹⁵²:

O *homo faber* aplica sua arte sobre si mesmo e se habilita a refabricar inventivamente o inventor e confeccionador de todo o resto. Essa culminação de seus poderes, que pode muito bem significar a subjugação do homem, esse mais recente emprego da arte sobre a natureza desafia o último esforço do pensamento ético, que antes nunca precisou visualizar alternativas de escolha para o que se considerava serem as características definitivas da constituição humana.

Um exemplo é a questão da mortalidade do homem. A figura utópica da utilização da técnica evolui a tal ponto que cabe ao homem contemporâneo decidir sobre a duração de sua vida ou sobre adiar sua morte. O que para a tradição poderia se tratar apenas de especulações, mitos e lendas, além de certa sensação de impotência ante a irreversibilidade da morte, ou seja, o que antes não era objeto de escolha, mas sim característica própria e fundamental do homem, hoje é, em consequência do progresso da Biologia Celular e Genética, algo possível e realizável.

A morte não se configura mais como uma necessidade pertinente ao ser humano, mas sim como um processo orgânico que pode ser, pelo menos, adiado. A pergunta que Jonas¹⁵³ faz é: “Quão desejável é isso? Quão desejável para o indivíduo e para a espécie?”. O que está em jogo é todo o sentido da finitude humana, bem como a constituição própria do equilíbrio da natureza entre morte e procriação. Segundo Hans Jonas¹⁵⁴,

Para se tomar o extremo: se abolirmos a morte, temos de abolir também a procriação, pois a última é resposta da vida à primeira. Então teríamos um mundo de velhice sem juventude e de indivíduos já conhecidos, sem a surpresa daqueles que nunca existiram. Mas talvez seja exatamente esta a sabedoria na severa disposição de nossa mortalidade: a de que ela nos oferece a promessa, continuamente renovada, da novidade, da imediaticidade e do ardor da juventude, e ao mesmo tempo uma permanente oferta de alteridade como tal. Não há substituto para tanto numa acumulação maior de experiência prolongada: ela nunca poderá reconquistar a prerrogativa única de se ver o mundo pela primeira vez e com olhos novos, nem reviver o espanto (para Platão, o princípio da filosofia) ou a curiosidade da criança, que raramente se transmuta em ânsia de saber no adulto, até que ela ali se paralise.

Desse modo, o elixir da vida longa pode se transmutar na maldição da humanidade, porém, o apontamento relevante aqui é o horizonte ético, que, antes desta evolução da técnica,

¹⁵² JONAS, *O princípio responsabilidade*, p. 57.

¹⁵³ JONAS, *O princípio responsabilidade*, p. 58.

¹⁵⁴ JONAS, *O princípio responsabilidade*, p. 58.

jamais havia se colocado tais questões. E pensar o horizonte futuro é encarar tais escolhas práticas do homem eticamente livre da pressão de interesses.

Além da mortalidade humana, outros exemplos se apresentam, como o controle do comportamento humano. Nos dias atuais, a tecnociência situa como um “produto vendável” o controle do comportamento humano ao ponto de ser capaz de produzir sensações de felicidade e prazer. Estes exemplos só traçam em linhas gerais a necessidade de uma nova ética que responda a estas perguntas fruto do sonho da Modernidade e do poder do agir humano.

O que caracteriza estes exemplos citados são os traços utópicos da técnica moderna e seu efeito de “bola de neve”. O que era no passado um domínio da utopia ou mera hipótese da razão, hoje, em razão do poder tecnológico, tornou-se um projeto executável que lança como um imperativo para a nova ética o abandono da neutralidade ética vigente na ciência além da busca por uma representação no presente do futuro.

O apelo de Jonas por uma ‘nova’ ética que responda às questões da vida contemporânea diz respeito ao abuso da utilização técnico-científica pelo homem. O uso das ‘capacidades’ humanas carrega consigo as consequências destas ações, como efeito estufa, buraco na camada de ozônio, derretimento das geleiras, extinção dos recursos naturais e animais, entre outros. Mesmo com o discurso pelo ‘avanço da sociedade’, a técnica traz em si a ameaça por tanto êxito. As novas dimensões do saber e poder humano afetam diretamente o futuro da humanidade, conferindo, assim, à teoria ética um papel jamais outorgado. A responsabilidade deve sair do aspecto individual para o âmbito coletivo.

Uma ética da responsabilidade na civilização contemporânea se realiza pela ação política no ator coletivo e não no âmbito do indivíduo; o que torna relevante o aspecto da responsabilidade é o futuro indeterminado, fruto da ação coletiva da exaltação da técnica e da ação tecnológica.

4.3 A “heurística do temor”: o *summum malum* no lugar do *summum bonum*

Tendo como base a argumentação ora externada, iniciamos propriamente as questões de uma ética da responsabilidade que visa ao futuro da vida. Para tanto, dois questionamentos são lançados: como fundamentar este novo imperativo categórico, proposto por Jonas, e o dever que se deve ter para com as gerações futuras? Como fundamentar o dever por aquele que não é nada e que, por não existir, não pode reivindicar a existência? A saída, segundo Hans Jonas, é a Metafísica.

Na busca de uma ética que tem como principal objeto não o tempo presente, mas sim o tempo futuro, em que aqueles a quem ela se destina ainda não existem, Jonas se utiliza de uma heurística do temor, ou seja, o *summum malum* em vez do *summum bonum* como início da moral. A ameaça da imagem humana é a anunciação apocalíptica deste *summum malum*. É, sobretudo, o reconhecimento do mal antes do bem, nas palavras de Hans Jonas¹⁵⁵:

Enquanto o perigo for desconhecido não se saberá o que há para se proteger e por que devemos fazê-lo: por isso, contrariando toda lógica e método, o saber se origina daquilo contra o que devemos nos proteger. Este aparece primeiro e, por meio da sublevação dos sentimentos, que se antecipa ao conhecimento, nos ensina a enxergar o valor cujo contrário nos afeta tanto.

No que se refere a uma ética do futuro, o que deve ser temido ainda não foi experimentado completamente. Em alguns aspectos, este temor nem possui analogias com o presente, mas, em todo caso, este *malum* precisa ser projetado no futuro, seus efeitos devem ser visualizados em longo prazo. O *malum* por ser imaginativo não produz medo como o que é experimentado, segundo Jonas¹⁵⁶:

O destino imaginado dos homens futuros, para não falar daquele do planeta, que não afeta nem a mim nem a qualquer outro que ainda esteja ligado a mim pelos laços do amor ou do convívio direto, não exerce essa mesma influência sobre o nosso ânimo; no entanto, ele o “devia” fazer, isto é, nós devíamos conceder-lhe essa influência... A adoção dessa atitude, ou seja, a disposição para se deixar afetar pela salvação ou pela desgraça (ainda que só imaginada) das gerações vindouras é o segundo dever “introdutório” da ética almejada.

Este *malum* é a face possível para a elaboração desta nova ética E, apresenta-se como a passagem de um “se” para um “então”, sendo o fornecimento da possibilidade um deflagrador da necessidade.

A tecnologia moderna ensejou um grande empreendimento que não caminha a passos lentos, mas que tem a própria dinâmica e processo acelerado, visando ao máximo do lucro e do consumo, comprimindo assim a marcha natural da natureza e de seu desenvolvimento.

A técnica, ao apostar em um empreendimento, sabe que há tanto uma possibilidade de acerto como de erro, e, no caso específico do erro, este deve ser bem calculado para que não se estabeleça uma proporção de desacerto tal que chegue a outras áreas da vida. Não cabe à técnica arriscar um tudo ou nada, visto que a própria evolução da natureza trabalha a passos pequenos. A técnica, portanto, não caminha de forma natural e, em razão do aceleração dos seus processos, ignora os erros ou consequências a longo prazo.

¹⁵⁵ JONAS, *O princípio responsabilidade*, pp. 70 - 71.

¹⁵⁶ JONAS, *O princípio responsabilidade*, p. 72.

Esta marcha acelerada da ação tecnocientífica adquire dinâmica compulsiva e propulsora em suas experiências, de modo que os resultados de tais pesquisas tomam proporções tais que o que é planejado inicialmente se perde dentro do potencial humano criativo. Por exemplo, se o objetivo inicial de um experimento é criar formas de curar doenças congênitas, a aceleração do desenvolvimento tecnológico é tal que as pesquisas encaminham-se inclusive até a clonagem de seres humanos.

Hans Jonas¹⁵⁷ garante que: “Mais que em qualquer outra parte, aplica-se aqui o provérbio de que temos liberdade para dar o primeiro passo, mas nos tornamos escravos do segundo e de todos os passos subsequentes”. Isto porque a aceleração do desenvolvimento tecnológico reduz o tempo de autocorreções.

No que se refere ao avanço tecnológico e sua dinâmica própria, a observação do desenvolvimento natural do Ser é de suma importância, segundo Hans Jonas¹⁵⁸. A observação e respeito a uma herança de evolução da espécie humana revelam um infinito que deve ser preservado e não posto à prova do tudo ou nada ou mesmo posto a uma aprovação do processo técnico-científico para um tudo ou nada.

Trata-se de perceber que, no referente à essência do sujeito da evolução e de sua existência autêntica, como propôs Hans Jonas, o erro do cálculo de um experimento tecnocientífico pode significar a perda infinita diante de possíveis ganhos finitos, ou seja, ante o potencial apocalíptico, o peso maior deve recair sobre o erro em vez de um possível acerto, já que aqui não se trata de uma situação em que a perda não possa ser uma ocasião pior do que a que já se encontrava.

Há, como anteriormente especificado, um novo no que se refere ao agir humano tornando a antiga ética inoperante quanto ao cálculo a longo prazo. Consoante afirmado no imperativo proposto por Jonas¹⁵⁹, “Aja de modo a que os efeitos da tua ação sejam compatíveis com a permanência de uma autêntica vida humana sobre a Terra”. A ação humana deve ir até onde não submete a risco a existência da vida na Terra. O interesse individual não deve, portanto, afetar o destino dos outros, a aposta das experiências não deve pôr em risco os interesses dos outros. Segundo Jonas¹⁶⁰,

¹⁵⁷ JONAS, *Op. cit.*, p. 78.

¹⁵⁸ Cf. JONAS, *Op. cit.*, p. 79

¹⁵⁹ JONAS, *Op. cit.*, p. 47.

¹⁶⁰ JONAS, *Op. cit.*, pp. 84 - 85.

Em princípio, deve-se rejeitar apenas o capricho e a leviandade no risco da coisa alheia ou própria – ou seja, a inconsciência não pode ser desatenta. Seria um capricho, por exemplo, arriscar algo significativo em função de objetivos fúteis. Mesmo então, a leviandade com o próprio bem-estar e mesmo com a própria vida não é um direito realmente contestável. O máximo que podemos dizer dele é que uma obrigação oposta o restringe, mas não o suprime. Somente a inclusão de outros em minha ‘aposta’ torna a leviandade inaceitável [...] Assim surgem as decisões terríveis, mas moralmente defensáveis, sobre guerra e paz: para o bem futuro, se aposta o próprio futuro. Porém isso não deveria ocorrer porque o estadista sentiu-se tentado por um futuro radiante, mas sim pela ameaça de um futuro terrível: não para conquistar um bem maior (o que talvez não passe de arrogância), mas apenas para afastar um mal extremo. A última consideração tem sempre a primazia, e somente ela tem como desculpa a necessidade, pois se pode viver sem o bem supremo, mas não com o mal extremo.

Os grandes riscos tecnológicos, portanto, são desautorizados diante dos interesses da humanidade como um todo, visto que põem em risco não apenas a vida humana, mas também a existência da própria vida na Terra. Os riscos tecnológicos visam apenas a melhorar o permanentemente já alcançado, não apresentando assim como finalidade salvar o que existe, nas palavras de Jonas¹⁶¹: “Assim, o progresso e suas obras situam-se antes sob o signo da soberba que da necessidade”.

A humanidade, neste âmbito, não pode ser posta em risco, apesar de que algumas tecnologias possam, por sua abrangência global e efeitos cumulativos, pôr em perigo a existência de toda a vida na Terra. Por conseguinte, há uma “obrigação incondicional de existir”, uma vez que possa até ser questionada a existência do indivíduo, mas no que se refere à humanidade tal questionamento não se põe. Segundo Hans Jonas¹⁶², “O princípio ético fundamental, do qual o preceito extrai sua validade, é o seguinte: a existência ou a essência do homem, em sua totalidade, nunca podem ser transformadas em aposta do agir”.

O que se exige neste princípio proposto por Jonas não é concedido pela ideia de direitos e deveres tradicionais, onde a alteridade é presente, está ali pronta para reclamar seus direitos e exercer seus deveres. Nesta nova perspectiva ética, o outro a ser respeitado em seus direitos e deveres não está presente, ainda não é, porém, o fato de ainda não existir não inclui a questão de que seus direitos devam ser lesados. A tese proposta por Jonas trata do direito de existir no futuro, portanto, de um olhar para aquilo que deve permanecer existindo, inclusive no futuro, para tanto, a ideia de reciprocidade e direitos tradicionais não se exprime.

Na moral tradicional, já se aplicam alguns exemplos em que há responsabilidade sem reciprocidade: a responsabilidade dos pais para com os filhos e a responsabilidade do

¹⁶¹ JONAS, *Op. cit.*, p. 85.

¹⁶² JONAS, *Op. cit.*, p. 86.

legislador para com o povo que governa. Surge destas esferas, principalmente, o dever para com o outro, inclusive aquele que ainda não existe.

No primeiro exemplo, da responsabilidade dos pais para com os filhos, é expressa, essencialmente, a origem da responsabilidade, apesar de que o dever para com os filhos não é o mesmo do legislador para com as gerações futuras. No dever para com o filho, estão imbuídos a autoria que concedeu tal existência e o direito desta à sua efetivação. Além do direito de efetivação da existência de um indivíduo, todavia, está o dever do homem em procriar e garantir a continuidade da espécie, que, segundo Jonas¹⁶³,

O dever de procriar, o dever de gerar crianças e de se reproduzir de maneira geral: essa obrigação se existe, é incomparavelmente mais difícil de se justificar, e em todo caso não a partir do mesmo princípio; é impossível justificar um direito de nascer aos não-nascidos [...] a não ser que fosse o direito do Deus-criador diante de suas criaturas: ao lhes conceder a existência, Ele também lhes confiaria a continuação de Sua obra.

Um dever para com a humanidade futura é um dever de fundo ontológico, metafísico, portanto. Os padrões das éticas atuantes até então podem admitir que o fundamental seja respeitar o direito do outro ante o dever da alteridade e vice-versa, com a finalidade de impor e manter a ordem social. No contexto da contemporaneidade, porém, esta dinâmica já não é suficiente. O primeiro imperativo que se impõe é que exista humanidade no futuro, pois mesmo que a técnica produza meios artificiais para a existência da vida futura, esta existência não será autêntica. A tese defende a existência de humanidade. Jonas¹⁶⁴ enfatiza o fato de que:

A distinção kantiana entre um imperativo hipotético e um imperativo categórico, própria daquela ética da simultaneidade, também se aplica aqui a essa ética da responsabilidade em relação ao futuro. O imperativo hipotético (do qual há muitos casos) diz: se houver homens no futuro – o que depende da nossa procriação –, então valem para eles tais ou tais deveres que devemos respeitar antecipadamente [...] O categórico impõe simplesmente que haja homens, com uma ênfase que recai igualmente sobre este *que* e sobre *o que* deve existir. Para mim, esse imperativo é o único ao qual realmente cabe a determinação kantiana de categórico, isto é, de incondicionalidade [...] Daí resulta que o primeiro princípio de uma ‘ética para o futuro’ não se encontra nela própria, como doutrina do fazer (à qual pertencem aliás todos os deveres para com as gerações futuras), mas na metafísica, como doutrina do Ser, da qual faz parte a idéia do homem.

Dessa forma, Jonas pretende superar dois dogmas: o de que não há nenhuma verdade metafísica, em razão do problema da fundamentação e o de que não há um caminho do Ser para o dever. Seu posicionamento é levantar a bandeira de uma ética que não se encontre no

¹⁶³ JONAS, *Op. cit.*, p. 90.

¹⁶⁴ JONAS, *Op. cit.*, p. 94 - 95.

modelo enquadrado do antropocentrismo moderno¹⁶⁵, segundo ele mesmo¹⁶⁶: “As possibilidades apocalípticas contidas na tecnologia moderna têm nos ensinado que o exclusivismo antropocêntrico poderia ser um preconceito e que, em todo caso, precisaria ser reexaminado”.

Fundamentar uma ética no valor do Ser é a proposta. O apelo a pressupostos absolutos pretende validar o valor do Ser em contrapartida ao nada. O não-ser se constitui como alternativa quando não se reconhece uma primazia absoluta do Ser, porém esta alternativa só pode ser levantada no âmbito do indivíduo, pois, no que tange à humanidade, a questão do dever-ser do homem se impõe.

4.4 A teoria da responsabilidade: ética para uma civilização tecnológica

A tese jonasiana acerca de uma ética para a civilização tecnológica tem como início de argumentação o conceito de responsabilidade como imputação causal de atos realizados. O sujeito da ação moral é responsável por seus atos e por suas consequências. Inicialmente a responsabilidade do poder causal sobre os atos realizados deve ser percebida do ponto de vista legal. O ato inclui consequências e estes podem trazer danos que legalmente, e não apenas moralmente, devem ser reparados. Como agente da ação, o sujeito moral é a causa ativa de tal e por ela é responsável, mesmo quando não tenha a intenção de ter prejudicado. Nesse sentido Jonas¹⁶⁷ exemplifica:

O esquecimento do famoso prego na ferradura não pode tornar o aprendiz de ferreiro responsável pela derrota na batalha e pela perda do reino. Mas o cliente imediato, o cavaleiro do cavalo, teria direito a queixar-se junto ao ferreiro, o qual seria ‘responsável’ pela negligência do seu aprendiz, sem que a ele mesmo coubesse qualquer acusação. Aqui, a negligência seria a única coisa a ser considerada moralmente culpada, e ainda em um grau trivial; mas o exemplo mostra como a responsabilidade em reparar um dano pode ser livre de toda culpa (da mesma forma que a responsabilidade quotidiana assumida pelos pais em relação a seus filhos). O princípio da imputação causal continua mantido na relação, em virtude da qual o superior hierárquico abriga em sua pessoa a causalidade do subordinado (cujo desempenho correto também será mérito seu).

No tocante a compensação legal, tal ideia foi, desde muito cedo, confundida com a da punição, que tem origem moral, ou seja, julga e qualifica o ato causal como moralmente

¹⁶⁵ Vale ressaltar que a expressão “modelo do antropocentrismo moderno” está significando, nesta parte do texto, a exaltação do homem em relação à natureza.

¹⁶⁶ JONAS, *Op. cit.*, p. 97.

¹⁶⁷ JONAS, *Op. cit.*, p. 165.

culpável. O enunciado “culpado” no aparato moral tem outro sentido ante a compensação legal, visto que não se trata apenas das consequências da ação, mas sim do castigo a ela imputado. Nesse sentido, enquanto para a legalidade a imputação da responsabilidade era determinada pela causalidade, no ato moral é a qualidade da ação moral, sua premeditação, seu motivo, enfim, o ato em si mesmo que deve ser examinado.

Sob esse aspecto, a responsabilidade por si mesma não fixa fins, mas, por outro lado, a imposição de todo agir causal entre seres humanos exige uma prestação de contas. Do ponto de vista de Jonas¹⁶⁸, a responsabilidade é, então, uma precondição da moral, mas ela não é a própria moral. De acordo com Jonas¹⁶⁹,

O sentimento que caracteriza a responsabilidade – não importa se pressentimento ou reação posterior – é de fato moral (disposição de assumir seus atos), mas em sua formalidade pura não é capaz de fornecer o princípio efetivo para a teoria ética, que em primeira e última instância tem a ver com a apresentação, reconhecimento e motivação de finalidades positivas para o *bonum humanum*.

De fato, para Jonas¹⁷⁰ é da inspiração que os fins provocam, ou melhor, do efeito do bem sobre o sentimento responsabilidade que pode surgir a disposição de assumir o apelo da ação moral. Nas palavras de Jonas¹⁷¹, “Sem valores impositivos, talvez se deva lamentar a fuga das responsabilidades [...], mas ela não é condenável”. Em outros termos, aderir ao apelo da responsabilidade, mesmo que tenha sua grandeza e valor próprio, não é um princípio suficiente para a moral.

Há, todavia, outra compreensão da responsabilidade que não se restringe à análise depois da ação praticada. Trata-se do dever do poder, ou seja, da deliberação do que se tem a fazer. Em outras palavras, trata-se da responsabilidade de fazer o que se deve fazer. Esta noção da responsabilidade não se refere ao que se deve fazer ante a conduta e suas consequências, mas sim em virtude do objeto que reivindica o agir. Conforme exemplifica Jonas¹⁷², “Responsabilidade, por exemplo, pelo bem-estar de outros, que considera determinadas ações não só do ponto de vista da sua aceitação moral, mas se obriga a atos que não têm nenhum outro objetivo”.

¹⁶⁸ Cf. JONAS, *Op. cit.*, p. 166.

¹⁶⁹ JONAS, *Op. cit.*, p. 166.

¹⁷⁰ Cf. JONAS, *Op. cit.*, p. 166.

¹⁷¹ JONAS, *Op. cit.*, pp. 166 - 167.

¹⁷² JONAS, *Op. cit.*, p. 167.

O porquê da responsabilidade encontra-se fora do sujeito da ação, ao mesmo tempo em que está na esfera do poder deste. O direito de existir do objeto se contrapõe ao meu poder de ação sobre este, que requer do sentimento de responsabilidade e, conseqüentemente, da vontade moral, que o sujeito aja em favor deste.

É importante observar que o apelo sentimental da responsabilidade tem origem não na ideia da responsabilidade em geral, mas no reconhecimento do bem intrínseco do objeto, conforme Jonas¹⁷³: “Ele influencia a sensibilidade e envergonha o egoísmo cru do poder”. Isto é, o objeto produz tal influência no agir, reivindica o seu bem e reprime todo interesse subjetivo. Sobre este aspecto Jonas¹⁷⁴ afirma: “Em primeiro lugar está o dever ser do objeto; em segundo, o dever agir do sujeito chamado a cuidar do objeto”.

Com efeito, é este o sentido de responsabilidade que Jonas¹⁷⁵ defende em sua ética para a civilização tecnológica. Esta responsabilidade reivindica o bem que há no objeto, que por sua vez, requer a ação moral, não se tratando, portanto, daquela responsabilidade formal de cada agente por seu ato e suas conseqüências.

Nesta perspectiva, agir de forma irresponsável não se trata de ser incapaz de assumir responsabilidade, mas, por exemplo, o engenheiro que constrói um edifício é responsável pela obra e pelos danos que esta possa vir causar a seus moradores. Jonas¹⁷⁶ dá o seguinte exemplo: “O jogador que arrisca no cassino todo o seu patrimônio age de forma imprudente; quando se trata não do seu patrimônio, mas do de outro, age de forma criminosa; quando é pai de família, sua ação é irresponsável”.

Só se age irresponsavelmente quando se assume responsabilidade. Na compreensão de Jonas¹⁷⁷: “Por circunstâncias ou por convenção, encontram-se sob meus cuidados o bem-estar, o interesse e o destino de outros, ou seja, o controle que tenho sobre eles inclui, igualmente, a minha obrigação para com eles”. O exercício do poder traz consigo o dever. O poder sem o dever é, então, irresponsável.

¹⁷³ JONAS, *Op. cit.*, p. 167.

¹⁷⁴ JONAS, *Op. cit.*, p. 167.

¹⁷⁵ Cf. JONAS, *Op. cit.*, p. 167.

¹⁷⁶ JONAS, *Op. cit.*, p. 168.

¹⁷⁷ JONAS, *Op. cit.*, p. 168.

Outra característica do sentimento de responsabilidade proposto por Jonas¹⁷⁸ como a análise de há pouco sugere é a relação não recíproca da responsabilidade. A responsabilidade jonasiana não recíproca pode ser vista na relação entre pais e filhos. Esta responsabilidade tem caráter global e não ocasional e perdura até que os filhos atinjam a maturidade. Neste exemplo, a negligência assume o caráter de irresponsabilidade.

A responsabilidade natural do pai pelo filho não depende de aprovação prévia, sendo irrevogável e não rescindível. Há, outrossim, a responsabilidade artificial, que acontece a partir da atribuição e aceitação de um encargo; esta, em oposição à anterior, é delimitada por uma tarefa que pode ser renunciada, não englobando todo o objeto como a primeira.

Em relação à responsabilidade que é aceita, quem reivindica a ação moral não é o valor intrínseco do objeto, mas o acordo do qual ela é criatura. Neste tipo de responsabilidade, pode haver condutas impróprias, mas não necessariamente irresponsáveis.

Jonas especifica, porém, que, mesmo neste caso, há como comprovar sua tese de que o dever-ser do objeto vem em primeiro lugar na responsabilidade. Por exemplo, de um funcionário do fisco que aceita por um acordo preestabelecido a responsabilidade do encargo de recolher impostos, caso este venha a ter uma conduta imprópria como confiscar para si o dinheiro dos contribuintes, nesta ação, feriu algo além do objeto direto da responsabilidade, no caso, o dinheiro; feriu a verdadeira causa da responsabilidade do seu encargo que é a garantia das relações de lealdade sobre as quais se fundam a sociedade e a vida coletiva. Sobre este bem que se impõe como obrigação a ação do funcionário do fisco, Jonas¹⁷⁹ aponta:

Mas, para esse bem de existência sempre tão incerta, que depende de nós integralmente, a responsabilidade é tão incondicional e irreversível quanto o é a responsabilidade instituída pela natureza, caso não a consideremos, ela própria, uma responsabilidade natural. Assim, o funcionário desleal, a quem poderíamos acusar de violar seus deveres, poderia ser considerado indiretamente como também irresponsável.

Ante o exposto, a responsabilidade defendida por Jonas¹⁸⁰ reconhece o bem intrínseco do objeto e imputa um dever agir do sujeito (já que como sujeito da ação tem poder para agir a favor ou contra tal objeto) a favor da existência legítima do objeto, ou seja, da preservação do “bem” que há no objeto.

¹⁷⁸ Cf. JONAS, *Op. cit.*, p. 168.

¹⁷⁹ JONAS, *Op. cit.*, p. 171.

¹⁸⁰ Cf. JONAS, *Op. cit.*, p. 171.

4.4.1 Teoria da responsabilidade e suas características

O primeiro objeto de responsabilidade jonasiano são os outros homens. Quanto à existência dos seres humanos, três conceitos são essenciais, conforme Jonas¹⁸¹ – “‘Totalidade’, ‘continuidade’ e ‘futuro’”. A vulnerabilidade dos seres humanos ante sua finitude já os torna objeto de proteção. No tocante a isto, os homens tornam-se responsáveis uns pelos outros, ou seja, o paradigma arquetípico do homem possibilita uma reciprocidade na responsabilidade, uma vez que no convívio humano, nos responsabilizamos uns pelos outros, de acordo com Jonas¹⁸²: “Vivendo entre seres humanos, sou responsável por alguém e também sou responsável de outros”. E ainda Jonas especifica¹⁸³:

Desse ponto de vista, o homem não tem nenhuma outra vantagem em relação aos outros seres vivos, exceto a de que só ele também pode assumir a responsabilidade de garantir os fins próprios aos demais seres. Mas as finalidades daqueles que partilham com ele a condição humana, quer ele delas compartilhe ou apenas as reconheça nos demais, bem como o fim último da própria existência podem ser reunidos de forma singular no seu próprio fim: o arquétipo de toda responsabilidade é aquela do homem pelo homem.

Sob esse aspecto, o Ser humano é o único que é capaz de ter responsabilidade e isto também é condição de sua efetividade. O homem, conforme Jonas¹⁸⁴, em “sua faculdade de sujeito capaz de causalidade traz consigo a obrigação objetiva sob a forma da responsabilidade externa”. Em outras palavras, o homem é o único Ser que traz consigo a capacidade de ser moral ou imoral.

Com base na responsabilidade que devemos ter com os outros homens, uma exigência se faz presente: o imperativo da existência da humanidade, porém, a avaliação do desempenho do homem na Terra tem comprovado uma série de atrocidades feitas ao próprio homem, sem mencionar os danos à natureza, sob o manto do progresso. Segundo Jonas¹⁸⁵, “À vida socrática ou à sinfonia de Beethoven – que poderiam ser mencionadas para justificar o conjunto da obra – pode-se contrapor um catálogo de atrocidades intermináveis (se fôssemos denominá-las ofenderíamos os animais)”.

¹⁸¹ JONAS, *Op. cit.*, p. 175.

¹⁸² JONAS, *Op. cit.*, p. 175.

¹⁸³ JONAS, *Op. cit.*, p. 175.

¹⁸⁴ JONAS, *Op. cit.*, p. 176.

¹⁸⁵ JONAS, *Op. cit.*, p. 176.

A dignidade do homem deve ser encarada, nesta perspectiva, com um sentido potencial. A continuidade da existência trata-se da primeira de todas as responsabilidades, uma responsabilidade cósmica própria do homem; em outros termos, trata-se do dever de existir. Logo, para Jonas, a existência da humanidade significa que vivam de forma autêntica os homens; que vivam bem é um imperativo consecutivo ao anterior. Conforme Jonas¹⁸⁶,

Confiada a sua execução imediata ao instinto de procriação, esse imperativo pode manter-se escondido por trás dos imperativos particulares da virtude humana, que tratam de aprimorar a sua significação. São necessárias circunstâncias muito especiais, como, por exemplo, as atuais, para que esse imperativo original se manifeste expressamente como o seu conteúdo elementar. Porém, ele se encontra sempre no fundamento dos demais imperativos, sancionando-os. Na sua falta de fundamento (pois não há nenhum imperativo capaz de inventar tais seres humanos), o imperativo ontológico surgido de forma ôntica institui a "causa no mundo" fundamental – ainda que não apenas a causa única –, perante a qual a humanidade existente se torna desde então responsável, mesmo que ela tenha surgido da totalidade em virtude de uma sorte cega. Essa é a causa original de todas as causas que podem ser objeto da responsabilidade comum à humanidade.

A continuidade da existência, em suma, é a responsabilidade comum à humanidade. A responsabilidade refere-se à vida real e, sobretudo, à vida humana. Além disso, a responsabilidade por uma vida, seja ela individual ou coletiva, aponta para o futuro, bem mais do que para o presente imediato.

O que é próprio da responsabilidade é o caráter vindouro daquilo que deve ser objeto de cuidado. A renúncia diante do direito daquele que ainda não existe, mas que é fator de minha responsabilidade, é o que aponta o caráter transcendente desta. Na perspectiva jonasiana¹⁸⁷, “A responsabilidade não é nada mais do que o complemento moral para a constituição ontológica do nosso Ser temporal”. No tocante ao horizonte do futuro, deflagra-se outra característica da ética da responsabilidade. Jonas¹⁸⁸ inclusive chega a constituir um paralelo entre o aspecto futuro da responsabilidade e o objetivo da educação que é ser adulto.

O futuro é um resultado claro do que esteve presente no passado. As ações do tempo presente hoje são o que constitui o horizonte do futuro. Esta reflexão indica a diferença entre o devir na humanidade e o devir individual. O da humanidade, difere do devir do indivíduo, visto que o ser da humanidade não é objeto de um devir programado, como é o caso de seus membros individuais que vão do embrião ao adulto. Este aspecto comprova que o fator

¹⁸⁶ JONAS, *Op. cit.*, p. 177.

¹⁸⁷ JONAS, *Op. cit.*, p. 187.

¹⁸⁸ Cf. JONAS, *Op. cit.*, p. 187.

responsabilidade da ação moral individual deve medir esta imprevisibilidade do devir da humanidade. Nas palavras de Jonas¹⁸⁹:

Nunca se pode dizer da humanidade (salvo em uma especulação vã) que ela ‘ainda não é’, mas, apenas retrospectivamente, o que ela ainda não era em uma determinada fase anterior: por exemplo, o homem medieval ‘ainda não era’ um ‘homem científico’, as iluminuras ‘ainda não eram’ uma representação espacial com perspectiva, os nômades ‘ainda não eram’ agricultores. Mas, em todas essas circunstâncias, por mais diferente que fosse, o Ser humano não era menos ‘inacabado’ do que ele o é atualmente.

Interessante é notar que em todos os exemplos há pouco citados por Jonas¹⁹⁰ a técnica foi sempre engenhosa em cada nível de desenvolvimento e foi esta astúcia humana que levou toda a humanidade a acreditar e ter como máxima a condição inacabada da humanidade. Foi em decorrência da implantação deste pensamento que o homem buscou tão intensamente a técnica, em prol de um “suposto” bem maior de todos os homens. Foi também em razão disto que a condescendência dos antigos missionários e exploradores escravizava os povos primitivos ou "selvagens" em prol de uma humanidade “melhor”. Em suma, tudo o que aconteceu até o presente momento é a configuração básica do futuro; o presente seria uma fase de transição do futuro da humanidade.

Há, desta forma, inúmeros eventos que comprovam a responsabilidade das decisões do hoje para as conseqüências do amanhã. Jonas¹⁹¹ exemplifica com o caso de Filipe da Macedônia como o agir humano desencadeia sobre a humanidade algo que é próprio de sua imprevisibilidade. A responsabilidade requer da consciência o entendimento de que as decisões de hoje podem ser decisivas para o destino de muitas gerações futuras.

Filipe da Macedônia compreendeu o que seu poder poderia fazer naquele momento, no entanto, ele não pôde prever as conseqüências posteriores do êxito da campanha de Alexandre, nem seus impactos na história mundial. Segundo Jonas¹⁹², “O que se tornara visível era o sedutor troféu de uma grande mudança nas relações de dominação em favor da sua própria monarquia e do mundo grego reunido sob sua hegemonia”.

Ante o exposto, uma abstração se faz necessária: a análise moderna das causalidades sociais e econômicas permite extrapolações para o futuro, no sentido de que, por meio de analogias com o passado, se pode liberar o pensamento sobre o futuro. Isto permite uma

¹⁸⁹ JONAS, *Op. cit.*, p. 191.

¹⁹⁰ Cf. JONAS, *Op. cit.*, p. 191.

¹⁹¹ Cf. JONAS, *Op. cit.*, p. 193.

¹⁹² JONAS, *Op. cit.*, p. 193.

análise da situação vivida atualmente. O crescimento do poder da vontade política sobre os acontecimentos sociais demonstra que a técnica desenfreada e a elevação do conhecimento científico ao patamar do saber primeiro situa a vontade do poder sobre o “bem” humano, gerando, assim, consequências incomensuráveis no futuro. Conforme Jonas¹⁹³, “Mas isso não muda o fato de que hoje uma massa muito maior de conhecimento teórico, abarcando um horizonte muito mais vasto, esteja entrelaçada à direção dos destinos sociais [...], fato com o qual nenhum homem público do passado poderia sonhar”.

O futuro constitui-se, portanto, como uma responsabilidade política, responsabilidade esta, sobretudo, com a existência da vida. O tempo da responsabilidade política estende-se para além do tempo da gestão política, além do tempo do mandato. É claro que a urgência do momento requer pareceres mais imediatos, porém um político precisa ter uma visão ampla de todas as decisões que deve tomar; isto se comprova pelas já citadas envergaduras causais das ações modernas.

Essa amplidão da visão tem dois horizontes distintos: um analisa a suposição análoga do passado com o futuro e o outro que requer a observação nos resultados acumulados das ações praticadas hoje. Também se deve considerar que, mesmo no horizonte imediato da analogia com o passado, não está neste cálculo o dinamismo constante da natureza como produto das ações humanas, numa palavra, segundo Jonas¹⁹⁴, “É certo que haverá mudança, mas não como será essa mudança. Invenções e descobertas futuras não podem ser antecipadas, por exemplo, e incluídas em cálculos futuros”. E ainda conforme Jonas¹⁹⁵:

É dessa forma que deveríamos entender a função das estimativas demográficas para as próximas décadas e para o próximo milênio. Esses resultados, impossíveis de serem revertidos (exceto por um genocídio), considerando-se as grandezas dadas que estão em jogo, exigem providências para que as necessidades alimentares sejam supridas, evitando-se ao mesmo tempo a destruição do meio ambiente. O que estiver além disso, e que ainda pode ser influenciado, demanda uma política que desvie, a tempo, a trajetória da curva em direção à catástrofe. A profecia do mal é feita para evitar que ele se realize; e seria o máximo da injustiça zombar de eventuais alarmistas, pois o pior não aconteceu: ter se enganado deveria ser considerado como um mérito.

O cálculo prévio sobre progressos futuros evidencia a responsabilidade que se deve assumir diante do futuro incerto. O conhecimento científico, para Jonas¹⁹⁶, como mostra a

¹⁹³ JONAS, *Op. cit.*, p. 197.

¹⁹⁴ JONAS, *Op. cit.*, p. 203.

¹⁹⁵ JONAS, *Op. cit.*, p. 204.

¹⁹⁶ Cf. JONAS, *Op. cit.*, p. 204.

história da pesquisa, procede por meio de rupturas, que podem ensejar resultados imprevisíveis ao objetivo da pesquisa, ou seja, a teoria pode ter como objetivo a obtenção de determinado fim e um dado espaço de tempo e condições, por exemplo. No entanto, as rupturas ou rumos paralelos que a pesquisa pode atingir, por definição, não podem ser integradas no planejamento.

Cabe ao homem público, por sua vez, não apostar no imprevisível quando o que está em jogo é o destino da humanidade e da própria existência da vida. Segundo o teórico germânico¹⁹⁷, “Assim, mesmo aquilo em que não se deve apostar, e menos ainda contar, pode se tornar objeto de uma política previdente”. Resumidamente: a técnica não será capaz de dominar os problemas que ela criou.

4.4.2 Por que a responsabilidade não esteve até hoje no centro da teoria ética?

As teorias morais tradicionais não atribuíram ao conceito de responsabilidade nenhum papel importante, haja vista o fato de enfatizar elementos afetivos como o amor, o respeito, dentre outros. A responsabilidade que Jonas introduz no âmbito ético aponta para a função do poder e do saber, além de perpassar as éticas tradicionais por não se limitar ao tempo presente do aqui e agora.

Inicialmente o objeto ético primordial era a virtude, isto é, o ser correto sobrepunha o agir correto. O contexto do futuro, da previsão em longo prazo, nesta perspectiva, não se expressa. Os soberanos, quando almejavam a dimensão futura, o faziam em nome da preservação da dinastia e das relações de dominação institucionais e sociais, por isso educar o herdeiro do trono era essencial para prevalência do seu poder. Conforme Jonas¹⁹⁸, o mesmo valia para sistemas de governo republicanos, uma vez que o bem relativo das constituições, sua durabilidade, era diretamente proporcional à virtude dos homens que as regiam. Jonas¹⁹⁹ explicita:

A justiça, em particular, constitui uma das condições principais da duração, mas jamais seria recomendável abalar a construção como um todo em nome da justiça absoluta: ela é simplesmente uma virtude, ou seja, uma forma de conduta, não um ideal da ordem objetiva das coisas. A regra geral, aqui presente, é: o que é bom agora para o homem, como Ser pessoal e público, também o será no futuro; por isso, a melhor preparação para o futuro se encontra no bem da situação atual, cujas propriedades internas prometem perpetuar-se.

¹⁹⁷ JONAS, *Op. cit.*, p. 205.

¹⁹⁸ JONAS, *Op. cit.*, p. 209.

¹⁹⁹ JONAS, *Op. cit.*, p. 210.

Nesta pretensão, Jonas deflagra a ideia equivocada, até então, de ter a realidade como algo estático, não contando com o dinamismo desta. A consciência moral moderna, por conseguinte, pressupunha uma ausência dinâmica da realidade, conforme Jonas²⁰⁰: “Os assuntos humanos eram vistos como em um fluxo, da mesma forma que aqueles próprios à natureza, ou seja, como todas as coisas do mundo do devir: esse ‘fluxo’ não tinha uma orientação determinada”. Por tal motivo, os contemporâneos não podem mais manter tal ideia de moral, haja vista a constante mudança que se engendra nos dias de hoje.

A novidade ética da proposição jonasiana confronta a posição moderna, especificamente a máxima de Kant. Na perspectiva de Jonas²⁰¹, a responsabilidade é que é um correlato do poder, isto é, os feitos do poder geram o conteúdo do dever; há uma inversão na relação entre o dever e poder; é por poder que se deve fazer; o poder pressupõe o dever. Conforme o pensador alemão²⁰², “Em primeiro lugar, não é mais o que o homem deve ser e fazer [...] e então pode ou não fazer, mas sim o que ele já faz de *facto*, porque ele pode, e o dever decorre do agir”.

O poder atua como uma força final e causal ante os efeitos que submetem a risco as condições da existência. O poder do homem é a raiz do dever-ser da responsabilidade; assim se dá a passagem do querer ao dever. O querer requer um bem e, quando se trata de um bem em si, o poder atua sobre o querer e a liberdade, constitui-se, assim, um dever. O poder é a liga entre a vontade e o dever; é ele que desloca a responsabilidade para o centro da moral. Sendo assim, a passagem do querer para o dever se dá com o fenômeno do poder, força final e causal. Consoante Jonas²⁰³,

‘O poder’, como força final e causal, se distribui por todo o reino vivo. Grande é o poder de tigres e elefantes, maior o dos cupins e gafanhotos, maior ainda o das bactérias e vírus. Mas ele é cego e não livre, embora orientado a fins, e encontra suas fronteiras naturais na atuação de todas as forças, que também perseguem os objetivos da natureza de forma cega e sem escolha, mantendo, assim, a totalidade diversificada em um equilíbrio simbiótico. Aqui se pode dizer que o objetivo da natureza é gerido de forma severa, porém eficaz, pois o dever intrínseco do Ser se realiza por si mesmo. Só com o homem o poder se emancipou da totalidade por meio do saber e do arbítrio, podendo se tornar fatal para ela e para si mesmo. O seu poder é o seu destino e torna-se cada vez mais o destino geral. Portanto, no caso do homem, e apenas nesse caso, o dever surge da vontade como autocontrole do seu poder, exercido conscientemente: em primeiro lugar em relação ao seu próprio Ser.

²⁰⁰ JONAS, *Op. cit.*, p. 211.

²⁰¹ Cf. JONAS, *Op. cit.*, p. 215.

²⁰² JONAS, *Op. cit.*, p. 215.

²⁰³ JONAS, *Op. cit.*, p. 216 - 217.

O conceito de responsabilidade tem primeiramente a implicação de um “dever-ser” do objeto, e, em segundo lugar, um “dever-fazer” de alguém perante o dever-ser de tal objeto. Para explicitar esta questão, Jonas²⁰⁴ traz o exemplo do recém-nascido. O bebê requer Ser, inicialmente, não implica que as condições deste ser sejam dadas. Para Jonas²⁰⁵, a responsabilidade do pai para com o bebê não se efetiva na compaixão, na misericórdia ou em qualquer outro sentimento, nem mesmo o amor. Ele defende a tese de que a simples existência de um Ser contém intrinsecamente um dever para outros.

Segundo Jonas²⁰⁶, “O futuro da humanidade é o primeiro dever do comportamento coletivo humano na idade da civilização técnica”. Ante o potencial de destruição de tal civilização, o futuro da humanidade constitui-se como valor inquestionável, visto que o homem não se tornou perigoso só para si, mas também para toda a biosfera. Vale ressaltar ainda que a permanência da humanidade que tal ética expressa como valor trata-se da preservação de uma vida digna de ser chamada humana, uma vida autêntica, ou seja, trata-se da preservação sancionada pela dignidade transcendente do Ser.

Numa vida digna de ser chamada humana, o dever em relação ao homem deve incluir também o dever em relação à natureza como condição de sua vida. Na perspectiva de Jonas²⁰⁷, “No mundo vivo, a conquista de outras vidas é um fato dado, uma vez que cada espécie vive de outras ou contribui para modificar o meio ambiente daquelas”. A troca metabólica com o reino não orgânico já se apresenta como exemplo mais elementar das palavras retrocitadas do nosso autor.

Com a superioridade do pensamento, porém, e com o poder da civilização técnica, o homem tornou-se uma forma de vida que ameaça todas as demais formas, inclusive a sua. O homem trouxe um desequilíbrio à natureza, mas também traz uma possibilidade de equilíbrio com sua faculdade moral, apesar de que, nos dias de hoje, quando perdura um vazio ético, tal faculdade constitui um substituto incerto. Conforme Jonas²⁰⁸, “O poder e o perigo revelam um dever, o qual, por meio da solidariedade imperativa com o resto do mundo

²⁰⁴ Cf. JONAS, *Op. cit.*, p. 217.

²⁰⁵ Cf. JONAS, *Op. cit.*, p. 217.

²⁰⁶ JONAS, *Op. cit.*, p. 229.

²⁰⁷ JONAS, *Op. cit.*, p. 230.

²⁰⁸ JONAS, *Op. cit.*, p. 231.

animal, se estende do nosso Ser para o conjunto, independentemente do nosso consentimento”.

O agir humano submeteu a risco tudo o que é dado primordialmente, como a existência de homens, a existência da vida e a existência do mundo. Neste sentido, é que o novo dever requerer uma ética da preservação, em detrimento a ética do progresso. Jonas²⁰⁹ defende, portanto:

Assim, o ‘não ao não-ser’, e, em primeiro lugar, ao ‘não-ser’ do homem, constitui, até nova ordem, a forma prioritária de como uma ética de emergência, voltada para um futuro ameaçado, deve transpor para a ação coletiva o ‘sim ao Ser’, que o conjunto das coisas acabou por tornar um dever humano.

A heurística do temor que Jonas anuncia pressupõe uma situação apocalíptica. Vive-se hoje às vésperas de uma catástrofe biológica, cujo perigo decorre da dimensão excessiva da civilização técnico-industrial e do conhecimento científico exacerbado como senhor de todos os saberes, quadro este que Jonas denomina de programa baconiano.

O que o programa baconiano não previa era que a dinâmica de sua execução capitalista, que conduz aos excessos de produção e consumo, tomaria dimensões tais que colocaria em risco a própria vida humana. Conforme Jonas²¹⁰, “A ameaça de catástrofe do ideal baconiano de dominação da natureza por meio da técnica reside, portanto, na magnitude do seu êxito”. Este êxito tem como consequência um aspecto econômico e outro biológico, que conduz à crise contemporânea. O êxito econômico produziu uma abundância de bens, visando a atender ao estilo de vida adotado desde a Modernidade, que prioriza o bem-estar social, acarretando com isto o aumento do consumo, ou consumo de massa, além da ameaça de esgotamento dos recursos naturais. O êxito biológico, por sua vez, reflete-se no crescimento exponencial da população que repercute sobre o aspecto econômico e multiplicando os seus efeitos, ameaçando assim levar toda a humanidade e a natureza à catástrofe.

Com efeito, a dialética do poder sobre a natureza expressa uma compulsão em exercê-la. Essa é a perspectiva apocalíptica que a tese de Jonas apresenta e que basta olhar o mundo hoje para constatá-la como real. A corrida científica pelo saber reforça a fórmula baconiana na qual saber é poder e a magnitude do poder mostrando-se incapaz de proteger o homem de si mesmo e proteger do homem a natureza. Nesse sentido, o poder tornou-se autônomo. Tal observação mostra que cabe à própria sociedade constituir o papel do poder sobre o poder.

²⁰⁹ JONAS, *Op. cit.*, p. 233.

²¹⁰ JONAS, *Op. cit.*, p. 235.

Ante o exposto, a ordem que deve se impor é contração em vez de crescimento. Essa ordem, no entanto, se torna utópica ao se analisar a sociedade de consumo cada vez mais crescente instalada hoje. Será muito difícil, aos padrões da atualidade, renunciar, principalmente no tocante aos países desenvolvidos, ao estilo de vida da abundância. Segundo Jonas²¹¹,

Mesmo uma redistribuição implacável da riqueza global já existente e da capacidade produtiva que a gera (o que não ocorreria pacificamente) não seria suficiente para elevar o nível de vida das regiões mais pobres do planeta até o ponto necessário para eliminar a miséria. Deveríamos nos considerar felizardos, se eles fossem capazes de controlar o seu crescimento. E, no melhor dos casos, isto é, no caso de um êxito parcial, este poderia apenas aguçar o apetite por ‘mais’ (pois não se teria o bastante). Contudo, é evidente que algo tem de ser feito nesse sentido, mas que ficará obrigatoriamente bem aquém da abundância de uma utopia promissora. Também é evidente que o bem-estar dos Estados Unidos, por exemplo, que consomem uma parte grande demais das riquezas planetárias, sofrerá perdas significativas, voluntariamente ou sob coação da ‘luta de classes’ dos povos (isso vale também para a Europa e outros lugares), o que, do ponto de vista psicológico, não constitui uma boa recomendação para uma utopia. Ao contrário, esta última deveria fazer promessas que tivessem uma força de atração bem maior do que aquela de estabelecer a mesma justiça para todos. A maioria deveria se ver como ganhadora ou, pelo menos, como não perdedora, e em particular a maioria dos povos poderosos e ricos, dos quais tudo dependerá: mas eles, precisamente, deverão pagar a conta. Nesse contexto, a magia da utopia só poderá ser um obstáculo para aquilo que necessita ser feito, pois ela aponta para o ‘mais’, em vez de para o ‘menos’.

Tal observação completa o fato de que o progresso científico e técnico tem um preço alto para a biosfera. A ciência e suas possibilidades intermináveis constituem sua busca como um dever do sujeito do conhecimento, no entanto o acúmulo do conhecimento não pertence mais a um sujeito individual, mas sim ao espírito coletivo. Ao indivíduo resta, como sua parcela no conhecimento, a especialização, ou seja, à medida que cresce o patrimônio cognitivo coletivo, o conhecimento individual se torna cada vez mais fragmentário.

Tal situação aponta para o fato de que a ciência, que utiliza como metodologia a superação de cada novo fato em face ao anterior, e que tem pretensão de ser amoral, pode acumular valor negativo; haja vista, por exemplo, a invenção de uma bomba atômica. Apesar de sua invenção representar um progresso científico, neste caso específico, o progresso pode não ser desejado, embutindo antes um dever moral para com a humanidade. Dessa forma, a dedicação à ciência e ao pensamento cognitivo em geral é em si um bem moral. Diante de sua dinâmica, no entanto, tendo em vista seus resultados e progressos, tais resultados podem ter efeitos moralizantes e outros desmoralizantes.

²¹¹ JONAS, *Op. cit.*, p. 265.

Ao analisar em que consiste a finalidade científica, Jonas²¹² depara as seguintes argumentações:

Em seu comentário ao tratado de Aristóteles ‘Sobre a alma’, Tomás de Aquino escreveu o seguinte:

Que toda ciência é boa, é evidente; pois bom é para cada coisa aquilo em conformidade com o que ela possui sua perfeição [= seu ser perfeito], e a isto tendem e buscam todas as coisas. Mas como a ciência constitui uma perfeição do ser humano como ser humano, a ciência é um bem humano. Mas dentre os bens, alguns são valiosos, isto é, aqueles que são úteis em vista de algum fim - nós apreciamos um bom cavalo porque ele corre bem; mas outros, além disto, são honrosos, a saber, aqueles que subsistem por causa deles mesmos: pois devemos honrar os fins. Dentre as ciências, porém, algumas são práticas e outras teóricas (especulativas), e a diferença entre elas é que as práticas existem por causa de uma obra a ser executada, e as teóricas por causa delas mesmas. Por conseguinte, dentre as ciências, as teóricas são tanto boas como também honrosas, mas as práticas são apenas valiosas.

Cerca de três séculos e meio mais tarde, Francis Bacon, em ‘A grande renovação’, escreveu o seguinte:

Uma advertência geral eu dirijo a todos: que considerem quais os verdadeiros fins da ciência, e que não a busquem para o prazer do espírito ou para a discussão ou para a superioridade sobre os outros... mas sim para vantagem e proveito da vida; e que a aperfeiçoem e a administrem no amor ao próximo... [Do casamento do espírito com o universo] podem surgir auxílio para o ser humano e uma descendência de invenções, que de alguma forma podem superar as necessidades e misérias da humanidade... Pois a tarefa à nossa frente não é a mera felicidade da especulação, mas sim o verdadeiro negócio e bem do gênero humano e todo o poder da ação... E assim aqueles fins geminados, *ciência humana* e *poder humano*, na realidade resultam em uma coisa só. (grifo nosso).

A análise de Jonas na escolha destes dois textos singulares mostra que são duas opiniões divergentes acerca da ciência e de qual finalidade ela se destinada. Tanto Tomás de Aquino quanto Bacon falavam de fins diferentes e, mais do que isto, estavam falando de espécies diferentes de ciência, com objetos diferentes.

Tomás de Aquino, que simboliza o pensamento aristotélico, situa as ciências teóricas ou especulativas como o que é honroso e bom por si mesmo, ocupando assim o primeiro lugar do pensamento, onde o ser humano possui mais liberdade, pois tem relação com coisas imutáveis e eternas; em outras palavras, os primeiros princípios e as formas inteligíveis do ser. As ciências práticas, por sua vez, ocupam uma categoria de arte, de ofício, e não de teoria. Esta forma de conhecer surge da experiência e não da teoria ou razão especulativa.

No esquema de Bacon, no entanto, são as ordens práticas ou “necessidades humanas” que ocupam o primeiro lugar na esfera do pensamento. O caráter de necessidade conferido por Bacon situa o conhecimento como parte do esforço para atingir o fim último de toda atividade, que é evitar a destruição e superar a miséria. Na compreensão de Jonas²¹³, “Ele fala

²¹² JONAS, *Op. cit.*, p. 211.

²¹³ JONAS, *Op. cit.*, p. 213.

da eliminação ou moderação de uma situação adversa ou opressora, enquanto Tomás de Aquino, com Aristóteles, fala positivamente da ‘plenitude do ser’ ou da perfeição”. O conhecimento, na perspectiva de Bacon, ocupa-se com uma urgência física e também moral.

Há, porém, um terreno comum em ambas as posições, tanto de Aristóteles como de Bacon, que estabelece a felicidade do ser humano como fim último de todo agir. Segundo Hans Jonas²¹⁴, “Se apesar de toda ambigüidade que a palavra não pode deixar de ter, mantivermos o termo ‘felicidade’, então no terreno comum a Bacon e Aristóteles poderemos constatar que o ‘para quê’ de todo uso, incluído o do conhecimento, é a felicidade”.

O efeito nobre do conhecimento como conhecimento dos objetos mais perfeitos, todavia, seguindo o pensamento aristotélico, fica perdido na Modernidade. O conhecimento, a partir dos tempos de Bacon, consiste num conhecimento das coisas comuns, ou seja, o conhecimento torna-se prático, segundo Jonas²¹⁵: “A teoria, que assim precisa produzir frutos, é o conhecimento de um universo que, na ausência de uma hierarquia do ser, consiste inteiramente de coisas comuns”.

O conhecimento, a partir da Modernidade, tem jurisdição apenas em libertar o ser humano do jugo da necessidade. O homem exerce sua autoridade sobre a natureza por meio do conhecimento, a tudo mais resta apenas a perda da dignidade. O ser humano atua como senhor soberano sobre a natureza, age assim como se fosse seu direito por ser o único possuidor de espírito e de conhecimento.

Bacon especifica em sua frase que os verdadeiros fins da ciência devem ser guiados para vantagem e proveito da vida e que administrem a ciência no amor ao próximo. Uma confrontação desta afirmação com o caso clássico de Platão no mito da Caverna, em que o Filósofo, ao voltar à caverna e ajudar seu semelhante que aí ficou preso, age segundo um análogo à *caritas* de Bacon e, apesar de Platão não denominar assim, age segundo uma responsabilidade, revela profunda diferença entre os dois pensamentos. Em Platão, a descida à caverna acontece mais por um dever do que por uma inclinação à benevolência, pois tanto a atividade quanto o objeto são nobres, além do cumprimento deste dever ser exigido pelo Estado, sendo sua sanção “o bem”, a responsabilidade, portanto, é impelida pelo próprio bem. Este emprego do dever não é fruto da aplicação do conhecimento procedimental ou ciência técnica.

²¹⁴ JONAS, *Op. cit.*, p. 214.

²¹⁵ JONAS, *Op. cit.*, p. 215.

A ciência moderna, em oposição a isto, não basta a si mesma como fonte do dever, pois, segundo Jonas²¹⁶, “O próprio cientista não está melhor qualificado do que os outros para reconhecer o bem da humanidade, nem mais inclinado a com ele preocupar-se”. Desta forma, benevolência e responsabilidade não resultam da teoria científica, isto é fruto da pretensa máxima de que “a ciência é isenta de valores”, ou seja, os valores não são objeto do conhecimento científico. Este distanciamento da ciência em relação ao valor enfatiza a diferença há pouco suscitado, pois a validade do valor exige uma transcendência e falar de uma transcendência objetiva encontra-se hoje fora do discurso científico, ao passo que antes isto formava a própria vida da teoria.

A esta postura da ciência moderna, Jonas²¹⁷ defende o seguinte argumento: “Mas aquilo a que por si mesmo falta valor interior está submetido àquele que é o único em relação ao qual isto pode alcançar valor e este é o ser humano e a vida humana, a única fonte e lugar de referência do valor em si”. O ser humano passa, então, a ser determinado por leis causais, para que a teoria científica o utilize como objeto de estudo. Para o cientista, o homem passa a ser um fato ou uma parte da natureza. O cientista, todavia, a si próprio, não se coloca assim, isto é, o cientista, como ser humano, se coloca no lugar daquele que conhece, ao passo que o seu objeto cognoscível, que no caso é outro ser humano, fica numa categoria abaixo do primeiro, como sendo aquele que é conhecido, assim como toda teoria científica é conhecimento de coisas que estão abaixo do ser humano sujeito do conhecimento.

Jonas utilizou a expressão *usar* ao se referir ao emprego de um meio para algum fim. O fim é diferente do meio, e também o meio é diferente do uso que se faz dele. O meio ou instrumento possui em si uma existência prévia, independentemente do fim ou da sua utilidade, de forma que permaneceria o que é, mesmo que nunca fosse empregado. No que se refere à ciência moderna, todavia, mesmo falando de uso da teoria e assim admitindo que a teoria, como quer que venha a ser usada, é uma coisa em si, a tese de Jonas é de que, para a teoria moderna, a aplicação prática não é acidental e sim essencial, segundo suas palavras²¹⁸: “A *ciência natural* é essencialmente tecnológica”.

Prática e teoria constituem, desde a ciência moderna até a contemporaneidade, um incessante dinamismo na vida humana, que se encontra sempre voltado para o futuro. Isto

²¹⁶ JONAS, *Op. cit.*, p. 217.

²¹⁷ JONAS, *Op. cit.*, p. 218.

²¹⁸ JONAS, *Op. cit.*, p. 220.

compõe o que Nietzsche denominou de “o soberano vir-a-ser”. A ciência, para Jonas²¹⁹, coberta sob o discurso de “superar as necessidades e misérias da humanidade [...] para o bem do gênero humano” despreza a pergunta “para onde?”, em suas palavras²²⁰: “Valorizam a mudança pela mudança, o infindo avanço da vida para o sempre novo e o desconhecido, o dinamismo em si”.

É imprescindível, portanto, saber se a mudança é um valor e, para que seja, deve ser preservada ao menos a diretriz natural de que o ser humano permaneça como ser humano. A proposta de Jonas é de que a especulação teórica assuma novamente a pergunta pelos fins, já que o conceito de ‘felicidade’ permanece em aberto para a teoria científica especificamente, visto que a ciência se propõe como meio para aquisição de um bem maior, permanecendo assim, vazia enquanto não for conhecido qual é o maior bem do ser humano. Segundo Jonas²²¹,

Tendo diante dos olhos a ameaça de uma catástrofe, como a temos hoje em mais de um aspecto, nós podemos nos sentir dispensados de investigar os fins, já que o evitar a catástrofe é sem dúvida nenhuma um primeiro alvo, que provisoriamente suspende qualquer discussão sobre um fim último. Talvez nós estejamos condenados a conviver por muito tempo com situações de tão urgente necessidade por nós mesmos criadas, e tudo o que podemos fazer talvez seja apenas buscar estacas de apoio e antídotos de curto prazo, e não o planejamento para uma vida boa. A estaca de apoio certamente não necessita da filosofia. Para enfrentar a situação de necessidade que constantemente retoma, para isto devia bastar a espécie de conhecimento que ajudou a criá-la, a ciência tecnológica, pois esta sempre ajudou através do êxito com que defrontou-se com o que a precedeu.

Ainda conforme Jonas²²², no entanto, se a humanidade depositar seu bem maior totalmente na mecânica autorreguladora da interação ciência-técnica, a batalha a favor do ser humano já se encontra perdida. O automatismo do uso da ciência e da técnica ultrapassa a resposta da necessidade humana. A ciência já prejudicou a felicidade como o deixar-se levar incessante pelo poder sempre crescente sobre as coisas.

A teoria passou a ser um processo que envolve o próprio uso prático. Conforme Jonas²²³, “Ciência é ao mesmo tempo teoria e arte”, porém, diferente das outras artes em que a posse e o uso da habilidade são duas coisas diferentes, cabendo a quem as possui a liberdade de empregar ou não empregar tal habilidade; a habilidade da ciência técnica enseja por si

²¹⁹ Cf. JONAS, *Op. cit.*, p. 230.

²²⁰ JONAS, *Op. cit.*, p. 230.

²²¹ JONAS, *Op. cit.*, p. 230.

²²² JONAS, *O princípio vida*, p. 230.

²²³ JONAS, *Op. cit.*, p. 231.

própria o seu uso. Conforme pensamento de Jonas²²⁴, “Chega-se assim a que o hiato entre dois estádios em que julgamento, sabedoria e liberdade têm seu espaço livre de ação se encolhe perigosamente: a habilidade toma posse do que a possui”.

Os resultados práticos das aplicações teóricas, para Jonas²²⁵, não só respondem as necessidades iniciais, como cria outras necessidades e é assim, na pretensão de suprir as necessidades humanas, que a teoria passou a ser uma função do uso na mesma medida em que o uso é uma função da teoria. De acordo com Jonas²²⁶, os resultados práticos da aplicação norteiam as novas tarefas apresentadas à teoria e assim sucessivamente. Este mecanismo de *feedback* recíproco fez a teoria penetrar profundamente a prática, além de expor novas “necessidades” à existência, isto é, constitui-se como uma segunda natureza, que é artificial.

²²⁴ JONAS, *Op. cit.*, p. 231 - 232.

²²⁵ Cf. JONAS, *Op. cit.*, p. 232.

²²⁶ Cf. JONAS, *Op. cit.*, p. 232.

5. COMO A RESPONSABILIDADE SE RADICA NO VALOR

Os homens experientes sabem que um dia podem desejar não ter agido desta ou daquela forma. O medo de que falo não se refere a esse tipo de incerteza, ou ele pode estar presente apenas como um efeito secundário. Com efeito, é uma das condições da ação responsável não se deixar deter por esse tipo de incerteza, assumindo-se, ao contrário, a responsabilidade pelo desconhecido, dado o caráter incerto da esperança; isso é o que chamamos de “coragem para assumir a responsabilidade”. (HANS JONAS).

5.1 A fundamentação metafísica no valor do Ser

Lançar uma proposta de fundamentação ética, em tempos contemporâneos, já é audacioso, mas o desafio se torna muito maior quando esta fundamentação se ancora no valor que tem o Ser, por conseguinte, na primazia metafísico-valorativa do ser ante o nada do Ser e do dever-Ser ante o não-Ser.

Esta é a proposta jonasiana. Primeiro, a constatação de um caminho do Ser para o dever-ser mediante aposta a favor da humanidade e, segundo, a busca de uma fundamentação metafísica do valor, ou seja, a busca do valor como tal. O caminho do Ser para o dever-Ser indica a prevalência absoluta do Ser sobre o nada, visto que em termos de homem singular o não-Ser pode até ser uma opção, mas, no que se refere à humanidade, prevalece o dever-Ser do homem.

Este posicionamento de Jonas a favor do dever-Ser é admitido independentemente da religião, pois o valor é intrínseco ao Ser, não sendo o seu autor o motivo para tal valor. O valor do Ser em si pode até apresentar indícios de autor divino, porém a questão do dever-ser do mundo não encontra obrigatoriamente ligada a sua autoria. A questão do por que algo deve existir em preferência ao nada não está ligado à problemática da causa de sua existência, mas sim deflagra a atribuição de valor ao que existe, uma vez que ao nada é impossível atribuir valor.

Apesar de não necessária a referência religiosa, Jonas não extingue o caráter metafísico da fundamentação ética que pretende formar em sua tese. Para ele, só uma ética fundamentada na amplitude do ser e não apenas na singularidade ou na peculiaridade do ser humano individual é que pode ter importância universal.

Na contemporaneidade, levantar uma pretensão de fundamentação metafísica soa quimérico, dada a negação da Metafísica em que a humanidade se encontra; porém, para Jonas, surgem da Metafísica algumas consequências éticas, como, por exemplo, a importância transcendente do agir humano, da maneira como o ser humano conduz sua vida, isto porque ele defende a ideia de que os feitos humanos se inscrevem a si próprios no registro eterno do tempo sendo inseridos assim para todo o futuro, em um reino transcendente. Conforme a compreensão de Jonas²²⁷,

Noutras palavras, estou falando da possibilidade de que os feitos se inscrevam a si próprios no registro eterno do tempo; que, seja o que for que se pratique - para além de suas repercussões e, por fim, de seu desaparecimento no tecido causal do tempo - , para todo o futuro isto seja inserido em um reino transcendente, marcando-o segundo as leis de causa e efeito, que são diferentes das do mundo, acrescentando sempre mais coisas ao protocolo inconcluso do ser e sempre de novo adiando o tremendo balanço final. Ou não poderia mesmo ser, ousando um passo mais além, que o que assim nós acrescentamos ao registro fosse de eminente importância - se não para o nosso próprio destino futuro, pelo menos para o interesse daquela própria soma espiritual que a lembrança unificante das coisas realiza constantemente? E que, embora nós, agentes mortais, não tenhamos participação naquela imortalidade a que nossos feitos se associam, e o que por elas nós fazemos de nossa vida, eles possam ser a aposta que uma eternidade ainda frágil e indecisa faz em nós? E, em vista de nossa liberdade, que aposta ousada! Seríamos nós talvez um experimento da eternidade? Será nossa mortalidade, de alguma forma, uma ousadia do eterno fundamento consigo mesmo? E nossa liberdade, em previsão e risco, a ponta mais elevada desta ousadia?

Tendo em vista um registro eterno, a responsabilidade humana não é determinada unicamente por suas consequências no mundo vigente, mas atinge uma dimensão de efeitos que vai além das causas de natureza interna. A impressão sobre a eternidade conduz a ação humana tanto para o bem quanto para o mal, ou seja, está na mão do homem o poder de construir ou destruir. É assim que Jonas²²⁸ assinala: “Por isso a imortalidade de nossos atos não é nenhuma razão para orgulho e vaidade. Pelo contrário, nós teríamos razão para desejar que a maioria deles não deixasse vestígios”.

Por conseguinte, um registro na eternidade não marca apenas um indivíduo em particular, mas toda a geração vindoura. A ameaça ao mundo vivo por parte do saber científico-tecnológico reflete na humanidade a marca catastrófica dos registros humanos. Este perigo deve ser enfrentado por um agir coletivo e público.

A atual situação do ser humano, por ele mesmo provocada, reflete os dois aspectos da responsabilidade moral, o aspecto metafísico do momento e o aspecto causal do efeito futuro, além de transformar a prudência preventiva num dever transcendental mais urgente em vista

²²⁷ JONAS, *Op. cit.*, p. 261 - 262.

²²⁸ JONAS, *Op. cit.*, p. 268.

da permanência do Ser ou o dever-Ser. Em outras palavras, para a moral humana, não se encontra em jogo apenas o momento atual ou a ação isolada e de curto prazo, mas também o momento do gênero humano em seu agir social global.

Tendo como finalidade um dever-Ser, Jonas buscará uma fundamentação metafísica por meio da teoria dos valores, visando a atingir o valor como tal, o valor e sua *objetividade*, pois do *status* ontológico do valor se extraem a objetividade do valor e a dedução de um dever-Ser objetivo, de uma responsabilidade relacionada ao Ser, e não apenas ao ser humano. O caráter ético-metafísico do dever-Ser do homem levantado por Jonas contrasta com a atual situação do vazio ético, a situação difusa do valor, bem assim com o ceticismo niilista vigente.

5.2 O lugar dos fins na fundamentação ética no ser

Valores e fins são frequentemente confundidos como conceitos sinônimos. Na realidade não são conceitos unívocos, apresentando cada um suas peculiaridades, por isso a necessidade desde já de diferenciá-los. Segundo Hans Jonas²²⁹, “Um fim é aquilo graças ao qual uma coisa existe”. O fim é o “para quê” tal coisa existe. Ele não responde pelo conceito propriamente de tal criação, apesar de o conceito fazer parte de sua constituição, nem sobre a sua utilidade, mas sinaliza para a finalidade de sua criação e sua ligação com a ação. Em outras palavras: “Um martelo existe para martelar, um tubo digestivo existe para digerir e com isso manter um organismo vivo e em boa constituição; anda-se para se chegar a algum lugar; um tribunal se instala para lavrar sentenças”²³⁰.

Os fins ou objetivos falam sobre as coisas e suas possíveis ações. No âmbito dos objetos, os fins decorrem independentemente de qualquer juízo de valor, ou seja, o fim de um martelo é martelar; isto procede, independentemente de seu *status* como valor. A finalidade de algo, como objeto, não envolve julgamento de valor. Pode-se, na perspectiva da subjetividade não, aprovar a finalidade de algo ou até mesmo declarar os fins como não tendo valor em si mesmo, no entanto, para o objeto em si, o fim decorre independentemente do valor a ele atribuído. Conforme Jonas²³¹,

²²⁹ JONAS, *Op. cit.*, p. 107.

²³⁰ JONAS, *Op. cit.*, p. 107.

²³¹ JONAS, *Op. cit.*, p. 107.

Na medida em que, por assim dizer, assumo o ‘ponto de vista’ das coisas, posso então evoluir do reconhecimento de seus fins imanentes para julgamentos sobre sua maior ou menor adequação a eles, isto é, sobre sua utilidade para a obtenção desses fins; posso falar de um melhor ou pior martelo, condição digestiva, ato de deslocamento e sistema jurídico. Estes são então julgamentos de valor, mas certamente não repousam em decisões de valor ou definições de objetivos feitas por mim: eles são derivados do próprio Ser das coisas correspondentes; repousam no entendimento que tenho delas e não nos sentimentos que experimento por elas.

Sendo assim, de quem são os fins das coisas? Os fins são dos objetos em si ou da subjetividade? Porque, por exemplo, supondo que um martelo existe para martelar (finalidade como constitutiva do seu Ser), não se pode deduzir que por si mesmo o objeto martelo cumpra com tal finalidade, pois o fim desse utensílio restringe-se a poder se martelar com ele; para isto foi criado.

Os fins dos objetos, portanto, fazem parte dos seus respectivos conceitos, ou seja, o conceito do objeto identifica o porquê da sua criação e da sua utilidade. O conceito precede a existência do objeto. E em se tratando de objetos inanimados, os fins não se encontram neles próprios, uma vez que os fins fazem parte do conceito que os constituem, e, por sua vez, não brotam dos próprios objetos (por exemplo, um martelo não se faz a si próprio) mas sim da subjetividade que idealizou e concretizou seus conceitos e seus fins concernentes. Jonas²³² exemplifica este raciocínio da seguinte forma: “O conceito de medição do tempo, por exemplo, foi a causa geradora do relógio, e este é cabalmente definido por tal finalidade. Ela é literalmente sua *raison d’être*”.

O conceito de medição do tempo representa a finalidade do relógio, no entanto, a medição do tempo não é uma necessidade do objeto relógio em si, mas do fabricante do relógio. A finalidade da medição do tempo não está no relógio, mas na subjetividade que constitui o relógio. Sendo assim, o conceito, que era a sua causa e constitui o seu Ser, não pertence a ele objeto, mas ao seu inventor. Consoante a expressão do filósofo da Ética Responsável²³³, “Neste segundo sentido do verbo ‘ter’, nem o relógio nem o martelo *têm* finalidade: somente o seu fabricante e usuário as ‘têm’”.

Algumas coisas, no entanto, apresentam uma imanência do fim. Para responder sobre a imanência do fim, Jonas utiliza o exemplo do “Tribunal”. O tribunal, assim como as coisas inanimadas, é fruto de um conceito, no caso, o direito e a jurisdição, enquadrando-se também na categoria de artefato humano, apresentando como finalidade fazer valer a justiça. O

²³² JONAS, *Op. cit.*, p. 109.

²³³ JONAS, *Op. cit.*, p. 109.

conceito neste caso, porém, não precedeu originariamente a coisa, tendo assim que penetrá-la a fim de que ela pudesse ser aquilo para que foi criada.

No caso do tribunal, as partes que o compõem são animadas pelo fim, isto é, as partes do relógio ou de qualquer outro objeto inanimado trabalham visando ao fim da existência do objeto como um todo. O fim não é, portanto, do ponteiro ou de qualquer outra parte que constitua o relógio, enquanto que, no caso do tribunal, as partes que o compõem são subjetivas e portadoras do mesmo fim que rege a instituição; tais partes são motivadas por desejos e convicções que operam segundo o fim comum da instituição, no caso, fazer justiça. Não há, portanto, diferença entre produtor e produto. Segundo Jonas²³⁴,

Ou seja, aqui não tem lugar a diferença de Ser entre produtor e produto: aquele (por exemplo, o legislador) e este (a instituição social) são ontologicamente o mesmo sujeito, ainda que não as mesmas pessoas. Para ambos, o fim tem o mesmo sentido originário. Isso, pelo menos, é o que se espera. Se outros fins se intrometem na execução da função, isso também só é possível porque não se trata simplesmente de um aparato com finalidade, como é o caso dos utensílios, mas de um aparato que, ele próprio, sustenta fins. O desvio do objetivo originário (do conceito fundador) torna-se ensejo para a crítica. Tal crítica seria voltada não contra o produtor, como no caso do utensílio, mas contra o produzido: o fabricante de relógio, e não o relógio, é culpado quando o relógio falha; porém, quando falha o tribunal, os juízes são culpados, e não os pais da Constituição.

Outra peculiaridade da instituição humana tribunal refere-se à invisibilidade do fim no aparelho físico. Os meios físicos e configurações visíveis podem descrever perfeitamente o objeto relógio, no entanto, no que se refere ao tribunal, o prédio ou aspecto físico que o constitui não descreve o invento, bem como a que fim este se destina.

Os objetos inanimados podem ser descritos fisicamente sem a necessidade de apontar a que fim se destinam. No caso do tribunal, é necessária a confirmação dos fins subjetivos (fazer justiça) a que se destina a instituição para que fique clara a descrição física. Jonas²³⁵ esclarece tal questão da seguinte forma:

Tal tipo de inspeção puramente física, por meio da qual as respectivas coisas são enquadradas no domínio dos objetos puros, também nos permite reconhecer a sua utilidade para este ou aquele fim - e assim pode-se supor com alta probabilidade que elas foram criadas exatamente com esse fim, foram pensadas para ele. Ou seja, a intenção invisível ('subjetiva') do fabricante se revela na composição visível ('objetiva') do objeto, pois eu sei que tais coisas não surgem por acaso. Mas a descrição de homens com togas e perucas, sentados em uma determinada ordem, seguindo uma determinada seqüência de discursos, silêncios e escritura não pode nos dar a menor idéia do que seja um 'tribunal' e do que nele se trata. Preciso acompanhar o que se diz ali durante certo tempo, tentando compreendê-lo, para reconhecer que se trata de justiça e de jurisdição; e preciso entender o que significam esses conceitos para compreender a instituição 'tribunal' (e também o

²³⁴ JONAS, *Op. cit.*, p. 111.

²³⁵ JONAS, *Op. cit.*, p. 112.

processo ‘audiência de justiça’). Somente a partir da idéia de uma finalidade inteiramente invisível (no caso, a idéia de justiça) é que todas as visibilidades exteriores – togas, perucas, mesas e bancos, papéis e canetas – ganham sentido como veículos mais ou menos contingentes de realização de tal finalidade.

Sendo assim, pode-se descrever o relógio como algo que assume determinada forma, tem aspectos comuns em geral, sem necessariamente mencionar o seu fim, ou seja, sua existência é separável do seu fim. No caso do tribunal, todavia, não importa o quão completo seja o inventário físico, que ainda assim não se descreverá o tribunal, uma vez que a instituição não possui uma existência distinta do seu fim, o seu “para que” não só define a instituição como é graças a ele que ela subsiste. Há, portanto, para o tribunal uma dependência do fim, não se podendo mencionar seu nome sem mencionar o seu fim. Segundo Jonas²³⁶,

Um visitante extraterrestre não teria podido depreender absolutamente nada sobre o sentido e a intenção de um tribunal ateniense, a partir dos seus fragmentos de cerâmica, sua distribuição e seu modo de agrupamento (tampouco poderia fazê-lo a partir de uma cédula eleitoral moderna); mas do arsenal do exército ateniense da mesma época ele teria podido depreender consideravelmente mais, para não falar de seu uso em batalha. Mais impressionante ainda seria sua análise de um arsenal moderno, cujos fins técnicos são decifráveis a partir da sua pura constituição física. Contudo, mesmo em um caso tão evidente, a entidade ‘exército’ não seria realmente reconhecível em sua essência sociopolítica a partir de seus meios físicos (*‘hardware’*) e ações físicas, isto é, do seu puro aspecto exterior: a vontade conceptual, interna, de um fim, do todo e das partes (por exemplo, um saber sobre o que seja ‘Estado’, ‘soberania’, ‘conflito nacional’) continua sendo a última instância capaz de explicar o instrumento social.

Desta análise dos fins das criações, não se pode identificar um fim em si mesmo, em ambos os casos, sejam nos utensílios inanimados quanto em instituições humanas, como o tribunal, o fim se encontra na subjetividade, portanto, no homem. Os casos apresentados mostram que ambos foram criados em virtude de um fim humano, o fim de seus fabricantes e usuários, sejam eles indivíduos isolados ou sociedades, mesmo que, no caso do utensílio, o fim seja externo ao objeto, e, no caso de uma instituição, seja interno, pois se trata um artefato constituído não somente por homens e constituído de homens.

5.2.1 Existe finalidade no mundo objetivo (físico), ou somente no mundo subjetivo (psíquico)?

Para responder à pergunta se existe finalidade no mundo objetivo, Jonas analisa as funções não artificiais ou naturais, por meio dos exemplos por ele estabelecidos do andar e do

²³⁶ JONAS, *Op. cit.*, p. 113 - 114.

órgão digestivo, bem como as funções de caráter voluntário e involuntários presentes no interior da classe das coisas naturais, a fim de compreender a atuação destas na imputabilidade dos fins; tendo assim, dentro da categoria das coisas naturais, o caráter voluntário do andar e o caráter involuntário do aparelho digestivo.

O exemplo do andar dispõe de um pressuposto essencial conforme Jonas²³⁷: “Dissemos que ‘se anda para se chegar a algum lugar’”. O “para” indica o fim ao qual o objeto está determinado, no caso aqui, o objeto são as pernas e o aparelho neuromuscular a elas associado. O objeto é, portanto, o meio para se atingir um fim; as pernas, a musculatura e a estrutura neurológica são, por conseguinte, os meios para o andar.

No caso do andar, o meio não é um objeto externo, como os exemplos há pouco citados do relógio, martelo ou tribunal; neste caso, o meio é um dado natural, uma parte do próprio usuário vivente, porém tal meio, assim como os objetos externos, necessita da subjetividade para se pôr em ação, pois pernas não andam sozinhas. De acordo com Hans Jonas²³⁸, “Não são as pernas que andam, o caminhante é que anda com elas; não são os olhos que veem, o vidente é que vê com eles”.

A finalidade é do sujeito, o “andar para” aponta o controle determinado pelo indivíduo que se locomove. A esta intenção dá-se o nome de vontade ou desejo. É o desejo que determina o para onde deslocar-se, independentemente de que este deslocar-se seja na esfera humana ou no plano animal.

Até mesmo as funções sensoriais, que em sua maior abrangência ocorrem de modo menos voluntário, uma vez que se vê, se ouve ou mesmo se sente sem que se queira, persiste um elemento ativo ou voluntário, conforme o pensador alemão²³⁹: “Avistar é mais do que ver passivamente, escutar é mais do que ouvir involuntariamente, farejar é mais do que cheirar, e assim por diante”. Sendo assim, o “para” não se restringe apenas às funções externo-motoras, pois também nos órgãos sensitivos ele aparece como um fim subjetivo.

A disponibilidade dos órgãos para a utilização do sujeito os situa em posição muito próxima ao martelo, ou seja, se os fins, nas funções naturais, são subjetivos, então, as pernas e o aparelho neuromotor se comportam como o martelo ou qualquer outro objeto inanimado. Dessa forma, em ambos os casos, há uma separação entre a ferramenta ou meio e a função

²³⁷ JONAS, *Op. cit.*, p. 117.

²³⁸ JONAS, *Op. cit.*, p. 117.

²³⁹ JONAS, *Op. cit.*, p. 117 - 118.

que esta pode exercer, pois a finalidade da ferramenta não traduz a finalidade da função, isto porque o fim da ferramenta é genérico, ao passo que o fim de seu acionamento é particular; sendo assim, só em alguns casos, o fim é a própria função. Conforme Jonas²⁴⁰,

A finalidade da ferramenta é a sua própria função, mas, sendo voluntária, tal função deve ter um fim próprio, para que seja levada adiante, e só em casos raros esse fim é a própria função. Pernas, assim como martelos, realizam o seu fim respectivamente no andar e no martelar como tais, mas permanece em aberto se eles conseguem realizar o seu fim, ou se malogram, pois a ferramenta cumpre a sua obrigação, ainda que seja utilizada de modo desprovido de objetivo ou de finalidade. Pode-se dizer também que o fim da ferramenta ou do órgão é genérico, enquanto o fim do seu acionamento é particular: a especificação da capacidade genérica surge na ação por causa do objetivo particular da mesma (evidentemente, também por causa das circunstâncias físicas).

Em outros termos, não está no órgão ou no objeto a decisão de sua utilidade. Seu acionamento não é fator decisivo da sua finalidade referencial. Por exemplo, um martelo pode servir tanto para martelar um prego, como para matar um indivíduo, ou as pernas podem ter como finalidade tanto levar alguém em busca de um atendimento médico, como manter este alguém imóvel à espera de um atendimento médico. Sua finalidade só se realiza efetivamente com o acionamento da subjetividade.

A função de uma ferramenta ou de um órgão é clara. De certa forma, é parte do seu conceito como também de sua existência, porém a finalidade que lhe será imputada se concretiza na subjetividade e, no caso das ferramentas, também é fruto do sujeito pensante sua invenção.

Esta semelhança existente entre membros dos organismos vivos e objetos inanimados já era relatada por Aristóteles, quando este apresentava o corpo vivente exatamente como “orgânico” (*soma organikon*), isto é, como dotado de ferramentas ou composto por ferramentas, uma vez que o termo órgãos significa ferramenta, portanto, o organismo, conforme o significado original da palavra, é uma estrutura de fins, visto que o conceito de ferramenta não pode ser pensado sem o conceito de fim.

O andar “para chegar a algum lugar” tem, certamente, seu caráter voluntário estabelecido por um fim central que encadeia uma série de fins articulados. Segundo Jonas²⁴¹, “Uma meta é apenas a primeira e um ‘a fim de’ dará sempre lugar a um outro objetivo: a fim de chegar lá - a fim de encontrar um amigo - a fim de discutir algo com ele - a fim de tomar uma decisão”. No agir animal, no entanto, como supor tal encadeamento articulado de fins orientados para um fim central? O planejamento, o estabelecimento do fim central antes

²⁴⁰ JONAS, *Op. cit.*, p. 118.

²⁴¹ JONAS, *Op. cit.*, p. 120.

mesmo do encadeamento de ações é possível na subjetividade humana, porém, para os animais irracionais, esta antecipação do fim norteador e, conseqüentemente, de toda a sua seqüência correlacionada, é cega, ou seja, não é fruto da consciência animal; diz-se antes guiada por um impulso, um instinto cego. Nas palavras de Jonas²⁴²,

Decerto o casal de passarinhos transporta ramos a fim de com eles construir um ninho, e mais tarde as minhocas a fim de alimentar os filhotes, mas ninguém afirmará que o primeiro ‘a fim de’ já tivesse ‘em vista’, com semanas de antecedência, o segundo - incluindo tudo o que vem entre eles: pôr ovos, chocar, realizar a eclosão do ovo e assim por diante. Diz-se, antes, que toda a série ocorre ‘instintivamente’ em cada uma de suas etapas particulares, em um impulso obscuro, ou seja, segundo uma compulsão irresistível que surge em um determinado tempo e oportunidade, satisfazendo, na realidade, somente a si mesma e que, nesse sentido, é cega; mas que se torna vidente, de novo, quando na execução dessas etapas estão em jogo uma extrema discriminação dos sentidos e um domínio dos movimentos, capazes de sentir e ‘querer’, quando se observa a agitação apaixonada que se manifesta particularmente na presença de obstáculos.

Há, para Jonas, no reino animal, mesmo em sua constituição mais simples, um querer intencionado que impulsiona o agir. Conforme Jonas²⁴³, “Esse é um estado de coisas enigmático, que a palavra mágica ‘instinto’ pouco ajuda a esclarecer”. No que se refere aos animais mais conscientes, dotados de sistema nervoso central, este querer intencionado fica mais evidente no que se refere a alimentação, sexo, criação dos filhotes e reação positiva ou negativa perante a ameaça física e a defesa, além de ser impregnado por uma emotividade profunda. Mesmo, contudo, no presente exemplo do andar, o papel do fim subjetivo pode ser questionável; este é o objetivo de Jonas chegar por meio da argumentação, por intermédios dos exemplos estabelecidos, a um fim objetivo.

5.2.2 O exemplo do gato: princípio de uma busca de objetividade dos fins

O exemplo do gato, desenvolvido por Jonas²⁴⁴, é subdividido em seis hipóteses de análise. Na primeira hipótese, Jonas²⁴⁵ narra o exemplo do gato: “Quando o gato espreita o camundongo, pode-se então dizer que ele o faz ‘a fim de’ atacá-lo no momento apropriado; e quando ataca, ele o faz para matá-lo; e o mata para devorá-lo; e o devora para saciar a fome”.

²⁴² JONAS, *Op. cit.*, p. 120 - 121.

²⁴³ JONAS, *Op. cit.*, p. 121.

²⁴⁴ JONAS, *O princípio responsabilidade*, pp. 121 – 126.

²⁴⁵ JONAS, *Op. cit.*, p. 121.

O gato mata o camundongo instintivamente, e ele não o faz por uma antecipação mental do tipo: o metabolismo corporal necessita de alimentação para funcionar. O impulso que o faz matar o camundongo é a fome e a antecipação que ocorre é apenas, a cada momento, a do objetivo imediato, no caso, espreitar, atacar, devorar e saciar. Conforme Jonas²⁴⁶, “O objetivo final da série completa só é alcançado por meio da adição sucessiva das etapas isoladas”. Há, portanto, no agir animal uma limitação do elemento consciente que antecipa a ação, ou seja, há uma limitação da antecipação subjetiva da etapa como um todo, restringindo assim a ação ao encadeamento completo de fins em fins particulares.

A fome, neste ponto de vista, foi o elemento volitivo que ocasionou o encadeamento de fins particulares. Sendo assim, o sentimento desencadeou o movimento “em prol de”, conforme pensamento de Jonas²⁴⁷: “Pode-se dizer que esse é o motivo subjetivo que unifica toda a série, mesmo que não haja a representação antecipadora e a escolha dos meios que dela deriva”. Ainda segundo compreensão de Jonas²⁴⁸: “Portanto, de modo geral, o sentimento associado à necessidade é o agente psíquico da finalidade presente nos comportamentos voluntários da vida pré-racional”.

Os agentes psíquicos ou “subjetivos”, porém não conscientes, da finalidade, são, pois, o sentimento associado à necessidade. A fome é o motivo subjetivo que unifica toda a série de impulsos particulares por meio de um comportamento animal adequado em cada etapa individual mediado por esquemas preparados na disposição do organismo. Para tanto, os esquemas seguem as senhas dos estímulos externos e internos.

Se, entretanto, o exemplo do camundongo identifica que a série é estabelecida e iniciada mais por um impulso, que é a fome, do que por uma finalidade preestabelecida, que é a satisfação, a posição do fim, por conseguinte, fica precária. Esta precariedade do fim o direciona a ocupar um lugar na causalidade, na esfera do domínio psíquico. Hans Jonas²⁴⁹, então, expressa a questão: “Existe finalidade no mundo objetivo, físico, ou somente no mundo subjetivo, psíquico?”

²⁴⁶ JONAS, *Op. cit.*, p. 121.

²⁴⁷ JONAS, *Op. cit.*, p. 122.

²⁴⁸ JONAS, *Op. cit.*, p. 122.

²⁴⁹ JONAS, *Op. cit.*, p. 123.

Ao analisar mais precisamente os elos individuais que compõem a série de superações da fome como um todo, Hans Jonas²⁵⁰ argumenta que, mesmo se a explicação para o ataque do gato ao camundongo fosse dada pelo seu aspecto meramente físico, por meio de uma interpretação cibernética, tendo a percepção como mero estímulo nervoso, isso não significaria que todas as atividades desenvolvidas pela vida animal teriam como objetivo central suprimir uma tensão, pois, neste caso, até a palavra objetivo ou fim torna-se inadequada. E, se assim fosse, segundo Jonas²⁵¹,

De acordo com essa concepção, todo esforço da vida animal teria apenas um objetivo negativo, ou seja, a supressão de uma tensão; ou, antes, uma vez que a palavra ‘objetivo’ tornou-se aqui inadequada, todo o transcorrer da ação animal seguiria a lei da compensação, isto é, a mecânica da entropia: o *bonum desideratum* seria a representação subjetiva da indiferença ou do nada que se espera no final; por trás de todo esforço estaria a unívoca e exclusiva busca do afrouxamento da tensão, e o prazer de obtê-lo seria a manifestação positiva de uma desapareição, isto é, a entrada em cena de uma ausência (momentânea) de tensão, ou um estado de repouso.

Nesta perspectiva, o aspecto subjetivo não é levantado. Trocam-se as expressões psicológicas, como fome, percepção ou satisfação, por termos fisiológicos, como tensão homeostática, estímulo sensorial ou mesmo compensação de tensão. Para finalidade da ação, porém, o aspecto subjetivo não pode ser ignorado em razão do testemunho, segundo Jonas²⁵², da “Expressiva intensidade do agir e do sofrer animal”. E ainda segundo Jonas²⁵³:

Como se sabe, nunca faltou à história da teoria a violência dogmática necessária para negar essa presença. Mas o motivo inteiramente artificial de uma tal negação, ou seja, o postulado de Descartes quanto ao caráter racional da subjetividade - que, por conseguinte, só poderia existir no homem - não é capaz de convencer nenhum observador racional; pode ser ridicularizado por todos os donos de cães.

Jonas argumenta que se se pode supor a suficiência cibernética da série puramente física descrita há pouco no agir animal do gato. Então, também se pode aplicar o aspecto cibernético ao agir humano, e mesmo as representações da consciência mais reflexivas seriam apenas substratos cerebrais.

A presença do elemento subjetivo é incontestável. No exemplo do andar, Jonas chega à ação voluntária no organismo. Tal ação admite uma subjetividade, de modo geral, bem

²⁵⁰ Cf. JONAS, *Op. cit.*, p. 124.

²⁵¹ JONAS, *Op. cit.*, p. 124.

²⁵² JONAS, *Op. cit.*, p. 124.

²⁵³ JONAS, *Op. cit.*, p. 124 - 125.

como a vontade e seu análogo animal. Para Jonas²⁵⁴, no entanto, apesar de a expressão ‘voluntariamente’ pressupor um direcionamento da vontade subjetiva sobre a ação, isso não pode ser entendido como constatação de que a vontade subjetiva comanda o uso do órgão.

Hans Jonas destaca como importante na constatação do testemunho da subjetividade identificá-la como um fenômeno original e distinto do *status* de “epifenômeno”. Para ele, o testemunho da subjetividade se encontra objetivamente no mundo, assim como as coisas corpóreas, uma vez que a subjetividade expressa tanto interioridade quanto exterioridade. Em seu depoimento exterior, na determinação corporal, é reconhecido também o papel objetivo dos fins subjetivos na totalidade dos acontecimentos. Nas palavras de Hans Jonas²⁵⁵,

Nesse modelo, livremente construído, considerou-se não a verdade, mas a possibilidade pura e simples, de modo que ela não contradisse nem os fenômenos nem a si mesma. Mas como a impossibilidade – isto é, o caráter impensável de uma interação sob a validade do princípio causal fisicalista – era o único motivo do *tour de force* do paralelismo ou do epifenomenalismo, então a demonstração de sua mera possibilidade em um exemplo fictício é suficiente para tornar desnecessária essa fuga desesperada no caminho de uma teoria da importância e do caráter ilusório da subjetividade, privando-a, assim, de sua única escusa. Restaura-se assim a experiência básica da vida sensitiva no seu direito de primogenitura, pois nenhum constrangimento teórico (que, aliás, mesmo no determinismo mais radical das ciências naturais, nunca foi mais impositivo do que a sua própria suposição, essencialmente indemonstrável) obriga mais o pensamento à sua alternativa monstruosa: a ‘alma’, e com ela a ‘vontade’, é reclamada como um princípio entre os princípios da natureza, sem ter de obter refúgio no dualismo (um refúgio que, embora não seja tão desesperado quanto o refúgio no monismo materialista, é extremamente insatisfatório do ponto de vista teórico). Podemos afirmar, com alguma confiança, que o domínio do movimento corpóreo voluntário no homem e no animal (exemplificado pelo ‘andar’) é um lugar de determinação real por fins e objetivos que são executados objetivamente pelos mesmos sujeitos que os sustentam subjetivamente: há, pois, um ‘agir’ na natureza. Isso implica que a eficiência dos fins não está vinculada a racionalidade, reflexão e livre escolha – portanto, ao homem.

No exemplo do andar do movimento corpóreo voluntário no homem e no animal chega-se, no argumento de Jonas²⁵⁶, aos fins que são executados objetivamente pelos mesmos sujeitos que os sustentam subjetivamente. Nesta constatação, Jonas introduz um “agir” na natureza, entendendo a natureza como o que contém vida, seja esta racional ou não.

Dentro desta perspectiva do exemplo do andar e do agir animal, Jonas faz uma análise no livro *O princípio vida* acerca dos “preconceitos da modernidade”²⁵⁷. Esta análise torna evidente a tese de Jonas acerca de uma finalidade no Ser ou na vida, e com isto chega-se aos

²⁵⁴ Cf. JONAS, *Op. cit.*, p. 125.

²⁵⁵ JONAS, *Op. cit.*, pp. 127 -128.

²⁵⁶ Cf. JONAS, *Op. cit.*, p. 128.

²⁵⁷ JONAS, *Op. cit.*, p. 128.

argumentos que conduziram uma fundamentação ética no valor em si do Ser, da máxima ética de que deve existir, que na vida se encontra um valor em si.

5.3 Sobre a objetividade dos fins nos níveis de vida inconsciente e involuntários

Ante o exposto até a análise do exemplo do andar, em que a causação efetiva da finalidade ainda permaneceu submetida à subjetividade, Jonas inicia a análise do órgão digestivo com o intuito de se identificar a objetividade dos fins.

O fim central do organismo é a vida. Para tanto, suas partes ou seus órgãos realizam suas funções, segundo fins específicos. A vida pode ser compreendida de várias maneiras, sob diferentes ópticas. Neste fato, de acordo com as teorias epifenômicas, não se pode extrair nenhuma causa final ou teleológica, visto que, no que se refere ao organismo vivo e sua gênese, tanto ontogênica como filogênica, se exclui o aspecto teleológico, ao determinar consecutivamente ontogenia como consequência das determinações genéticas contidas no germe, e filogenia como a mecânica das mutações aleatórias das determinações genéticas e da seleção natural de seus resultados.

As ciências naturais, no entanto, não respondem pela totalidade do Ser, além de relegarem a teleologia ao *status* de mera especulação filosófica e especificarem a atuação da subjetividade como um aspecto da consciência humana, excluindo assim a causação efetiva do homem e da vida num panorama geral.

5.3.1 O organismo vivo e sua finalidade transcendente

Jonas defende como enganosa a concepção de que a finalidade está ligada apenas às espécies vivas dotadas de consciência, isto é, de subjetividade. A confirmação disto encontra-se nas funções orgânicas involuntárias e inconsciente, como, por exemplo, a digestão. Tais funções estão presentes desde as formas de vida superior, como a vida humana, até organismos não cerebrais, ou desprovidos de consciência.

Esta concepção de que só os organismos dotados de consciência eram portadores de finalidade em razão do aparato da subjetividade é fruto do conflito dualístico que Descartes²⁵⁸ tentou solucionar ao restringir o dualismo e, com ele, a presença mais elementar de sentimentos, à relação espírito-corpo no ser humano. A tese de Jonas identifica já desde a

²⁵⁸ Descartes *apud* Jonas (2006, p. 131).

atividade metabólica, no organismo mais primitivo possível, por exemplo, um organismo unicelular, até a transcendência existente no Ser, ou seja, identifica a finalidade objetiva da vida no todo da natureza. Segundo suas palavras²⁵⁹,

É constrangedor, para não dizer grotesco, ter de transportar o dualismo (e com ele uma parte da transcendência) para dentro da ameba, ou para onde se suponha que tenha início o ‘sentir’. Mas, antes de tudo, a doutrina da ‘ingressão’ pressupõe que a alma, ou seja lá o que for, já esteja presente ali e esteja de certo modo esperando a oportunidade desvelar-se – em outras palavras, que ela goze de uma transcendência independente, que só necessita de determinadas condições físicas para poder manifestar-se fisicamente. Lembremo-nos então daquilo que, empiricamente, talvez deva ser considerado o mais forte argumento do materialismo: em conformidade com toda experiência humana, existe matéria sem espírito, mas não espírito sem matéria; não se conhece qualquer exemplo de espírito incorpóreo. Mas a teoria da ingressão deve supor exatamente este último, isto é, um reino autônomo de transcendência eficiente e imaterial. Embora isso não seja refutável logicamente, constitui a mais indemonstrável – além de, ontologicamente, a mais violenta – de todas as hipóteses imagináveis, o que não impediu que fosse a mais poderosa na história do esforço intelectual por entender o enigma da alma.

Para o pensamento moderno, o surgimento da subjetividade ensejou um "salto"²⁶⁰ evolutivo que dispensou dos níveis anteriores a imputação de um fim. A orientação para um fim, portanto, só seria possível no agir consciente. Para Jonas²⁶¹, todavia, tal teoria é deficiente em termos lógicos, pois o que aparenta ser um salto é, segundo ele, uma continuação: “O fruto encontra-se pré-formado na raiz; o ‘fim’ que vai se tornando visível no sentir, no querer, no pensar já se encontrava presente de modo invisível no crescimento que conduzia àquela direção”²⁶².

Assim, Jonas²⁶³ considera que “O Ser, ou a natureza, é uno e presta testemunho de si naquilo que permite emergir de si”. Desta forma, a compreensão do Ser não pode sofrer o corte científico das partes do organismo, ou apenas do aspecto material do ser, isto é, de sua apresentação visível, compreensão que envolve obtenção do próprio testemunho da vida. Conforme o pensador alemão²⁶⁴, “Esse testemunho de nosso próprio ser é deliberadamente ignorado pela ciência natural por causa da indiscutível interdição ao antropomorfismo, assim como do princípio da economia de Ockham”.

²⁵⁹ JONAS, *Op. cit.*, p. 131.

²⁶⁰ JONAS, *Op. cit.*, p. 132.

²⁶¹ JONAS, *Op. cit.*, p. 132.

²⁶² JONAS, *Op. cit.*, p. 133.

²⁶³ JONAS, *Op. cit.*, p. 134.

²⁶⁴ JONAS, *Op. cit.*, p. 134.

Para Jonas²⁶⁵, a subjetividade é a ponta visível do *iceberg*, o que emerge de si e fala do fim que não se restringe a ela mesma e sim que abrange a natureza como um todo, segundo ele, “o fruto revela algo da raiz e do caule dos quais ele proveio”²⁶⁶. A subjetividade, portanto, é a manifestação visível da natureza e, assim como o fruto, ela fala de algo que emerge de si e tem existência objetiva além dela, segundo Jonas²⁶⁷: “A matéria – já tem de conter em si um fim ou algo análogo, sob a forma não-subjetiva”.

Sendo assim, a ciência é impossibilitada de responder pela totalidade do ser ou da vida. Ao cientista cabe o corte finito ao aspecto restrito que sua pesquisa tenciona analisar, isto é, se o pesquisador estuda sobre funcionamento celular, o faz como se não existisse o organismo inteiro onde este processo tem lugar. Apesar de o pesquisador estar ciente sobre o organismo inteiro e, conseqüentemente, acerca de sua existência e implicações no objeto de estudo, seu ramo de pesquisa limita-se ao funcionamento celular; o corte é utilizado para o aprofundamento do estudo. Para a ciência, por ser especialista, este é o procedimento que lhe convém ao analisar a vida. É necessário que haja, portanto, uma autonomia no pensamento. Conforme Jonas²⁶⁸, “Durante a análise da matéria pura (uma abstração da *plenitudo entis*), o pesquisador pode continuar a limitar-se aos dados mínimos escolhidos, puramente ‘externos’, tal como o exige o trabalho em física”.

A ciência natural opta por deixar em aberto toda uma seqüência causal e não são objeto de sua pesquisa as questões mais elementares das coisas que se propõem estudar. Na perspectiva jonasiana²⁶⁹, “A ela, basta que o cálculo quantitativo-determinista dê certo nas regiões mensuráveis, ou seja, que suas equações sejam exatas ou que seu método não seja contestado”. Essa incapacidade da ciência de responder às questões essenciais é intrínseca do seu objetivo. Segundo Jonas²⁷⁰,

De mais a mais, explicar a natureza e compreendê-la não são a mesma coisa. Lembremo-nos que não queremos explicar a natureza com base em fins hipotéticos; queremos mostrar como a existência comprovada de fins na natureza (fins que não a contrariam, portanto) deve ser reconhecida no entendimento do seu conceito. Ao mostrá-lo, deixamos totalmente em aberto a maneira pela qual uma generalizada

²⁶⁵ Cf. JONAS, *Op. cit.*, p. 136.

²⁶⁶ JONAS, *Op. cit.*, p. 136.

²⁶⁷ JONAS, *Op. cit.*, p. 136.

²⁶⁸ JONAS, *Op. cit.*, p. 135.

²⁶⁹ JONAS, *Op. cit.*, p. 137.

²⁷⁰ JONAS, *Op. cit.*, p. 137.

‘finalidade’ da natureza atua inconscientemente – não contra ela, mas por meio dela – no interior da engrenagem causal determinista: da mesma forma como a ciência natural freqüentemente tem de deixar em aberto o quanto a rede causal, no nível mais elementar das coisas (abaixo de um determinado patamar de grandeza), é realmente rígida ou frouxa, inequívoca ou complexa. [...] Estamos afirmando que a ciência natural não nos diz tudo sobre a natureza: disso é testemunha mais cabal a sua incapacidade de dar conta, a partir de suas premissas, do fenômeno da consciência, ou mesmo do caso mais elementar do sentir (e, portanto, do fenômeno mais bem comprovado de todo o universo!) – exatamente a ponta do *iceberg*. Essa é uma incapacidade essencial, e não provisória.

Para Jonas, ao analisarmos a partir do homem até o mais baixo patamar da vida animal, é possível observar uma gradação infinita mediante o princípio da continuidade, que nos permite falar sobre certo impulso obscuro ou desejo inconsciente da matéria. Trata-se de um conceito de fim que ultrapassa a subjetividade.

Nesta análise também continuaremos no âmbito da subjetividade, mas sob outra perspectiva, não se tratando mais de uma subjetividade atrelada a um sujeito individual. Este desaparece progressivamente nesta gradação infinita. E nisto, não necessariamente, estamos falando em algo sem objetivo ou desprovido de um fim, pelo contrário, segundo Jonas²⁷¹, “Na direção oposta, ascendente, não se pode conceber que a tendência subjetiva tenha emergido, em sua particularização, de um modo destituído de impulso. Algo já próprio de sua espécie deve ter feito esse impulso emergir da escuridão rumo a uma maior claridade”.

Conforme Jonas²⁷², na matéria não há um sujeito individualizado, porém a natureza atua como um sujeito impessoal com uma disposição para concretizar um objetivo que se manifesta assim como a subjetividade à consciência, nas palavras de Jonas²⁷³, “É algo assim como um fenômeno que emerge na superfície da natureza, ela se encontra enraizada nessa natureza e em continuidade essencial com ela, de modo que ambas participam do ‘fim’”.

Dessa forma, segundo a análise de Jonas, o fim, de forma geral, tem seu domínio na natureza conforme o testemunho da própria vida. Jonas afirma²⁷⁴ que “Ao gerar a vida, a natureza manifesta pelo menos *um* determinado fim, exatamente a própria vida”; no entanto, este fim não é “o” fim, uma vez que a vida não é uma forma acabada capaz de proporcionar a este fim a sua realização.

²⁷¹ JONAS, *Op. cit.*, p. 138.

²⁷² Cf. JONAS, *Op. cit.*, p. 139.

²⁷³ JONAS, *Op. cit.*, p. 139.

²⁷⁴ JONAS, *Op. cit.*, p. 139.

Este fim manifesta-se quando a causalidade encontra a configuração fisicamente favorável. Há, portanto, uma orientação, no íntimo da matéria, para um objetivo que aproveita uma oportunidade. Já na manifestação metabólica do organismo mais primitivo, demonstra-se algo como um fim que opera segundo uma liberdade de Ser, de permanência da vida. Esta liberdade é um traço ontológico fundamental da vida, uma tendência nas profundezas do próprio ser, e já estava presente desde o impulso que gerou a passagem da matéria inorgânica para a orgânica. Segundo Jonas²⁷⁵:

Porém, ainda que o primeiro início, a associação de moléculas orgânicas, tenha sido um mero acaso e não a realização de uma tendência prévia (o que me parece bastante incoerente), a partir daí a tendência se torna cada vez mais visível: não falo apenas da tendência à evolução (que pode manter-se em repouso durante um lapso de tempo indeterminado), mas principalmente da tendência à existência em suas criações. Em conclusão, [...] faz todo sentido, não se tratando apenas de uma metáfora emprestada à nossa subjetividade, falar de um fim imanente, mesmo se inteiramente inconsciente e involuntário, presente na digestão e no aparelho digestivo dentro do conjunto do corpo humano, e falar da vida como fim imanente desse próprio corpo. Faz sentido, e tal afirmação tem maior probabilidade de estar correta do que o seu contrário, falar de um ‘trabalho’ na natureza e dizer que ‘ela’, ao longo de seus caminhos entrelaçados, trabalha para alguma coisa, ou que ‘esta coisa’ trabalha nela nesse sentido. Mesmo se esse fim somente tivesse início com o ‘acaso’ da vida, já seria suficiente: com isso, o ‘fim’ teria sido ampliado para além de toda consciência, humana e animal, até o mundo físico, como um princípio original, próprio desse mundo; e pode permanecer em aberto a questão de saber até onde se estende o seu reino pelas formas elementares do Ser, que se encontram abaixo do mundo vivo. Deveríamos creditar ao Ser da natureza uma tal disposição.

Desta forma, fica estabelecido o argumento de Jonas, que, para tanto, se utiliza de uma tese contrária, que apela para a racionalidade mediante a negação e da imputação de um fim imanente.

5.4 A esfera do ser e do dever: de uma teoria do fim a uma teoria do valor e do bem em si

Outra esfera para a fundamentação do Ser, na análise de Jonas, é a busca de um valor em si. Nesta transição de uma teoria do fim a uma teoria do valor Jonas analisa se, assim como a natureza cultiva fins, é possível os valores atingirem um *status* de fins, ou seja: a universalidade da existência do fim lhe atribui validade?

Para atingir valor objetivo no Ser, Jonas alia o conceito de bem ao de Ser, estabelecendo assim uma relação entre *bonum* e *esse*. Situado o bem no ser, se demonstrará

²⁷⁵ JONAS, *Op. cit.*, p. 141.

que a natureza sanciona seus valores e exige seu reconhecimento em toda vontade consciente que exista dentro de si.

A demonstração de que a natureza cultiva valores, uma vez que cultiva fins, não exprime por si só a obrigatoriedade pela escolha de valores ou mesmo se tais valores são valiosos. Não serão os fins na natureza que irão responder tal questão, e sim a doutrina do valor, apesar de que foi justamente a demonstração da imanência dos fins no Ser que tornou possível expressar a objetividade em si dos valores.

Segundo Jonas, o fato de fundamentar no Ser o "bem" ou o "valor" é o que permite transpor a barreira entre o Ser e o dever, pois sendo este bem em si mesmo e não decorrente de predisposições subjetivas, é algo cuja possibilidade contém a exigência de sua realização, tornando-se assim um dever. Portanto, na análise de Jonas, o imperativo surge da demanda imanente daquilo que é bom por si mesmo e que, como tal, exige realização.

A imputabilidade de valor inicia-se quando a natureza estabelece finalidades, uma vez que, ao traçar objetivos ou fins, a natureza atribui valores, pois, ao estabelecer suas finalidades e as perseguir, alcançá-las constitui um bem e fracassar significa um mal. No cumprimento desta finalidade, porém, não se encontra implícito um julgamento do bem de tal fim, nem mesmo um assentimento a este bem, no máximo, tal bem possa ser medido pela motivação e o prazer de realizar esta finalidade. Bem e mal não constituem a esfera central, mas atuam conforme a orientação do fim que já existia, nas palavras de Hans Jonas²⁷⁶: “A finalidade se impõe e não necessita de nenhum dever; tampouco é capaz de fundamentá-lo. No melhor dos casos, ela utiliza a ficção de um ‘dever’ como instrumento do seu poder”.

Há uma possibilidade, porém, de um bem em si na capacidade de ter finalidade, uma vez que a falta de finalidade, o nada, intuitivamente, é inferior ao ter finalidade. Conforme Jonas identifica²⁷⁷, “Podemos apenas lhe contrapor a doutrina do Nirvana, que nega haver valor em perseguir finalidades, com isso afirmando o valor de libertar-se delas, o que, por sua vez, constitui uma finalidade”. A negação da realidade torna-se um valor negativo, fazendo com que a negação da finalidade seja ela própria, uma finalidade, segundo Jonas²⁷⁸: “Aquele que não abraça o paradoxo da finalidade de negar finalidades deve aceitar a autojustificação da finalidade como tal e postulá-la como um axioma ontológico”. A negação pode até reunir

²⁷⁶ JONAS, *Op. cit.*, p. 150.

²⁷⁷ JONAS, *Op. cit.*, p. 150.

²⁷⁸ JONAS, *Op. cit.*, p. 150.

valor negativo, mas não desqualifica ou mesmo invalida a finalidade; postula-se, antes, como axioma ontológico, pois a negação da finalidade já se constitui como uma finalidade. Disto decorre o dever, do primeiro bem autovalidado e os que dele decorrem, desde que encontrem abrigo em uma vontade, ou seja, do Bem em si decorre o dever; o pressuposto axiológico ancora-se na superioridade da finalidade, constituindo-se isto como um bem em si, conseqüentemente, como um dever.

Ao conferir a essa proposição o caráter de um axioma, coloca-se este de forma metafísica. Sendo assim, fica impossível comprová-lo, porém, para Jonas²⁷⁹, tal proposição dispõe de evidências intuitivas próprias. É própria do Ser esta busca por finalidades. O Ser se afirma a perseguir finalidades, se colocando com isto em estado superior ao nada e ao não-Ser. Jonas afirma isto quando diz²⁸⁰:

Contra esse veredicto do Ser não há réplica, pois mesmo a negação do Ser trai um interesse e uma finalidade. Ou seja, o simples fato de que o Ser não seja indiferente a si mesmo torna a diferença de si, em relação ao não-Ser, o valor fundamental de todos os valores; o primeiro ‘sim’, a princípio.

Na medida em que apresente finalidades, o Ser como tal acentua a sua diferenciação em relação ao não-Ser. Este é valor fundamental do Ser, em uma palavra a conquista dos fins almejados e, por conseguinte, do bem ou do mal que deste possa advir.

A vida é uma afirmação enfática e o Ser uma manifestação do interesse da natureza pela vida orgânica. Desta forma, de acordo com Hans Jonas²⁸¹, “Todos os seres sensíveis e movidos por um impulso são não só uma finalidade da natureza, mas uma finalidade em si mesmos, ou seja, o seu próprio fim”. A própria diversidade genérica é, segundo, Jonas, uma comprovação da escolha da natureza pela vida orgânica e ele²⁸² enfatiza: “A própria diversidade genérica é uma dessas escolhas, sobre a qual não se pode dizer que fosse sempre a ‘melhor’, mas cuja conservação constitui um bem diante da alternativa da extinção ou do empobrecimento”.

A afirmação ao Ser é o aspecto central da questão; a intensidade própria dos fins que regem os seres humanos afirma a vida em detrimento da morte, apesar de ser o homem um Ser que carrega em si um não-Ser, uma vez que a vida carrega em si mesma a possibilidade da

²⁷⁹ Cf. JONAS, *Op. cit.*, p. 151.

²⁸⁰ JONAS, *Op. cit.*, p. 151.

²⁸¹ JONAS, *Op. cit.*, p. 152.

²⁸² JONAS, *Op. cit.*, p. 151.

morte, e, portanto, de não-Ser. Esta possibilidade de não-Ser, porém, faz do Ser um interesse positivo e uma escolha permanente. Nas palavras de Jonas²⁸³:

A vida é essa confrontação explícita do Ser com o não-Ser, pois, na sua carência constitucional decorrente das necessidades metabólicas, cuja satisfação pode falhar, a vida abriga em si a possibilidade do não-Ser como uma antítese sempre presente, como ameaça. O modo do seu ser é a manutenção do fazer. O 'sim' do esforço é fortalecido pelo 'não' ao não-Ser. Por meio da negação do não-Ser, o Ser se torna um interesse positivo, ou seja, uma escolha permanente de si mesmo. A vida como tal, no perigo desse não-Ser que é parte da sua essência, expressa essa escolha. Assim, não passa de um paradoxo aparente que seja a morte, ou seja, a possibilidade de morrer, ou ainda o fato de se poder morrer a qualquer momento e a possibilidade de se adiar continuamente essa morte no ato de conservação de si, o que estampa a marca da auto-afirmação do Ser, por meio da luta individualizada dos seres existentes.

Este “sim” ontológico pela vida assume no homem a força de um dever acolhido por sua vontade e sua liberdade, do seu poder de Ser em vez de não-Ser. Esta liberdade lúcida do homem o faz optar pela vida como resultado supremo dos fins da natureza, agindo assim como um continuador da obra desta. Nos dias de hoje, entretanto, o homem tem se convertido em seu destruidor, apesar de agregar em si a busca pela conservação, pelo menos de sua vida, independentemente da humanidade inteira. O domínio técnico-científico humano e, conseqüentemente, a subordinação da natureza a este, ensejou tal estado de destruição, de forma que hoje a vida reivindica pela vida e que esta seja uma vida autêntica. Segundo Jonas, mais do que nunca e graças ao poder que o conhecimento lhe proporciona, o homem precisa antes incorporar o sim à sua vontade e impor, ao seu poder, o "não" ao não-Ser. O problema de tal questão é sustentar a fundamentação da transposição do querer para o dever.

Para Hans Jonas, a finalidade, como um bem em si, reivindica a sua realização ao Ser, desta forma: a finalidade já compreende um querer dos fins quando, por intermédio da natureza, reivindica a sua realização de ser. A autopreservação, segundo Jonas²⁸⁴, é um dado, não necessita de nenhum mandado, nem convencimento de justificação ou fundamentação, necessita apenas da satisfação a ela associada. Como ele afirma²⁸⁵, “Dito de forma simples: a autopreservação não necessita de nenhuma ordem, nem de nenhum convencimento, além da satisfação a ela associada”. O "sim" ontológico do Ser já determina um querer, que conduz a um dever.

²⁸³ JONAS, *Op. cit.*, p. 152.

²⁸⁴ Cf. JONAS, *Op. cit.*, p. 153.

²⁸⁵ JONAS, *Op. cit.*, p. 153.

5.5 Sobre o “Valor” e o “Bem”

Segundo Jonas²⁸⁶, “Do ponto de vista lingüístico, ‘o bem’, comparado com ‘o valor’, tem a dignidade de uma coisa em si [...] ‘O valor’, ao contrário, se liga facilmente à questão ‘para quem?’ e ‘quanto?’”. Em outras palavras, enquanto “o bem” possui a magnitude da coisa em si, “o valor”, por sua vez, está ligado ao querer, uma vez que ao se estabelecer uma finalidade, se impute o valor desta ou o valor que a natureza necessitada determinou a esta.

Toda finalidade estabelecida e perseguida por um Ser se transforma em “valor”. No agir, há uma liberdade de escolha ante finalidades concorrentes; ao se estabelecer um fim, mesmo que seja o de não ter finalidades, aí se institui um valor. Em razão de nossa natureza carente, ter finalidades é algo como que “*apriórico*” no homem, no entanto, na esfera da humanidade as finalidades escolhidas pelo Ser envolvem o querer, que é fruto da subjetividade e o valor de tais finalidades se encontra prisioneiro de pulsões, ambiente, exemplo, momento histórico, hábito, dentre outros. Também tais finalidades podem desapontar quem as escolheu, levando-o a descobrir que não valiam a pena, porém, nem mesmo neste caso se poderia questionar o fato de se ter finalidades. Conforme pensamento de Jonas²⁸⁷,

Se a finalidade alcançada me decepcionar e me levar a concluir que ela não valia a pena, o meu desejo mais bem instruído consultará apenas a si próprio no futuro a respeito da escolha de fins que valham a pena, mas sem jamais consultar esses fins nem seus direitos a serem escolhidos por mim.

Há fins, entretanto, que são valiosos e outros que não valiosos, estando esta classificação além dos desejos humanos. Aquilo que vale a pena, ou seja, o fim estabelecido e perseguido, não necessariamente coincide com aquilo que vale a pena para subjetividade que opta por tal fim. Se realmente, no entanto, tal fim vale a pena, deveria este se tornar aquilo que vale a pena para a escolha subjetiva do fim. E mais: se “realmente” valer a pena, então, tal fim, objeto do esforço, é bom, significa que tal fim constitui um bem, independentemente do julgamento de inclinações individuais, e é isto que o torna fonte de um dever, que recorre ao sujeito como princípio de sua realização objetiva.

No agir animal, os fins não são necessariamente resultado de escolhas, nem são classificados como bons ou maus, talvez, como próprio Jonas defende no *Princípio Responsabilidade*, passava ser classificados como melhores ou piores, ou mesmo satisfatórios

²⁸⁶ JONAS, *Op. cit.*, p. 154.

²⁸⁷ JONAS, *Op. cit.*, p. 155.

ou insatisfatórios. A ação animal como tal e, também, a ação humana, têm embutido em si, devido a natureza de seres carentes, o fato de serem guiadas pelos fins, antes de toda escolha.

Para Jonas²⁸⁸, então, nenhuma teoria voluntarista ou sensualista que defina o bem como aquilo que se deseja é capaz de dar conta do fenômeno primordial da exigência, ou seja, do dever do fim. Nas palavras de Jonas²⁸⁹,

Como mera criatura da vontade, falta ao bem a autoridade para se impor a essa vontade. Em vez de determinar a sua escolha, ele lhe é subordinado, sendo ora uma coisa, ora outra. Somente o fundamento no Ser lhe permite enfrentar a vontade. O bem independente exige tornar-se um fim. Ele não pode forçar a vontade livre a torná-lo a sua finalidade, mas pode extorquir-lhe a confissão de que esse seria o seu dever. Se a vontade não se submete a essa exigência, o sentimento de culpa expressa esse reconhecimento: tornamo-nos devedores do bem.

Desta forma, fazer o bem por ele mesmo beneficia o agente; o Ser moral ganha no fato de ceder ao apelo do dever; porém, neste dever não está implícito, muitas vezes, o bem que o indivíduo almeja, ou melhor, seu bem próprio, mas sim se coloca na esfera de uma causa que é superior à subjetividade. Na compreensão de Jonas²⁹⁰, “O mistério e o paradoxo da moral é que o eu deve esquecer de si em proveito da causa, de modo a permitir que um eu superior apareça (na verdade, um bem-em-si)”. Ainda segundo Jonas²⁹¹: “O homem bom não é aquele que se tornou um homem bom, mas aquele que fez o bem em virtude do bem. O bem é a ‘causa’ no mundo, na verdade, a causa do mundo”.

É o apelo do bem em si no mundo que motiva a ação moral, independentemente de qual seja a vontade subjetiva. A inteligência, nesse sentido, guia a ação para o dever, por mostrar o que é digno de existir por si mesmo. Esta informação da inteligência atinge a consciência do indivíduo agindo sobre sua vontade por meio de seu lado emocional, que é próprio da natureza moral e atinge, assim, um sentimento em específico, o sentimento de responsabilidade.

A teoria da responsabilidade, então, lida com os aspectos objetivos e subjetivos de toda e qualquer ética: o fundamento racional do dever que reivindica um “deve-se” imperativo, aspecto racional e o fundamento psicológico que influencia a vontade, aspecto emocional. Durante o desenvolvimento da moral nos diversos tempos históricos, um aspecto ou outro esteve em ênfase na teoria ética, principalmente o aspecto racional ocupou a atenção

²⁸⁸ Cf. JONAS, *Op. cit.*, p. 155.

²⁸⁹ JONAS, *Op. cit.*, p. 155 - 156.

²⁹⁰ JONAS, *Op. cit.*, p. 156.

²⁹¹ JONAS, *Op. cit.*, p. 156.

da ética, em virtude do problema da fundamentação. Não se pode negar, no entanto, que a ética é constituída por estas duas esferas, que são complementares. Conforme Hans Jonas²⁹²,

Se não fôssemos receptivos ao apelo do dever em termos emotivos, mesmo a demonstração mais rigorosa e racionalmente impecável da sua correção seria impotente para produzir uma força motivadora. E, ao contrário, sem uma legitimação do seu direito, a nossa receptividade factual a apelos desse tipo seria um joguete de predileções fortuitas (elas próprias condicionadas de diversas maneiras), e à escolha que ela fizesse faltaria a justificativa. Isso ainda deixaria espaço para uma conduta ética de uma boa vontade ingênua, cuja autoconfiança imediata não exigiria nenhuma confirmação – e que, de fato, em alguns casos felizes não é necessária, quando a inclinação do coração coincide ‘naturalmente’ com as exigências da lei moral. Uma subjetividade tão bem agraciada (e quem gostaria de excluir tal possibilidade?) poderia fiar-se em si mesma ou no seu sentimento. Mas o aspecto objetivo não goza de semelhante auto-suficiência; seu imperativo, por mais evidente que seja a verdade, não pode se efetivar caso ele não encontre uma sensibilidade para sua espécie.

Portanto, o potencial humano universal de ter sentimento é o elemento cardinal da moral na esfera da motivação psicológica. Conforme Jonas²⁹³, “De fato, pertence ao sentido mais intrínseco do princípio normativo que o seu apelo se dirija àqueles que, por sua constituição natural, sejam receptíveis a ele (o que, naturalmente, não garante que eles o obedeçam)”. Sendo assim, um "você deve" jamais existiria se não houvesse a subjetividade, cuja constituição natural, permite ouvi-lo e exercê-lo. É esta capacidade de ser “afetado” que torna os homens seres morais potenciais.

O sentimento moral, no entanto, também exige autorização externa a si mesmo, autorização esta que lhe permite perceber-se muito mais do que um impulso no Ser, apesar de que a lacuna existente entre a sanção abstrata e a motivação concreta só é transposta pelo apelo do sentimento à subjetividade, por ser este o fator essencial para influenciar a vontade. Conforme Jonas²⁹⁴: “O fenômeno da moral repousa *a priori* nesse casamento, embora um dos seus membros seja dado apenas *a posteriori* como fato da nossa existência: a presença subjetiva de um interesse moral”.

Na ordem lógica, primeiro vem a validade das obrigações ou seu apelo racional e segundo o sentimento correspondente ou seu apelo emocional, que é o fator crucial na intervenção da vontade. Esta ordem lógico-cronológica, no entanto, não determina o grau de importância de um aspecto sobre outro na ação moral: pelo contrário, é justamente a emoção o aspecto do qual a moral mais necessita do ponto de vista subjetivo. A razão, como faculdade

²⁹² JONAS, *Op. cit.*, p. 157.

²⁹³ JONAS, *Op. cit.*, p. 157.

²⁹⁴ JONAS, *Op. cit.*, p. 158.

de julgamento, age instruída pela emoção ou sentimento a ela agregado e avalia as finalidades e as indica ao querer. Segundo pensamento de Jonas²⁹⁵, “Em última instância, aliás, a vontade se encontra por trás de todas essas formas da razão: ela é vontade de objetividade, que torna possível o chamado conhecimento neutro”.

Para Jonas²⁹⁶, então, a moral necessita de emoções e, nesta necessidade, vê algo além de Kant, visto que este, ao admitir que a razão deva unir-se à emoção para obter a ação moral, a fez como uma concessão à nossa natureza sensível, ao contrário de Jonas, que a vê como um componente integral da ética²⁹⁷. Ainda conforme Hans Jonas²⁹⁸,

Essa intuição está presente, explícita ou implicitamente, em toda doutrina da virtude, por mais distintas que sejam as formas de definir a emoção em questão. O ‘temor de Deus’ judaico, o ‘eros’ platônico, a ‘eudemonia’ aristotélica, o ‘amor’ cristão, o ‘amor dei intellectualis’ de Spinoza, a ‘benevolência’ de Shaftesbury, o ‘respeito’ de Kant, o ‘interesse’ de Kierkegaard e o ‘gozo da vontade’ de Nietzsche são formas de determinação desse elemento emocional da ética. Não podemos discuti-los agora, mas observemos que o ‘sentimento de responsabilidade’ não se encontra entre eles.

Os sentimentos mencionados, em sua maioria, são inspirados por um objeto e a eles se dirigem. Tais objetos representam um valor supremo ou bem supremo. No desenvolver do pensamento filosófico, ordinariamente, esse *summum bonum* possuía uma conotação ontológica da ideia de perfeição eterna.

No âmbito da responsabilidade, que é o sentimento que está ligado à proposta de Jonas para uma ética na contemporaneidade, não se requer a apropriação de um objeto supremo, nem mesmo se traça esta conotação ontológica. O objeto da responsabilidade é algo perecível, surge como fato empírico ligado a uma alteridade, mas não apropriado por esta. Não se trata, portanto, de algo melhor, mas apenas a própria alteridade. Conforme Jonas²⁹⁹,

No entanto, esse objeto tão distante de uma ‘perfeição’: em sua facticidade totalmente contingente, apreendida precisamente em seu caráter perecível, de carência e insegurança, é que é capaz de, graças à sua mera existência (não graças a qualidades especiais) colocar-me à sua disposição, livre de qualquer pretensão de apropriação. Evidentemente, ele tem esse poder, pois de outra forma não haveria tal sentimento de responsabilidade em relação à sua existência.

O sentimento de responsabilidade defendido por Jonas existe como fato empírico, não se baseia em nenhum *summum bonum*, mas não é menos verdadeiro do que este. A força

²⁹⁵ JONAS, *Op. cit.*, p. 158.

²⁹⁶ Cf. JONAS, *Op. cit.*, p. 156.

²⁹⁷ Cf. JONAS, *Op. cit.*, p. 156.

²⁹⁸ JONAS, *Op. cit.*, p. 156.

²⁹⁹ JONAS, *Op. cit.*, p. 160.

impositiva da responsabilidade surge da exigência de um objeto, que não é eterno, mas sim temporal.

Há também, todavia, na história do pensamento filosófico, condutas éticas desprovidas de objeto, sendo o objeto externo fornecido pela ocasião estabelecido mais como oportunidade do que a finalidade da ação. Trata-se, portanto, de uma ética de intenção subjetiva, o agir por agir; um exemplo desta ética é o existencialismo, onde não há em relação ao indivíduo uma reivindicação do objeto no mundo, antes este se constitui objeto de ação pela escolha apaixonada do sujeito da ação.

É importante atentar neste tipo de ética citada no parágrafo acima, para o fato de que se trata de uma ética do sujeito, como valor centrado no sujeito (pelo menos em intenção, uma vez que poderia se levantar a questão acerca de se não era o objeto que tem tal valor e, portanto, inspira a ação no sujeito, que seria como Hans Jonas defende afetado pelo objeto). Há, então, uma contraposição à teoria lançada por Jonas de uma objetividade do valor³⁰⁰: “O que interessa para a teoria da ética é a negação categórica de toda ordem de prioridade ou direito intrínseco às coisas, e conseqüentemente a idéia objetiva de deveres válidos em relação a elas, dos quais elas próprias pudessem ser a fonte”.

Conforme Jonas³⁰¹, também a posição de Kant sobre a disputa entre princípios objetivos e subjetivos da ação moral era heterônoma, ou seja, embora Kant afirmasse que em razão da natureza humana sensível se pode ser afetado pelos objetos e seus respectivos valores, ele rejeitava, em virtude da autonomia da razão moral, que tal influência do sentimento pudesse constituir o verdadeiro motivo da ação moral. Há, portanto, para Kant, uma objetividade de uma lei moral na razão e uma subjetividade no papel do sentimento para conformação da vontade individual à lei.

Também em Kant, segundo Jonas³⁰², trata-se de um sentimento promovido pelo sujeito da ação moral e não por um objeto de valor objetivo. O que rege a ética kantiana é a ideia de dever ou de lei moral do sujeito contida no sentimento de respeito. Nas palavras de Jonas³⁰³,

Kant pensava no respeito à lei, à grandeza incondicional do ‘tu deves’ que emana da razão. Em outras palavras, a própria razão se torna fonte de uma emoção e seu

³⁰⁰ JONAS, *Op. cit.*, p. 160.

³⁰¹ Cf. JONAS, *Op. cit.*, p. 161.

³⁰² Cf. JONAS, *Op. cit.*, p. 161.

³⁰³ JONAS, *Op. cit.*, p. 161 - 162.

objeto último! Obviamente, não a razão como faculdade cognitiva, mas como princípio da universalidade, à qual a vontade deve se conformar. E isso não graças à escolha dos seus objetivos, mas graças à forma da sua escolha, ou seja, graças ao modo da autodeterminação, em vista da possível universalização da máxima. Essa forma interna da vontade constitui o conteúdo do imperativo categórico, cujo caráter sublime inspira respeito.

Conforme Jonas³⁰⁴, porém, o raciocínio kantiano conduz a um absurdo, uma vez que o sentido do imperativo categórico não é o estabelecimento de fins, e sim a autolimitação da liberdade via regra da concordância com a verdade. E, segundo Jonas³⁰⁵, “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”.

A autolimitação, na defesa de Jonas, deve ocorrer em virtude da capacidade de universalização e não pela ideia de autolimitação da própria liberdade. À vista disso, a universalidade é uma virtude dos enunciados teóricos em um sistema moral, sendo sua validade óbvia para qualquer entendimento humano, enquanto, para a decisão individual sobre como agir, a presença desta certeza atua como coadjuvante, não sendo, para Jonas, jamais a razão primeira da escolha do sujeito moral, além de não ser fonte do sentimento que induz à ação.

De fato o sentimento só pode efetivar a ação do sujeito moral quando causado pelo objeto e não pela ideia de universalidade, seja este sentimento o respeito, como defendia Kant, ou a responsabilidade que postula Jonas. O objeto em virtude do seu valor próprio inspira a ação. Do ponto de vista de Jonas³⁰⁶, “Se influenciam os sentimentos, o fazem em virtude do seu conteúdo, e não em função do seu grau de universalidade. (Toda tentativa de compreender a lei moral como sua própria causa conduzirá a uma incoerência...)”. E ainda acrescenta³⁰⁷: “O valor incondicional dos sujeitos racionais não decorre de nenhum princípio formal, e sim do convencimento do senso de valores do observador, que julga a partir da sua visão do que seja um Ser livre em um mundo de necessidade”.

Por fim, para Jonas, o que tem valor são os objetos morais que incentivam a ação moral, bem como a vontade subjetiva e, na medida em que tais objetos lançam um apelo à

³⁰⁴ Cf. JONAS, *Op. cit.*, p. 162.

³⁰⁵ JONAS, *Op. cit.*, p. 162.

³⁰⁶ JONAS, *Op. cit.*, p. 162.

³⁰⁷ JONAS, *Op. cit.*, p. 163.

vontade, elas se tornam finalidades para subjetividade. Com respeito a isto Jonas³⁰⁸ acentua 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 das 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, e com essa sua capacidade de influenciar nossos sentimentos vir em socorro da lei moral (que sem isso seria impotente), lei que ordena que o nosso próprio Ser satisfaça a reivindicação imanente daquele que existe.

Ante o exposto, Hans Jonas³⁰⁹ assinala que não basta o respeito, visto que este pode permanecer inoperante ante o objeto moral, por mais dignidade que este tenha. Dessa forma, somente o sentimento de responsabilidade, que requer o cuidado do sujeito àquele objeto, em outras palavras, requer o dever do sujeito ante àquele objeto, pode fazer o sujeito agir conforme o dever moral. Na compreensão de Jonas³¹⁰, “Esse sentimento, mais do que qualquer outro, é capaz de produzir em nós a disposição de apoiar a reivindicação de existência do objeto por meio da nossa ação”. A própria natureza institui no indivíduo humano a responsabilidade objetiva e o sentimento de responsabilidade subjetivo, por meio do qual a natureza previamente estabeleceu como fins da espécie humana.

³⁰⁸ JONAS, *Op. cit.*, p. 163.

³⁰⁹ Cf. JONAS, *Op. cit.*, p. 163.

³¹⁰ JONAS, *Op. cit.*, p. 163.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A pesquisa objetivou a defesa de uma proposta ética para a civilização contemporânea, que ultrapassasse toda e qualquer preferência pessoal e jogos de valores, em razão do reconhecimento do valor crucial que tem a vida. Para tanto, expõe-se a tese da ética da responsabilidade de Hans Jonas.

A humanidade encontra-se, no contexto atual, pluralista e secularizada, de forma tal, que a ética contemporânea declara a perda de legitimidade do conhecimento ontológico em favor do saber tecnificado. Sendo assim, as sentenças normativas deverão adequar-se ao modelo empírico das sentenças descritivas que, por sua vez, desembocam no problema da fundamentação moral. Nas palavras de Habermas³¹¹, “O universo moral perde a aparência ontológica de algo dado e é visto como algo *construído*”.

Nesta perspectiva, o segundo capítulo objetivou fazer uma análise das propostas fundamentais da ética contemporânea por meio do modelo deontológico da “Ética do Discurso” e do modelo teleológico do “Utilitarismo”, demonstrando assim a impossibilidade de fundamentação última.

As éticas deontológicas são centradas nas ações e nas intenções destas. Como modelo ético deontológico, a ética do discurso foi utilizada por Apel e por Jürgen Habermas e pressupõe a discussão livre e argumentativa por intermédio do princípio do discurso. A perspectiva habermasiana, no entanto, diferencia-se em relação à fundamentação última, visto que Habermas recusa a validade de uma fundamentação última, considerando, assim, o discurso argumentativo como contextual, histórico e contingente.

Para a ética do discurso configurar normativamente a vida individual e coletiva, nos dias de hoje, só é possível mediante de uma moral autônoma, centrada na racionalidade e partilhada por todos os integrantes da comunidade argumentativa.

A ética do discurso, tanto em Habermas como em Apel, está centrada sobre dois princípios: da universalidade e o do discurso. Há, portanto, para os dois autores focalizados um consenso de fundo: a ética no contexto da contemporaneidade só pode ocorrer dentro de uma posição universalista vinculada às pretensões de validade implícitas na linguagem humana, incondicionalidade e idealidade da pressuposição contrafática e antecipação do possível consenso entre todos os parceiros argumentativos.

³¹¹ HABERMAS, *Verdade e justificação*, p. 297

As éticas teleológicas, por sua vez, priorizam as consequências das ações morais, tendo como conceito central o bem. O utilitarismo, como um tipo de teoria teleológica que visa aos fins, subordina as regras morais ao ‘bem’ maior ou ao bem para a maioria. Há, assim, um apelo a um suposto bem coletivo, ou seja, as éticas teleológicas, como é o caso do utilitarismo, consideram a ação moralmente correta se os seus resultados forem melhores do que maus. Com efeito, as normas morais podem ser moldadas para a “utilidade” do bem-estar dos seres humanos.

O utilitarismo concede importância prioritária ao bem-estar ou à felicidade da espécie humana, no entanto, não fornece um consenso para o que seja este tal bem-estar, buscando sempre a mensuração de termos como a felicidade, o bem-viver, a qualidade de vida, enfim. Há, atualmente, na concepção utilitarista, três vertentes do bem-estar, que são as seguintes: as teorias mentalistas do bem-estar; as teorias do bem-estar como satisfação de desejos/preferências e as teorias pluralistas e objetivistas do bem-estar.

Para o utilitarismo, portanto, o bem antecede ao correto, apesar de não se ter um consenso do que seja este “bem”; no entanto, algo é comum às vertentes no que se refere ao bem: o bem é a utilidade, ou está a serviço da utilidade; mais que isto, da maximização da utilidade. O perigo desta maximização do bem-estar é que se torna inviável garantir os direitos individuais ante os desejos da maioria.

A análise do debate ético contemporâneo há pouco desenvolvido demonstra a fragilidade dos sistemas éticos e a falta de uma base fundacionista. Nossa defesa, todavia, assim como Hans Jonas, caminha em direção a uma proposta ética que vá além deste pluralismo de visões. Demonstramos neste trabalho a possibilidade de uma proposta ética que reconhece um valor crucial, que é a vida.

A intenção de Jonas com uma nova proposta ética para a civilização tecnológica contemporânea é identificar a vida como um valor em si mesmo, entendendo-se como vida não só a vida humana. Sendo assim, o terceiro capítulo apresentou o fundamento de uma biologia filosófica subjacente à proposta jonasiana a uma ética para a civilização contemporânea.

Diferente do pensamento científico em que a vida em toda sua manifestação e possibilidade nada mais é do que um processo cego, por ser seu dinamismo reduzido a um procedimento aleatório de permutações mecânicas de elementos indiferentes que vão armazenando seus resultados sob a forma de espécies, para Hans Jonas (2004)³¹², falar em

³¹² Cf. JONAS, *O princípio vida*, p. 11.

uma filosofia da vida é ligar uma filosofia do organismo a uma filosofia do espírito. Jonas defende a ideia de que uma vez que a matéria se manifestou de determinada forma, ela realizou o que está depositado em sua natureza primitiva; em outras palavras, ela chegou à finalidade de sua natureza primitiva.

Para tanto, ele admite que, se desde o início o "espírito" estiver prefigurado no orgânico, também a liberdade o há de estar, e, já mesmo no metabolismo, a camada mais básica de toda existência orgânica, permite-se ver a primeira forma da liberdade, isto é, já no metabolismo se manifestam os fins objetivos da vida.

O conceito dualista, no entanto, provocou a retirada dos conteúdos espirituais da esfera física, e sua marca deixou ao conhecimento humano, na contemporaneidade, um mundo privado de todo e qualquer atributo espiritual. Esta separação entre o mundo físico e a vida culminou em uma polarização da imagem universal da realidade.

Por conseguinte, esta separação trágica, provocada pela concepção dualista, intensifica-se ao ponto de os elementos separados deixarem de ter qualquer coisa em comum, constituindo, assim, a essência de ambos, mediante a exclusão mútua do outro. Esta coexistência pacífica, entretanto, que isola os polos retrocitados, não revela o fato da vida, como unidade do corpo e da alma, que tornar, portanto, esta exclusão ilusória.

Organismo e vida permanecem incompreendidos. O corpo orgânico sinaliza a crise latente de toda a ontologia pós-dualista, com seus monismos e pretensões de tornarem-se ontologias integrais. Sendo assim, na contemporaneidade, o problema da vida se recoloca como central da ontologia.

Com o advento da Modernidade e a exaltação epistemológica, a ciência moderna, mais especificamente, o materialismo científico, encontrou-se na posição de dono exclusivo do que pode ser considerado verdadeiro. Ele estendeu os traços da matéria mecânica ao todo da realidade. Desta forma, o ato criador passou a ser supérfluo, ou seja, as causas finais não são uma questão levantada nem mesmo na natureza do ser humano.

O primeiro caminho escolhido pela ciência foi analisar os sistemas físicos dados a partir dos princípios gerais da mecânica. Por conseguinte, no segundo momento, com o advento do amadurecimento científico, a ciência tentou reconstituir um possível surgimento destes sistemas com base em um indefinido estado primordial da matéria.

Em razão da ausência da ideia da criação, para a ciência moderna, as origens têm de representar um estado mais simples da matéria. Desta forma, a diferença que há entre produtor (primeiros estágios da matéria) e produto é apenas qualitativa, uma vez que estes

primeiros estádios têm que ser mais autoexplicativos do que os últimos, servindo assim de ponto de partida.

No século XIX, no entanto, a Teoria da Evolução conseguiu subordinar a vida à ideia moderna de origem, conferindo à matéria pura maior confiabilidade em virtude da substituição da ideia dos primeiros representantes na cadeia das gerações, que não eram mais vistos como representantes das espécies existentes, mas sim eram considerados como resultado do tempo.

Abandonou-se, então, o significado original da palavra evolução, desvinculando-a do processo de crescimento dos organismos singulares. A ideia de um desenvolvimento foi substituída pela de uma sequência aleatória, porém progressiva. Para Jonas, a ciência preteriu as consequências do primeiro passo da transição do inorgânico para o orgânico, em favor das combinações casuais, que este tipo de variação explique suficientemente o aparecimento das grandes ordens taxonômicas. Para ele³¹³ é, por enquanto, uma hipótese científica.

A realização da natureza autônoma, guiada por fins próprios do ser, cede lugar a uma interpretação da vida como sistema constituído por organismo e ambiente. Os organismos vivos representam em cada caso o equilíbrio alcançado entre estes dois elementos, ou seja, trata-se de um equilíbrio temporário da situação da espécie a longo prazo.

A moderna imagem da natureza utiliza, segundo Jonas, uma combinação contraditória de necessidade e contingência. As interações orgânicas com os fatores do ambiente externo, embora conduzidos pela lei da causalidade, resultam em estruturas sem fins específicos. Portanto, a necessidade da interação destes fatores é o correlato da contingência de todo ser particular.

O darwinismo conferiu à ciência um *status* nunca antes adquirido pelo materialismo moderno. Isto porque, ao libertar-se do problema dualista e sua diferenciação de um princípio criador distinto do criado, o monismo materialista onerou a matéria com todo o peso de uma tarefa de que o dualismo a havia deixado isenta: a de dar conta da origem do espírito.

Já desde este primeiro momento, no entanto, permaneceu o problema do ser humano com sua interioridade. O dualismo cartesiano tentou, então, superar esta dificuldade mediante a ideia de animais autômatos. Desta forma, a interioridade limitava-se ao caso isolado do ser humano, constituindo-se como exceção a uma regra de validade universal. O restante da natureza viva, por conseguinte, era objeto de análise puramente mecânica.

³¹³ Cf. JONAS, *Op. cit.*, p. 55

O Ser experimentado interiormente, no entanto, em cada organismo contradiz a imagem de mundo cientificamente confirmado. A ciência natural, para Jonas³¹⁴, é apenas uma resposta parcial e unilateral para a questão do Ser, pois ela não é capaz de dar conta da dimensão da consciência, da interioridade.

A interioridade dos organismos é algo sem resposta para a ciência moderna. A própria identidade física do organismo vivo é um fato isolado do processo de troca de matéria com o ambiente. O organismo ou corpo vivo é, ao mesmo tempo, resultado de sua atividade metabólica e objeto do metabolismo, além de realizador deste.

Nesta perspectiva, o metabolismo é mais do que um método de produção de força, ou de alimento. Seu papel fundamental é o de constituir o próprio organismo e constantemente substituir suas partes. Este vir-a-ser é uma realização do organismo. Sendo assim, Jonas defende o argumento de que esta não é uma realização da matéria pura ou do movimento desta matéria sem vida e sem finalidades.

A ciência moderna deixa escapar o testemunho direto do corpo que é a própria vida, limitando-se assim à sua visão analítica homogênea. Jonas, no entanto, defende o conceito ontológico do ser vivo, em oposição ao meramente fenomenológico. A vida existe para si, com um limite essencial entre sua interioridade e exterioridade. A unidade visível é apenas um produto da percepção dos sentidos, um estado fenomênico. Sua identidade, entretanto, no ser vivo carrega consigo um *status* ontológico de ser uma unidade do múltiplo.

Mesmo em organismos unicelulares, o caráter transcendente da vida se encontra na realização do seu processo metabólico, assim como na intencionalidade presente da necessidade de matéria estranha como sendo própria do Ser. Procuramos mostrar, com estas análises, que já nos obscuros movimentos da necessidade das substâncias orgânicas primitivas se encontra o primeiro lampejo de um princípio de liberdade, que não é próprio à matéria pura, mas sim da vida em si mesma. A matéria em si não compartilha, portanto, de finalidade, mas ela se compraz com a terminalidade.

Sendo assim, o objetivo só pode ser considerado como finalidade quando sua motivação tiver como base o interesse de toda vida por si mesma, por sua realização, por seu conteúdo, em outras palavras, a finalidade da vida não é a morte, mas sim a prevalência da vida.

No quarto e quinto capítulo demonstramos a proposta de uma ética da responsabilidade para a civilização contemporânea e a fundamentação metafísica de Jonas.

³¹⁴ JONAS, *Pensar sobre Dios y otros ensayos*, p. 120

A análise de Jonas parte da crítica à ética kantiana e de sua exposição da impossibilidade de adequação do imperativo categórico ao contexto da atualidade, visto que no imperativo categórico o que é relevante é o ser humano e o agir deste, porém, para Jonas, a questão ética primordial não diz respeito especificamente ao agir individual, mas ao agir que diz respeito à existência de toda a humanidade.

Demonstrou-se, portanto, que, para Jonas, se impõe a necessidade de um novo imperativo, adequado ao novo tipo de agir humano. O novo imperativo requer do ator humano não seu querer ou dever particular, mas sim o bem da humanidade. O apelo por uma ‘nova’ ética diz respeito ao abuso da utilização técnico-científica pelo homem, que acarretou ao mundo consequências apocalípticas.

Jonas analisou os fins para, assim, atingir a questão do valor em si. Com base na análise do fim, vincula-se o conceito de bem ao conceito de Ser. A imputabilidade de valor inicia-se quando a natureza estabelece finalidades, uma vez que, ao traçar objetivos ou fins, a natureza atribui valores, pois, ao estabelecer suas finalidades e as perseguir, alcançá-las constitui um bem e fracassar constitui um mal.

A negação da finalidade, nesta perspectiva, é ela própria uma finalidade, postulando-se, então, como axioma ontológico. Disto decorre o dever, do primeiro bem autoavaliado e os que dele decorrem, desde que encontrem abrigo em uma vontade, ou seja, do Bem em si decorre o dever, o pressuposto axiológico ancora-se na superioridade da finalidade, constituindo-se como um bem em si, consequentemente como um dever.

Desta forma, a fundamentação ocorre num âmbito metafísico, sendo inviável, para tanto, uma comprovação empírica, por dispor de evidências intuitivas próprias. É peculiar ao Ser esta busca por finalidades. O Ser se afirma ao perseguir finalidades, colocando-se num estado superior ao não-Ser.

A vida é a finalidade suprema de tudo o que existe; dado este pressuposto, o sentimento moral, deve-se unir às ações éticas em favor deste bem maior. Este sentimento, na perspectiva de Jonas, é a responsabilidade, a qual se dirige ao Ser, seja este reconhecido em sua plenitude ou em apenas uma das suas manifestações particulares.

O sentimento de responsabilidade requer o cuidado do sujeito àquele objeto. Em outras palavras, solicita o dever do sujeito ante aquele objeto. A própria natureza institui no indivíduo humano a responsabilidade objetiva e o sentimento de responsabilidade subjetivo, por meio do qual a natureza previamente estabeleceu como fins da espécie humana. Em outras palavras, a responsabilidade trata de fazer o que se deve fazer.

Desta análise, concluiu-se que o poder do homem é a raiz do dever da responsabilidade; assim se dá a passagem do querer ao dever. A proposta de Jonas é de que a especulação teórica assuma novamente a pergunta pelos fins, uma vez que a teoria científica é incapaz de responder-lhe, e reconheça que o maior bem do ser humano é a continuidade futura de uma vida autêntica na Terra.

Ao incorporar-se à esfera do poder, no entanto, que não se restringe apenas ao ato individual, mas que, ao contrário, na proposta de Jonas só pode ser pensado no ator coletivo e na esfera política, como imposição presente de um *summum malum* em vez do *summum bonum*, preferimos neste trabalho não tratar da crítica jonasiana acerca das posições políticas utópicas.

Defendemos nesta dissertação a colocação do problema, identificado por Jonas, de que somos responsáveis pelo futuro indeterminado que a ação humana enseja por meio da exaltação tecnocientífica. Nisto está a necessidade de uma ética da responsabilidade pela vida de toda a biosfera, ou “vida autêntica”, conforme o termo jonasiano. No valor metafísico da vida, portanto, do Ser, se apresenta uma proposta ética para contemporaneidade.

REFERÊNCIAS

Principal:

JONAS, H. *O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*. Tradução de Marijane Lisboa, Luiz Barros Montez. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006. 353 p.

_____. *O princípio vida: fundamentos para uma biologia filosófica*. Tradução de Carlos Almeida Pereira. Petrópolis, RJ: Vozes, 2004. 278 p.

_____. *Pensar sobre Dios y otros ensayos*. Tradução de Angela Ackermann. Barcelona: Herder, 1998. 261 p.

Secundário:

APEL, Karl-Otto. *Transformação da filosofia II: o a priori da comunidade de comunicação*. Tradução Paulo Astor Soethe. São Paulo: Edições Loyola, 2000. 2 v. 491 p.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornhem. São Paulo: Abril S/A Cultural, 1973, Coleção Os Pensadores, p. 269.

BRITO, Adriano Naves de (Org.). *Ética, questão de fundamentação*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2007. 348 p.

CARVALHO, Helder Buenos Aires de. Alasdair MacIntyre e o retorno às tradições morais de pesquisa racional. In: OLIVEIRA, Manfredo A. de (Org.). *Correntes fundamentais da ética contemporânea*. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000. Cap. 5, p. 99 – 117.

CARVALHO, Maria Cecília Maringoni de. Por uma ética ilustrada e progressiva: uma defesa do utilitarismo. In: OLIVEIRA, Manfredo A. de (org.). *Correntes fundamentais da ética contemporânea*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000. Cap. 5, p. 99 – 117.

FONSÊCA, Flaviano Oliveira. *Hans Jonas: (bio) ética e crítica a tecnologia*. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2007.

HABERMAS, Jürgen. *Consciência moral e agir comunicativo*. Tradução de Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. 236 p.

_____, Jürgen. *Verdade e justificação*. Tradução Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2004. 330 p.

HERRERO, F. J. Ética do discurso. In: OLIVEIRA, M. A. de (Org.). *Correntes fundamentais da ética contemporânea*. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000. Cap. 8, p. 163 – 192.

JEANS, J.H. *The Mysterious Universe*. Cambridge, 1933, p. 122.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*. 2ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2008. 294 p.

MACINTYRE, Alasdair. *Justiça de quem? Qual racionalidade?* Tradução Marcelo Pimenta Marques. São Paulo: Loyola, 2001. 438 p.

MOREIRA, Luís (Org.). *Com Habermas, contra Habermas: Direito, discurso e democracia*. São Paulo: Landy Editora, 2004. 321 p.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Reviravolta Lingüístico-pragmática na Filosofia contemporânea*. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2001, 427 p.

_____, M. A. Ética do discurso: K-O. Apel e J. Habermas. In: _____. *Ética e racionalidade moderna*. 3. Ed. São Paulo: Edições Loyola, 1993 A. Cap. 1, p. 9 – 39.

_____, M. A. Moral, direito, e democracia: o debate Apel versus Habermas no contexto de uma concepção procedimental da filosofia prática. In: MOREIRA, Luís (org.). *Com Habermas, contra Habermas*. São Paulo: Landy Editora, 2004, p. 145 – 176.

_____, M. A. de (Org.). *Correntes fundamentais da ética contemporânea*. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000. 255 p.

_____, M. A. de. *Ética e racionalidade moderna*. 3. Ed. São Paulo: Edições Loyola, 1993 A. 194p.

_____, M. A. de. Os desafios da ética contemporânea. *Revista Praia Vermelha: estudos de política e teoria social*. Rio de Janeiro: UFRJ, v. 1, n. 1, 1997.

_____, M. A. de. *Ética e sociabilidade*. 3. Ed. São Paulo: Edições Loyola, 1993 B. Coleção Filosofia - n.º 25.

TUGENDHAT, Ernst. Reflexões sobre o que significa justificar juízos morais. In: BRITO, Adriano Naves de (Org.). *Ética: questão de fundamentação*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2007. Cap. 1, p. 19 – 35.