

AS LIMITAÇÕES DAS ÉTICAS TRADICIONAIS E A FUNDAMENTAÇÃO DA ÉTICA DA RESPONSABILIDADE SEGUNDO HANS JONAS

The limits of traditional ethics and the foundation of the ethic of responsibility according to Hans Jonas

Daniel Alves da Silva Lopes Diniz¹

Resumo: Embora elaborada principalmente na década de 1970 a ética de Hans Jonas permanece atual e é particularmente relevante pelo uso da metafísica em um contexto pós-moderno (algo inusitado e ousado) e por sua teoria dos valores que podem ou não ser atribuídos ao ser e ao não-ser. Pretende-se aqui apresentar as limitações que Jonas detectou nas éticas tradicionais (judaico-cristã, kantiana, por exemplo) e analisar as soluções por ele propostas (notadamente heurística do medo e futurologia comparada). Compreender também a fundamentação de tais soluções (um dos maiores desafios da ética jonasiana). A pesquisa baseou-se em uma revisão bibliográfica que envolve a fonte primária, a obra de Jonas, e fontes secundárias. Constatou-se que a ética de Jonas surge da detecção de um niilismo tanto prático quanto teórico que permitiu um avanço desenfreado da técnica. É necessário então submeter a atividade humana à ética novamente. Para tanto foi utilizada uma ontologia que atribui relevância ética ao metabolismo (e não à razão). Deste modo, a ética da responsabilidade objetiva combater o niilismo e o ceticismo moral e supervisionar o progresso técnico; garantindo, assim, a existência de uma vida humana autêntica e de uma natureza que tem a si própria como fim.

Palavras-chave: Hans Jonas, ética, responsabilidade, filosofia moderna.

Abstract: Although elaborated mainly in the 1970s, the ethic of Hans Jonas remains current and is particularly relevant by its use of metaphysics in a post-modern context (something unusual and daring) and by its theory of values that can or cannot be assigned to being and non-being. We intend here to show the limitations that Jonas has identified in the traditional ethics (the Judeo-Christian one, the Kantian one) and analyze the solutions that he proposed (notably the heuristics of fear and compared futurology). Understand also the *foundation* of those solutions (one of the biggest challenges of Jonasian ethics). The research has also been based on a bibliographical review that involves the primary source, the work of the philosopher, and secondary sources. It was found that Jonas's ethics comes from the detection of nihilism both practical and theoretic that allowed an unbridled advance of technique. Therefore, it is necessary to submit the human activity to ethic one more time. To that end it was used an ontology that attribute ethical relevancy to metabolism (and not to reason). Thus, the ethics of responsibility aims to combat the nihilism and the moral skepticism and supervise the technical progress, assuring the existence of an authentic human life and of a nature that has itself as an end.

Keywords: Hans Jonas, ethics, responsibility, modern philosophy.

¹ Bolsista do Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica do Ensino Médio da Pontifícia Universidade

Introdução

Jonas verificou que “a natureza qualitativamente nova de muitas das nossas ações descortinou uma dimensão inteiramente nova de significado ético²”. Ou seja, a técnica humana progrediu a tal ponto que atingiu domínios antes intocados pelo ser humano, tornando-se inclusive uma potencial ameaça à nossa própria existência.

Este trabalho pretende apresentar o pensamento de Jonas e compreender como ele entende as origens teóricas e práticas de tal fenômeno, quais limitações identifica nas éticas tradicionais, que soluções apresenta para o problema a que se dedica e como as fundamenta.

As éticas tradicionais

Qual a solução para este desafio que se formou silenciosamente e só recentemente foi percebido em toda a sua grandeza? Certamente não é suprimir a técnica das atividades humanas: isso não só seria indesejável como também inviável. Indesejável porque, visto que “o homem nunca esteve desprovido de técnica³”, ela é parte de nossa condição. E aquele que propusesse eliminá-la da sociedade defenderia, em última análise, uma violência retrógrada à ideia de humanidade. Inviável porque, se colocar em prática uma ética como a de Jonas mostra-se extremamente difícil, abolir a técnica é pura utopia.

A resposta de Jonas a esse desafio é conferir “freios voluntários” a esse “Prometeu definitivamente desacorrentado”, ou seja, colocar em prática uma nova ética que impeça “o poder dos homens de se transformar em uma desgraça para eles mesmos⁴”. Trata-se de uma “nova” ética porque difere qualitativamente das éticas tradicionais (a judaico-cristã e a kantiana, por exemplo), que são incapazes de lidar com o poder da técnica atual. Não se pretende, contudo, substituí-las, mas complementá-las, dado que se tornaram insuficientes frente ao novo panorama da sociedade tecnológica.

Mas o que leva Jonas a pensar que as éticas tradicionais não são mais aptas a reger o poder em sua totalidade?

Jonas identifica cinco características das éticas tradicionais que as tornam defasadas: a irrelevância ética da natureza; o antropocentrismo; o pequeno escopo espacial; a despreocupação com as consequências no longo prazo do fazer ou do omitir; a imutabilidade da essência humana.

A natureza como domínio neutro

O grau de relevância ética da natureza é diretamente proporcional ao nível de poder da técnica.

Na era pré-industrial, o ser humano estava inserido em um meio perigoso e poderoso que o ameaçava constantemente e restava, portanto, usar da criatividade e da inteligência para sobreviver às intempéries. Não havia qualquer necessidade de se pensar em uma ética da natureza: ela era um domínio muito maior que o homem e, por isso mesmo, invulnerável às suas ações. A técnica era ainda rudimentar demais para promover qualquer alteração significativa nos processos naturais.

Jonas analisa esta situação comparando a cidade à natureza:

O espaço que [o ser humano] havia criado para si foi preenchido com a cidade dos homens – destinada a cercar-se e não a expandir-

² JONAS, H. 2006, p. 29.

³ Ibidem, p. 29.

⁴ Ibidem, p. 21.

se –, e por meio disso criou-se um novo equilíbrio dentro do equilíbrio maior do todo⁵.

Essa divisão entre natureza e cidade faz pouco sentido na atualidade: a técnica tem poderes equivalentes às maiores catástrofes naturais e seu avanço ameaça a natureza como um todo; a população humana se expandiu de tal forma que hoje a natureza está inserida na cidade (uma grande inversão estrutural). Chegou-se ao ponto em que seres transgênicos não são mais ficção científica, por exemplo.

Como o avanço da cidade chegou a tal ponto? Por que nada foi feito para detê-lo? Por que a ética não impediu essa perigosa expansão antes? Se o desenvolvimento da ética não acompanhou o da técnica, a proporção prática entre elas não deve ser o único fator que determina esta relação.

Jonas afirma que o niilismo é a outra variável, o responsável teórico pela ideia de natureza eticamente irrelevante. Essa crise se inicia no pensamento e no conhecimento para depois se externalizar na cultura. Ou seja, o niilismo começa no campo da teoria para depois alcançar a prática, ao contrário do que ocorre com a relação entre estágio da técnica e alcance da ética.

Para ele, as raízes do niilismo estão no dualismo, e este se divide em dualismo gnóstico (ou gnosticismo) e dualismo cartesiano (ou cartesianismo). Na sua obra “A gnose no cristianismo primitivo” ele afirma que o gnosticismo é a chave histórica para se compreender o niilismo. No modelo gnóstico, Deus é um distante e transcendente ideal a ser alcançado por um ser humano que está sozinho em um mundo caótico e maléfico, opressor. Resta-lhe então travar uma longa luta com a natureza hostil, tendo como arma a *gnose* – um conhecimento sobre mistérios secretos ou revelados. Somente assim poderá vencer sua solidão e se reunir com Deus novamente.

O gnosticismo é, portanto, um sistema dualista filosófico-religioso que opõe Deus à natureza. Como simples conexão entre o homem e Deus, a natureza torna-se irrelevante, um simples obstáculo a ser vencido no caminho humano para a transcendência e o transcendente. Esse pensamento atinge seu auge nos primeiros três séculos da era cristã e depois entra em declínio. Isso porque a gnose representa, em última análise, uma via de auto-salvação do homem que contrasta com o papel salvador de Jesus. Não obstante, o gnosticismo repercutiu até a Idade Média e mesmo em pensadores como Hegel e Heidegger.

As luzes do século XVIII invertem a hierarquia entre fé e razão e começam a eliminação do Deus judaico-cristão da pauta filosófica. A oposição gnóstica entre Deus e natureza não faz mais sentido: resta agora apenas o dualismo entre o homem e a natureza, cujos maiores expoentes são Descartes e Bacon.

Essa nova forma de dualismo preconiza que, além de Deus, existem duas substâncias: *res extensa* e *res cogitans*. A primeira é a “extensão” (o atributo primário da substância corporal), a matéria inerte da experiência sensível. A segunda é um princípio racional, a substância pensante.

Elas constituem domínios totalmente e irremediavelmente distintos: “o que pertence à *res extensa* não se refere à *res cogitans* e vice-versa⁶”. Essa característica é tipicamente cartesiana, já que somente nesse sistema “os polos opostos manifestam-se como [...] dimensões autônomas, enquanto que no dualismo clássico os polos se encontravam como oposições correlatas ou interdependentes⁷”.

Assim, no pensamento cartesiano parte-se de um dualismo psico-físico (espírito pensante *versus* matéria inerte) para chegar-se a um dualismo cósmico-antropológico (ser

⁵ Ibidem, p. 33.

⁶ FONSECA, L. S. G. 2010, p. 59.

⁷ Ibidem, p. 59.

humano *versus* natureza) que é analisado por Jonas sob o prisma da cidade e da natureza. O misticismo gnóstico dá lugar ao método científico moderno; a matéria é o cognoscível por excelência:

O mistério de antes dá lugar ao conhecimento exato: seguindo o modelo paradigmático da matemática e de sua irmã gêmea, a mecânica, a ciência embrenhou-se, extasiada, no imenso campo aberto da matéria como única coisa passível de conhecimento e, conseqüentemente, de existência [...] ⁸.

O ser humano seria a única exceção: é composto de *res cogitans* (visto que pensa) e *res extensa* (visto que possui um corpo material). Na análise de Jonas o dualismo, embora um sistema coeso, não pode admitir essa exceção: se *res extensa* e *res cogitans* são substâncias imiscíveis, como podem interagir dentro de um mesmo corpo humano?

Mais: se a *res extensa* é mera massa inerte e se os animais são compostos inteiramente por tal massa, como surge a vida? Como o orgânico se origina do inorgânico sem um impulso externo à matéria? Ou seja, “ao se reduzir de um lado à natureza objetivante e de outro ao espírito subjetivante, tal formulação não permite a emergência do organismo vivo” ⁹.

Outra descoberta da biologia também contribuiu para a queda do dualismo: a constatação de que os seres não-rationais também são capazes de sofrer, também têm, em maior ou menor grau, sensibilidade. Como explicar isso se a eles, supostamente, falta o elemento pensante?

Mas a derradeira prova contra o dualismo foi revelada através da teoria da evolução. Nesse novo quadro o ser humano descende das demais criaturas e sua inteligência e seu sentimento já estão presentes, ainda que em formas menos complexas, nos seres vivos que o antecederam ¹⁰. Ou seja, ele não é mais uma criatura à parte de seu meio, mas sim o degrau mais alto de uma longa escadaria. Jonas escreve que o evolucionismo “minou a construção de Descartes com mais eficiência do que qualquer metafísica seria capaz de fazer” ¹¹.

Ou seja, o evolucionismo revolucionou a metafísica da ciência ao propor o monismo como novo paradigma científico. Jonas faz então sua própria interpretação das descobertas biológicas e cria o conceito de *monismo integral*: aquele em que ser humano e natureza estão ontologicamente reintegrados. Não se justificam mais, portanto, o utilitarismo e uma visão de natureza como depósito a ser usado em nosso favor. Numa palavra, não se justifica mais o antropocentrismo, que será analisado em mais detalhes adiante.

Ainda na análise das éticas tradicionais, é importante comparar as conseqüências dos dois tipos de niilismo. Se o gnóstico (assim também como o pensamento de Platão) levou a um antagonismo entre o mundo daqui e o além, o moderno é muito mais desesperador porque levará o ser humano a uma grande apatia em relação ao mundo natural. A conseqüência prática do niilismo moderno é, portanto, a visão de natureza como mero recurso a ser explorado indefinidamente. Desse modo, a cidade ficou livre para ir de encontro à natureza.

Antropocentrismo

⁸ OLIVEIRA, J. R. 2009, p. 254.

⁹ FONSECA, L. S. G., 2010, p. 60.

¹⁰ Nesse aspecto Jonas difere de Whitehead, que admite o espírito mesmo no domínio inorgânico.

¹¹ JONAS *apud* OLIVEIRA, J. R., 2010, p. 91.

O antropocentrismo é resultado direto da irrelevância ética da natureza e, por consequência, do dualismo e do kantismo. Isso porque para Kant, a liberdade está sediada na razão e, portanto, a ética também (posto que o determinismo a inviabiliza). Se a razão é exclusividade da *res cogitans*, conclui-se que o fim de todas as coisas é o homem.

Para refutar o antropocentrismo poder-se-ia dizer que, se o homem é responsável pelo homem (como até mesmo as éticas tradicionais não de concordar) e este depende da natureza para sobreviver (uma premissa fácil de ser confirmada pela observação empírica), então, o homem é eticamente responsável pela natureza.

Ora, se a natureza deve ser preservada somente enquanto meio para a preservação do homem, então ele ainda monopoliza as finalidades. O utilitarismo é incapaz de vencer o antropocentrismo: “enquanto for o destino do homem, dependente da situação da natureza, a principal razão que torna o interesse na manutenção da natureza um interesse moral, ainda se mantém a orientação antropocêntrica de toda ética clássica¹²”.

Em seguida Jonas propõe uma solução melhor para o problema:

Ao menos deixou de ser absurdo indagar se a condição da natureza extra-humana, a biosfera no todo e em suas partes, hoje subjugadas ao nosso poder, exatamente por isso não se tornaram um bem a nós confiados, capaz de nos impor algo como uma exigência moral [...]. Se assim for, isso requereria alterações substanciais nos fundamentos da ética. Isso significaria procurar não só o bem humano, mas também o bem das coisas extra-humanas, isto é, ampliar o reconhecimento dos ‘fins em si’ para além da esfera do humano e incluir o cuidado com estes no conceito de bem humano¹³.

Nesse novo modelo a preservação da natureza é exigida não pelos interesses humanos, mas por ser um fim em si. É a admissão desse “direito moral próprio da natureza¹⁴” que consegue descentralizar a ética.

Essa empreitada não pretende colocar a natureza em um patamar ético superior ao homem. Isso seria incorrer em um extremismo oposto: uma reverência desproporcional à natureza.

A própria eliminação completa do antropocentrismo (ou seja, a negação do fim em si do homem) seria uma contradição no pensamento de Jonas, visto que um de seus imperativos é “age de modo que os efeitos da tua ação sejam compatíveis com a permanência de uma autêntica vida humana sobre a Terra¹⁵”. Ou ainda, não se trata de menosprezar a importância ética do homem, mas de incluir a natureza em nossa preocupação ética.

Pode-se colocar a questão nas seguintes palavras: “não é o antropocentrismo que ameaça a natureza, mas sua visão curta em relação a ela¹⁶”. O que remete à terceira e à quarta característica das éticas tradicionais.

Pequeno escopo espacial

As éticas tradicionais se restringem aos contatos diretos e pessoais travados dentro de um grupo humano limitado ao círculo imediato da ação. Ou seja, sua validade não só é restrita à cidade (o âmbito humano por definição), mas mesmo aí são limitadas. A própria

¹² JONAS, H., 2006, p. 40.

¹³ Ibidem, p.40.

¹⁴ Ibidem, p. 41.

¹⁵ Ibidem, p. 47.

¹⁶ SEVE *apud* ZANCANARO, L., 2010, p. 126.

análise das prescrições éticas tradicionais leva a essa conclusão: “ama o teu próximo como a ti mesmo”, “faze aos outros o que gostarias que eles fizessem a ti”, entre outras.

De fato, especificamente para essas relações, esses imperativos continuam válidos. Exatamente por isso se diz que Jonas não pretende substituir as éticas tradicionais, mas complementá-las.

O problema é que esse tipo de relação se torna cada vez mais insignificante devido ao grande crescimento da cidade e ao caráter quantitativo e qualitativamente novo da técnica. Em uma cidade grande como a de nossa época a ação individual se dilui e é absorvida pelo coletivo. Nas palavras de Jonas: “essa esfera [da interação humana] torna-se ensombrecida pelo crescente domínio do fazer coletivo, no qual ator, ação e efeito não são mais os mesmos da esfera próxima¹⁷”.

Do mesmo modo, quem produz não é mais o artesão ou a pequena manufatura, mas sim a fábrica; a responsável pelas inovações científicas não é mais a inventividade de um gênio solitário, mas a cooperação entre vários cientistas.

Essas instituições responsáveis pelo progresso (genericamente falando) do ser humano se tornaram, assim como a cidade, complexas demais para serem compreendidas pelo indivíduo. Ele acaba com a sensação de que “em longo prazo, ninguém decide nada, os novos acontecimentos tecno-políticos são decididos ou se decidem eles mesmos por uma força da inércia – pelo efeito totalizador de uma multiplicidade de decisões incoerentes, convergentes, divergentes ou rivais¹⁸”.

Restrição temporal

Jonas analisa a temporalidade das éticas tradicionais pensando as ações humanas como apostas. Suponha-se uma ação executada com o objetivo de alcançar um benefício. Uma determinada convergência de ações alheias e eventos naturais pode, eventualmente, desviar a sequência de causas e efeitos desencadeada por essa primeira ação e fazê-la resultar em uma desgraça. Essa ação é, portanto, uma aposta. Nesse sentido, todas as ações humanas são apostas. À semelhança do que ocorreu com a vulnerabilidade da natureza por meio da técnica, a temporalidade das ações éticas se expandiu à medida que avançou o poder técnico.

Voltemos novamente ao passado pré-industrial: a atividade humana interferia tão pouco na natureza que esta se recuperava dos danos muito rapidamente. Da mesma forma, as ações no âmbito da cidade acarretavam, se comparadas com as da atualidade, poucas consequências.

O quadro agora é outro, muito diferente: as feridas abertas na natureza são tão profundas que a cicatrização demora a ocorrer; armas potentes (a bomba atômica, por exemplo) podem matar em segundos milhares ou até milhões de pessoas. Essa última possibilidade da técnica foi especialmente preocupante para Jonas visto sua proximidade com o contexto da Segunda Guerra Mundial e do pós-guerra.

Ou seja, mais do que nunca o homem e a natureza, como um “bem a nós confiado¹⁹”, estão nas mãos do próprio homem. As apostas, portanto, tornaram-se extremamente onerosas: algumas conjunturas particularmente infelizes podem levar à extinção da espécie humana.

Ainda assim, Jonas preconiza que não podemos apostar a existência ou a autenticidade da humanidade: “Se existir é um imperativo categórico para a humanidade então todo jogo suicida com essa existência está categoricamente proibido, e ousadias

¹⁷ JONAS, H., 2006, p. 39.

¹⁸ MARIENSTRAS apud ZANCANARO, L., 2010, p. 131.

¹⁹ JONAS, H., 2006, p. 41.

técnicas, nas quais esta é a aposta, ainda que apenas remotíssima, devem ficar excluídas *ab initio*²⁰”.

O problema é que, para não colocar a humanidade em risco, precisamos usar a ciência para conhecer em sua totalidade o poder de nossos atos: “só sabemos o que está em jogo quando sabemos que isto ou aquilo está em jogo²¹”. Para tanto, é preciso projetar no longo prazo a grande cadeia das causas e efeitos que poderia arruinar nossas apostas, a fim de evitá-la. Em outras palavras, é necessário prever as piores consequências para impedir que elas se concretizem.

É visível que essa grandiosa empreitada, que Jonas chama de “futurologia comparativa”, não atingirá o êxito total. A previsão exata do futuro longínquo é impossível por três motivos:

A complexidade das relações causais na ordem social e na biosfera, que desafia qualquer cálculo (inclusive o eletrônico); o caráter essencialmente insondável do homem, que sempre nos reserva surpresas; e a [...] incapacidade de prever as futuras invenções²².

Essa limitação da previsão humana faz necessária outra ferramenta que impeça as “apostas proibidas”: a primazia do mau prognóstico. Jonas explica o surgimento dessa ferramenta e descreve suas características da seguinte maneira:

Essa incerteza que ameaça tornar inoperante a perspectiva ética de uma responsabilidade em relação ao futuro, a qual evidentemente não se limita à profecia do mal, tem de ser ela própria incluída na teoria ética e servir de motivo para um novo princípio, que, por seu turno, possa funcionar como uma prescrição prática. Essa prescrição afirmaria, *grasso modo*, que é necessário dar mais ouvidos à profecia da desgraça do que à profecia da salvação²³.

Ou seja, se um determinado artefato tecnológico ou experiência científica expõe a humanidade à extinção ou a uma degradação de sua identidade (por mais remotas que sejam tais possibilidades), tal empreendimento deve ser rejeitado.

Decerto que nas apostas da esfera individual ou naquelas em que as possíveis desventuras são pequenas e improváveis se comparadas aos benefícios não há necessidade de abortá-las. Tão ruim quanto o progresso cego é o conservadorismo que engessa o movimento do intelecto humano. Como já mencionado, não se trata de eliminar a técnica ou impedi-la de avançar.

Essa preocupação com a temporalidade das ações é totalmente estranha às éticas tradicionais: “o alcance efetivo da ação era pequeno, o intervalo de tempo para previsão, definição de objetivo e imputabilidade era curto, e limitado o controle sobre as circunstâncias²⁴”. Ao mesmo tempo, a ética da responsabilidade não é a primeira a identificar as restrições temporais das éticas tradicionais e afirmar tê-las superado.

É importante, portanto, analisar as outras candidatas ao pioneirismo e verificar se realmente superaram os limites do tempo. São elas: a ética religiosa de consumação no mais-além; a relação do estadista em relação ao futuro de sua nação; e a utopia moderna (cujo maior expoente é o marxismo).

²⁰ JONAS *apud* HECK, J. N., 2010, p. 24.

²¹ JONAS, H., 2006, p. 71.

²² *Ibidem*, p. 73.

²³ *Ibidem*, p. 77, *italico original*.

²⁴ *Ibidem*, p. 35.

Ao examinar o primeiro exemplo, ele observa que neste modelo religioso as ações do presente não constroem o futuro: ele já está, desde o início, construído por Deus. Elas apenas permitem ou negam a participação do indivíduo em tal futuro. E se o futuro do ser humano independe de seu presente, novamente nos vemos às voltas com uma ética imediatista, na qual o importante é agir bem no aqui e no agora para garantir a entrada em um futuro desejável por definição.

O segundo exemplo difere do primeiro por sua secularidade: aqui o futuro ainda não existe. Entretanto, o objetivo do estadista ao governar é construir um presente benéfico para a população. Não há um planejamento em longo prazo que preveja essa ou aquela mudança (como em uma futurologia comparativa). O futuro desejável é aquele que é igual a um presente já satisfatório sob a égide do governante, exceto por sua posição no tempo.

Finalmente, ao analisar a utopia moderna, Jonas reconhece que esta ética de fato se volta para o longo prazo. Isso porque aqui o futuro é construído pelos indivíduos do presente, mas *não é desfrutado por eles*. Todo o empreendimento utópico pressupõe um sacrifício do presente a fim de se chegar a um futuro final e ideal. Esse pensamento escatológico é tão forte que pode chegar a desconsiderar os mandamentos éticos mais básicos em nome do futuro (o que aconteceu na antiga URSS, por exemplo).

Ou seja, existem outras éticas do futuro. Mas em que pontos Jonas se diferencia delas?

Em primeiro lugar, a ética da responsabilidade não é escatológica: seu futuro não é o último estágio do desenvolvimento humano. Em segundo lugar, não é utópica: o futuro sobre o qual fala Jonas não é ideal, é apenas uma dentre as várias conjunturas possíveis capazes de assegurar a existência da existência de uma humanidade genuína. Por fim, Jonas não defende o sacrifício das gerações atuais em benefício das futuras.

A imutabilidade da essência do ser humano

A técnica não só impôs-se sobre a natureza e delimitou o domínio ético (temporal e espacialmente) como também conseguiu o que sempre foi inimaginável: transformou seu próprio criador, o ser humano.

Fenômenos que antes eram considerados naturais e partes importantes da vida se tornam subitamente problemas que podem ser solucionados. Em um curto intervalo de tempo, a técnica alcança domínios inteiramente novos também no que diz respeito ao seu criador.

A manutenção da essência humana é particularmente cara a Jonas: “age de modo que os efeitos da tua ação sejam compatíveis com a permanência de uma autêntica vida humana sobre a Terra²⁵”. Ou seja, além da mera existência de seres humanos é preciso que esta existência seja uma autêntica vida humana.

Ao observar que a técnica pode agora, pela primeira vez na História, pôr em risco a essência e a existência humana, Jonas reafirma que este poder parece grande demais para ser administrado pelas éticas tradicionais.

Talvez a mudança de perspectiva mais impressionante trazida pela técnica seja aquela referente à morte. Seja como fim da vida ou sua continuação, a morte sempre foi tida como algo inelutável, um fato tão óbvio quanto o ciclo do dia e da noite. Como diz Jonas, “sua irreversibilidade foi objeto de queixa, de resignação ou de ilusões ociosas²⁶”. Sua importância é tão evidente que nos mitos envolvendo deuses e homens estes últimos eram denominados “mortais”. Ou seja, a mortalidade é parte da essência do homem.

²⁵ Ibidem, p. 47.

²⁶ Ibidem, p. 57.

Contrariando tudo isso, parece agora mais provável que nunca (ainda que jamais possa se efetivar) a descoberta de um meio de escapar à morte. Os questionamentos sobre as vantagens e desvantagens de tal procedimento e sobre os efeitos que tamanha inovação importaria sobre o mundo são muito diferentes de tudo que já foi debatido na história.

A fundamentação da ética da responsabilidade

Uma das características mais originais e controversas²⁷ da ética de Jonas é sua fundamentação: a ontologia. Para ele, é o ser que gera um dever.

Aqui vemos também mais um fator que motiva Jonas a se opor ao kantismo e às éticas tradicionais em geral. Como ele mesmo afirma, na filosofia moderna há dois dogmas: não existem verdades metafísicas nem caminhos do *é* para o *deve-ser*²⁸.

Observa-se que este último dogma advém da “lei de Hume”, segundo a qual um imperativo do tipo “deve-ser” não pode derivar de premissas baseadas no “ser”; tal raciocínio seria falacioso.

Visto que a ética da responsabilidade baseia-se justamente na metafísica e tem como uma de suas principais teses a relação entre ser e dever moral, é crucial para Jonas refutar tais dogmas.

A existência de verdades metafísicas

Primeiramente, não é possível afirmar que a ciência monopoliza o conhecimento e logo também não se pode descartar a metafísica como forma de chegar à verdade. Além disso, a ética não pode ser entendida como uma ciência exata baseada somente em dados empíricos. Assim, todas as éticas se erguem sobre uma metafísica, ainda que de forma muitas vezes imperceptível: “mesmo naquela [ética] mais utilitária, mais eudemonista e mais imanente, também esconde implicitamente uma metafísica (o ‘materialismo’, por exemplo, seria uma)²⁹”.

Nesse aspecto, a única diferença da ética da responsabilidade para as demais é que sua metafísica é explícita. Se isso a torna mais vulnerável a críticas, também lhe assegura certa honestidade.

O ser e o dever-ser

Se verdades metafísicas existem, resta apenas demonstrar que o caminho do ser para o dever é possível. Essa questão, posto que é o fio condutor de toda a ética de Jonas, é certamente mais complexa e sua dedução ocorre de forma mais lenta e cuidadosa.

Inicialmente, nota-se que há uma contradição lógica entre o segundo dogma e aquele primeiro: “se o dogma de que nenhum caminho do Ser conduz ao dever é um enunciado metafísico, em conformidade com seu pressuposto ontológico, então ele cai sob a interdição do primeiro e mais fundamental dos dogmas, o de que não existe verdade metafísica³⁰”.

Mas isso por si só não legitima o difícil caminho trilhado por Jonas para fundamentar sua ética. Para tanto, Jonas segue três passos:

“a) existe uma finalidade natural intrínseca, cuja objetividade independe de interpretações acerca da natureza; b) a

²⁷ Perdendo somente, talvez, para a articulação política prática.

²⁸ Ibidem, p. 95.

²⁹ Ibidem, p. 96.

³⁰ Ibidem, p. 95.

finalidade objetiva da natureza constitui um bem em si; e, c) do *telos*, como bem intrínseco, deriva a obrigação categórica de sua incondicional preservação³¹”.

A primeira etapa é alcançada através de um estudo do metabolismo e da metáfora do bebê; a segunda e a terceira através de uma teorização a respeito dos valores e dos fins.

O metabolismo

O metabolismo foi a primeira atividade viva a emergir do inorgânico. Essa ideia é essencial para a ontologia de Jonas porque ao metabolismo ele associa a liberdade. Liberdade é normalmente entendida como possibilidade de escolha, livre-arbítrio, subjetividade. Justamente esse entendimento gera certa estranheza à ideia do metabolismo prefigurar a liberdade: como algo tão mecânico pode gerar (ou melhor, ser) a própria antítese da máquina, do determinismo?

Mas a liberdade da qual fala Jonas é aquela que o ser tem se comparado ao não-ser.

O metabolismo literalmente se constrói: o ciclo de matéria e energia elabora a estrutura que o gera e depende de si mesmo para se manter funcional e perpetuar o organismo.

A constante troca de matéria entre organismo e meio acaba, eventualmente, substituindo cada molécula daquele primeiro. Ora, se ele é composto de uma matéria em fluxo permanente e, não obstante, permanece o mesmo, deduz-se que sua identidade não está na matéria, mas sim no que Jonas entende como espírito. A peculiaridade do ser vivo

é, justamente, a transitoriedade material e, malgrado isso, ele continua sempre o mesmo em sua identidade. Aliás, caso permanecesse o mesmo, o que é vivo deveria ser definido como um cadáver – como um que é morto³².

Nesse sentido Jonas lembra o evolucionismo quando diz que mesmo a forma de vida mais primitiva prefigura um espírito e mesmo o espírito mais elevado ainda tem laços com a matéria.

Esse “espírito” é, portanto, a identidade interior do ser que se opõe à identidade exterior do não-ser: “a mesmidade do organismo se define como individuação radical e heterogeneidade em meio a um universo de entes homogêneos e conexos entre eles³³”.

Além disso, o metabolismo (e logo, o organismo) depende do domínio inorgânico para se auto-afirmar. O ser está constantemente ameaçado de retornar à sua negação e precisa, portanto, se afirmar constantemente em uma luta que, inevitavelmente, será vencida pelo não-ser. Mas para lutar ele se utiliza e se apropria justamente do não-ser: “tudo o que não é vivente passa a ser sua ameaça: mas, paradoxalmente, o mundo que é o outro é também o mundo que é ele, pelo qual e contra o qual ele se torna o que é, se efetiva, se conserva, se amplia³⁴”.

Essa emancipação parcial é o que Jonas chama de “dependência precária”. Ela aumenta conforme evolui a liberdade e, por isso mesmo, quanto mais livre do não-ser mais propenso a retornar a ele o ser está.

Mas a morte do organismo é precisamente um requisito para a vida da espécie. Isso porque a evolução supera, lentamente, os empecilhos à vida através de cada organismo.

³¹ HECK, J. N., 2010, p. 25.

³² OLIVEIRA, J. R., 2010, p. 82.

³³ JONAS *apud* OLIVEIRA, J. R., 2010, p. 84.

³⁴ *Ibidem*, p. 84.

Em outras palavras, se cada ser vivo fosse imortal a evolução interromperia sua lenta escalada e a espécie inteira estaria mais vulnerável à extinção.

No caso do metabolismo sua potência coincide com seu ato, como um ser que já é o que pode ser e que será o que é: o ser é “uma escolha permanente de si mesmo³⁵”. Essa unidade entre o presente e o futuro é o que vincula, de forma indissolúvel, a liberdade ao metabolismo.

De forma esquemática: se há vida, há metabolismo; se há metabolismo, há liberdade; se há liberdade, há ética. Assim, em termos jonasianos: o ser (a vida) gera o dever (a ética). Por isso mesmo a natureza tem como fim sua própria perpetuação (ou seja, é um fim em si).

Como nesse raciocínio a liberdade é intrínseca à vida, o ser “não pode não usufruí-la a não ser deixando de ser³⁶”.

Se para Kant a razão é a raiz da ética, para Jonas isso é apenas um reflexo do dualismo antropocêntrico que precisa ser eliminado: a própria vida, através de sua luta com o não-ser, reafirma-se e legitima-se como um fim em si mesma, independentemente da racionalidade.

A metáfora do bebê

Como já mencionado na análise das limitações temporais das éticas tradicionais, o pensamento de Jonas encara a natureza como um bem a nós confiado cuja preservação requer uma ética de longo prazo. Também já se demonstrou que a natureza, em razão do metabolismo, é um fim em si que exige sua concretização.

Esses dois pontos importantes da filosofia de Jonas podem ser apreendidos, segundo o próprio autor, de maneira intuitiva. Isso é possível ao se comparar a natureza a um bebê: ambos são indefesos (se comparados ao poder humano) e precisam de supervisão para que, com o passar do tempo, cumpram seus fins. Para perceber isso não é preciso mais do que intuição: “basta dirigir um olhar ao bebê para intuitiva, imediata e espontaneamente saber que este ser necessita de cuidados especiais em seu desamparo³⁷”.

Ao se contemplar o ser (o bebê), logo se reconhece o dever (a atenção que a ele deve ser dada). O mesmo vale para a natureza. O ser, portanto, está irremediavelmente ligado ao dever:

O exemplo *baby* serve a Jonas como ‘paradigma ôntico’ para evidenciar a claridade cristalina que unifica ser e valor. Para Jonas, feita uma vez a experiência do ser, enquanto valor do recém-nascido, o *dogma ontológico* entre ser e dever-ser fica falsificado³⁸.

A preferência pelo ser

Toda a argumentação até aqui parte da premissa de que o ser é melhor que o não-ser. Embora seja intuitiva, negar uma fundamentação filosófica a essa ideia seria negligenciar todo o resto do *Princípio Responsabilidade*.

Jonas verifica que o único valor que pode ser atribuído ao não-ser é justamente a impossibilidade de valoração. Em um polo totalmente oposto está o ser, passível de

³⁵ JONAS, H., 2006, p. 152.

³⁶ OLIVEIRA, J. R., 2010, p. 84.

³⁷ HECK, J. N., 2010, p. 25.

³⁸ Ibidem.

receber os mais variados juízos. Essa simples possibilidade (que resulta da liberdade) torna o ser sempre preferível em comparação ao não-ser.

De maneira semelhante, o ser sempre possui um fim (assim como o ser inanimado criado pelo homem com um determinado objetivo). Já o não-ser não tem qualquer finalidade, justamente porque a ele falta a liberdade. E há uma “superioridade da finalidade sobre a falta de finalidade³⁹”.

Sobre essa proposição ocorre a pergunta: de que forma pode ser demonstrada, de modo que constitua algo mais que simples dogma arbitrário?

À semelhança da metáfora do bebê, aqui a intuição norteia o pensamento novamente:

“Ao atribuir a essa proposição o caráter de um axioma (um ato, em princípio, puramente teórico), talvez tenhamos agido pela última vez de forma metafísica, pois somos incapazes de comprová-la (tanto quanto a auto-escolha do Ser, na qual ela se baseia⁴⁰”.

A única conclusão possível a respeito da finalidade é que ela é um bem em si – um valor que deve ser perseguido pelo ser consciente.

Conclusão

No início do seu *Princípio Responsabilidade* Jonas enumera e analisa cada limitação que identifica nas éticas tradicionais ao mesmo tempo em que constroi sua ética da responsabilidade. Apropriando-se de sua filosofia da biologia, previamente desenvolvida em obras como o *Princípio Vida*, Jonas afirma a integração ontológica não só entre ser humano e natureza, mas também entre ser e dever-ser.

Tudo com um único objetivo: combater o niilismo e o ceticismo moral e construir uma ética que, ao supervisionar o progresso técnico, garanta a existência de uma vida humana autêntica e de uma natureza que tem a si própria como fim.

Referências

FONSECA, Lilian S. G. Liberdade na necessidade ou a resolução do dualismo segundo Jonas. *Dissertatio*. Pelotas: n. 32, p. 55-75, 2010.

HECK, José N. O princípio responsabilidade e a teleologia objetiva dos valores. *Dissertatio*. Pelotas: n. 32, p. 17-35, 2010.

JONAS, Hans. *O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*. Rio de Janeiro, Contraponto/Ed. PUC-Rio, 2006.

OLIVEIRA, Jelson R. A transanimalidade do homem: uma premissa do princípio responsabilidade. *Dissertatio*. Pelotas: n. 32, p. 77-97, 2010.

_____. Do panvitalismo ao evolucionismo: Hans Jonas e os aspectos filosóficos da interpretação da vida. *Integração*. São Paulo: n. 58, p. 253-261, 2009.

³⁹ JONAS, H., 2006, p. 150.

⁴⁰ Ibidem.

ZANCANARO, Lourenço. Singularidades e dificuldades do pensamento de Hans Jonas.
Dissertatio. Pelotas: n. 32, p. 119-137, 2010.

Texto recebido em: 01/12/2011
Aceito para publicação em: 26/08/2012