

Vander Matias de Almeida

PRINCÍPIO RESPONSABILIDADE:
FUNDAMENTO PARA UMA ÉTICA AMBIENTAL

Dissertação de Mestrado em Filosofia

Orientador: Bruno Batista Pettersen

Apoio: CAPES/PROSUP

FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

Belo Horizonte

2016

Vander Matias de Almeida

PRINCÍPIO RESPONSABILIDADE:
FUNDAMENTO PARA UMA ÉTICA AMBIENTAL

Dissertação apresentada ao Departamento de Pós – Graduação em Filosofia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, como requisição parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia. Área de concentração: Ética.

Orientador: Dr. Bruno Batista Pettersen.

FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

Belo Horizonte

2016

FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

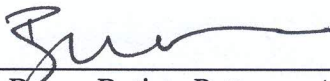
A447p Almeida, Vander Matias de
Princípio responsabilidade: fundamento para uma ética ambiental / Vander Matias de Almeida. - Belo Horizonte, 2016. 168 p.

Orientador: Prof. Dr. Bruno Batista Pettersen
Dissertação (Mestrado) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Departamento de Filosofia.

1. Ética ambiental. 2. Ontologia. 3. Responsabilidade. 4. Tecnologia. 5. Jonas, Hans. I. Pettersen, Bruno Batista. II. Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Departamento de Filosofia. III. Título

CDU 17

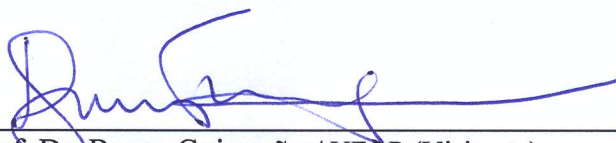
Dissertação de **Vander Matias de Almeida** defendida e aprovada, com a nota 7,5
(Sefe e meio) atribuída pela Banca Examinadora
constituída pelos Professores:



Prof. Dr. Bruno Batista Pettersen / FAJE (Orientador)



Prof. Dr. Marco Heleno Barreto / FAJE



Prof. Dr. Bruno Guimarães/ UFOP (Visitante)

Departamento de Filosofia – Pós-Graduação (Mestrado)

FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

Belo Horizonte, 24 de junho de 2016.

Agradeço à FAJE pela receptividade, pela qualidade do ensino e pela responsabilidade no cumprimento do seu papel social. A CAPES/PROSUP por subsidiar parte desta pesquisa. Aos funcionários da administração, na pessoa de Bertolino Alves Ferreira, secretário do curso de Pós – Graduação. Ao professor Dr. João Augusto Anchieta Amazonas Mc Dowell pela acolhida e confiança. Ao professor Dr. Bruno Batista Pettersen pelo esmero durante o período de orientação. À professora Dra. Lilian Simone Godoy Fonseca, por instigar-me já no curso de Especialização, ao conhecimento acerca do pensamento de Hans Jonas. Aos colegas de mestrado pela convivência. Aos meus familiares pela compreensão e colaboração durante este árduo período de estudo e trabalho, em especial, a minha esposa – Jennifer – pela cumplicidade. E, sobretudo, ao Ser.

EPÍGRAFE

“Se o dever em relação ao homem se apresenta como prioritário, ele deve incluir o dever em relação à natureza, como condição da sua própria continuidade e como um dos elementos da sua própria integridade existencial. Poderíamos ir adiante e afirmar que a solidariedade recém-revelada pelo perigo comum que ambos correm, nos permite descobrir novamente a dignidade da própria natureza, conclamando-nos a defender os seus interesses para além dos aspectos utilitários. Não é necessário dizer que a própria lei da natureza exclui uma interpretação sentimental desse dever, pois ela é obviamente parte daquela ‘integridade’ a ser preservada. 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. Assim, a simples autopreservação de cada Ser, como impõe a natureza, representa uma intervenção constante no equilíbrio restante da vida”. (Hans Jonas)

RESUMO

Nas últimas décadas, o debate acerca do meio ambiente tornou-se destaque a nível internacional. Sabe-se que essa discussão é consequência da desmedida intervenção e exploração humana na busca do progresso, ou melhor, do bem estar material. Atitude que impactou negativamente o ecossistema.

Contudo, o lado positivo é que tal movimentação visa elaborar e sugerir propostas e metas que possam, senão reverter, ao menos minimizar o dramático problema ambiental que atinge o nosso planeta. Situação que exige mudança de consciência para que o ser humano passe a tratá-lo, não como mera fonte inesgotável de recursos para o desenvolvimento científico, tecnológico e econômico, mas como parte integrante do meio em que vive, pois esse é fundamental para sua própria existência. Atento a esta problemática, o filósofo alemão Hans Jonas percebe a urgência de um sistema moral capaz de, no mínimo, apontar caminhos que contribuam para transformar e ressignificar essa convivência, de modo que a relação entre o homem e a natureza não seja pautada por meros critérios utilitaristas.

Em sua obra mais importante “*O Princípio Responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*”, Jonas apresenta o conteúdo de um princípio ordenador que visa conter e reorientar as ações do *homo faber* que, além de colocar em risco o futuro e a coletividade, comprometeu a vida em sua totalidade. A precaução, a previsão, a prudência e a sabedoria são valores imprescindíveis para orientar o pensar e o agir daquele que tem o poder para transformar a realidade.

Palavras-chave: Ética Ambiental; Hans Jonas; Ontologia; Princípio Responsabilidade; Tecnologia.

ABSTRACT

In recent decades, the debate about the environment as becomes prominent internationally. It is known that this discussion is a result of excessive intervention and human exploration in progress search, or rather the material well-being. Attitude that negatively impacted the ecosystem. However, the positive side is that this movement aims to develop and suggest proposals and goals that can, if not reverse, at least minimize the dramatic environmental problem that affects our planet. Situation that requires change of consciousness that human beings pass to treat it, not as mere inexhaustible resource for the scientific, technological and economic, but as part of the environmental they live in and fundamental to its existence. Aware of this problem the German philosopher Hans Jonas realizes the urgency of moral system can at least point out ways that contribute to transform and reframe this coexistence, so that the relationship between man and nature is not guided by mere utilitarian criteria. In his most important work "The Responsibility Principle: Test ethics for technological civilization," Jonas presents the content that the originator principle must possess in order to contain and redirect the homo faber actions that, besides putting at risk the future and the community, committed to life in its totality. The precaution, forecast, prudence and wisdom are essential values to guide the thinking and acting of him who has the power to transform reality.

Keywords: Environmental Ethics; Hans Jonas; Ontology; Principle Responsibility; Technology.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	09
1: PRINCÍPIOS METAFÍSICOS	16
1.1 O dualismo	17
1.1.1 O panvitalismo e o pan-mecanicismo	17
1.1.2 O dualismo na história	20
1.2 Fundamentos metafísicos	32
1.2.1: Liberdade e Necessidade	32
1.2.1.1 Falácia Naturalista?	40
1.2.2 A teoria dos “fins no ser”	41
1.2.3 A dimensão ontológica do dever	61
1.2.3.1 Ser e dever	61
2: PRINCÍPIO RESPONSABILIDADE	72
2.1 O desafio colocado pela civilização tecnológica à reflexão ética	72
2.1.1 O homem e a técnica	73
2.1.2 Quanto ao Princípio Ordenador	79
2.1.3 Novo imperativo moral	84
2.2. A ética da responsabilidade	90
2.2.1 Da distinção conceitual ao papel da educação	91
2.2.2 Responsabilidade natural: o protótipo de responsabilidade	108
2.2.3 As novas atribuições da responsabilidade	111
3: PRINCÍPIO RESPONSABILIDADE: FUNDAMENTO PARA UMA ÉTICA AMBIENTAL?	116
3.1. Homem, técnica e natureza	116
3.2 O meio ambiente	124
3.3 A crítica de Jonas a civilização Contemporânea	136
3.3.1 Marxismo: caminho para a salvação?	140
3.3.1.1 A tecnologia como pressuposto para a utopia marxista	150
CONCLUSÃO	155
REFERÊNCIAS	163

INTRODUÇÃO

Nas últimas décadas, o debate acerca do meio ambiente adquiriu destaque internacional. Sabe-se que essa discussão é fruto da desmedida intervenção e exploração humana na busca do progresso. Atitude que impactou negativamente o ecossistema.

Contudo, o lado positivo é que tal movimentação visa elaborar e sugerir propostas e metas que possam, senão reverter, ao menos minimizar o dramático problema ambiental que atinge o nosso planeta. Situação que exige mudança de consciência para que o ser humano passe a tratá-lo, não como mera fonte inesgotável de recursos para o desenvolvimento científico, tecnológico e econômico, mas como parte integrante do meio em que vive e fundamental para sua existência.

O fato supracitado foi objeto de preocupação e reflexão do filósofo e teólogo alemão Hans Jonas (1903–1993). Atento a esta realidade chama a atenção para o desequilíbrio causado na biosfera devido à mentalidade moderna utilitarista que incentivou certos tipos de ações errôneas que, por sua vez, exacerbaram a ruptura entre o homem e o seu habitat. Em sua principal obra “*O Princípio Responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*”, publicada em 1979, Jonas elucida como assumir com responsabilidade todos os benefícios provenientes da ciência e da tecnologia sem abandonar os valores mais fundamentais da vida humana, a começar pela responsabilidade com as futuras gerações.

Hans Jonas nasceu em 1903, de família judia, formou-se em Filosofia e Teologia. Foi aluno de Heidegger e, em Marburg, foi contemporâneo e amigo de Hannah Arendt. Em 1934, dirigiu-se para a Palestina onde conheceu Lore Weiner, sua futura esposa. Em 1940, retornou à Europa e se juntou ao exército Britânico, no qual ajudou a organizar a brigada especial para os judeus que queriam combater Hitler. Em 1943 casou-se com Lore Weiner. Cinco anos depois – 1948 - retornou à Palestina onde participou da guerra pela independência de Israel. Lecionou Filosofia na Universidade de Jerusalém e, em 1950, mudou-se para o Canadá a fim de lecionar na Universidade de Carleton. Após cinco anos, transferiu-se para New York onde viveu até o final de sua vida. Jonas era membro da Hasting Center e professor de Filosofia na New School For Social Research, entre os anos de 1955 e 1976. Em 1979, publicou o seu mais famoso livro “*O Princípio Responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*”- obra que é a principal referência bibliográfica desta pesquisa. Em 1993, pouco antes de completar noventa anos de idade, faleceu em New Rochelle - New York.

Esta síntese biográfica¹ apresenta dois importantes aspectos. O primeiro refere-se à dedicação na busca e transmissão de conhecimentos. Homem atento ao presente e conhecedor do passado não se limitou ao tempo e ao espaço, pois suas reflexões tinham em vista o futuro e a coletividade. O segundo trata do período da Alemanha Nazista. De ascendência judaica experimentou as marcas do nazismo, dentre elas, a descoberta da morte de sua mãe no campo de concentração de Auschwitz. Fato que talvez seja a chave de compreensão do porquê Jonas atribui imensurável valor a vida. Notar-se-á, no decorrer desta pesquisa, que o seu pensamento não está meramente fundamentado na eloquência das palavras ou no raciocínio lógico, mas também na própria experiência de vida, que inclui sua participação direta na segunda grande guerra, como forma de engajamento nas lutas travadas contra o Nazismo que exterminou milhares de seres humanos. A soma destes aspectos talvez seja o diferencial da ética jonasiana, já que as suas obras foram construídas de uma experiência marcada pela ameaça e o constante embate entre o ser e o não ser.

Jonas ressalta que esta nova ameaça imposta pelo agir humano origina-se no período que coincide com o início da modernidade a partir de meados do século XV, fundamentado em dois pressupostos filosóficos: o dualismo cartesiano e o ideal baconiano. Segundo Jonas, o dualismo cartesiano - *res cogitans* e *res extensa* - exacerbou a ruptura entre o homem e natureza. Já, na proposta baconiana marcada pelo lema “saber é poder”, assevera que contém o germe de uma real ameaça à vida de todos os seres (Ibid. p.235), visto que potencializou o desenvolvimento científico e o conduziu a adquirir novos enfoques, a saber, o econômico e o biológico. Deste modo, o homem começou a ver a natureza por outro viés e, por conseguinte, modificou a relação com o seu habitat tratando-o como mero objeto de exploração.

Para confeccionar uma ética capaz de conter ou reeducar a ação da civilização tecnológica, Jonas, inicialmente, investiga a natureza – biológica -, lugar que, posteriormente, fundará o valor do homem, pois afirma que o humano é parte da manifestação do ser – ontos. Assim, justifica a sua proposta retornando à “metafísica” (JONAS, 2006, p. 47), onde encontra elementos para fundamentar os princípios que orientam o saber e o agir. Em seguida, visita a tradição e constata que ela não propôs uma reflexão ampla, ao contrário, limitou-se ao ser humano e as suas ações na *pólis*. Jonas assevera que tanto a ética dos gregos quanto a ética medieval, sobretudo a cristã, eram antropocêntricas, visto que o homem ocupava o centro dessas reflexões. (Ibid., p.35) Atitude compreensível porque, até o momento, a intervenção do homem na natureza não era capaz de provocar considerável transfiguração. Neste período a

¹ Parte desta síntese biográfica foi retirada do trabalho de conclusão do curso de Especialização e Temas Filosóficos realizado pelo próprio autor. (ALMEIDA, 2011, p.13-14)

natureza era vista como *Mater Natura*, mãe natural, provedora. Fonte onde o homem e os outros seres retiravam apenas o necessário para a sobrevivência; ação que não provocara nenhum desequilíbrio ambiental. Jonas utiliza como argumento para essa afirmação, o famoso canto do coro da *Antígona*, de Sófocles, conhecido como “Canto de louvor ao milagre do homem” que narra à supremacia do ser humano em relação aos diferentes aspectos da natureza. Entretanto, percebe implícito no canto a consciência do homem antigo acerca de sua pequenez em relação à natureza por ele violada. Pois, “apesar de todas as suas ações ele era incapaz de alterá-la”. (Ibid., p.32)

Jonas ressalta que com o advento da modernidade e posteriormente com as revoluções científica, industrial e o surgimento das novas tecnologias, dentre elas a biotecnologia considerada como o maior dos poderes, a relação entre ambos é alterada e, em alguns casos, radicalizada. A partir das novas possibilidades ocasionadas por tais revoluções, a civilização tecnológica reivindica novos objetivos, dentre eles o bem estar material apresentando-o como justificativa para retirar da natureza mais do que o necessário para a sobrevivência. Apoiado sobre esse argumento, o homem começa a intervir, explorar, dominar e modificar a natureza, alterando o seu curso natural e impondo-lhe novas finalidades.

Diante dessa nova realidade, Jonas percebe a urgência de uma proposta que seja capaz de, no mínimo, apontar caminhos que contribuam para transformar e ressignificar essa relação, que na sua ótica “significaria procurar não só o bem humano, mas também o bem das coisas extra-humanas”. (Ibid., p.41) Por isso assevera a necessidade de “ampliar o reconhecimento de ‘fins em si’ para além da esfera do humano e incluir o cuidado com estes no conceito de bem humano” (Ibid.), visto que, na sua ótica, em todas as criaturas e não somente no ser humano há finalidades.

O metabolismo, atividade bioquímica realizada pelos seres vivos para a manutenção da vida, é entendido por Jonas como a finalidade mais elementar de um organismo. Realizar tal finalidade, devido à intervenção do homem, passou a depender também de sua responsabilidade para garantir o direito à existência de todos os seres, para que, cada qual, realize naturalmente o seu *telos*. Em sua pesquisa, Jonas demonstra a existência de fins na natureza e, com isso, conclui que a natureza não pode ser considerada neutra do ponto de vista axiológico, pois da existência de fins pode-se deduzir o valor, em outras palavras, a natureza tem valor porque abriga fins.

Ao fundamentar na própria natureza do ser a sua tese – fundamento ontológico, o objetivo inicial de Jonas é superar principalmente o dualismo moderno cartesiano: *res*

cogitans e res extensa. (Ibid., p.31) Durante a investigação, ao apresentar a evolução do ser humano em função de algumas características específicas - como “a capacidade de perceber a semelhança para a capacidade mais fundamental de separar o *eidós* da existência, ou a forma da matéria”, isto é, abstrair, (Ibid., p.190) elucida que ambos não se excluem, ao contrário, se complementam. Na relação dialética forma e matéria, objetivo e subjetivo, essência e existência, Jonas apresenta a sua concepção de liberdade.

Encontrada as bases para alicerçar a sua tese, investiga alguns sistemas morais no intuito de encontrar conteúdos que correspondam aos novos desafios. Após analisar a ética kantiana, assevera que “não é moral, e sim lógica” (JONAS, 2006, p. 47), pois refere-se à busca relacional no nível racional que não abarca a dimensão metafísica e que exclui os outros seres. No seu entendimento, o racionalismo e o solipsismo que são características da ética kantiana não contribuem para resolver ou amenizar a atual situação. Em contrapartida, assevera Pelizzoli, que a proposta jonasiana “visa às consequências reais e objetivas da (i) responsabilidade das ações e empreendimentos ativos” (Pelizzoli, 2003, p. 102). O indivíduo deve ter a consciência de que suas escolhas e ações irresponsáveis provocam prejuízos irreparáveis à humanidade e a biosfera. Deste modo, Jonas apresenta o principal objetivo de sua ética ao afirmar que “o novo imperativo diz que podemos arriscar a nossa própria vida, mas não a vida da humanidade [...] nós não temos o direito de escolher a não existência de futuras gerações em função da existência da atual, ou mesmo de colocá-las em risco”. (JONAS, 2006, p. 48)

Tendo como objetivo o futuro e a coletividade, a “previsão” ocupa lugar de destaque no conteúdo da “*Responsabilidade*”. Devido aos riscos e às ameaças que a civilização tecnológica impôs à humanidade através do uso desmedido das tecnologias, Jonas enfatiza a importância do diálogo entre a ética e a ciência, a fim de prever para prevenir efeitos ou consequências maléficas ao futuro e a coletividade.

Na construção do seu sistema moral apresenta dois paradigmas de responsabilidade: a responsabilidade paternal caracterizada como natural ou objetiva e a responsabilidade governamental entendida como artificial ou subjetiva. O elo entre ambas acontece com o “sim ontológico” dado à vida que reivindica cuidado e o direito de existir. Aqui, destaca-se o imprescindível papel da educação paternal e governamental, pois estes são responsáveis na educação da “cria humana” (CHARLOT, 2013, p. 235) para viver em sociedade. Educação para a autonomia, cujo dever é proporcionar a esta “cria” as condições necessárias para realizar a transição de mero objeto da responsabilidade para tornar-se sujeito de

responsabilidades, isto é, sujeito autônomo. E quem é o sujeito autônomo? É aquele capaz de assumir a responsabilidade por si mesmo, pelo futuro e a coletividade.

Neste processo educacional para a autonomia, ao apresentar o governante como paradigma de responsabilidade, Jonas inclui no seu conteúdo moral a importância da relação entre ética e política na construção de uma futura sociedade de sujeitos responsáveis. Contudo, a garantia deste futuro constituído por sujeitos morais depende, sobretudo, do cuidado do homem com a natureza. No capítulo cinco do *Princípio Responsabilidade*, já no início da seção intitulada “Futuro da Humanidade e Futuro da Natureza”, Jonas assevera que garantir o futuro da natureza é necessário para a garantia da existência dos seres humanos. E, ratifica que a ética da responsabilidade tem como dever primordial e coletivo garantir o futuro da humanidade, agora, alcançar este objetivo depende da preservação da natureza – condição *sine qua non*, isto é, sem ela a humanidade não existirá. Tal condição surge devido ao perigo que o homem impôs para si e para toda a biosfera, em outras palavras, ameaça metafísica que reivindica responsabilidade metafísica. (Cf. JONAS, 2006, p.229)

Devido ao alcance de suas ameaças, Jonas crítica à civilização contemporânea que, assume o ideal utópico contido na obra de Bacon, atualizado na obra de Marx e de Bloch referente às expectativas do capitalismo em busca de plena realização por meio do bem-estar material. Assevera que a junção deste ideal utópico ao capitalismo e a técnica moderna contribui para que a civilização tecnológica buscasse por meio do consumo exacerbado a realização de seus desejos sem a mínima responsabilidade com as possíveis consequências de seus atos. Consequências que progressivamente aumentaram os riscos de catástrofes que comprometeram a totalidade da vida. Dentre elas destacam-se o aumento do número de óbitos relacionados ao surgimento de novas patologias, a miséria, a fome, as guerras; o aumento de lixo no planeta - sabe-se que grande parte desses materiais não podem ser reciclados ou reaproveitados; outros fatores que não devem ser desconsiderados é a falta de lugares apropriados para o descarte, a extinção de recursos naturais, a elevação no nível de poluição que, consequentemente, contribui para o aquecimento global.

Ao criticar a civilização tecnológica Jonas não despreza os benefícios alcançados pelo uso das tecnologias, ao contrário, reconhece-os e compreende a sua importância, tanto que o resultado de sua pesquisa presente no livro “*Princípio Vida: Fundamentos para uma biologia filosófica*” é obtido devido ao uso da própria tecnológica. Assim, observar-se-á no decorrer da pesquisa que *O Princípio Responsabilidade* visa conter e reeducar “o Prometeu definitivamente desacorrentado, ao qual a ciência confere forças antes inimagináveis”

(JONAS, 2006, p.21), pois, o uso ilimitado e irresponsável do poder colocou em risco não apenas o plano físico, mas, também a própria essência da humanidade.

Frente ao exposto, o objetivo geral desta pesquisa é investigar a luz da obra “*O Princípio Responsabilidade. Ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*”, como o pensamento de Hans Jonas sustenta a tese de uma ética ambiental. Tal proposta visa compreender se o ser humano sob esta orientação, mesmo envolto a todo avanço científico e tecnológico, é capaz de ressignificar e transformar as relações entre si e a natureza tendo em vista o bem maior, isto é, a preservação da vida em sua totalidade. Para alcançar este objetivo o trabalho foi dividido em três capítulos, a saber:

No primeiro capítulo apresentar-se-ão os princípios metafísicos, isto é, os fundamentos que sustentam a tese jonasiana *O Princípio Responsabilidade*, a fim de se conhecer e compreender os argumentos estabelecidos para elucidar o problema presente na ética clássica – o dualismo Ser e Dever. Assim, para alcançar tal objetivo, observou-se a necessidade de dividir o capítulo em duas seções:

1.1: O dualismo moderno - Ser e Dever: apresentar o desafio colocado pelo dualismo psicofísico. Segundo Jonas, além de romper com a relação entre Deus e o homem e Deus e o universo, o dualismo moderno exacerbou o hiato existente entre homem e o universo que desencadeou no domínio do homem sobre a natureza.

1.2: Os fundamentos metafísicos - divididos em três subseções, a saber: a) Liberdade e necessidade - conceito ontológico: mostrar a concepção de liberdade presente no pensamento jonasiano e à sua contribuição para a elucidação do dualismo moderno cartesiano; b) Teoria dos fins no Ser: apresentar os argumentos que justificam a dimensão ontológica da finalidade objetiva; c) Da relação entre Ser e dever: “a partir das noções de Bem, Valor e Fim” (FONSECA, 2009, p. 450), Jonas fundamenta no Ser o dever do homem atual.

O segundo capítulo abordará *O Princípio Responsabilidade*, cujo objetivo é regular e orientar as ações humanas tendo em vista o futuro e a coletividade. No intuito de conhecer e compreender a sua proposta, o atual capítulo foi dividido em três seções :

2.1: O desafio colocado pela civilização tecnológica à reflexão ética: a) O homem e a técnica: apresentar a relação entre o homem e a técnica a partir de dois momentos distintos da história, a saber, antes e depois do advento da modernidade; b) Apresentar e refletir acerca do princípio ordenador que deve regular as ações da civilização tecnológica, visto que Jonas assevera que as éticas tradicionais tornaram-se vulneráveis frente aos desafios colocados pela civilização tecnológica; c) Contrapor o imperativo kantiano ao imperativo jonasiano e, em

seguida, apresentar as características do novo imperativo moral para regular as ações do *homo faber*.

2.2: Acerca do Princípio Responsabilidade: a) Princípio Responsabilidade: distinção conceitual; paradigmas e o papel da educação; b) Analisar e compreender o conteúdo da ética da Responsabilidade; c) Apresentar as novas atribuições da Responsabilidade frente aos desafios colocados pela civilização tecnológica.

No terceiro capítulo, a ideia central é ratificar como o *Princípio Responsabilidade* sustenta a tese de uma ética ambiental. Em seguida a reflexão girará em torno da crítica jonasiana acerca da civilização tecnológica que impactou significativamente a biosfera e colocou em risco a essência da humanidade. Este capítulo foi dividido do seguinte modo:

3.1: Na primeira parte mostrar-se-ão as consequências da ação humana sobre a natureza a partir de dois momentos distintos, a saber, o primeiro refere-se à técnica pré-moderna e o segundo a técnica moderna. Em seguida, apresentar-se-á a contribuição do *Princípio Responsabilidade* para a confecção da ética ambiental.

3.2: Apresentar-se-á a crítica de Jonas a civilização contemporânea. Neste percurso questiona-se se frente os prejuízos causados pelo casamento entre a técnica moderna e o capitalismo, o marxismo seria o caminho para a salvação?

De antemão, enfatiza-se que a originalidade do pensamento jonasiano ressignificou a compreensão acerca da ontologia e, concomitantemente, demonstrou a sua importância no atual contexto marcado pela desvalorização da vida. Jonas, também atenta para o constante diálogo entre a ética e outras formas de saberes, como a Biologia, a Medicina, a Política, o Direito, a Educação, a Economia, a Física etc., pois é o caminho imprescindível para reeducar e conter as ações do homem atual no intuito de garantir que no futuro a humanidade encontre o planeta com condições favoráveis para ser habitado. Para isso, a reintegração responsável entre o homem e a natureza deve ser a primeira atitude daquele que tem o poder de decidir sobre o futuro da vida em sua totalidade.

1: PRINCÍPIOS METAFÍSICOS

Frente à ruptura entre o homem e a natureza, uma das consequências da junção entre o dualismo cartesiano - *res cogitans* e *res extensa* – (JONAS, 2004, p.45) à teoria científica de Bacon (Ibid.), Jonas percebe a urgência de um projeto que seja capaz de apontar caminhos que transformem essa relação a ponto de reintegrá-los. Assevera que tal êxito será alcançado a partir de uma proposta que vise “não só o bem humano, mas também o bem das coisas extra-humanas, isto é, ampliar o reconhecimento de ‘fins em si’ para além da esfera do humano e incluir o cuidado com estes no conceito de bem humano”. (Ibid., p. 41)

Ao buscar fundamentos na própria natureza do Ser para justificar sua tese, o objetivo inicial de Jonas é superar o dualismo moderno cartesiano: *res cogitans* e *res extensa* (Id., 2006, p.31). Ao apresentar a evolução do ser humano em função de algumas características específicas - como “a capacidade de perceber a semelhança para a capacidade mais fundamental de separar “o *eidós* da existência, ou a forma da matéria”, isto é, abstrair (Id, 2004, p.190), elucida que ambos não se excluem, ao contrário, se complementam.

Outro passo importante deste empreendimento é mostrar que a finalidade é um atributo presente em todas as criaturas. Contrapondo a posição de Bacon que compreende a “causa final” como “um dos preconceitos inerentes à natureza humana” (ídolos tribais - idols of the tribe)² que implica na negação da teleologia no ser, Jonas amplia o conceito de finalidade ao nível ontológico – ser total, pois entende que o retorno à ontologia (Ibid., p.272) é fundamental para a realização do seu projeto. Com o advento da modernidade, a causa eficiente adquiriu lugar de destaque tanto no campo científico quanto na reflexão filosófica.

Neste primeiro capítulo apresentar-se-ão os princípios metafísicos, isto é, os fundamentos que sustentam a tese jonasiana “*O Princípio Responsabilidade*”, a fim de se conhecer e compreender os argumentos que Jonas estabeleceu para elucidar o problema presente na ética clássica – o dualismo Ser e Dever.

²Jonas assevera que para Francis Bacon a “causa final” é considerada como um “um dos preconceitos inerentes à natureza humana” (ídolos tribais - idols of the tribe); justifica a sua afirmação com a seguinte fala de Bacon “e então acontece que, tentando avançar para o mais distante, o entendimento humano recai para aquilo que está mais a mão – a saber, para as causas finais, que claramente fazem parte mais da natureza do ser humano do que da natureza do universo, e por sua fonte prejudicaram de maneira estranha a pureza da filosofia - Francis Bacon, *Novum Organum*, I 48”. (Ibid., p.45)

1.1 O dualismo

Definir um termo ou palavra é fundamental para o início de uma reflexão, pois incompreensão conceitual, indiscutivelmente, conduz a ausência de clareza e objetividade sobre o tema. De acordo como o Dicionário Básico de Filosofia, o dualismo é definido como

Uma palavra que tem a origem no latim – *dualis* – e que traduzida para o português significa em número de dois. Na filosofia, o termo "dualismo" é frequentemente empregado em referência a Descartes, cujo sistema filosófico repousa no dualismo do pensamento e da extensão: portanto, doutrina segundo a qual a realidade é composta de duas substâncias independentes e incompatíveis. 2. Toda doutrina que admite, num domínio qualquer, dois princípios ou realidades irreduzíveis: matéria e vida, razão e experiência, teoria e prática etc. A essa concepção, que requer dois princípios irreduzíveis de explicação, opõe-se ao monismo, doutrina que afirma a unidade do ser na multiplicidade de seus atributos e de suas manifestações". (JAPIASSÚ; MARCONDES, 2001, p. 57)

Compreende-se, então, que o dualismo é caracterizado pela presença de duas realidades irreduzíveis, ambas não se comunicam e, por isso, não se relacionam. Dado a definição, interroga-se sobre a seguinte questão: a investigação e crítica de Jonas são direcionadas a todas as formas de dualismo? A resposta é não. Contudo, notar-se-á que, pedagogicamente, Jonas investiga desde as primeiras interpretações sobre o dilema da vida – o panvitalismo e o pan-mecanicismo - até o seu foco principal, a saber, o dualismo cartesiano. Primeiro por exacerbar esta questão ao afirmar que a realidade é constituída de duas substâncias independentes e incompatíveis: *res cogitans* e *res extensa*; e, depois, pelo desafio que esta nova teoria coloca aos pensadores contemporâneos devido as suas implicações no campo da ética.

1.1.1 O panvitalismo e o pan-mecanicismo

Na ótica jonasiana o dualismo cartesiano exacerbou a separação entre o ser pensante e o ser material. Na tentativa de compreender como o dualismo alcançou o seu nível mais elevado em Descartes para, em seguida, apresentar argumentos que possam elucidar e superar as suas consequências, Jonas inicia o seu trajeto a partir das primeiras interpretações sobre o problema da vida, a saber, o panvitalismo e o pan-mecanicismo.

O panvitalismo é uma doutrina caracterizada pela compreensão vitalista da realidade, onde a vida é a regra, visto que está presente em tudo. Frente ao mistério da morte que desestabiliza, inquieta e provoca, o ser humano foi desafiado a responder este fato. Nesta linha de pensamento, a vida (natural) é a última palavra. Jonas assevera que

Nesta visão de mundo, 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. Na medida em que a vida é considerada como o estado primário das coisas, a morte destaca-se como enigma que perturba. Por isso é provável que o problema da morte tenha sido o primeiro a merecer este nome na história do pensamento. Seu aparecimento como um problema explícito revela o despertar do espírito que se interroga, muito antes que se houvesse chegado a um nível conceitual de teoria. O natural recuo frente à morte cria ânimo a partir da afronta “lógica” que a condição mortal faz à convicção panvitalista. (JONAS, 2004, p.18)

A morte³ torna-se pergunta em busca de respostas, entretanto, pergunta desconhecida, enigmática, que “perturba”. Jonas assevera que “toda a reflexão do ser humano primitivo luta contra o enigma da morte, tentando dar-lhe uma resposta no mito, no culto e na religião”. (Ibid.) Ao afirmar que “dos túmulos surgiu à metafísica, sob forma de mito e religião, tal afirmação procura resolver esta contradição básica, de que tudo é vida e que toda vida está sujeita a morte. Ela expõe ao desafio radical e para salvar a totalidade das coisas nega a morte” (ibid.). Jonas elucida que a metafísica surge frente à reflexão sobre morte e que a sua compreensão implica na afirmação da vida sobre a finitude do homem.

Em contrapartida, a interpretação pan-mecanicista, caracterizada pela compreensão materialista⁴ da realidade, surge com o advento da ciência moderna. A matéria, ser inanimado,

³Françoise Dafur afirma que “um dos testemunhos mais antigos que nos foram conservados de nossa própria história é a epopeia mesopotâmica de Gilgamesh, que remonta ao início do segundo milênio antes de nossa era, conta a descoberta feita por Gilgamesh, rei legendário de Uruk e semideus da condição mortal no momento da morte de seu amigo Enkidu, o qual tinha ele próprio, status intermediário de um homem-animal, e narra a perigosa viagem que [Gilgamesh] empreende, então, à procura de um remédio que servisse para evitar a morte”. (DAFUR, 2002, p. 13 -15) A busca de um remédio para evitar a morte pode ser entendida como a busca de uma resposta para esta pergunta enigmática, desconhecida e que se impôs a inteligência humana.

⁴ Conte-Sponville define o materialismo “como uma teoria do ser, mais que do dever-ser: uma ontologia, então mais que uma moral. Ser materialista, no sentido filosófico, é, com efeito, pensar que tudo é matéria ou produto da matéria e que os fenômenos intelectuais, morais ou espirituais não têm, em consequência, uma realidade que o auxilie ou determine. O materialismo é um monismo físico ou, em outras palavras, um fisicismo ontológico. Não que ele negue a existência de todo pensamento (isto seria negar-se a si mesmo e pensar que não se pensa), mas nisto ele nega a sua independência ontológica ou substancial. Para o materialista, o pensamento é apenas um efeito ou uma propriedade da matéria organizada”, ele procura “explicar a vida pela matéria inanimada, o pensamento pelo

está presente em tudo e pode ser explicada pelas leis gerais da física. Os adeptos desta doutrina debruçam-se para compreender o problema da vida, isto é, o seu surgimento em meio à matéria morta (natural). Jonas ressalta que

O pensamento moderno que teve início com o renascimento encontra-se na posição exatamente oposta: o natural, aquilo que se pode compreender é a morte, o que constitui um problema é a vida. Partindo das ciências naturais, passou a predominar para o conhecimento da realidade como um todo uma ontologia cujo substrato é a matéria desprovida de todo e qualquer traço de vida, a matéria pura. O que no estágio do animismo nem chegara a ser descoberto, transbordou entretanto para toda a realidade, não deixando mais espaço para qualquer outra coisa. O universo da cosmologia moderna, agora enormemente ampliado, é um campo de massas inanimadas e de forças sem finalidades, cujos processos decorrem em obediência a leis de conservação e de acordo com a sua distribuição quantitativa no espaço. (Ibid., p. 19)

Nessa nova visão, a morte é entendida como algo natural e presente em toda a realidade cosmológica, enquanto a vida torna-se desafio a ser investigado pela ciência. Jonas define esta interpretação como “ontologia da morte”, pelo fato de que todo o universo é constituído de matéria privada de traços vitais. Nesta vertente, a morte é a regra, enquanto a vida, mera exceção. Se os pan-mecanicistas estão corretos, como explicar o fenômeno da vida frente à materialidade inerte do universo? Jonas problematiza ao afirmar

Que exista vida, e como algo assim seja possível em um mundo de pura matéria, este é o problema com que agora o pensamento terá que ocupar-se [...] considerar a vida como um problema significa admitir a sua alienação no mundo mecânico que este mundo é; explicá-la – neste estágio da ontologia universal da morte – significa negá-la, fazer dela uma variante das possibilidades do sem-vida. 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'hommemachine*, o homem-máquina, representa simbolicamente o que no antigo foi representado pelo “hilozoísmo⁵”: a usurpação de um setor negado pelo outro, que goza o monopólio ontológico. O monismo vitalista foi substituído pelo monismo mecanicista. (JONAS, 2004, p.20)

cérebro, a superestrutura ideológica pela infraestrutura econômica, a vida consciente pelos impulsos inconscientes etc. [...] como se vê, por exemplo, em Epicuro, La Mettrie, Marx ou Freud”. (COMTE-SPONVILLE, Materialismo, in CANTO-SPERBER, 2013, p. 674)

⁵Hilozoísmo: doutrina segundo a qual toda matéria existente no universo é viva, sendo que o próprio universo tem características como animação, sensibilidade e consciência (BORBA, 2011, p.713).

Jonas declara que ambas as interpretações são pressupostos para o surgimento de uma tese dualista. De um lado o panvitalismo que nega a morte e de outro o pan-mecanicismo que nega a vida. Duas respostas distintas e irredutíveis que surgem em contextos diferentes na tentativa de decifrar o enigma da vida que perpassa, de modo intrigante, a história da humanidade. A primeira, através de uma interpretação metafísica; a segunda, por meio de explicação científica.

Dentro desse contexto, o objeto de investigação e crítica de Jonas é direcionado a Descartes por exacerbar o dualismo vigente ao afirmar que a realidade é constituída de duas substâncias distintas: *res cogitans* e *res extensa*. No decorrer desta reflexão, observou-se que o pan-mecanicismo apresentou nova concepção acerca do universo que também foi questionada por Jonas a ponto de considerá-lo como “ontologia universal da morte”. Esta nova concepção confrontar-se-á com a concepção cartesiana em função do *cogito* por ser a mais importante das ideias inatas que, segundo Descartes, são infundidas no espírito humano pelo Criador e não algo que se desenvolve concomitantemente à matéria - dualismo materialismo e idealismo que será discutido posteriormente -, tese defendida por Jonas. (Cf. JONAS, 2004, p.21)

Cabe, agora, Jonas elucidar esta questão, isto é, qual é a sua interpretação para a origem do *cogito*? Tal interpretação possivelmente apontará para uma resposta referente ao enigma que envolve o surgimento da vida. Problema que será discutido na segunda seção, onde serão apresentados os princípios metafísicos.

1.1.2 O dualismo na história

Na seção anterior, a reflexão girou em torno do monismo panvitalismo e do monismo pan-mecanicismo que, com interpretações contrárias sobre a questão da vida, contribuíram para o surgimento do dualismo. Agora, apresentar-se-á o desenvolvimento do dualismo na história e sua contribuição para a reflexão filosófica. Jonas assevera que

A sua importância para o nosso contexto consiste em que ao longo de toda sua carreira, aliás, bastante variada, ele trabalhou para retirar da esfera física os conteúdos espirituais, e por fim, depois de sua época ter passado, deixou atrás de si um mundo privado de todos estes atributos. Um dos elementos que podem ser encontrados na origem e na história do dualismo é sem dúvida alguma o tema da morte. (JONAS, 2004, p.21)

A primeira resposta dualista para o tema da morte encontra-se no Orfismo⁶. Jonas enfatiza que para os órficos “o corpo, de *per si*, é a ‘sepultura da alma’, e a morte corporal é a ressurreição desta”, (Ibid., p.23) onde o corpo é entendido como o cárcere da alma. Quanto ao cristianismo, destaca com certo rigor, que a alma recebe dignidade metafísica enquanto o corpo passa a ser “demonizado”. (Ibid.) Por fim, a gnose é considerada por Jonas como o cume do dualismo, pois amplia ao universo a comparação *soma-sema* onde “o mundo inteiro é *sema*, túmulo da alma ou do espírito, daquela estranha inclusão no que de resto não tem relação alguma com a vida” (Ibid.). Jelson Oliveira comenta que

A interpretação de Jonas, na medida em que articula os vários movimentos gnósticos e demonstra como eles representam uma prévia do niilismo contemporâneo, acaba por formular uma hipótese segundo a qual toda a história do Ocidente – e, mais especificamente, da filosofia ocidental – não é outra coisa que a história de uma visão dualista da existência, cuja trajetória parte da ideia de uma separação radical entre Deus e o homem, entre Deus e o mundo, e entre o homem e o mundo, vindo a marcar a interpretação da vida por parte da ciência moderna e incorrer no evento contemporâneo da degradação ambiental, legitimada por uma adjetivação negativa do mundo como imundo – algo a ser denegado, rebaixado, extinguido, nulificado. (OLIVEIRA, 2014, p.21)

Oliveira elucida que o gnosticismo é antecipação do niilismo⁷ contemporâneo, em função da visão dualista da existência e da radical separação entre “Deus e o homem, entre Deus e o mundo, e entre o homem e o mundo”. Tal relação dar-se-á pela indiferença que tanto o homem gnóstico quanto o homem contemporâneo apresentam diante um “sentido ou

⁶ Definição: Orfismo 1. Tradição filosófico-religiosa originária do séc.VII a.C., na Grécia antiga, inspirada na figura mítica de Orfeu, famoso por seus poemas e canções. A seita dos iniciados nos Mistérios de Elêusis foi a principal representante do orfismo, tendo seus ensinamentos sobre a criação do mundo, a reencarnação e a natureza da alma influenciando filósofos como Pitágoras e Platão. 2. O orfismo ensina a divindade da alma e a impureza do corpo. A morte é uma libertação. O centro de suas preocupações é a via futura. (JAPIASSU; MARCONDES, 2001, p. 144).

⁷ Bertrand Saint-Sernin assevera que “ainda que o termo apareça em 1761 com um sentido religioso, em 1793 com um sentido político e em 1800, sob pluma de Hegel, com um sentido metafísico, ele só foi verdadeiramente lançado em 1862 por Tourgueniev em seu romance *Pais e Filhos*, mesmo se assinalado por Koiré, Nadejdine já empregava o termo desde 1830. Entretanto, o termo designa uma atitude cujas manifestações são conhecidas na Grécia antiga, aliás, da mesma maneira, e na mesma época, que no pensamento indiano, onde a *nāstiva* designa a doutrina da ‘inexistência’, que foi relacionada com o niilismo. Existe também um adjetivo substantivado, *nāstika*, que às vezes se traduz como ‘niilista’. O termo francês se decompõe em duas raízes: *hilum*, o hilo, e *ne*, partícula de negação [...] de qualquer maneira, a imagem associada ao ‘niilismo’ é a de um fio que se rompe, de um ser cujos vínculos se desfazem e que, por isso, se acha livre ou à deriva. Acantonando-se na filosofia ocidental, três niilismos podem ser distinguidos: antigo, cristão e moderno. (SAINT-SERMIN in CONTO-SPERBER, 2013, p.742)

direção” (Cf. Oliveira, 2014, p.45) extrínseca para orientar a vida. O homem, agora, a deriva, busca dentro de si as respostas para a vida. A religião, a natureza, a política, a ética e a filosofia são rejeitados. A crise ambiental ou “a degradação ambiental” é uma consequência desta ruptura, onde Deus é abandonado e o mundo ou a natureza passa a ser tratado como mero objeto. Lilian S. G. Fonseca destaca a crítica de Jonas às consequências desse dualismo, a saber,

Segundo Jonas, a consequência mais nefasta desse dualismo homem/mundo é, portanto, o *niilismo* que, como bem apontado por Frogneux, manifesta-se numa “metafísica do ser-no-mundo que, em sua raiz, torna a ação vã, tanto para o homem que a realiza quanto para o mundo que a sofre” (*VM*, p. 31). Sendo assim, na base de sua crítica ao dualismo gnóstico encontram-se, por um lado, as críticas ao *niilismo* e, por outro, ao *ceticismo moral*, como a sua pior consequência. Nesse sentido, a crítica jonasiana dirige-se, não ao dualismo como tal, mas, a seus efeitos - cético e niilista – que atingem a antropologia, sobretudo, no que tange à esfera da ação (FONSECA, *Dissertio*, 2010, p.4).

Frente ao exposto, compreende-se que se o homem antes visto como imagem e semelhança de Deus paulatinamente desvincula-se com o criador e com o próprio universo - situação que o imerge em uma crise existencial -. Assim é possível compreender a atual condição da natureza. Está lançada à sorte, visto que está submissa aos caprichos do homem que se encontra no mundo como ser cético, isolado e sem dignidade⁸.

Jonas assevera que a dicotomia colocada por estas interpretações da realidade – “eu e o mundo; ser interior e ser exterior; espírito e natureza sancionada pelo dogma religioso” - (JONAS, 2004, p.24) são bases para as teorias pós-dualistas - materialismo e idealismo moderno. Observa que no monismo materialista predomina a ontologia da morte sobre a vida, pois a primeira que outrora era entendida como absurdo frente à segunda tornou-se o “princípio constitutivo da vida”. No seu entendimento

Assim como o dualismo foi a primeira grande correção ao uniteralismo animista-monista, também o monismo materialista remanescente é a não menos unilateral vitória total da experiência da morte sobre a experiência da vida. Neste sentido o antigo abalo teórico, que se iniciara a partir do cadáver, transformou-se em princípio constitutivo, e em um universo que se formou à maneira de

⁸ Oliveira afirma que para Nathalie Frogneux a filosofia de Jonas é uma “*démarche* filosófica inteiramente consagrada à resolução do dualismo, para pensar a dignidade do homem agindo no interior do mundo que ele se encontra”. (Oliveira, 2014, p.31)

cadáver o cadáver concreto isolado ficou privado de seu mistério. (Ibid., p. 24.)

Tal inversão acontece em função da compreensão materialista da realidade, em consequência as investigações da ciência moderna, que gradativamente substitui as interpretações advindas da metafísica sobre o cosmos. Momento em que esta começa a ser desconsiderada e marginalizada por muitos pensadores no campo epistemológico. Jonas destaca que “a nova ontologia exerceu incontestado domínio, a suspensão da contradição e a solução do enigma só podiam ocorrer em favor da morte; ou então o enigma permanecia como um resquício dualista perturbador”. (Ibid.) O enigma, aqui citado, refere-se à questão da vida. Jonas salienta que estas interpretações criaram uma nova situação no campo teórico, a saber,

A descoberta das esferas próprias de espírito e matéria, que rompeu o panvitalismo do ser humano primitivo, criou para sempre uma situação teórica nova. Da percepção laboriosamente conquistada de que a matéria pode existir sem o espírito, o dualismo concluiu para o inverso não observado, de que também o espírito poderia existir sem a matéria. Independente da segurança ou falta de segurança da tese ontológica, a atenção voltou-se para a diferença básica entre os dois, e sua separação dualista levou a mais decidida elaboração de sua dupla e mútua peculiaridade, que daí por diante não pode ser confundida. (Ibid., p.25)

Tanto o monismo panvitalista quanto o materialista apresentaram algo peculiar dentro de suas interpretações, isto é, posicionamentos diferenciados para explicar a realidade; o primeiro, pela metafísica – que parte da investigação do espiritual para o material; o segundo, pela física – que se origina no material rumo ao espiritual. Jonas assevera que a teoria dualista surge desta oposição, e entende que

O dualismo não foi uma invenção arbitrária, mas a dualidade manifestada por ele está fundamentada no próprio ser. Um novo monismo integral, isto é, filosófico, não poderá suprimir a dualidade, mas terá de superá-la, erguê-la a uma unidade mais elevada do ser, de onde surgem como lados diferentes de sua realidade ou fases de seu vir-a-ser. Ele terá que assumir o problema provocado inicialmente pelo surgimento do dualismo. (JONAS, 2004, p. 26)

Jonas sabe que através da busca de respostas para a compreensão do ser surgiu o dualismo, e têm a consciência de que no máximo pode superá-lo e não eliminá-lo. Por isso, esclarece que tal superação somente é possível a partir do próprio ser. Deste modo, entende

que é preciso retornar a ontologia. Vale lembrar que este retorno considera o ser no seu processo de desenvolvimento, isto é, no vir-a-ser.

Dentro deste processo evolutivo no campo teórico, tanto o idealismo quanto o materialismo surgem como situações pós-dualista. O idealismo em consequência da visão panvitalista sobre a realidade, onde o espírito, princípio da realidade, se distingue de toda materialidade cosmológica, inclusive do homem concreto. Neste caso, a ideia assume a primazia sobre a materialidade e não necessita desta para existir; já o materialismo, provém da visão pan-mecanicista ou fisicalista, de modo que somente aquilo que é palpável ou físico pode ser compreendido e explicado. Assim, a vertente materialista da ciência moderna procura compreender como a vida surge da matéria, ou, como a ideia - o pensamento -surge do cérebro. Fato que indica relação causal, visto que o físico é a causa do não físico. Tese refutada pelos idealistas.

Após investigar os conteúdos dessas teorias, Jonas certifica que

A variante do materialismo é manifestadamente a mais séria e mais interessante da ontologia moderna, em comparação com o idealismo. Pois em sua esfera objetiva ele realmente permite o encontro com todos os outros corpos, também com os corpos vivos, e ao ser obrigado a submeter a seus princípios ele se expõe à prova real ontológica e à possibilidade do fracasso; isto é, oferece ocasião a si próprio para deparar-se com seu limite: permite que o problema ontológico apareça. O idealismo consegue evitar este problema; do ponto de vista da consciência pura, por mais artificial que este seja, ele consegue sempre interpretar o corpo como todos os demais corpos, como “ideia” ou como “fenômeno” exterior dentro de seu horizonte objetivo, e assim negar a corporalidade própria: com isto evita o problema da vida da mesma forma que o da morte.⁹ (Ibid., p. 29)

Jonas destaca que é na doutrina materialista que a discussão sobre a questão da vida “se torna fecunda” ¹⁰ (Ibid.) em função de suas limitações e por evidenciar o problema

⁹Jonas assevera que “nesse caso negando (com o próprio corpo) também os corpos alheios. Mas como nós temos conhecimento da consciência ou do ‘EU’ estranho unicamente através de sua corporalidade e em geral através de manifestações do extenso – do ponto de vista idealista: como parte de nossa fenomenalidade e da síntese que dela fazemos -, assim este ponto de vista só consegue escapar à Cila da corporalidade caindo na Caribde do solipsismo, para onde, aliás, todo idealismo coerente em última análise não pode deixar de levar. Mas o solipsismo, apesar, ou por causa, de sua invulnerabilidade lógica, é apenas um truque do pensamento, não possuindo seriedade como ponto de vista ontológico – ele chega mesmo a ser a negação de toda ontologia”. (Ibid.)

¹⁰Esta fecundidade é corroborada na compreensão de Schelling (1775 -1854) sobre a natureza. No artigo intitulado “Arte e Sistema”, o filósofo Arturo Leyte Coello destaca que para Schelling “a Filosofia da Natureza é a tentativa de reconhecer que a natureza não se torna estranha ao espírito, mas que é espírito, embora espírito que não saiba que o é, espírito não consciente. Consequência disso, portanto, é uma redução daquela diferença trágica que se torna insuperável: agora, o espírito deve

ontológico. Em contrapartida, na doutrina idealista esta possibilidade não é contemplada, visto que a entende como negação de toda ontologia em função do solipsismo.

Jonas compreende o materialismo como representante da ontológica da morte e o idealismo, em sentido estrito, como uma de suas facetas (Ibid., p.29-30). Por isso, enfatiza que

É só a objetivação do mundo em uma exterioridade puramente extensiva, tal como concebida pelo materialismo, que deixa de fora e ao mesmo tempo torna possível a consciência pura, que não participa do mundo, de sua dimensão e de suas funções – que já não atua sobre ele, mas que apenas o contempla. E por outro lado é a esta consciência incorpórea, meramente contemplativa, que a realidade tem que passar a ser uma série de pontos do mundo situados lado a lado no espaço e sucedendo-se um ao outro no tempo – pontos de extensividade, necessariamente tão exteriores um ao outro quanto exteriores ao espaço, e que por isso só podem ser ordenados por meio de regras de ordenação de sequenciamento externo. (Ibid., p.30)

Na doutrina materialista a “consciência pura” não faz parte do universo, é algo a margem, apenas o contempla; já, na idealista, esta “consciência incorpórea” acessa toda a realidade, pois está presente nela e é ela que define a realidade. O fato de negarem a identificação e a dependência entre corpo e consciência, tais interpretações desafiam a afirmação da relação psicofísica. Desafio que Jonas assume no intuito de demonstrar que há conexão entre estas duas substâncias, onde o ponto de partida é a matéria em devir.

Esse desafio conduz Jonas a trazer para a discussão o tema da causalidade, que na sua ótica, é compreendido por Hume e Kant como “uma ficção sobre uma base psicológica” (Ibid.), isto é, mero ato mental. Situação em que a experiência do corpo é desconsiderada.

fazer mais que reconhecer e se curvar ante o poder do objetivo, deve nada menos que reencontrar neste objetivo a sua própria origem. Isso só é possível mediante uma reconstrução do espírito que leve, precisamente, a encontrar a origem na mesma natureza. Frente a liberdade do espírito não se encontra o objetivo inerte e desconhecido, mas uma liberdade que alenta em toda formação natural, embora o faça sem consciência. A natureza é também livre, é, como afirmara Schelling, ‘sujeito’. O que por sua vez implicará no reconhecimento do objetivo no objeto, quer dizer, não mecânico, e sim dinâmico. A natureza não é algo morto, mas o seu próprio processo de construção. A natureza é pura produtividade, e neste sentido é sujeito, porque, lembremos, o sujeito não constituía uma posição fixada de antemão, mas sua própria atividade, atividade consciente” (COELLO in PUENTE, 2005, p.33-34). Schelling descarta a ideia de uma natureza morta e inerte, concepção materialista, e, apresenta a tese de uma natureza viva, produtora e criadora. Nesta interpretação, natureza e espírito evoluem em concomitância marcados por um processo dialético e harmônico, que acontece evolutivamente. Na segunda seção deste capítulo, mais exatamente na subseção 2 onde será apresentada a “teoria dos fins no ser”, Jonas trata deste processo evolutivo que se inicia nas formas mais básicas dos organismos vivos até alcançar a sua melhor elaboração no ser humano.

Mas qual a relevância desta discussão? Tal importância orienta Jonas a retomar as teorias destes autores para tratar da questão

Hume mostrou que a “causação” não está presente entre os conteúdos da percepção dos sentidos, e este resultado é irrefutável enquanto com ele considerarmos a “percepção” como mera receptividade que registra os dados fornecidos pelos sentidos. Assim entendeu Kant, ao assumir a descoberta negativa de Hume. E mais ainda quando se sustenta, como o fizeram tanto Hume como Kant, que tal percepção passiva é a única maneira pela qual o mundo exterior é “dado” originalmente - de modo que só por meio de nossa receptividade nós próprios temos conhecimento de nossa atividade corporal, cujas sequências de dados precisam ser interpretadas no sentido da ação -, então a causalidade de fato tem que ser um acréscimo mental ao material que primariamente nos é dado; e a diferença entre as teorias refere-se apenas à fonte e à natureza deste acréscimo. Hume a enxergou no hábito da associação (ela própria passiva por parte do sujeito), e Kant na estruturação do entendimento (que, embora “ativa”, está em estrita imanência mental). (JONAS, 2004, p. 37)

Afirmar que a relação causal não é percebida pelos sentidos e que não passa de mero ato mental, ratifica o dualismo entre corpo e consciência, de modo que, a consciência, neste caso, é entendida como determinante e independente na explicação dos acontecimentos. Jonas questiona este posicionamento ao afirmar que

Uma e outra doutrina pretende substituir a dinâmica interior pela exterior, a origem ilegítima pela legítima: ambas pressupondo que neste assunto a “percepção” se cala (o que realmente faz quando isola o monopólio cognitivo que lhe é imposto), e que por isso não existe nenhum conhecimento direto de força, transitividade e ligação dinâmica das coisas. (Ibid., p.38)

Este questionamento dar-se-á em função de ambos desconsiderarem a apreensão dos sentidos na construção do conhecimento, pois o que para Hume é apenas o hábito de associar os acontecimentos (Ibid., p. 43), para Kant é um ato a priori sobre a experiência, (Ibid., 32) isto é, atos mentais. Teses refutadas por Jonas ao afirmar que

A causalidade não é uma base apriorística da experiência, mas é ela própria uma experiência básica [...] a causalidade não é nenhum a priori formal da experiência no entendimento, mas sim a extrapolação universal para o todo da realidade, a partir da experiência básica do corpo [...] Causalidade é primariamente um resultado do eu prático, não do eu teórico, de sua atividade, não de sua contemplação, é vivência de um, não a lei da outra. (Ibid., p.32)

Jonas define a causalidade como fenomenologia ou manifestação do ser. Resultado da vivência do ser no mundo, e de sua atividade prática, concreta e não abstrata. Ato de dimensão ontológica e não privilégio particular do ser humano. No entanto, se a causalidade é mero ato mental – como afirmaram Hume e Kant -, logo, é entendida como prerrogativa antropológica que, por conseguinte, implica na exclusão dos outros organismos vivos. Tal compreensão, na ótica jonasiana, retorna a questão do dualismo.

Fonseca elucida que a crítica de Jonas ao dualismo kantiano dar-se-á porque “retém a liberdade humana à esfera noumenal, tornando-a totalmente ausente na esfera dos fenômenos”, (FONSECA, *Dissertio*, 2010, p.60) isto é, a liberdade está na dimensão racional, sem qualquer conexão com a dimensão fenomenal ou real. Assim, entendida como algo meramente inteligível, exclusividade do sujeito do dever, que age por mero dever sem considerar as consequências de seus atos. Do mesmo modo, censura à tese humeana pelo fato de “separar o ser e o dever”. As teses de Kant e de Hume apresentam uma característica semelhante, a saber, separando sujeito do dever – o homem - e o ser - a natureza -, interpretação que confere ao homem a isenção ou a irresponsabilidade frente ao dever ontológico. Responsabilidade meramente antropológica.

Segundo Jonas tanto o materialismo quanto o idealismo “não conseguem explicar o que sua separação tornou inexplicável”, pois ao exacerbar o dualismo, a vida, que antes era compreendida como regra, agora, tornou-se uma exceção. (Cf. JONAS, 2004, p. 31) Jonas aponta Descartes como percussor desta problemática, visto que em busca da verdade indubitável, agrava a questão ao afirmar que a realidade é composta por duas substâncias distintas e independentes: *res cogitans* e *res extensa*. Uma das consequências desta tese é o fato de que o homem, sujeito pensante e do conhecimento se coloca como ser e senhor absoluto frente à matéria passiva que está ao seu dispor. Jonas assevera que a teoria cartesiana é insustentável tanto fenomenologicamente quanto logicamente.

Logicamente, porque o postulado *ad hoc* de uma substância pensante independente, que nunca pode ser demonstrada justamente em sua independência, é um argumento *deus ex machina* e (para falar com Spinoza) um asilo da ignorância; fenomenologicamente, porque não apenas o aprisionamento factual e causal da alma no corpo, mas mais ainda o conteúdo da própria vida anímica – percepção, sentimento, desejo, prazer e dor, e a intromissão da sensibilidade (nas imagens e nos sons) até nas regiões mais puras do pensamento – se opõe a uma tal desvinculação, e torna, inclusive, inconcebível uma consciência “purificada” de tudo (“um espírito puro”), e, com isso, qualquer existência incorpórea da alma.(JONAS, 2010, p. 20-21).

A insustentabilidade lógica refere-se à impossibilidade de afirmar a existência de algo independente, uma vez que ele não pode ser demonstrado independentemente. Neste caso, o pensamento. Quanto à questão fenomenológica, Jonas assevera que para interpretar os dados dos sentidos, o corpo deve estar correlacionado ao espírito. Visto que há dependência mútua. Fonseca destaca as implicações do dualismo cartesiano

Do ponto de vista da *res cogitans* [...] o homem perde a unidade conquistada com a antropologia agostiniana e, ao mesmo tempo, a dualidade se aprofunda radicalmente. A alma identifica-se, ainda, à interioridade, mas sem a referência à virtude, como queriam Sócrates e Platão. Ela não confere mais a perfeição e é destituída de todas as outras funções (doravante, atribuídas exclusivamente ao corpo) e preserva apenas a função do pensamento, perdendo, ainda, a conexão com o exterior. Mas, não é só o conceito de homem que se vê afetado por essa nova perspectiva. Também os conceitos de ciência e natureza sofrem alterações. Com relação à ciência, a posição de Descartes pode ser aproximada à de Bacon, ao destituir a ciência de sua função puramente contemplativa, estabelecida desde os gregos. Sua função agora é dominar a natureza. Donde, é o conceito de natureza que *sofre* o maior impacto. Pois, de sua condição de *physis*, referida ao *kósmos*, como ordem eterna puramente “contemplável”, a natureza, como parte da *res extensa*, tornou-se mera máquina a ser explicada matematicamente e dominada em proveito do homem. Essa visão explica a relação instrumental a ela imposta desde então e a atual crise ambiental daí resultante. (FONSECA, 2010, p. 80)

Fonseca apresenta as várias consequências da teoria de Descartes, entre elas, o dualismo que propiciou a instrumentalização da relação homem-natureza e, posteriormente, contribui para o afastamento entre ambos. Nota-se que em Descartes, o ser humano é caracterizado pelo raciocínio científico lógico e matemático, sem a influência de desejos e sentimentos. Porém quando há intervenção da corporalidade na razão, a dúvida é instalada. Dúvida que leva a separação e negação do ser.

Acerca do percurso cartesiano o filósofo e teólogo Emmanuel Lévinas assevera que

Na realidade, no cogito, o sujeito pensante que nega as suas evidências chega à evidência dessa tarefa de negação, mas a um nível diferente daquele em que negou. [...] É um movimento de descida para um abismo cada vez mais profundo que denominado de “há”, para além da afirmação e da negação. (Lévinas, 1980, p. 80)

Para Lévinas, ao separar e negar o ser, a tese cartesiana exacerba a questão do dualismo e, por conseguinte, instaura um problema que talvez não tenha solução, visto que está direcionado para as profundezas do abismo. Jonas também enfatiza que

A antítese dualista não leva ao incremento dos traços vitais ao concentrar-se em um dos lados, mas sim à morte de ambos os lados, por terem sido separados do seu centro vivo. E esta morte se vinga pelo fato de que – mesmo sem falar do enigma da vida – para a interpretação da regularidade externa nos movimentos da matéria a imagem de uma causalidade por uma força atuante não encontra mais nenhuma justificativa verdadeira em nada do que acontece diretamente. (JONAS, 2004, p. 31)

A polarização provocada pelo dualismo moderno, além de alargar o abismo entre ambas ao afastarem-se do “centro vivo” - entendido como um ponto em comum ou ponto ontológico -, deixou para a reflexão filosófica o desafio de apresentar propostas que tratam da relação subjetivo-objetivo sem cair em nenhuma forma de reducionismo. Jonas elucida que o ponto de partida é o ser, isto é, a ontologia como fundamento para sua tese, e observa que “o problema da vida, e com ele o problema do corpo, tem que ocupar o centro da ontologia. [...] Vida quer dizer vida material, portanto corpo vivo, em suma, ser orgânico”.¹¹ (Ibid., p.34) E, enfatiza que

O materialismo como palco de encontro com o problema da vida, goza da preferência, por colocá-lo de uma forma mais difícil de ser evitada do que o idealismo. Aqui também torna-se mais difícil o pensador deixar-se subornar. No materialismo ele se defronta com sua própria negação; mas como no seu pensar ele próprio representa também o caso a que seu pensamento nega o lugar, ele está menos exposto ao perigo de esquecer um lado da questão do que do ponto de vista do idealismo, que com o primado do pensamento já de antemão tomou partido por si próprio. (Ibid.)

Na ótica jonasiana a teoria materialista, mesmo que contraditória, “goza de preferência”. Tal preferência refere-se ao atual predomínio do conhecimento científico moderno, que utiliza a objetividade como método para a explicação da realidade. Assim, de

¹¹O professor de Filosofia na Universidade Pierre Mendes-France (Grenoble II) Jean Yves Goffi¹¹ explica que “um organismo não é somente uma configuração definida de partes definidas; ele instaura um processo no seio do qual se afirma ativamente a sua identidade, mediante um fluxo contínuo de partes. Com a vida, a natureza geriu uma verdadeira surpresa ontológica, permitindo o surgimento de entidades cuja identidade testemunha uma reafirmação do ser e não somente o efeito de um jogo de forças exteriores. Essa filosofia da natureza (ou “biologia filosófica”) permite restabelecer de maneira decisiva a separação dogmática entre ser e valor. Para H. Jonas, o conceito de bem é correlato à percepção de fins nas próprias coisas, como fazendo parte de sua natureza. Ora, para o organismo, a vida é somente emprestada: ela não se mantém senão por uma reconquista que afirma o valor do ser contra o seu desaparecimento no nada. Nos organismos, a vida diz sim a si mesma: “com a produção da vida, a natureza manifesta pelo menos um fim determinado, ou seja, a própria vida” (O princípio responsabilidade, p.27). B. Baertschi (in Müller & Simon, Nature et Descendance, p. 27). (GOFFI in CANTO-SPERBER, 2013, p.563)

antemão, deduz-se um importante aspecto da proposta jonasiana, a saber, esta preferência dada ao materialismo – polo objetivo – indica que, para superar o dualismo, a tese deve estar fundamentada no lado objetivo. Dedução ratificada a seguir

A ontologia como fundamento da ética foi o ponto de vista original da filosofia. A separação das duas, que é a separação entre o reino “objetivo” e o “subjetivo”, é o destino moderno. Sua re-união, caso seja possível, só poderá ser alcançada a partir do lado “objetivo”; quer dizer: por uma revisão da natureza. E é a natureza no vir-a-ser, mais do que a natureza no permanecer, que oferece tal perspectiva (...) a partir daí resultaria um princípio da ética que em última análise não teria seu fundamento na autonomia do eu nem nas necessidades da sociedade, mas sim em uma atribuição objetiva por parte da natureza do todo (o que a teologia costumava denominar de ordem da criação - *ordo creationis*) -, de tal espécie que mesmo o último membro de uma humanidade moribunda, em sua última solidão, lhe poderia ainda ser fiel (...) seja como for (e esta é ideia reconhecidamente especulativa), só uma ética fundamentada na amplitude do ser, e não apenas na singularidade ou na peculiaridade do ser humano, é que pode ser importante no universo das coisas (...) para que não seja vítima do subjetivismo ou de outras formas de relativismo. (JONAS, 2004, p.272)

O lado objetivo, apontado por Jonas como fundamento para sua tese, é a própria natureza no “vir-a-ser”, no *devir*, isto é, no seu processo de evolução natural. Na tentativa de superar o dualismo moderno, Jonas retorna a dimensão da natureza – ser orgânico - para mostrar que não se pode negar a conexão entre matéria e espírito, objetividade e a subjetividade, homem e natureza.

Fonseca assevera que “o pensamento moderno, notadamente o elaborado por Descartes, Hume e Kant, coloca uma dificuldade à reflexão ética por estabelecer ou fortalecer dualismos que, embora de natureza teórica, geram consequências que se fazem notar no âmbito prático”. (FONSECA, 2009, p.73) A degradação do meio ambiente é atualmente uma das lamentáveis heranças dessas teorias. Tais dificuldades são elucidadas do seguinte modo: em Descartes, o dualismo atinge um grau mais elevado de complexidade com a inserção do *res cogitans* e *res extensa*, isto é, a realidade é composta por duas substâncias distintas e desvinculadas – não há relação causal entre elas. Hume pelo caminho do empirismo e Kant via racionalismo afirmam que os conteúdos da percepção não contemplam a causalidade, porque tal contemplação somente é possível através de mero ato mental.

A questão sobre a causalidade explícita o porquê o dualismo tornou-se, talvez, o maior obstáculo para “a reflexão ética”, pois se não há relação causal entre o pensamento e corpo ou entre “consciência pura” e o “universo”, em primeiro lugar abre-se o precedente para o

homem desconsiderar o ser em sua totalidade, isto é, desvalorização ontológica. Afirmção do antropocentrismo. Por conseguinte, frente tal desvalorização o homem se isenta de qualquer dever ou responsabilidade acerca das coisas extra-humanas.

O dualismo moderno¹² coloca Jonas frente a dois desafios, a saber, o primeiro, consiste em demonstrar que a relação causal é um resultado do eu prático [...] de sua atividade e vivência (Cf. JONAS, 2004, p. 32), da relação entre a “consciência pura e o universo”, entre o sujeito e o objeto que é constituída conjuntamente; o segundo, contrapondo a Bacon, mostrar que a finalidade não é mera prerrogativa humana, pois também é atributo ontológico.

Portanto, o percurso realizado nesta seção objetivou apresentar o dilema colocado pelo dualismo moderno à reflexão ética atual. Tal percurso iniciou-se pelas primeiras interpretações sobre o dilema da vida presentes nas doutrinas do panvitalismo e, posteriormente, do pan-mecanicismo até o dualismo moderno. Na ótica jonasiana, ao estabelecer a dicotomia entre *res cogitans* e *res extensa* - duas substâncias distintas e independentes -, Descartes criou problemas no campo teórico que impactaram de modo lamentável a dimensão da prática. Tal situação tornou-se perceptível na relação homem e natureza, pois, a segunda, começou a ser tratada como mero objeto de manipulação, um ser a parte, destituído de finalidade própria, cujo único objetivo, artificial e não natural, é servir de meio para o progresso humano. Relação meramente utilitarista.

Frente a tais implicações, Jonas é ciente que o dualismo não pode ser extinto, contudo pode ser elucidado. O caminho para elucidá-lo, afirma o filósofo dar-se-á pelo pólo objetivo, dinâmico e não estático considerado como a força motriz e causa do organismo vivo. Por conseguinte, a ontologia é o argumento jonasiano para demonstrar o elo psicofísico e, em seguida, constatar que a finalidade é atributo ontológico e não mera prerrogativa humana. Para Jonas, elucidar o dualismo significa superar a dicotomia ser e dever.

¹²Fonseca elucida que “Jonas busca enfrentar o *dualismo* para combater as consequências indesejadas, por um lado, de sua versão *gnóstica* que afirma a vanidade da ação humana no mundo e, por outro lado, da versão *cartesiana* que, por separar as dimensões: psíquica e física; cria o problema da ação do próprio corpo e impede a real apreensão do organismo. Cabe antecipar, porém, que, nos dois casos, o que está em jogo é a possibilidade da emergência da liberdade (e, ver-se-á adiante, não somente a *humana*) no mundo” (FONSECA, Dissertio, 2010, p. 60).

1.2 Fundamentos metafísicos

Nesta seção a reflexão girará em torno dos fundamentos metafísicos que servirão de base para Jonas elucidarem a questão do dualismo e suas consequências. O primeiro passo constitui ampliar a reflexão sobre a liberdade à dimensão ontológica, cujo objetivo é demonstrar a relação dialética entre liberdade e necessidade e, assim, apresentar o primeiro argumento contra o dualismo moderno.

1.2.1: Liberdade e Necessidade

O desafio colocado pelas consequências do dualismo, entre elas o niilismo, o vanismo da ação humana e a ruptura radical entre o homem e o mundo, contribuiu para que Jonas, de modo original, repensasse a questão da liberdade. Ao contrário da tradição, porém sem desprezá-la, eleva a reflexão acerca do tema ao nível ontológico, no intuito de apresentar, como afirmou Fonseca, “a ‘resolução’ e não a ‘superação’ do dualismo. Resolução porque é a maneira pela qual Jonas resolve no sentido de desvendar – como uma incógnita matemática – esse problema, sem aniquilá-lo, neutralizá-lo ou reduzi-lo a um dos extremos, mas simplesmente elucidá-lo”. (FONSECA, *Dissertio*, 2010, p. 72-73) Fonseca destaca a consciência de Jonas frente ao dualismo, entendido como problema a ser explicado.

A resolução ou elucidação do dualismo implica, diretamente, em demonstrar que, mesmo consideradas como substâncias diferentes mais do que relação há integração entre ambas as realidades, a saber, o homem e o mundo, o psíquico e físico, o subjetivo e o objetivo etc. Ressalta-se que tal feito inicia-se pela sua interpretação do conceito de liberdade. Jonas destaca que

No conceito da liberdade nós temos um conceito-guia capaz de orientar-nos na tarefa de interpretar a vida. O mistério do vir-a-ser em si é para nós inacessível. Por isso ele continua a ser uma suposição – para mim pessoalmente uma forte hipótese – que já o princípio que fundamenta a transição de substância sem vida para substância viva foi uma tendência nas profundezas do próprio ser designada por esta palavra. Mas de certo logo o conceito encontra lugar na descrição da estrutura mais elementar da vida. Por conseguinte “liberdade”, neste sentido como se comprova, o princípio contínuo – ou pelo menos o resultado constante – do seu avanço para graus mais elevados, onde a cada passo liberdade se constrói sobre liberdade, liberdade superior sobre liberdade inferior, liberdade mais rica sobre liberdade mais simples: em termos do conceito da liberdade o todo da evolução pode

ser interpretado de uma maneira convincente (de que mais tarde serão dadas algumas amostras); e a tarefa da biologia filosófica seria acompanhar o desenvolvimento deste germe de liberdade nos graus ascendentes do desenvolvimento orgânico. (JONAS, 2004, p.106-107)

Jonas acrescenta que o conceito de liberdade permite deduzir que o fenômeno da vida se dá junto à matéria morta. Entretanto, o filósofo afirma que o “vir-a-ser¹³ em si” é mistério indecifrável. Logo, se é mistério, a compreensão escapa a inteligência humana? Como explicar? Contudo, ao investigar de modo filosófico o fenômeno da vida conclui que, já no metabolismo que é a função mais básica de todo ser vivo, encontra-se, mesmo que de modo primitivo, o conceito de liberdade, que evolui gradativamente junto ao ser até alcançar a sua definição mais elaborada no humano. Ressalta-se que na ótica jonasiana liberdade e necessidade são indissociáveis, visto que o metabolismo é atividade necessária para a manutenção da vida. Oliveira destaca que, para romper com o dualismo, este foi um importante passo executado por Jonas, pois

A descrição fenomenológica, portanto, leva à tarefa da filosofia biológica (que é, em si mesma, uma tarefa ontológica) e o fio condutor desse trajeto ascendente é o conceito de liberdade. De sua interpretação depende a hipótese jonasiana porque é pela liberdade que ele espera romper o dualismo que manteve a via aprisionada nos monismos idealista e materialista. (OLIVEIRA, 2013, p.63)

Oliveira ratifica que, segundo Jonas, o caminho para o desprendimento das visões tanto idealista quanto materialista da realidade é o da demonstração de uma liberdade que não deve ser entendida apenas como prerrogativa antropológica, mas também como presença ontológica. (Cf. JONAS, 2004, p. 106-107) Observa-se que a metafísica jonasiana não consiste naquela da visão panvitalista do mundo que frente ao mistério da vida surge do mito e do rito, e sim da ontologia no sentido da totalidade do ser. Jonas retoma o caminho da ciência, mais precisamente da biologia, para elucidar filosoficamente aquilo que a própria ciência exacerbou e não soube explicar, a saber, o dualismo.

Em busca de conteúdos que contribuam para realizar o seu empreendimento, Jonas analisa importantes concepções filosóficas, como as de Spinoza, Leibniz e Whitehead. A

¹³Na seção anterior, foram apresentadas as duas primeiras respostas para a questão da vida: o monismo panvitalista e o monismo pan-mecanista, cada qual, do seu modo, tentando interpretar o mistério da vida; o primeiro através da metafísica e o segundo através da ciência. Monismos que contribuíram para o surgimento e o desenvolvimento da concepção dualista da realidade até a chegada do materialismo e do idealismo, onde reside a preocupação de Jonas.

filósofa Natalie Frogneux é citada por Fonseca em virtude da relevante observação acerca desses filósofos

Todos três parecem querer sair de uma ontologia da morte e da inércia e repensar de maneira ativa a natureza, e nela a força e a causalidade. Spinoza oferece, então, bem antes da termodinâmica, uma conceitualização adequada do sistema aberto e em interação que é o indivíduo; Leibniz consegue pensar a *appetitus* do vivente e a intensidade da natureza; Whitehead, enfim, como seus dois predecessores, pensa a continuidade natural de uma interioridade. (FROGNEUX Apud. FONSECA, 2009, p.185)

Observações que indicam o percurso que Jonas deve realizar para elucidar o dualismo psicofísico. Fonseca ratifica que “Jonas não busca negar a polaridade, mas ao invés disso, estendê-la as mais remotas fronteiras da vida”, (Ibid., p.187) isto é, ampliar a discussão ao nível ontológico. Ampliação que permite falar de contradições tanto no âmbito antropológico quanto ontológico. Jonas assevera que

As grandes contradições que o ser humano encontra em si mesmo - liberdade e necessidade, autonomia e dependência, o eu e mundo, relações e isolamento, atividade criadora e condição mortal - já estão germinalmente prefiguradas nas mais primitivas manifestações da vida, cada uma delas mantendo um precário equilíbrio entre ser e não-ser, sempre já trazendo dentro de si um horizonte de “transcendência”. (JONAS, 2004, p.7)

Para Jonas, tanto a liberdade quanto à necessidade - assim como as outras características - estão presentes em estado latente em todos os seres vivos. Assevera, também, que a permanência do ser acontece no embate entre os seus contrários que visam à realização de sua finalidade mais fundamental, a saber, a vida. Realização que é possível através

Do crescente desenvolvimento das capacidades e funções orgânicas: metabolismo, movimento e apetite, sensação e percepção, imaginação, arte e conceito – uma escala ascendente de liberdade e risco que culmina no ser humano, o qual talvez possa chegar a uma nova compreensão de sua unicidade quando deixar de considerar-se um ser metafisicamente isolado. (Ibid., p.8)

Jonas descreve as funções realizadas pelos organismos vivos e, ao mesmo tempo, apresenta algumas características que sugere escala evolutiva, desde o processo metabólico¹⁴ (presente em todo ser vivo) até as capacidades imaginativa, criativa e conceitual - especificidades do homem. Fonseca revela que

Jonas começa a revelar toda a originalidade de sua formulação, pois, não apenas ele atribui a liberdade às formas mais elementares da vida, como identifica essa primeira manifestação da liberdade a mais elementar atividade realizada por todo ser-vivo: o metabolismo. Segundo suas próprias palavras: “por *nossa parte, nós chegamos até a afirmar que já o metabolismo, camada fundamental de toda existência orgânica, manifesta uma liberdade – ou melhor – que ele próprio é a primeira forma de liberdade*”. (JONAS Apud. FONSECA, 2009, p. 189-190)

Fonseca destaca a originalidade de Jonas por apresentar nova interpretação acerca da liberdade, a saber, a sua presença em todos os organismos vivos ao identificá-la com o metabolismo, atividade imprescindível à vida. Deste modo, entende-se que a primeira manifestação da liberdade dar-se-á pela necessidade. Assim, Jonas além de estabelecer a relação entre necessidade e liberdade, aponta o metabolismo como configuração física da liberdade, marcado pela necessidade de abertura, de movimento, de troca e transformação de matéria em energia. Processo que acontece no constante embate entre o ser e o não ser.

Fonseca elucida que “segundo Jonas, toda forma de vida estabelece com o mundo uma relação dialética expressa na polaridade ipseidade x alteridade ou si x mundo e, mais uma vez, tal situação não constitui um privilégio da condição humana”. (FONSECA, 2009, p.196) Portanto, na ótica jonasiana, tal relação ultrapassa a dimensão humana, pois está presente em

¹⁴O metabolismo é a integração de processos bioquímicos do organismo necessários para a manutenção da vida celular. Segundo Linhares e Gewandszajder “a todo momento, dois processos ocorrem no organismo”, a saber, “a construção de moléculas formadoras de partes das células a partir de substâncias mais simples – esse processo é chamado anabolismo (aná = para cima; bollein = projetar) e engloba as transformações de síntese ou construção”; o outro, “trata da degradação (quebra) de substâncias mais complexas em outras mais simples, com liberação de energia – processo denominado catabolismo (kata = para baixo; bollein = projetar), que engloba as transformações de análise ou decomposição.(LINHARES; GEWANDSZNAJDER, 2013, p. 16-17). O anabolismo, através da síntese de macromoléculas de carboidrato, lipídios, aminoácidos e ácidos nucleicos, usa a energia adquirida para construir ou formar novas macromoléculas; o catabolismo pega estas novas macromoléculas e transformam-nas em energia para o corpo. Por conseguinte, esta energia é utilizada para promover o anabolismo. O catabolismo é convergente, pois transforma as macromoléculas em algo comum, enquanto o anabolismo é divergente, porque constrói ou gera novas e diferentes macromoléculas. A integração destes dois processos (princípio básico da bioquímica) é definida como metabolismo. Processo que ocorre de modo circular, visto que a realização do catabolismo implica na perda de energia, enquanto no anabolismo há ganho de energia para cumprir o seu objetivo. O catabolismo é abertura e, por isso a causa do processo, pois ao realizar a sua função promove energia para o anabolismo cumprir a sua finalidade e ambos o metabolismo.

todos os seres vivos. Logo, a luta entre os contrários não é mera característica antropológica, e sim, característica ontológica.

A fim de aprofundar mais a questão, a seguir apresentar-se-ão quatro importantes formulações que, segundo Jonas, designam “alguns atributos que já incluem em si o estágio básico como tal, definido pelo metabolismo, e torná-lo disponível à evolução para ulterior elaboração”. (JONAS, 2004, p.107-111) Estes atributos são: (1) a relação dialética liberdade e necessidade; (2) o si-mesmo e o mundo - transcendência da necessidade; (3) a dimensão da interioridade; (4) o horizonte do tempo. A partir da explicação destas características, Jonas demonstra como se dá a evolução e a construção do seu conceito de liberdade.

1. Jonas fala da relação dialética entre liberdade e necessidade que acontece devido ao metabolismo presente na forma orgânica que possui “o poder de mudar a sua matéria (...) uma inevitável necessidade”. Continua Jonas: “O seu poder é um dever, uma vez que o realizar identifica-se com o seu ser”. O metabolismo confere aos seres vivos o poder de mudar a própria matéria, esse poder é um dever para realizar a finalidade de manter a própria vida, no constante embate entre ser e não-ser. Observa-se, então, a relação entre ser, poder, dever e fim. (Ibid., p. 107-108) Fonseca conclui que

Diferentemente dos seres não-vivos, *todo ser vivo* possui uma tarefa constante que é a sua própria produção e manutenção e que só pode ser assegurada mediante a execução do próprio metabolismo, compreendido como sua permanente troca de matéria com o meio. Por esse motivo, Jonas considera que o organismo poderia ser definido como uma *manifestação da matéria metabolizante*, ao invés de o metabolismo ser reduzido à mera função do organismo. (FONSECA, Dissertio, p.66)

Nesta explicação fenomenológica, Jonas levanta a hipótese de se compreender que o metabolismo não é apenas uma simples “função do organismo”. Pois ao conferir o status de “uma manifestação da matéria metabolizante” ao organismo, isto é, considerá-lo como expressão da matéria em atividade, o filósofo abre margem para se deduzir que a matéria em seu processo metabólico é abertura para o surgimento da vida. Portanto, a realização do metabolismo perpetua a vida. O metabolismo é possível através de duas atividades: o catabolismo que é responsável em absorver a matéria e transformá-la em energia; e o anabolismo que converte a energia produzida em novas micros células. (Metabolismo = catabolismo + anabolismo).

2. O si-mesmo e o mundo - transcendência da necessidade: refere-se à necessidade de troca de matéria, o que somente é possível externamente, como afirma Jonas: “para poder trocar de matéria, a forma viva tem que dispor de matéria, e esta ela encontra fora de si, no ‘mundo’ estranho. Com isto a vida está voltada para o mundo em uma relação particular de dependência e poder”. (JONAS, 2004, p 108-109) A necessidade de manter-se impulsiona o ser na direção do mundo exterior em busca daquilo que lhe garantirá a sua sobrevivência. Fonseca observa que “nessa relação com a liberdade... [o ser]... passa a exercer um controle sobre sua própria necessidade e pode transcender sua própria falta”. (FONSECA, 2009, p.196)

3. A dimensão da interioridade: esta transcendência que visa àquilo que é necessário para a sobrevivência implica “interioridade ou subjetividade” que, segundo Jonas

Embebe todos os encontros que ocorrem dentro de seu horizonte com a qualidade da mesmidade sentida, por mais fraca que seja sua voz. Ela tem que estar presente para que possa existir uma diferença entre satisfação e frustração. Quer chamamos esta interioridade de sensação, sensibilidade e resposta a estímulos, busca ou tendência – em certo grau (mesmo infinitesimal) de percepção sensitiva ela abriga o interesse absoluto do organismo em sua própria existência e em sua preservação. (JONAS, 2004, p.109)

A dimensão da interioridade presente no ser é responsável pela absorção de toda experiência que inclui o sentimento de satisfação ou frustração. Jonas acrescenta que

Ultrapassando o estado de excitação meramente interior, e através dele, é sentida a presença do afetante, sua mensagem, por mais obscura que seja, é assumida na interioridade como mensagem do outro. Com o primeiro despertar do estímulo subjetivo, com a mais rudimentar de todas as experiências, a do toque, abre-se uma fenda na taciturnidade do ser dividido e liberta-se uma dimensão onde as coisas ganham um ser novo e multiplicado no modo do objeto: é a dimensão da interioridade representativa. Assim com o interesse impelido pela necessidade procura o outro, assim também a presença não-convidada do outro desperta interesse. Mas mesmo a presença não-convidada está prevista na prontidão do organismo para o encontro em si; e mesmo a rejeição através do agir pressupõe a apropriação (isto é, interiorização) através da sensação. (Ibid., p. 109-110)

Essa abertura silenciosa ao mundo exterior em busca de sobrevivência consiste em receber aquilo que se busca quanto àquilo que não é necessário, o que respectivamente implica em satisfação ou frustração. Entretanto, em ambos os casos, o contato com o outro que passa pelo sentir “pressupõe a apropriação” que resulta em transformação. Jonas conclui que

Desta maneira a identidade interior, pelo fato de estar aberta para fora, passa a ser polo subjetivo de uma comunicação com as coisas, comunicação esta que é mais estreita que entre as unidades meramente físicas, e assim, a partir do isolamento do próprio sujeito orgânico, surge o exato oposto do isolamento. Mais uma vez deparamo-nos aqui com a estrutura dialética que perpassa todos os caracteres ontológicos da vida, fazendo-a aparecer de todos os lados como um paradoxo da existência material. (Ibid., p.110)

A abertura ao mundo realizada pela identidade interior permite maior proximidade entre a matéria viva e as coisas, fato que contribui para melhor transmissão e troca de informações. Essa identidade interior é considerada por Jonas como o “polo subjetivo” que está em constante relação dialética com o polo objetivo ou o mundo.

4. O horizonte do tempo: nesta última observação Jonas afirma que “quando falamos de transcendência da vida, queremos dizer que ela mantém um horizonte, ou horizontes, além de sua identidade puntiforme”, (Ibid., p.111) isto é, a vida para satisfazer as suas carências é capaz de ir além, de superar seus próprios limites, romper o tempo em direção a sua finalidade.¹⁵

Nessas formulações Jonas demonstra que já no metabolismo, função básica de todo ser vivo e também compreendido “como a primeira forma de liberdade” (Cf. Fonseca, 2009, p.189-190), o processo de manutenção e evolução da vida acontece dialeticamente.

Para elucidar a sua afirmação, Jonas pontuou quatro momentos importantes deste processo: o primeiro consiste na relação entre liberdade e necessidade que compreende o cumprimento do dever – metabolismo – para garantir a sobrevivência; o segundo trata da relação de dependência entre eu e o mundo e da necessidade de transcendência: o eu, depende do mundo, por isso tem o dever de transcender. Tal dependência faz com que o mundo exerça poder sobre ele; o terceiro aborda a dimensão da subjetividade ou interioridade: onde reside o interesse pela sobrevivência e considerado como o lugar da experiência do ser; e, por fim, o “horizonte do tempo”, momento em que Jonas demonstra como o ser rompe no tempo em busca de seus objetivos, entre eles, manter a própria vida. Observa-se que esta formulação gira em torno do metabolismo, processo natural realizado por todos os seres vivos. Tal atividade totalmente instintiva, a princípio, não aponta para qualquer conexão com a racionalidade.

Fonseca retoma importantes observações de Frogneux acerca dessas formulações a fim de aprofundar mais a questão, a saber: a) ontológica, pois amplia o conceito de dignidade a nível ontológico e rompe o abismo entre o homem e o mundo; b) ética – a dialética da liberdade e da necessidade metabólica corresponde à dialética do valor e da obrigação ética que corresponde a

¹⁵ A finalidade do ser é o tema de reflexão da próxima subseção.

liberdade humana. Deste modo, Jonas afronta o dualismo moral ser e dever-ser em dois planos: cosmológico que opõe a relação homem e natureza e antropológico que opõe a causalidade física a intenção subjetiva; c) a compreensão de que a liberdade faz aumentar a precariedade e risco, pois quanto mais livre torna-se o ser, conseqüentemente o risco aumenta; d) quanto ao plano conceitual, pois Jonas argumenta sobre uma liberdade dialética em relação com a necessidade. Nem determinismo absoluto e nem liberdade absoluta (Cf. FONSECA, *Dissertio*, p. 69-70).

Ao afirmar que a liberdade é característica presente de modo arcaico nas formas mais básicas da vida até alcançar a sua melhor elaboração no ser humano, além de apresentar uma teoria original por seu caráter ontológico, Jonas elucida como se dá a relação dialética entre liberdade e necessidade, isto é, a relação psicofísica – sujeito /objeto; eu/mundo, etc. Tal relação inicia-se no polo objetivo em continua conexão com a dimensão da interioridade ou do polo subjetivo considerado como o lugar da experiência do ser. A finalidade desta relação é a manutenção da própria vida, ou seja, garantir a vitória do ser contra o não ser.

Deste modo, ao contrário de Descartes que exacerba o problema do dualismo ao afirmar que a *res cogitans* e a *res extensa* são duas substâncias distintas e independentes, Jonas defende a tese de que estas substâncias não são distintas e estão interligadas num contínuo processo dialético. Oliveira destaca que “se o dualismo opôs corpo e alma, a fenomenologia de vida de Jonas encontra no corpo vivo o elo da unidade psicofísica, uma espécie de ‘alteridade sem distância’” (BARBARAS, 2003, p. 44 Apud. OLIVEIRA, 2014, p.69) que unifica a exterioridade numa ‘experiência originária’ (Ibid.). Jonas assevera que o corpo vivo é o vínculo entre corpo e alma, pois

O corpo que vive e que pode morrer que pode possuir o mundo e a ele pertencer como um pedaço do mundo, o corpo que sente e que pode ser sentido, cuja forma exterior é organismo e causalidade, e cuja forma interior é o ser-ele-mesmo e a finalidade – é ele que à pergunta ainda sem resposta da ontologia lembra que é o ser, é ele que tem que ser a norma das futuras tentativas de solução, que superando as abstrações particulares aproximam-se da base oculta da sua unidade, e que, por conseguinte, para além das alternativas, não pode deixar de buscar um monismo integral em um nível mais elevado. (JONAS, 2004, p. 28)

Jonas afirma que a resposta para o dualismo moderno é a assunção do ser em sua totalidade. Tal resposta encontra a sua melhor expressão na relação integral entre corpo e alma, ou seja, o corpo vivo que possui características que necessariamente se expressam na união de ambos. Esta afirmação que se fundamenta na concepção jonasiana de liberdade, permitiu Fonseca a deduzir que

Desse modo, Jonas concebe a *liberdade* como prerrogativa de todo ser vivo e em relação dialética com a *necessidade*, como constituição do *organismo* que pode e deve, permanentemente, realizar o *metabolismo*. Cabe ainda ressaltar que, todas essas consequências são bastante significativas para se pensar a fundamentação de uma reflexão eco-ética, uma vez que estabelecem uma relação de continuidade entre o homem e todos os demais seres vivos. (FONSECA, *Dissertio*, p. 69-70)

Ao elevar a liberdade à dimensão ontológica, além de apresentar uma proposta para elucidar a questão do dualismo, Jonas abre espaço para uma “reflexão eco-ética”, pois no seu projeto é possível antever a necessária integração entre o homem e a natureza. Vale lembrar que o foco ou a finalidade de sua proposta visa à existência de futuras gerações de humanos. No entanto, para que este objetivo seja alcançado é dever do ser humano também preservar as coisas extra-humanas.

1.2.1.1 Falácia Naturalista?

A concepção jonasiana sobre a liberdade, se observada de modo superficial, parece reduzir a ação humana à mera atividade animal, isto é, a atos determinados meramente pela necessidade e instintos. Redução passível de crítica e que coloca em risco todo o seu empreendimento devido à chamada falácia naturalista. Este termo reside na obra *Principia Ethica* (outubro de 1903), do filósofo inglês George Edward Moore (1873-1958). Moore critica os filósofos da moral ao afirmar que estes reduziram os conceitos morais ou a natureza ou a metafísica, o que indica um reducionismo moral. (Cf. BALDWIN in CANTO-SPERBER, 2013, p.710-712) Acerca desta crítica, Anor Sganzerla elucida que

O problema da falácia naturalista descrita por Moore (1998) está em buscar uma fundamentação ética a partir da natureza e daquilo que é considerado bom, isto é, o seu valor intrínseco. Com isso, o homem, para estar em sintonia com aquilo que é bom, deve manter a sua continuidade. O problema desse tipo de fundamentação é estabelecer qual o valor moral de um princípio determinado pela natureza. Se minha ação corresponde ao que foi determinado pela natureza, ela não pode ser considerada moral, pois o critério de moralidade tem que ser identificado não com um fato descritivo, mas com uma norma que prescreve um tipo de ação. Essa norma tem de estar em outro registro que não o meramente factual, senão esta ação estaria determinada exteriormente ao agente e, assim, o agente não seria livre. (SGANZERLA, 2013, p.159)

A falácia naturalista compreende em considerar como ação moral àquela que aconteceu em função de determinismos naturais. Por exemplo, o progenitor que protege a sua prole devido ao instinto de preservação – da espécie - e não em função da livre escolha, mas, mesmo assim, a proteção da prole é valorada como boa ação. Para Moore atitudes como estas não possuem valor moral, pois são determinadas. Então, seria correto aplicar esta terminologia a teoria jonasiana?

É sabido que Jonas inicia a sua investigação na natureza do ser, no lado objetivo, porém em íntima relação com o subjetivo, como dito anteriormente, em contínuo processo dialético entre necessidade - matéria - e liberdade – consciência. Deste modo, Jonas descarta tanto a ideia de liberdade absoluta ou subjetivismo quanto a de determinismo total ou objetivismo. Pois, o primeiro caso, refere-se à tese de que o ser humano é totalmente livre; em contrapartida, no segundo caso, trata-se da afirmação de que as ações humanas são sempre determinadas de modo que a liberdade é compreendida como mera ilusão. Dadas as definições, entende-se que a falácia naturalista não cabe a teoria jonasiana, visto que, sendo a ontologia o fundamento de sua tese, Jonas assevera a existência de dever ontológico e não moral. Jonas fundamenta no ser o dever para posteriormente propor um dever-ser, ou, dever moral (tema que será tratado na última parte desta seção). Sganzerla ratifica que “não se trata de extrair uma ética da ontologia, pois a ética está contida no fato primordial da vida, visto que o dever ser está inserido no próprio Ser, o que faz Jonas usar da ontologia presente na natureza como fundamento da ética”. (SGANZERLA, 2013, p.155)

1.2.2 A teoria dos “fins no ser”

Na reflexão acerca da liberdade, como proposta para elucidar o dualismo cartesiano, Jonas descreveu que todo organismo vivo possui uma função básica denominada metabolismo. A concretização desta atividade tem como finalidade a manutenção da vida. Nesta atividade natural e necessária para a sobrevivência, Jonas fala da presença de algumas características, entre elas, a transcendência, compreendida neste contexto, como a saída do ser ao tempo para executar a sua principal finalidade de modo a garantir a existência do organismo vivo no constante embate entre o ser e o não ser. (Cf. JONAS, 2004, p. 107 - 111)

Agora, nesta subseção, Jonas intensifica a sua reflexão acerca da finalidade no intuito de demonstrar que tanto os seres artificiais como os seres naturais possuem *telos*. No primeiro caso, extrínseco, pois o ser foi fabricado para cumprir determinada função dada pelo homem; no

segundo exemplo, intrínseco, visto que a finalidade é atributo presente na própria natureza do ser – parte importante para o progresso desta pesquisa. Deste modo, Jonas dá mais um importante passo para elucidar a questão do dualismo e concomitantemente reabrir a discussão acerca do caráter valorativo da natureza. Ao discorrer sobre a finalidade, Jonas elucida que

Em primeira linha um caráter dinâmico de uma certa maneira de ser, que coincide com a liberdade e identidade da forma em relação à matéria, e só em segunda linha um fato da estrutura ou organização física, como ocorre na relação finalista das partes orgânicas (“órgãos”) com o todo e na aptidão funcional do organismo em si. (JONAS, 2004, p.111)

Em primeiro lugar, Jonas aponta para um dinamismo característico da subjetividade; em seguida, fala do seu caráter objetivo presente na “estrutura ou organização física”. Logo, a finalidade possui duas dimensões: a subjetiva e a objetiva. Subjetiva, pois é dinamismo, é abertura, é transcendência em busca do fim; objetiva, enquanto matéria que se abre para receber matéria para realizar tal fim. Jonas destaca o caráter psíquico e orgânico da finalidade. Assim, o ser, em contínua integração entre estes dois polos, em primeira instância, se manifesta para garantir a sobrevivência.

Em sua principal obra *O Princípio Responsabilidade*, Jonas reflete sobre “os fins e a sua posição no ser”. Inicialmente, para eliminar qualquer tipo de confusão, apresenta a distinção entre fins objetivos e valores. A respeito do fim ou objetivo responde que

Um fim é aquilo graças a qual uma coisa existe e cuja produção ou conservação exigiu que algum processo ocorresse ou que alguma ação fosse empreendida. Ele responde à pergunta: Para quê? Um martelo existe para martelar, um tubo digestivo existe para digerir e com isso manter um organismo vivo e em boa constituição; anda-se para se chegar a algum lugar; um tribunal se instala para lavrar sentenças. Nota-se que os fins ou objetivos, dos quais dizemos, nesses casos, que eles definem as respectivas coisas ou ações, fazem-no independentemente de seu *status* como valor. Reconhecê-los como tal não significa aprová-los. A constatação de que isso é a finalidade de x não envolve nenhum julgamento de valor. (Id., 2006, p. 107)

Com esses exemplos, Jonas elucida que a finalidade ou o objetivo de uma coisa é o que define a sua existência¹⁶; entretanto, o cumprimento de tal finalidade “não envolve nenhum juízo

¹⁶ No livro *Metafísica - I ALFA* – capítulo III, Aristóteles apresenta quatro causas existentes no Ser, entre elas, a causa final: “é, pois, manifesto que a ciência a adquirir é a das causas primeiras (pois dizemos que conhecemos cada coisa somente quando julgamos conhecer a sua primeira causa); ora, causa diz-se em quatro sentidos: no primeiro entendemos por causa a substância e a quiddidade (o

de valor”¹⁷, isto é, julgar como bom ou ruim. Logo, compreende-se que a realização da finalidade ou do objetivo faz parte da objetividade da coisa que é realizada independentemente da subjetividade de outrem, da aprovação ou reprovação do observador, visto que é fato. Portanto, cabe ao lado objetivo¹⁸ cumprir a finalidade – ato externo; e, ao polo subjetivo aprovar ou reprovar a ação – ato interno.

Frente a essa observação Jonas levanta duas questões das quais, neste momento, somente importa à primeira, a saber, “de quem são os fins que percebemos nas coisas? E qual é o valor desses fins, tomados em si mesmos, em relação aos quais as respectivas coisas podem ter valor, ou seja, podem ser melhores ou piores na condição de meios?” (JONAS, 2006, p. 107-108) Para responder a primeira pergunta, Jonas apresenta o exemplo do martelo

Em relação à questão sobre “a quem pertence o fim, deve-se notar o duplo sentido contido na expressão “ter um fim”. O martelo tem o fim do poder-se-martelar-com-ele: foi criado com esse fim e para ele; esse fim faz parte do seu Ser, produzido para tal, de um modo totalmente diferente do fim momentâneo que tem a pedra há pouco recolhida e arremessada ou o galho que se quebra para alcançar algo. O fim, podemos dizer, faz parte do conceito de martelo, e esse conceito precedeu sua existência, como acontece com todos os artefatos; foi a causa do seu devir. Ou seja, o objeto baseia-se no conceito, e não o contrário, com ocorre nos conceitos de classe, que são abstraídos das coisas já existentes, sendo, portanto, posteriores a elas. (Ibid., p. 109)

Jonas esclarece que o martelo foi constituído a partir do conceito de martelar, isto é, de sua finalidade e, por isso, foi fabricado para realizar este fim que é martelar. Esta é a sua razão de ser ou o motivo pelo qual foi fabricado. Aquele que o fabricou, assim o fez, para cumprir tal objetivo. Neste caso, a essência precede a existência, pois a finalidade é externa, é dada. Em contrapartida, se este martelo que foi fabricado para martelar fosse utilizado para sustentar uma porta, não estaria cumprindo a sua finalidade de ser, e sim, estaria sendo usado como meio para a realização de outro fim.

‘porquê’ reconduz-se, pois, à noção última, e o primeiro ‘porquê’ é a causa e princípio); a segunda causa é a matéria e o sujeito; a terceira é de onde [vem] o início do movimento; a quarta [causa], que se opõe à precedente, é o ‘fim de toda geração e movimento. (ARISTÓTELES, 1984, p.216) Com o advento da modernidade a causa eficiente ganhou destaque em detrimento das demais, ou melhor, as demais foram descartadas. Entretanto, para fundamentar o *Princípio Responsabilidade*, Jonas resgata a causa final afim de demonstrar a presença de “fins no Ser”.

¹⁷ Nestes casos envolve o juízo de fato.

¹⁸ Agora, entende-se com mais clareza o porquê, anteriormente, Jonas afirmou que a finalidade coincide com a liberdade.

Contudo, Jonas afirma que nos seres fabricados ou utensílios “o lugar do fim não está nas coisas” (Ibid.), mas em seus fabricantes, ou no seu idealizador - isto quando o idealizador e o fabricante não são as mesmas pessoas. Assevera também que “isso é assim com todos os utensílios inanimados, pois o fim, essencial aos mesmos na condição de artefatos, não é deles; apesar de totalmente voltados a um fim – ou talvez exatamente por isso -, são totalmente destituídos de um fim próprio” (Ibid.). Portanto, a finalidade é extrínseca ao objeto.

A instituição de um tribunal de justiça é outro exemplo apresentado, onde a finalidade é fazer justiça. Jonas assegura que

Ele também é um artefato, nomeadamente uma instituição humana, e nele o conceito, evidentemente, também precede a coisa: foi instalado para fazer justiça. A existência dessa entidade baseia-se nos conceitos de direito e de jurisdição. Aqui, porém, o conceito não só precedeu originariamente a coisa: teve também de penetrá-la a fim de que ela pudesse ser aquilo para que criada. Trazido à existência por uma causalidade-fim, também a manutenção do tribunal depende da presença da causalidade-fim, com força atuante. (Ibid., p. 111)

Nesse caso, além de ser um artefato e ter a finalidade de fazer justiça, o tribunal só cumpre este objetivo se os conceitos que o precedem, de direito e jurisdição, mobilizam o magistrado no cumprimento de seu dever. Logo, a essência precede a existência e, por conseguinte deve atuar como causa ou força que ampara e mobiliza o juiz em suas decisões para que a justiça aconteça. Portanto, a funcionalidade de um tribunal de justiça depende tanto da sua estrutura material quanto da atividade humana, visto que a interação entre ambos, amparados pelo direito e a jurisdição é o que permite realizar a finalidade pela qual foi construído.

Após esta reflexão, pergunta-se, então, qual a intenção de Jonas ao discorrer sobre a questão dos “fins ou objetivos” presentes tanto no martelo quanto no tribunal? Antes de responder a esta questão apresentar-se-á, resumidamente, o contraponto entre ambos.

O homem como sede da finalidade (Ibid., p.114) é o aspecto comum, pois ambos “foram criados em função de seu fim e dispostos em função deste”; a utilidade não é causal e, sim artefatos humanos; são meios para se chegar ao fim. Quanto a diferença, esta consiste em observar que no caso do martelo “o fim é externo” (Ibid.); agora, quanto ao tribunal, “o fim é interno”. (Ibid.) Observa-se que se o martelo não cumprir a sua finalidade ele não deixa de existir, pois continua sendo martelo; ao contrário, o tribunal que não cumpre o seu objetivo

perde a sua “*raison d’être*”, ou seja, o cumprimento de sua essência é o que justifica a sua existência¹⁹. Feita a contraposição, Jonas ressalta que:

Em todo caso, podemos afirmar duas coisas em relação às entidades consideradas: o fato de serem claramente aparatos finalistas e também o fato de que o seu fim foi estabelecido e é mantido por sujeitos humanos. Acrescenta-se apenas que o fato de “ser claramente um aparato finalista” não significa necessariamente univocidade de fim como tal: vários fins podem unificar-se em sua concepção originária, o então agregar-se e insinuar-se em sua função tardia, até a alienação de seu fim inicial; e, no caso do instrumento pessoal-social – o cargo -, não está excluída a hipótese de que ele, ao contrário de toda intenção inicial, se transforme em um fim em si mesmo. (JONAS, 2006, p. 115)

Jonas esclarece que o martelo e o tribunal são instrumentos criados pelo homem para cumprir uma finalidade humana²⁰; acrescenta, também, que ambos podem ser utilizados para outros fins e que até mesmo a finalidade inicial pode ser rejeitada ou isolada. Contudo, no caso do tribunal, há um risco: aquele que exerce cargo e tem a responsabilidade de contribuir para que a instituição realize o seu fim, está sujeito a tornar-se “fim em si mesmo”; fato que ocorre quando o agente, em nome do poder, acredita ser a própria justiça. Neste caso, para que a finalidade não seja corrompida é preciso que o magistrado tenha a consciência de que ele é o meio ou instrumento necessário para se chegar ao fim e não fim em si mesmo.

Para intensificar ainda mais a questão, Jonas indaga “que diferença faz ser algo artificial ou natural do ponto de vista da imputabilidade de fins”? (Ibid., p.117) Este questionamento o conduz a apresentar outros exemplos, a saber, o andar - cuja finalidade consiste em conduzir alguém a algum lugar (Cf. Jonas, 2006, p. 107) - e o funcionamento do

¹⁹ Fonseca assevera que “neste caso o conceito de justiça não apenas inspira sua criação, mas deve pautar a sua ação, sem o que não se justifica a sua existência. Isso significa que, no caso de uma instituição, se ela não realiza seu conceito ou, poder-se-ia dizer, sua própria causa, essência ou razão de ser, a sua existência não se justifica. (FONSECA, 2010, p. 255)

²⁰ Fonseca observa que nestes exemplos “Jonas destaca o duplo sentido da expressão ‘ter um fim’. No primeiro, *o fim faz parte do conceito da coisa*, conceito que precede sua existência e é a *causa* de seu devir. Isso significa que o conceito é subjacente ao objeto e não o objeto ao conceito. O conceito é a razão de ser de todas as coisas que têm o fim como sua real determinação e sua essência que é, ao mesmo tempo, idêntica ao seu fim e sem o que não teriam existência. Há, porém, outro tipo de relação, no qual ‘o fim não reside na coisa’. Caso em que o fim não se origina dos próprios objetos, nem *exclusivamente* de seus conceitos, mas é determinado por quem os produz e em função do quê ele os produz. Nesse segundo sentido, portanto, o fim dos objetos não se encontra neles mesmos, mas advém de seu produtor ou do usuário que os detém. Isso se aplica a todos os objetos inanimados, enquanto artefatos produzidos pelo homem, com vistas a desempenhar um determinado fim”. (FONSECA, 2010, p. 254)

órgão digestivo. Na exposição destes exemplos, observar-se-á que Jonas introduz novos elementos ao referir-se a classe das coisas naturais

No interior dessa classe de coisas naturais, representadas pelo órgão digestivo e pelo andar, surge a diferença entre funções de caráter voluntário e involuntário, embora ambas as “ferramentas” sejam igualmente dons da natureza: também devemos examinar essa diferença no que diz respeito à questão de fins, e veremos como ela se cruza com aquela existente entre o homem e o animal. Aí ultrapassaremos várias vezes o âmbito da pura intenção humana, e talvez mesmo aquele da intenção ou propósito em sentido estrito – em qualquer caso com a existência natural do órgão, e em todos os casos não humanos com a função do órgão, não importa se involuntária ou voluntária. Começemos com o andar, exemplo do tipo “voluntário”, no qual a intenção humana tem algum espaço, na medida em que aquele que anda pode ser um organismo humano. (Ibid.)

O “caráter voluntário ou involuntário” das funções são os novos elementos apresentados. Jonas examina qual é a relação entre ato voluntário ou involuntário com a finalidade das coisas. O objetivo é mostrar a relação, neste caso, entre o homem e o animal. Jonas defende a tese de que o ato voluntário e o involuntário vão além da mera intenção humana, pois surge no “âmbito” das coisas naturais. Afirmção que amplia a reflexão ao âmbito ontológico.

Para elucidar a diferença entre meio e função - uso -, Jonas compara o martelo (utensílio – artificial) com as pernas; o primeiro é utilizado como meio para se chegar ao fim: martelar; o segundo tem função natural que é possibilitar que o homem ande. Entretanto, Jonas assevera que o fato de ter pernas não garante o andar do homem, pois depende do aparelho neuromuscular a elas associados, pois as

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 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). (Ibid., p. 117-118)

Desse modo, compreende-se que o martelo – instrumento artificial - depende de alguém ou de forças externas para cumprir a sua finalidade, isto é, martelar; já as pernas – instrumento natural - dependem do aparelho neuromuscular e daquele que as possui para levá-

lo a cumprir o seu objetivo, ou seja, o andar. Ação que acontece através da relação entre o externo e o interno. Nota-se que nos dois casos, mesmo com as suas especificidades, o cumprimento da finalidade depende necessariamente da vontade de alguém. Contudo, vale lembrar que o andar pode ficar comprometido caso haja deficiência no aparelho neuromuscular ligado a esta função do corpo. De qualquer modo, tanto o martelo quanto as pernas são meios para se chegar ao fim.

Para maior compreensão, Jonas investiga se há relação entre a palavra instrumento e o termo organismo. Ao pesquisar os escritos de Aristóteles, encontra uma definição apropriada para sustentar a sua pesquisa. Jonas recorda que Aristóteles

Definia o corpo vivente exatamente como orgânico (*soma orgânikon*), isto é, como dotado de ferramentas ou composto por ferramentas; com boa razão chamou a mão humana de “ferramentas das ferramentas”, tanto porque ela própria é em certa medida a ferramenta modelar, como também porque as ferramentas artificiais são criadas e manipuladas por ela, como sua extensão²¹. Assim ao falarmos de “organismo”, conforme o significado original da palavra, já estaríamos falando de uma estrutura de fins, pois o conceito de ferramentas não pode ser pensado sem o conceito de fim. (Ibid., p. 119)

O organismo vivo é estrutura composta por diversos órgãos ou ferramentas. Tais ferramentas possuem finalidades específicas sem suas composições, visto que existem para executar tarefas. Entre elas, a mão humana é considerada a “ferramenta das ferramentas” pelo fato da seguinte especificidade, a saber, criar e manipular os objetos criados.

Para Jonas é evidente a relação entre organismo e estrutura de fins por compreender que “o conceito de ferramenta não pode ser pensado sem o conceito de fim”. (Ibid.) No conceito de ferramenta está implícito o conceito de fim que é o que determina à sua razão de ser. Por exemplo, o dente cuja finalidade é dentar, isto é agarrar com os dentes, morder (Cf. BORBA, 2011, p.389), ou, a faca que foi fabricada para cortar.

Dada a definição do termo, Jonas retoma a reflexão acerca das pernas, órgãos ou ferramentas utilizadas para andar e, acrescenta que “apesar do caráter ‘voluntário’ da ação, o

²¹ Jonas elucida que “quando, em uma passagem do *De anima* (cuja autenticidade é discutível), Aristóteles chega a ponto de caracterizar o corpo inteiro como ‘ferramenta da alma’, trata-se já de uma transposição duvidosa e que tampouco coincide com o uso habitualmente biológico que ele faz a ideia de ferramenta, segundo o qual as partes do corpo vivo são ferramentas desse todo, isto é, do corpo animado. Além disso, o fato de descrever a relação da alma com o corpo por meio de imagem do usuário da ferramenta, tornando a alma uma coisa externa, também contradiz o conceito aristotélico de alma como entelêquia imanente do corpo”. (Cf. Jonas, 2006, p. 119)

papel do fim subjetivo não é inquestionável”. (Ibid.) Nesta afirmação, Jonas indica a presença de elementos subjetivos considerados como causas que movem o homem em direção ao seu objetivo ou finalidade. E quais são estas causas?

Jonas responde que o agir humano é causado por várias intenções e desejos, sejam conscientes ou inconscientes em busca do objetivo e, assevera que “a intenção mais ou menos clara, nos informa realmente sobre o sentido do acontecimento, ou seja, sobre o sentido do agir”. (Ibid., p. 119-120) Logo, o conhecimento da intenção possibilita conhecer o porquê da ação.

Em relação aos animais não humanos, Jonas assevera que “agem instintivamente” (pôr ovos, chocá-los, etc.), ações definidas como “cegas”. Entretanto, esta condição muda quando na presença de obstáculos alguns animais dotados de sistema nervoso central são capazes de conectar as suas ações a fim de superá-los. (Cf. Jonas, 2006, p. 120-121) Em função dessa ação “instintiva” ou “cega”, Jonas descarta a ideia de que nas ações movidas por intenções e desejos, não há conexão entre o ato e a subjetividade, a exemplo do que acontece com os humanos. Contudo, esta conexão acontece frente ao desafio. Situação em que a ação é causada pelo desejo ou intenção de superação. Tal possibilidade está presente apenas nos animais que possuem o sistema nervoso central que interpreta as informações recebidas pelo sistema nervoso periférico, - neste caso o desafio -, e, em seguida, organiza e inicia a ação.²²

Ao observar o que limita as ações dos animais não humanos, Jonas questiona a respeito de quem estabelece o objetivo final, por exemplo, “matar a fome”. Neste caso, o objetivo final é estabelecido pela própria natureza, a saber, a fome, que é considerada como sentimento ou paixão e vista como impulso interno que move à ação. A fome é o motivo subjetivo que une a série de ações. Por exemplo, um gato que movido por este impulso interno é conduzido a realizá-las, a saber: espreitar o rato; atacá-lo; matá-lo; comê-lo; saciar a fome. Jonas elucida que “o sentimento associado à necessidade é o agente psíquico da

²²Segundo Amabis e Martho “cada um de nós identifica, a todo o momento, dezenas de informações colhidas do ambiente não apenas pelos órgãos dos sentidos externos – olhos, orelhas, nariz, boca e pele -, mas também por receptores situados no interior de nosso corpo, que detectam, por exemplo, o grau de acidez do sangue, a temperatura corporal e a pressão arterial, entre outras coisas. Nosso sistema nervoso centraliza todas as informações e define as respostas que daremos a elas; algumas são relativamente simples e automáticas, como as que ajustam a frequência cardíaca ou a temperatura corporal, enquanto outras são ações complexas e muitas vezes planejadas. [...] O sistema nervoso humano, assim como o de outros vertebrados, pode ser dividido em dois grandes ramos: sistema nervoso central (SNC) e sistema nervoso periférico (SNP). O SNC é composto pelo encéfalo e pela medula espinhal, onde informações são interpretadas e a ação nervosa é coordenada e desencadeada; o SNP é composto por nervos e gânglios nervosos, que estabelecem as pontes de comunicação entre os sentidos, o SNC e os órgãos de resposta, principalmente músculos e glândulas (AMABIS; MARTHO, 2013, p. 255).

finalidade presente nos comportamentos voluntários da vida pré-racional”. (Ibid., p.121-122) Frente a essa reflexão indaga-se se, seria o agente psíquico da finalidade o elo entre o subjetivo (a fome) e o objetivo (saciar a fome), ou, a liberdade e a necessidade?

Jonas ressalva que o “sentimento apenas impulsiona” ou mobiliza, porém “não nos esclarece sobre os meios disponíveis para a sua satisfação”. (Ibid., p.122) O sentimento é o que estimula a ação ou a experiência, e está na dimensão instintiva ou natural do ser, por isso ele não pode esclarecer ou elucidar²³. Assevera o filósofo que atos realizados somente em função de estímulos externos ou internos são cegos ou incertos. Desta afirmação, emerge a seguinte questão ontológica: “existe finalidade no mundo objetivo, físico, ou somente no mundo subjetivo, psíquico?” (JONAS, 2006, p.123) Afinal, a finalidade faz parte da natureza do ser ou é apenas atribuição humana dada aos outros seres? Tal pergunta direciona os olhares para o “status da subjetividade” (Ibid.) e permite questionar “os elos individuais, ou seja, as unidades de comportamentos nitidamente intencionais”. (Ibid.)

Por isso, Jonas refere-se à imagem do gato e todo seu comportamento em relação ao camundongo que vai do espreitá-lo ao devorá-lo, e coloca uma nova situação: se toda essa ação animal estiver relacionada apenas a questão fisiológica, logo, “todo seu esforço da vida animal teria apenas um objetivo negativo, ou seja, a supressão de uma tensão”, isto é, eliminar a tensão²⁴ (Cf. Jonas, 2006, p. 123-124). No entanto, Jonas fala da presença da subjetividade na ação do gato que não pode ser ignorada, pois deve ser considerada na “intensidade do agir e do sofrer do animal”. (Ibid., p.125)²⁵ Ponto onde Jonas fundamenta sua crítica a Descartes por ter afirmado o “caráter racional da subjetividade que, por conseguinte só poderia existir no homem”. (Ibid., p.124-126)

Agora, o que significa a presença desse elemento subjetivo? Jonas responde que “trata-se da questão do poder ou da impotência do elemento psíquico que aqui se particulariza na pergunta sobre a influência ou falta de influência do fim subjetivo”. (Ibid., p.125) O elemento subjetivo, na busca do fim subjetivo, dá a tonalidade, sendo que esta pode ser forte ou fraca. Forte quando demonstra “poder” para realizá-lo e “fraca” quando apresenta impotência.

²³ No artigo “Como é ser um Morcego”, Thomas Nagel assevera que a experiência não é mera prerrogativa humana, pois também “está presente nos animais sem linguagem e pensamento”; entretanto, diferentemente dos humanos que conhecem e reconhecem a experiência vivida, os animais não humanos “não têm nenhuma crença sobre suas experiências” (NAGEL, 2005, p. 247), por isso não podem reconhecer e conseqüentemente explicar tal experiência.

²⁴ Lei da compensação ou princípio da entropia: o gasto da energia é compensado pelo saciar da fome.

²⁵ O gato possui o SNC o que lhe permite interpretar as informações recebidas pelo sistema nervoso periférico – a fome - e, em seguida organizar e iniciar uma ação para saciar a fome.

Jonas assevera que o fim subjetivo é adquirido no “momento da admissão da subjetividade de um modo geral, com seu prazer e sofrimento, seus esforços e suas recusas”- a fome. (Ibid.) Já o fim vivenciado está relacionado ao elemento físico ou objetivo, está ligado aos aspectos corporais e podem ser, segundo Jonas, “acionados voluntariamente”- saciar a fome. (Ibid.) Jonas ressalta que

A expressão “voluntariamente” não poderia ser entendida como uma antecipação da resposta, isto é, como constatação de que a vontade subjetiva comanda o uso do órgão. Nem mesmo o fato genérico de que exista aí uma vontade (e menos ainda o fato de que ela seja “livre”) é necessário para a distinção, aqui mencionada, entre função orgânica voluntária e involuntária: como já observamos, ela só significa, em primeiro lugar, que em certos órgãos – os órgãos motores externos – o seu uso é variável, ocasional e se encontra à disposição do controle central do organismo, enquanto, em outros, o uso, automático, é dado juntamente com a sua possessão: por exemplo, o cerrar os punhos, por um lado, e o bater do coração, por outro. (JONAS, 2006, p. 125)

Jonas explana que a vontade subjetiva não tem controle total sobre as ações ou o funcionamento dos órgãos, por exemplo, “cerrar os punhos”, andar, mastigar e etc. A realização dessas ações dependem concomitantemente do bom funcionamento dos órgãos e do sistema nervoso. Já, o bater do coração, o respirar, a digestão, entre outros não dependem da vontade para funcionar, pois são atividades meramente naturais.

Jonas entende que ao “admitirmos a subjetividade, de modo geral, também admitimos à vontade (ou o seu análogo ao animal) e nos perguntamos pelo seu papel nos movimentos voluntários”, (Ibid.) isto significa que se há subjetividade, logo, há vontade. Destaca também que “todo processo que se desenvolve em outros animais também está presente no homem”. (Ibid., p.126) Deste modo, conclui que “o status da subjetividade afeta nesse domínio da vontade também o status dos fins humanos e, com isso, o da ética”. (Ibid.)

Compreende-se, então, que Jonas eleva a subjetividade ao status ontológico, visto que também está presente nos animais não humanos. Essa construção teórica tem como objetivo mostrar que, de fato, há relação psicofísica que orienta o comportamento tanto dos animais humanos como dos não humanos. Portanto, o homem não é mera psique tampouco os outros animais se limitam aos aspectos fisiológicos.

Para ratificar a sua tese, Jonas traz para a reflexão um importante dado obtido a partir de pesquisas sobre “Poder ou impotência da subjetividade”.²⁶ (Ibid.) Esta informação, afirma Jonas

Consiste em um novo reconhecimento do testemunho original da subjetividade, ou seja, da sua existência própria, que fora contestada e rebaixada pelo materialismo ao status do ‘epifenômeno’. Tal existência se encontra tão ‘objetivamente’ no mundo como as próprias coisas corpóreas. Sua realidade significa efetividade, isto é, causalidade para dentro e para fora, portanto, poder para a autodeterminação do pensar no pensamento e, por meio desse pensamento, para a sua determinação corporal no agir. Mas, com a determinação corporal que prossegue no mundo, reconhece-se também o papel objetivo dos fins subjetivos na totalidade dos acontecimentos. Por conseguinte, abre-se espaço para a sua dinâmica na natureza. O axioma de que a natureza não comportaria tal tipo de dinâmica constitui uma manifestação extremada do determinismo, tese que não é mais compartilhada pela física recente. (Ibid., p.127)

O desfecho deste estudo serviu de base para Jonas apresentar uma nova informação acerca da subjetividade, a saber, esta não é mero fenômeno secundário ou acessório que surge em função de outro mais importante, mas fenômeno que tem “existência própria”. É poder de ação que autodetermina o pensar e o agir em direção a realização dos fins subjetivos.²⁷ É abertura, que na ótica jonasiana, demonstra o caráter dinâmico da natureza em contraposição a tese dos deterministas radicais. Razão pela qual Jonas assegura que “há, pois, um ‘agir’ na natureza. Isto implica que a eficiência dos fins não está vinculada a racionalidade, a reflexão e a livre escolha. Portanto, apenas ao homem”. (Ibid., p.128) Jonas certifica-nos que

No argumento utilizado até aqui e correspondente à esfera de exemplos à qual ele se referiu, a eficiência dos fins permaneceu vinculada de alguma maneira à “consciência”, à subjetividade e ao “arbítrio”. Assim, aqui se pode colocar a pergunta: abaixo daquela esfera, nos níveis de vida inconscientes e involuntários (para não mencionar aquilo que subjaz a tudo mais, ou seja, a natureza, que sustenta a vida), será que também não opera algo como um “fim”? (Ibid.)

²⁶ Este resultado está presente na obra citada por Jonas “On the Power or Impotence of subjectivity”, Philosophical Dimensions of the Neuro-Medical Sciences, S.F.Spicker e H.T. Engelhart, org., D. Reidel Publishing Co., Dordrecht – Holanda/Boston – EUA, 1976, 143-161. Que trata do poder ou da impotência da subjetividade.

²⁷ Fonseca assevera que “sobre essa causalidade final subjetiva, Jonas afirma que sua *efetividade* quer dizer *eficiência*, isto é, que a causa atua em direção ao interior e ao exterior. Portanto, ele confirma o poder da autodeterminação do pensamento pelo pensamento e de sua determinação corporal por seu agir. Contestando, assim, a tese cartesiana da impossibilidade do pensamento originar uma ação do corpo”. (FONSECA, 2010, p. 259)

Outra vez, Jonas coloca a questão da presença de fins também nos seres não cientes, o que na sua ótica é decisivo “para uma fundamentação ontológica do ‘valor’ e, conseqüentemente, de uma obrigação ética”. Tal obrigação indica, em primeira instância, o dever ontológico do homem para com os outros seres e, por conseguinte, dever moral.²⁸ Ao ampliar a discussão sobre a ética, tem ciência dos desafios que enfrentará em função de sua tese. (Cf. Jonas, 2006, p. 127-128)

Para refletir sobre a presença de “fins no ser”, Jonas iniciou o seu trajeto com o exemplo do martelo que foi idealizado e fabricado para martelar. Em seguida, discorreu acerca de outra construção humana que é o tribunal, cujo objetivo é fazer justiça. Depois, intensificou a investigação ao tratar da diferença entre órgãos artificiais e naturais. Por conseguinte, trouxe para a discussão o que caracteriza a ação voluntária e involuntária. A partir dessa discussão, refletiu sobre a presença da subjetividade no ser. Assim, Jonas paulatinamente passou da ordem de um tipo de finalidade que, para ser realizada, depende, exclusivamente, de uma vontade externa ou humana à ordem de um objetivo necessitado de uma força interna – subjetiva - que impulsiona a consumação da meta, presentes em todos os animais humanos e não humanos. A partir de agora, contrapõe o natural e o artificial, respectivamente o órgão digestivo e a máquina, cujo objetivo é demonstrar o “caráter puramente ilusório da finalidade no organismo físico”. (JONAS, 2006, p.129) Segundo Jonas

Todo órgão em um organismo serve a um fim, o qual ele realiza ao funcionar. O fim abrangente, a serviço do qual se encontram todas as funções específicas, é a vida do organismo como um todo. Fato de que o organismo tenha esse fim pode ser compreendida de múltiplas maneiras. (Ibid., p.129)

Jonas assevera que todo órgão funciona para cumprir uma finalidade específica. A realização de tal especificidade deve estar agregada as outras ações para que a vida, objetivo de todo ser, seja mantida. Ato que ressalta a necessidade da relação ou integração entre todos os órgãos para o cumprimento do objetivo maior. Pergunta-se, então, como compreender este fim presente no organismo?

Para responder esta inquietação, primeiro reflete sobre o mais neutro e menos controverso da questão que trata da relação entre as partes do processo. Relação que implica “sobre o tipo de causalidade”, isto é, “se uma teleologia (causas finais: *cause finales*) encontra-se em operação”. (Ibid.) Observa que no caso da máquina todo o processo aponta

²⁸ Ainda nesta seção explicar-se-á como Jonas entrelaça: o ser, o fim, o valor e o dever.

para um fim, visto que a máquina é programada para cumprir, objetivamente, a sua função. No organismo a sua gênese apresenta-se com duplo sentido: o primeiro, em função do “crescimento do indivíduo (ontogenia)” e definida como “consequência necessária das determinações contidas no germe, o qual não requer nenhuma teleologia (enteléquia)” (Ibid.) O segundo, através do surgimento da espécie (filogenia), cujo conceito “explica-se pela mecânica de imbricação das mutações aleatórias daquelas determinações genéticas e da seleção natural de seus resultados” (Ibid.).

Observa-se que nos dois sentidos não há o aspecto teleológico. Jonas acrescenta que “o princípio de exclusão continua valendo para o ‘funcionamento’ de todas as formações que surgem daí: gênese, estrutura e função, todas aparentando – tão - somente aparentando – que são regidas por fins”. (Ibid.) Neste caso, Jonas assevera que “o organismo seria menos teleológico do que a máquina, pois a fabricação desta, pelo menos, seria teleologicamente determinada”. (Ibid.) A teleologia da máquina é extrínseca, está presente nos seus construtores, os seres humanos, que são de natureza teleológica.

Jonas ressalta que “a teleologia que de início havíamos admitido para a fabricação da máquina recai novamente no reino da aparência: os fabricantes são máquinas” – dotadas de subjetividade – “que fazem máquinas”. (Ibid., p.130) Entretanto, esta subjetividade é uma prerrogativa exclusiva do ser humano? A epistemologia apresenta duas respostas.

A primeira encontra-se na teoria dualista com a doutrina da “ingressão”. Esta afirma que a alma necessita de determinadas condições físicas para se manifestar no corpo, isto é, “que ela goze de uma transcendência independente, que só necessita de determinadas condições físicas para poder manifestar-se fisicamente”. (Ibid., p. 131) Jonas questiona esta posição ao fundamentar a sua crítica naquele que ele considera “o mais forte argumento do materialismo: em conformidade com toda a experiência humana, existe matéria sem espírito, mas não espírito sem matéria; não se conhece qualquer exemplo de espírito incorpóreo” (Ibid.). Algo que não pode ser demonstrado.

A segunda resposta vem da teoria monista da emergência ²⁹ que defende a tese de que a alma e o espírito provêm da própria natureza, quando do surgimento independente (embora não causal) das condições materiais adequadas, como modalidade de existência complementar dessa natureza. Jonas mostra que

²⁹ No livro “Construindo Pontes entre a Religião e Deus” é atribuído a origem do termo monismo de emergência ao teólogo e bioquímico britânico Arthur Robert Peacocker (29/11/194 – 21/10/2006). “Ver ensaio de Peacocker em Robert Jhon Russel et al., org. Neuroscience and the Person: Scientific Perspectives on Divine Action -Estado da cidade do Vaticano, Vatican Observatory Publications, 1999”. (PETERS; BENNETT, 2003, p. 155)

Esta é, de fato, a teoria da emergente evolution de Lloyd Morgan e de outros, segundo a qual novas estruturas de causalidade mais abrangentes – por exemplo, atômicas, moleculares, cristalinas e orgânicas – sobrepõem-se por saltos às camadas mais antigas, nas quais elas não se encontravam pré-formadas, quando são atingidos determinados patamares críticos da organização. (Ibid., p.132)

Teoria que apresenta caráter imanente, sustentação lógica e não ontológica. Segundo Jonas, a união entre o princípio da emergência com “o princípio da continuidade, isto é, uma continuidade substantiva e não meramente formal”, (Ibid., p 131 – 134) seria importante passo para a obtenção de melhores respostas ao problema do alcance da subjetividade.

Frente a esta exposição, fruto de pesquisas tanto no campo da filosofia quanto no âmbito da biologia, Jonas defende a tese de que há “causalidade final na natureza pré-consciente” ao afirmar que

O Ser, ou a natureza, é uno e presta testemunho de si naquilo que permite emergir de si. Por isso, a compreensão sobre o que é o Ser precisa ser obtida a partir do seu testemunho, e evidentemente daquele que mais fala sobre ele, o testemunho mais evidente e não o mais oculto, o mais desenvolvido e não o menos desenvolvido, o mais pleno e não o mais pobre – portanto, o testemunho “mais elevado” a que tivermos acesso. (JONAS, 2006, p.134)

Para Jonas, a compreensão do Ser ou da natureza dar-se-á pela sua manifestação no mundo percebida pelo próprio ser humano. Por isso chama a atenção para o ponto de vista dos biólogos que, frente às pesquisas sobre os processos vitais elementares, ignoram este testemunho do nosso próprio ser. Assevera que três situações contribuem para esta posição dos cientistas, a saber, a primeira “em função da indiscutível interdição ao antropomorfismo; em seguida, pela aplicação do princípio da economia de Ockham; e por último, devido à impossibilidade de se quantificar os ‘objetivos’, o correto do ponto de vista metodológico” (Ibid., p.135). Segundo Jonas, mera preocupação metodológica e não ontológica não se justifica³⁰, pois o biólogo é um especialista que trata dos seres vivos e de suas relações. A princípio essa afirmação parece ser duvidosa, contudo, ao aprofundar a questão, observar-se-á

³⁰No artigo “Os Marcos e as ferramentas éticas da tecnologia de Gestão Jesús Conill Sancho fala das características da metodologia e da ontologia: “a primeira consiste em eliminar a subjetividade valorativa em favor da suposta objetividade; enquanto a segunda consiste em pensar que só é possível chegar a um juízo objetivo sobre a natureza das coisas prescindindo dos valores”. Portanto, inclui uma tese sobre o estatuto do valor, porque pressupõe que este tem sua sede exclusivamente nos sujeitos valoradores, mas que não pertence ao ser objetivo das coisas. Na natureza das coisas não poderia existir a diferença entre bom e mau, mas apenas fatos regidos pela causalidade. (SANCHO, 2015, p.10) Valorar a natureza é uma prerrogativa humana.

que a preocupação do cientista se volta apenas para o resultado obtido através do método realizado, isto é, a verdade do objeto ou o conhecimento adquirido metodologicamente. (Cf. Jonas, 2013, p. 92) Jonas elucida que o biólogo

Se situa na perspectiva daquele “início” no qual, com exceção de Deus, ninguém poderia prever o que adviria no processo evolutivo, ou então na perspectiva daqueles componentes elementares da entidade desenvolvida, nos quais, de fato – a menos Deus, novamente – permite “enxergar” o que eles comportam como elemento complementar invisível. (JONAS, 2006, p.134-135)

Jonas compreende que em função do método o biólogo não vai além do processo. A sua preocupação se limita apenas a parte que lhe interessa na pesquisa porque a sua visão é específica e não total. Assim, problematiza a ação do cientista ao colocar em discussão “a utilidade metodológica da ficção”, pois entende que é “evidente”. Por isso chama a atenção para que não haja confusão entre “utilidade metodológica e julgamento ontológico” (Ibid., p.135) que, respectivamente referem-se ao campo da ciência e ao campo da moral.

É óbvio que para Jonas todo pesquisador está ciente do seu trabalho, inclusive “de seu interesse e da sua própria atividade pensante, voltada para o assunto” (JONAS, 2006, p. 135), pois ele sabe que sabe e do que sabe – *homo sapiens, sapiens*. Jonas enfatiza a necessidade de reconhecimento da “autonomia da sua atividade pensante” o que implica, por exemplo, na possibilidade de “obter a verdade e tampouco de distinguir a verdade e a não verdade”; também observa que “na medida em que pressupõe a autonomia de seu pensamento, ou seja, do seu poder intrínseco, ele reconhece logicamente [...] o seu poder extrínseco”. (Ibid.) Poder intrínseco enquanto ação interna, e, poder extrínseco porque esta ação interna, ao se manifestar, direciona o comportamento para o *telos*. Logo, o pesquisador

Também reconhece o poder do interesse motivador, pois a autodeterminação mental só é possível quando associada à determinação corporal causal, com o pensamento estando associado à liberdade interior e exterior (como, por exemplo, na redação dos resultados de sua reflexão). Mas, ao fazê-lo, ele terá reconhecido o espírito, a subjetividade, e o interesse de modo geral como princípio ativo na natureza, a não ser que procure refúgio em um dualismo fantástico. Assim, terá ampliado implicitamente o seu conceito de natureza para além do seu próprio modelo. (Ibid.)

Grosso modo, ao reconhecer a relação psicofísica presente em si mesmo, o pesquisador não poderá negá-la em aos outros seres. Por isso, Jonas adverte que

Se se leva a sério (como deveria) e ao mesmo tempo não se considera uma exceção singular (o que não poderia fazer, como membro da comunidade humana), ele não pode deixar de creditar à natureza a produção de causalidade final. Portanto, não pode considerar esta última como sendo totalmente estranha à primeira. (Ibid.)

Esta advertência que também pode ser entendida como crítica dar-se-á pelo fato de muitos pesquisadores negarem a relação causal ou psicofísica presente na natureza. Razão que impulsionou Jonas ampliar o conceito de natureza em função da doutrina da finalidade. Em última análise, assevera que

Em função da ética ampliar o lugar ontológico da finalidade como um todo, partindo daquilo que se revela na manifestação mais aguçada do sujeito até chegar àquilo que se encontra oculto na espessura do Ser, sem utilizar o latente para explicar o que a finalidade abriga, e que se manifesta com rosto inteiramente diverso. (Ibid., p. 136)

Jonas elucida que a subjetividade, em certo sentido, “é uma manifestação superficial da natureza, considerada a ponta visível de um iceberg muito maior”, e compreendia como a voz “do seu interior mudo”, ou seja, a ponta do iceberg (que é visível) pode revelar o que está submerso ou aparentemente invisível, a saber, a matéria. Assim, a subjetividade “já tem de conter em si um fim, ou análogo, sob forma não-subjetiva”. (Ibid.) Esta concepção descritiva de subjetividade pode ser entendida como o elo ou contato entre o ser - particular - e o mundo ou si mesmo e o mundo. Esta reflexão levanta duas importantes questões: faz sentido falar de fim que não seja subjetivo ou mental? E, a presença de finalidade na matéria eliminaria a explicação causal da física?

Quanto à segunda pergunta, Jonas responde que não. E afirma que não há incompatibilidade entre a teoria de Aristóteles “das causas” com a teoria da física moderna (causa eficiente). Também ressalta que o seu objetivo é “mostrar como à existência comprovada de fins na natureza [...] deve ser reconhecida no entendimento do seu conceito”. (Ibid., p. 136) Para Jonas a ciência natural “não diz tudo sobre a natureza, pois sua preocupação quantitativa e metodológica” não abarca o “fenômeno da consciência, ou mesmo do caso mais elementar do sentir (e, portanto, do fenômeno mais bem comprovado de todo o universo!)” (Ibid., p.137), em outras palavras, a ciência da natureza é limitada. Tal limitação

talvez seja uma das razões pelas quais, com o advento da modernidade, tanto a dimensão qualitativa quanto à metafísica da natureza foram rejeitadas.

Em resposta a primeira questão, Jonas defende a seguinte tese

Da mesma forma como a subjetividade manifesta (que também é sempre particular) é algo assim como 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. (Ibid., p. 139)

Neste ponto, Jonas fala da participação “enraizada” ou do entrelaçamento entre subjetividade e natureza na busca do fim ou do objetivo. E, argumenta que

À luz do testemunho da vida [...], afirmamos, portanto, que o fim, de modo geral, tem o seu domicílio na natureza [...] ao gerar a vida, a natureza manifesta pelo menos um determinado fim, exatamente a própria vida – o que talvez nada mais signifique do que a autonomização do ‘fim’ como tal em fins definidos, perseguidos e fruídos igualmente de modo subjetivo [...] a vida seja [...] um fim. Mas caso (segundo uma suposição não destituída de razão) o ‘ser-finalidade’ fosse ele próprio o fim fundamental – em suma, o fim de todos os fins – então a vida, na qual o fim se autonomiza, seria uma forma acabada de proporcionar a esse fim a sua realização. (Ibid., p. 138-140)

O conceito de fim envolve subjetividade e natureza. A natureza gera a vida e tem como fim a própria vida. Contudo, tanto a geração quanto a finalidade não são realizados de modo isolado pela natureza, e sim, agregados à subjetividade. Portanto, Jonas afirma que a finalidade é um conceito ontológico e assevera que há um querer atribuído à natureza, um “querer ir além de si mesmo” que está “vinculado à capacidade de discernimento”, (Ibid.) que corresponde a causalidade, definida como configuração física favorável. Esta concede a preferência a fim de aproveitar a oportunidade oferecida para realização da finalidade e concomitantemente preparar o terreno em direção a novas oportunidades ou novos fins.

Agora, resta saber, em que medida ter algo em vista pode produzir tais oportunidades, ou seja, onde o poder direto do interesse tem início, em contraste com o simples aproveitamento indireto da sorte? Com prudência, Jonas responde que “existe uma orientação para um objetivo que aproveita as oportunidades” (Ibid.) e, que individualmente, novas possibilidades geram disposições para novos objetivos. Jonas assevera que

Em estudo especial que aqui só posso mencionar³¹, tratei de mostrar como no “mais simples” dos organismos concretos – isto é, no organismo que possui metabolismo e como tal é simultaneamente autônomo e heterônomo – já se delineia em forma pré-mental o horizonte da ipseidade, do mundo e do tempo sob a alternativa imperiosa do Ser ou não-ser. (Ibid., p. 141)

Neste estudo, concluiu que os organismos que realizam o metabolismo, caracterizados pela dialética liberdade e necessidade, a ipseidade, em potência, já está presente. Esta desenvolverá concomitantemente à manutenção da própria existência, isto é, na realização do metabolismo. A respeito das contribuições deste estudo, Sganzerla assevera que

Para Jonas, a biologia oferece os fenômenos observáveis para a especulação filosófica, a exemplo do metabolismo, que na sua troca com o meio, embora ainda não se trate de uma interioridade, mas de uma identidade interna, expressa um sim no mundo. É desse modo, então, que a biologia filosófica busca seguir os desdobramentos dessa liberdade germinal através dos diferentes níveis da evolução orgânica. (SGANZERLA, 2013, p.162-163)

Jonas, conclui esta exposição ao afirmar

Que 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 um 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 o além da 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 tal disposição (JONAS, 2006, p.141.)

Jonas elucida que até a forma mais elementar de vida, que age de modo involuntário ou inconsciente, age para realizar determinada finalidade. Contudo, finalidade que não é

³¹ Este estudo está presente na obra *Organismus und Freiheit: Ansätze zu einer philosophischen Biologie* [Organismo e liberdade: princípios de uma biologia filosófica], Göttingen, 1973, 5º capítulo, “Von Sinn des Stoffwechsels” [Sobre o sentido do metabolismo], particularmente entre as páginas 125-137. (Ibid., p.141)

externa ou transcendente, ao contrário, é imanente, pois está presente na natureza do ser. A vida é a finalidade imanente que lança o ser ao mundo em busca daquilo que é necessário para sobreviver, visto que viver implica a necessidade de transcender. Para Fonseca, “isso significa que ele (Jonas) está convencido de que é possível encontrar um fim na natureza independentemente de sua relação com o que habitualmente se denomina de consciência. Ou, em outras palavras, o fim não é uma prerrogativa dos seres racionais”. (FONSECA, 2010, p. 266) Logo, a existência da finalidade na natureza é fato.

Apresentada a concepção jonasiana a respeito da finalidade, cabe, agora, investigar como Jonas entrelaçou a finalidade ao valor. Por isso, a seguinte pergunta foi elaborada: sendo a vida a mais importante finalidade do ser é possível afirmar que a natureza, em função dos fins, cultiva valores? Antes de responder essa questão, Jonas assevera que “a guisa de transição, queremos adiantar algo sobre a relação entre universalidade e validade, bem como sobre a relação entre a “mera” subjetividade e a subjetividade que permeia a natureza”. (Cf. JONAS, 2006, p. 143)

A reflexão sobre a universalidade e legitimidade é realizada a partir do tema felicidade. Jonas assevera que a felicidade é algo que está na essência do ser humano, está na sua própria natureza, pois todo homem almeja ser feliz. Logo, é objetivo universal. Jonas argumenta que

A busca da felicidade não é fruto de escolhas voluntárias, e o fato de que ela se encontre enraizada de modo tão universal em nossa natureza provoca no mínimo uma forte presunção de que esta seja uma busca legítima. Se ela não indica uma obrigação, pelo menos temos o direito de buscar a felicidade (desde que respeitemos certo número de condições). Mas daí, por sua vez, resultaria então a obrigação – ou seja, um dever – de respeitar no outro esse direito, de não impedi-lo, portanto, e talvez até de promovê-lo. E o interesse do outro, que eu devo respeitar, poderia ter como consequência indireta para mim o dever (caso ele não exista imediatamente) de também promover a minha própria felicidade, cuja limitação poderia perturbar a felicidade comum. Se se pode argumentar assim ou de modo semelhante, então a universalidade factual, condicionada pela natureza, da busca da felicidade, que justifica a mencionada presunção, contribui efetivamente para a sua legitimação. (Ibid., p. 143-144)

Jonas afirma que a busca da felicidade acontece de modo involuntário no agir, pois é uma necessidade tão presente na natureza humana que concede ao homem conjecturar sobre a legitimidade da sua ação. Esta busca pode “indicar uma obrigação” ou no mínimo um

“direito” garantido para si; contudo, deve-se respeitar o outro na busca deste direito. Direito que é universal e, se é universal, logo, presume-se que é legítimo ou autêntico.

Jonas apresenta a diferença entre o universal e o particular. Em primeiro lugar define como particular “as ações por impulsos particulares, que fala da ‘simples subjetividade’ dos fins e das valorações” – refere-se à mera subjetividade. (Ibid., p.144) Ao tratar do universal, afirma que o aspecto da “subjetividade da natureza que não é particular e nem arbitrária, isto porque, diante dos nossos desejos e opiniões particulares ela detém os privilégios do todo diante das partes, do duradouro diante do transitório, do poderoso diante do ínfimo”. (Ibid.) A “subjetividade da natureza” é a própria necessidade que determina ao ser ir além de qualquer particularidade – desejos, opiniões, escolhas, etc.

Entretanto, a liberdade pode negar esta determinação da natureza, pois a parcialidade de seus fins abarca o todo, sendo que a própria liberdade é um desses fins. Jonas entende que

É prerrogativa da liberdade humana poder dizer não ao mundo. O fato de que o mundo tenha valores certamente é consequência direta do fato de que ele tem fins (nesse sentido, de acordo com o precedente, não se pode mais falar de natureza “livre de valores”), mas eu não preciso partilhar os seus “julgamentos de valor”, e posso até mesmo julgar que “eis por que seria melhor que nada surgisse”.* Deve-se admitir que, *per se*, a superioridade da natureza em termos de grandeza, duração e poder, e até a magnificência de suas criações, não lhe confere uma autoridade, inclusive depois de o seu pretenso “desencantamento” (Max Weber) ter sido questionado em seu aspecto mais decisivo, ou seja, o da alienação de fins e valores – da mesma forma que, entre os humanos, tampouco basta a superioridade numérica da opinião das massas sobre a minoria para definir a verdade. (Ibid., p. 144-145)

Jonas ratifica que os fins implicam valores. A natureza detentora de fins. Logo, possui valor. Entretanto, ambos podem ser negados pelo homem que, dotado de consciência e vontade, é livre para decidir, escolher e agir. Contudo, mesmo que o homem não admita a finalidade presente na natureza, à sua existência, como afirma Jonas, não depende da subjetividade do sujeito em particular, pois é fato. A finalidade independe da aceitação ou não aceitação do homem. Quanto à questão dos valores também não se pode afirmar que a natureza é livre de valores. Jonas elucida a questão ao mostrar a diferença entre o conceito de bem e o conceito de valor

Existe diferença entre o *status* objetivo e o *status* subjetivo de valor (ou resumidamente, entre valor em si e valorização feita por alguém).

É a elucidação entre bem e Ser (entre *bonum* e *esse*) que nos permite esperar que uma doutrina de valor seja capaz de fundamentar uma obrigatoriedade de valores, precisamente ao situar o bem no Ser. (Ibid., p. 146)

O *status* objetivo é entendido como valor em si ou o bem; o *status* subjetivo de valor como valoração feita por alguém. O primeiro está presente no ser e não depende de outro; o segundo é a opinião de terceiro sobre o ser. O primeiro é objetividade; enquanto o segundo é mera subjetividade.

Frente ao exposto, ainda é preciso saber se: a doutrina dos fins é suficiente para justificar o caráter valorativo da natureza? Pergunta que sugere investigar se na “doutrina do valor” Jonas apresenta argumentos consistentes para sustentar a seguinte tese, a saber, “a natureza cultiva valores, uma vez que cultiva fins” (Ibid.), ou seja, a presença de finalidade fundamenta existência de valor?

1.2.3 A dimensão ontológica do dever

A fim de ratificar se de fato há relação entre “fins” e “valores”, nesta seção apresentar-se-á a “doutrina do valor”, teoria que trata do caráter valorativo da natureza ou do ser. Concomitantemente refletir-se-á como Jonas “a partir das noções de Bem, Valor e Fim” (FONSECA, 2009, p. 450) fundamenta no Ser o dever do homem atual. Empreendimento importante para elucidar como pretende superar a “distância que existe entre Ser e dever” (Cf. JONAS, 2006, p. 149).

1.2.3.1 Ser e dever

Em sua tese de doutorado (1924 – 1928), Jonas debruçou-se sobre os movimentos gnósticos. Em 1958, retoma a investigação sobre o tema e concluiu que esta doutrina contribui para a atual concepção dualista da realidade em consequência à visão pessimista acerca do mundo interpretado como mau e prejudicial ao espírito humano. Portanto, desprovido de qualquer valor. Em contrapartida, a tese jonasiana visa superar esta imagem negativa ao demonstrar a presença de “fins no ser”. Tal demonstração, como visto anteriormente, implica a presença de valor. Uma vez elucidada a relação entre finalidade e valor, Jonas insere na sua teoria a noção de bem, cujo objetivo é ressignificar a compreensão de mundo a fim de superar o pessimismo gnóstico e, por conseguinte, restabelecer o elo entre

o homem e o mundo. O primeiro passo deste empreendimento é distinguir, do ponto de vista linguístico, a noção de bem e de valor. Jonas assevera que

“O bem”, comparado com “o valor”, tem a dignidade de uma coisa em si. Inclino-nos a compreendê-lo como algo independente do nosso desejo e da nossa opinião. “O valor”, ao contrário, se liga facilmente a questão “para quem?” E para “quanto?”: a palavra se origina da esfera da avaliação e da troca. Designa, em primeiro lugar, apenas a magnitude do querer, o quanto se quer investir, e não um dever [...]. No agir, na medida em que ele seja livre diante das finalidades concorrentes, eu me imponho novamente a finalidade da natureza como minha finalidade³². Assim, toda finalidade que eu me imponha se transforma em “valor” por esse simples fato, na medida em que considero valer a pena persegui-la (incluindo aí a renúncia a todas aquelas finalidades que não são compatíveis com esse fim). (JONAS, 2006, p.155)

O bem é objetivo, não depende de afirmação ou negação de outro, ele é aquilo que é; o valor é subjetivo, depende da apreciação de terceiro, que pode afirmá-lo ou negá-lo. Está relacionado ao querer. Ao impor sobre si uma finalidade ou objetivo, esta imposição que se origina do querer, transforma em valor aquilo que é almejado. Porém, ainda não se pode falar em dever. Feita a distinção, assevera que “fundamentar no Ser o ‘bem ou o valor’ significa franquear a pretensa distância entre Ser e dever”. (Ibid. 149) Fundamentação que permite, de modo espontâneo, a conexão entre ambos. Entretanto, se o dever ou “imperativo” origina-se de “um Deus pessoal” ou “de uma demanda imanente”, uma “vontade dominadora” que impõe um dever, (Ibid.) este exige do ser uma resposta. Neste caso não seria dever ontológico, e sim, dever moral.

Em busca de respostas, Jonas assevera a importância de investigar sobre “o que faz com que a axiologia³³ se torne parte da ontologia?” Ou, por que o valor integrado ao ser é

³² Jonas elucida que “os fins não são obrigatoriamente resultados de escolhas, e ainda menos avaliados de forma comparativa: a ação, com tal, inclusive a animal, é guiada pelos fins, antes de toda escolha, pois as finalidades mais elementares – e o ter finalidade em si – estão implantadas em nós por causa da nossa natureza de seres carentes. E o gozo de que são acompanhadas as torna também subjetivamente ‘valiosas’. Mas a atual discussão tem a ver com a esfera humana dos fins escolhidos, onde, portanto, o querer não é simplesmente uma criação de uma finalidade dada, mas, em certo sentido, a finalidade, como algo meu, é uma criação do querer. Mas, aqui, mesmo ‘o valor’ da finalidade é um correlato do desejo, determinado de forma múltipla – pela pulsão, ambiente, exemplo, hábito, opinião e momento”. (Cf. Jonas, 2006, p. 155)

³³ Definição: Axiologia (do gr. axios: digno de ser estima-do, e logos: ciência, teoria) Teoria dos valores em geral, especialmente dos valores morais. O termo axiologia designa a filosofia dos valores, fundada em Baden por W. Windelband (1863-1915). Derivada do kantismo, ela estima que o conhecimento tenha por origem não as coisas em si, mas a apreensão de uma relação entre as realidades e um ideal que é um absoluto, embora posto como valor. E a relação com esse valor que nos

importante para a obtenção de explicação? Em seguida destaca dois aspectos destas perguntas, a saber, o primeiro refere-se ao tema universal que perpassa a história da filosofia; e, o segundo é quanto a sua aplicabilidade que não se limita ao campo antropológico. (Ibid.) Feita as observações, começa a elucidar como se dá relação entre “os fins” e os “valores” presentes no “Ser da natureza”. Por isso, reflete acerca da relação entre o “bem” e o “mal” com a finalidade apoiada na seguinte hipótese

Se a natureza cultiva finalidades e objetivos, como agora supomos, ela também atribui valores. Pois, independentemente da forma como ela estabelece suas finalidades e as persegue, alcançá-la constitui um bem e fracassar constitui um mal. Com essa distinção se inicia a imputabilidade de valor. Mas, no interior da busca previamente estabelecida da finalidade, que comporta apenas vitória ou fracasso, não é possível um julgamento sobre o bem da finalidade. Por isso, tampouco é possível deduzir alguma obrigação que vá além do interesse. Se existem finalidades estabelecidas na natureza, inclusive aquelas que nos concernem, a dignidade delas só pode derivar de sua existência efetiva. Elas devem ser avaliadas em virtude da força da sua motivação e talvez do prazer obtido com sua realização, ou do sofrimento oriundo da sua recusa. (JONAS, 2006, p.149)

Jonas parte do pressuposto de que a presença da finalidade na natureza necessariamente implica valores. A valoração dar-se-á de dois modos: como bem, quando a finalidade é alcançada; ou, como mal, quando esta não é realizada. Entretanto, esta diferenciação, ainda não é decisiva para atribuir o bem à finalidade, o que impede a conclusão da presença de um dever por mera utilidade. Por isso, a valoração dos “fins” depende dos fatores que impulsionam o ser a realizá-los e de suas consequências. Deste modo, Jonas elucidar que o “bem” e o “mal” estabelecem mera relação frente a

Uma orientação para um fim que já existia, à qual cabe exercer aquele poder sobre a vontade que aflora *ex post facto* (após o fato) nas suas decisões, no seu resultado. 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. (Ibid., p. 150)

Em suma, Jonas elucidar que o “bem” é definido pelo cumprimento da finalidade, isto é, manter a vida; e, o “mal” pelo não cumprimento da finalidade, conceituado como morte.

permite apreciar, julgar e conhecer uma realidade, um objeto, um ato, uma ideia e uma palavra. (JAPIASSÚ; MARCONDES, 2001, p.22)

Contudo, tais situações não são suficientes para valorar os fins ou objetivos. Se ambos não são suficientes, então, como explicar tal relação? Jonas prossegue sua investigação ao trazer para a reflexão a noção de “bem em si”; assevera que “podemos reconhecer um bem em si na capacidade como tal de ter finalidade, pois se sabe intuitivamente que ela é infinitamente superior a toda falta de finalidade do ser”. (JONAS, 2006, p. 150) Neste caso, a finalidade é intrinsecamente um bem presente no Ser. Condição que explica o porquê a realização ou a não realização de uma finalidade são insuficientes para atribuir valor a natureza, pois “a presença da finalidade mostra a sua superioridade sobre a falta de finalidade”. (Ibid.) Assim, Jonas demonstra a primeira manifestação da “dignidade axiomática” na natureza, isto é, a qualidade que inspira responsabilidade. Portanto, este conceito formal de bem implica no dever que está correlacionado à vontade. No entanto, ao referir-se ao ser humano, afirma que este é livre para querer ou não querer ratificar esta dignidade na natureza.

Jonas assevera que o “primeiro sim” do Ser acontece com a autoafirmação na finalidade, pois entende que “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”. (Ibid., p.151) O primeiro dos valores e o mais fundamental é o interesse por si; o segundo, parte do “incremento de finalidades ou pletora de fins almejados”. (Ibid.) Logo, a causa de sua existência é confirmada na execução da finalidade.

Efetuar a finalidade é algo complexo, pois envolve o embate contínuo entre o Ser e o não-Ser. Na negativa do não-Ser, o Ser se auto-afirma. Jonas ratifica que “o ‘sim’ da vida” significa “um ‘não’ enfático ao não ser” ou a morte. (Cf. Jonas, 2006, p. 151-152) O não a morte acontece quando o metabolismo é realizado e traz como consequência a manutenção da vida do organismo. Jonas elucida que este “sim” ontológico pensado na particularidade do ser humano adquire um novo enfoque, a saber,

Esse “sim” que atua cegamente adquire uma força obrigatória em virtude da liberdade lúcida do homem, o qual, como resultado supremo do trabalho finalista da natureza, não somente é um continuador da obra desta, mas, pode converter-se também em seu destruidor, graças ao poder que o conhecimento lhe proporciona. Ele precisa incorporar o “sim” à sua vontade e impor, ao seu poder, o “não” ao não-Ser. Mas essa transição do querer para o dever constitui um ponto crítico da teoria moral, cuja fundamentação se mostra sempre tão arriscada. (Ibid., p.152)

Essa nova abordagem dar-se-á em função da consciência³⁴ que o homem tem acerca de sua liberdade e do mundo. Tal consciência é o poder obtido da própria natureza que o outorga a prerrogativa de continuador ou destruidor da vida que, respectivamente, significa fazer o bem ou o mal. Caso em que a preservação da vida não depende apenas do sim ontológico – dever natural -, mas, também, do sim moral, visto que está submetida à vontade do homem para realizar o bem. Jonas destaca que este atributo humano desafia a edificação da teoria moral.

Por isso, introduz a reflexão as noções de “liberdade lúcida” e “poder”³⁵, ambas sustentadas pelo conhecimento do homem, duas características que o possibilita escolher em continuar ou devastar a natureza. No entanto, esta continuação depende da “vontade” em afirmar o “Ser” e negar o “não-Ser”, o que significa assumir a responsabilidade pela natureza através de leis e ações concretas, uma vez que as leis naturais já cumprem o seu papel. Esta assunção tem a força do dever. Aqui, reside o valor. Jonas assevera que “para o homem, o “sim” ontológico tem a força de um dever”. (Ibid., p.152) Ressalta-se que o ser ou a natureza não tem necessidade da tutoria do homem, pois, naturalmente, realiza a sua finalidade. Entretanto, em função da intervenção e da dominação humana que paulatinamente modificou

³⁴ Definição: Consciência (lat. conscientia: conhecimento de algo partilhado com alguém) 1. A percepção imediata mais ou menos clara, pelo sujeito, daquilo que se passa nele mesmo ou fora dele (sinônimo de consciência psicológica). A consciência espontânea é a impressão primeira que o sujeito tem de seus estados psíquicos. Difere da consciência reflexiva, ou seja, do retorno do sujeito a sua impressão primeira, permitindo-lhe distinguir o seu Eu de seus estados psíquicos. Campo de consciência é o conjunto dos fatos psíquicos presentes na consciência do indivíduo. 2. Do ponto de vista moral, a consciência e o juízo prático pelos quais nós, como sujeitos, podemos distinguir o bem e o mal e apreciar moralmente nossos atos e os atos dos outros. Nesse sentido falamos de consciência moral. Quando dizemos que alguém tem boa consciência, queremos significar que possui um sentimento, fundado ou não de ser irrepreensível nesse ou naquele ato de sua conduta geral. A expressão má consciência é utilizada para designar o sentimento de mal-estar ou de culpa moral, de arrependimento ou de remorso, de um indivíduo que não conseguiu realizar bem, como queria, ou não conseguiu realizar completamente seu dever, aquilo pelo que se julgava responsável. 3. Não podemos empregar o termo "consciência" de maneira absoluta: toda consciência é consciência de alguma coisa, isto é, a necessidade, para a consciência, de existir como consciência de outra coisa distinta dela mesma, o que Heidegger exprime dizendo que o homem é um "ser-no-mundo". 4. Em nossos dias, nem o sujeito do discurso nem tampouco o sujeito psicológico e o sujeito histórico podem ser definidos relativamente a uma consciência fundadora de verdade ou mesmo, de liberdade. Longe de ser a fonte de todo conhecimento ou de toda ação, frequentemente ela se revela como desconhecimento: não somente é impotente para conhecer-se a si mesma, mas pode converter-se em fonte de ilusões tenazes, que são outros tantos obstáculos à formação dos saberes que definem nossa modernidade. E o que mostra, por exemplo, a teoria do inconsciente de Freud: encontramos-nos diante do problema da mentira da consciência ou da consciência como mentira. (JAPIASSÚ; MARCONDES, 2001, p.41)

³⁵ O uso da técnica é o maior exemplo deste poder – humano - sobre a natureza (Grifos nossos).

a ordem natural das coisas, o homem se colocou frente ao novo dever, a saber, ampliar a sua responsabilidade ao nível ontológico, isto é, a natureza.³⁶

Jonas entende que este dever não pode ser distinto do querer, pois ambos devem direcionar-se para o mesmo objetivo que é a afirmação do “Ser” sobre o “não-Ser”. Frente a essa constatação, apresenta o caráter problemático da questão

Entre a validade objetiva do valor ou do “bem”, que já pressupomos assim como a sua reivindicação abstrata, e a tarefa que o agir impõe a si, como sua no aqui e agora, ainda falta um passo: aquele do atemporal ao temporal. Mas, por trás desse passo espreita a suspeita de que até a mais extraordinária automistificação da moral, até aquela da moral ascética com todos os seus ‘deveres’ e ‘renúncias’ seja simplesmente uma forma encoberta de auto-satisfação da pulsão (por exemplo, da ‘vontade de poder’ ou do ‘princípio do prazer’), ou seja, de que todo dever aparentemente auto-imposto não passe de um disfarce da vontade, sendo tal sedução uma isca mais eficaz do que aquela do prazer banal. Nesse caso, ‘o valor’ ou o ‘bem’ não teriam a voz de comando, mas apenas a força das causas – naturalmente, causas finais, mas, de qualquer forma, força causal. (JONAS, 2006, p. 153-154)

Jonas é ciente que mesmo uma ação considerada memorável do ponto de vista da moral, pode ter sido realizada de modo individualista e sem a orientação do “bem” ou do “valor”. Situação que ocorre quando o querer direciona a ação no objetivo de alcançar e manter “o poder” ou “o prazer”, que se distingue totalmente da proposta. Por conseguinte, não serve de fundamento para a sua tese, pois, neste caso, “o valor” ou o “bem” – o poder ou o prazer - podem ser entendidos como mero fim subjetivo³⁷. Entretanto, Jonas demonstrou que do ponto de vista linguístico³⁸ há diferença entre o “bem” e o “valor”. O primeiro é intrínseco ao ser, é objetivo e não depende de outrem para ser confirmado; o segundo é subjetivo e, por isso, correlato ao querer.

No intuito de elucidar mais a questão, diferencia “fins valiosos e não valiosos”

Com essa distinção, postulamos que aquilo que vale a pena não coincide exatamente com aquilo que vale a pena para mim. Mas

³⁶Sganzerla adverte que “para Jonas, a finalidade presente na natureza é um valor e um bem em si, pois o seu fim representa um valor. Isso, no entanto, não nos autoriza a falar que o autor partilhe da ideia da existência de uma escala de valores presentes na natureza, pois [...] Jonas não classifica a natureza como moral, pois somente o homem é capaz de valoração moral”. (SGANZERLA, 2013, p.172)

³⁷ Vale lembrar, que Jonas amplia a sua reflexão à ontologia, deste modo, qualquer fundamentação pelo lado subjetivo foge a sua proposta, pois delimita e retorna a discussão ao campo antropológico e pode cair no relativismo.

³⁸ Esta distinção encontra-se na página 44 - 1º parágrafo.

aquilo que realmente vale a pena deveria se tornar aquilo que vale a pena para mim; portanto, deverá ser transformado por mim em finalidade. “Realmente” valer a pena, então, deveria significar que o objeto do esforço é bom, independentemente do julgamento das minhas inclinações. Exatamente isso o torna fonte de um dever, com o qual ele apela para o sujeito naquela situação em que a realização ou a manutenção desse bem são questionados de forma concreta por esse sujeito [...]. 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 à vontade. O bem independente exige torna-se um fim. (Ibid., p. 155-156)

Jonas elucida que o “bem” enquanto fundamento da vontade é vulnerável porque a sua existência depende do querer do indivíduo, pois ele não exige a sua efetivação - bem relativo. Entretanto, o “bem” fundamentado “no Ser” pode enfrentar à vontade e, mesmo que a vontade não se incline para realizá-lo, ela não pode negar a sua existência. Ele é uma realidade no Ser - bem objetivo³⁹. Neste caso, o dever da vontade é realizar o “bem” ou o “fim”. Compreende-se que, ao falar de finalidade ontológica, demonstra que a sua realização não pode depender do querer ou do não querer do indivíduo, pois o seu cumprimento está relacionado à necessidade mais elementar de toda criatura, ou seja, a sobrevivência.

O cumprimento do “dever” ou do “bem” favorece o próprio agente. Todavia, Jonas elucida que neste empreendimento “nunca posso ser a causa, e o objeto do ato será apenas oportunidade para tal”. (Ibid., p. 156) Adverte, também, que “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. A moralidade jamais pode se considerar como um fim”. (Ibid.) Portanto, a causa da ação não é subjetiva. Ela é objetiva e está presente na “natureza do Ser”.

Quanto à ação moral, assevera que não é fim em si mesma, mas acontece direcionada para o fim, isto é, para o bem. O que explica o porquê da predominância ou o domínio da causa – Bem – sobre o ser do agente, (Ibid., p156-157) em outras palavras, “o apelo do bem

³⁹ Fonseca assevera que “uma vez que, os fins estão presentes na natureza, inclusive na nossa, Jonas considera que, em princípio, sua dignidade consiste em serem realizados, de modo que, segundo sua força motivante, eles poderiam ser avaliados ou conforme ao prazer provocado por sua obtenção ou à dor decorrente de sua obstrução. Ademais, embora seja possível classificar um fim como melhor ou pior, ele ressalta que um bem em si é aquele que jamais “reclama nosso assentimento” (Ibidem). Por esse motivo, frente à questão se há sentido em dizer que alguma coisa *deve* ser, mesmo quando sua realização não visa satisfazer a pulsão, o instinto ou a vontade, Jonas afirma que isso corresponde precisamente ao “bem em si”. (FONSECA, 2010, p. 273)

em si no mundo, que confronta minha vontade e exige obediência em conformidade com a lei moral”, este apelo é o motivador da “ação moral”. (Ibid., p.157) “Apelo” que é mostrado pela inteligência - a priori -, que na ótica jonasiana “é digno de existir por si mesmo e necessita da minha intervenção”. (Ibid.)

Jonas ressalta a importância da presença do lado emocional, pois compreende que “é da própria essência da nossa natureza moral que a nossa inteligência nos transmita um apelo que encontre resposta em nosso sentimento. É o sentimento de responsabilidade”. (Ibid.) Deste modo, assevera que “como toda teoria ética, uma teoria da responsabilidade deve lidar com ambos os aspectos: o fundamento racional do dever, [...] e o fundamento psicológico da capacidade de influenciar à vontade”, isto é, os aspectos objetivos e os subjetivos, que respectivamente referem-se a razão e a emoção.

Observa-se que Jonas aponta para dois elementos presentes em sua teoria sobre a moral, a saber, a racionalidade e a emoção. Cabe à racionalidade conhecer e compreender aquilo que depende do homem, a sua responsabilidade frente ao ser; porém não basta ter consciência, pois é preciso agir. Tal ação depende do sentimento que move ou não à vontade em função do conhecimento adquirido. Assim, Jonas destaca a importância da conexão entre razão e emoção, porque entende que ambas “são partes integrantes da ética como tal”. (JONAS, 2006, p. 157-158). Assim, para tratar da moralidade, Jonas relaciona o racionalismo e o emotivismo.

Para justificar a necessidade de inserir o “sentimento de responsabilidade” em sua elaboração, recorre às teorias de importantes “filósofos da moral” que “sempre reconheceram que o sentimento deveria se unir à razão, de modo que o bem objetivo adquirisse poder sobre a nossa vontade”, (Ibid., p. 159) isto é, as emoções, mesmo que submissas ao “bem objetivo”, não podem ser desprezadas na fundamentação de uma teoria moral. (Ibid.) A seguir, apresentar-se-ão algumas teorias (da virtude) que, na ótica jonasiana, contém o elemento emocional da ética, a saber,

O “temor de Deus judaico”, o ‘eros’ platônico, a ‘*eudaimonia*’ 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. (Ibid., p.159)

Contudo, elucidada que

Não podemos discuti-los agora, mas observemos que o sentimento da responsabilidade não se encontra entre eles. Para defender nossa escolha, precisaremos mais tarde explicar essa ausência. Observamos, além disso, que a maioria dos sentimentos mencionados (mas não todos são do tipo daqueles inspirados por objeto e orientados em direção a ele) que representa um valor supremo, um “bem supremo”. Tradicionalmente, esse *summum bonum* possuía frequentemente a conotação ontológica (um corolário para a ideia de perfeição) de ser algo atemporal, antepondo à nossa mortalidade a sedução da eternidade. (Ibid.)

Em primeiro lugar, observa que nestas teorias não há o “sentimento da responsabilidade” e ressalta que na maioria delas o “bem supremo” era compreendido como algo externo, transcendente, eterno, perfeito e imperecível que “convida o perecível a dele participar e instiga-lhe o seu desejo”. (Ibid.) Observa-se que nestas teorias “o perecível” ou o agente moral é convidado a caminhar em direção ao “*summum bonum*” e, em alguns casos, a participar dele e aperfeiçoar-se como tal. Em contrapartida, na teoria jonasiana, “o objeto da responsabilidade é algo perecível como tal” (Ibid.). É o outro que exige responsabilidade e não apropriação, caracterizado como imanente, temporal, perecível e imperfeito, e que recorre àquele no qual se identifica com ele.

Jonas assevera que apesar das diferenças entre essas teorias, o bem perecível e o bem imperecível tem algo em comum: “a força impositiva surge da exigência de um objeto, e a ligação é como objeto, seja eterno ou temporal. Nos dois casos, algo deve ser feito no reino das coisas”. (Jonas, 2006, p.160) Essa afirmação crítica às teorias que não consideram a vida real e concreta. Jonas elucida que

Essas condutas éticas orientadas pelo objeto, nas quais o conteúdo da finalidade dada se impõe de forma absoluta, encontram-se as condutas desprovidas de objeto, nas quais a própria forma e espírito das condutas constitui o tema da norma, e o objeto externo fornecido pela situação é mais a oportunidade do que a finalidade da ação. Trata-se, portanto, não do “o que”, mas do “como”. O extremo moderno dessa ética de intenção subjetiva é o existencialismo (veja “a vontade de potência” de Nietzsche, a “decisão autêntica” de Sartre, a “resolução” de Heidegger, e assim por diante), no qual o objeto no mundo não comporta uma reivindicação em relação a nós, mas recebe o seu significado da escolha apaixonada do nosso interesse. Nesse caso reina, soberana, a liberdade do eu. (Ibid., p.160)

Jonas questiona as éticas que abarcam somente os interesses subjetivos, dentre elas, o existencialismo que é apontado como o grande representante na modernidade do que ele define como a “ética da intenção subjetiva”, pois contribui para a manutenção do dualismo

moderno, uma vez que desconsidera a objetividade presente na realidade. Nessas formulações, não é o objeto que se impõe, ao contrário, é o interesse que orienta a busca de determinado objetivo, onde a liberdade subjetiva é soberana⁴⁰ e confere ao homem o poder de querer ou não querer assumir o dever frente ao Ser através do seu sim.

Após realizar esse percurso a fim de se saber “o que faz com que a axiologia se torne parte da ontologia”, Jonas apresenta os pontos principais desta investigação, a saber,

Que importa são as coisas, e não o estado da minha vontade. Na medida em que engajam minha vontade, elas se tornam finalidades para mim. Há fins que podem ser sublimes graças àquilo que eles são [...]. A lei, como tal, não pode ser nem causa nem objeto de 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 o respeito [...] Mas não basta o respeito [...] Só o sentimento de responsabilidade, que prende o sujeito àquele objeto, pode nos fazer agir em seu favor [...] apoiar a reivindicação de existência do objeto por meio da nossa ação [...] O cuidado da natureza por nossa progenitura (capítulo 2, parte IV₂) é de tal forma espontâneo que não necessita do recurso à lei moral, pois é o arquétipo humano elementar da coincidência entre a responsabilidade objetiva e o sentimento de responsabilidade subjetivo, por meio do qual a natureza nos educou previamente e orientou nossos sentimentos para os tipos de responsabilidade aos quais falta a garantia do instinto. (Ibid., p. 163-164)

Nessa exposição, Jonas certifica que as “coisas” ou os “fins” são mais importantes do que a vontade. Os “fins” considerados como sublimes, o são, não por mera valoração externa, mas por aquilo que são. Logo, o Ser é visto como causa e objeto de respeito. Compreende-se, então, que essa primeira “responsabilidade” é natural ou objetiva, visto que está inscrita na natureza do ser.

No entanto, a continuidade do ser reivindica além do dever natural o sentimento de responsabilidade para orientar o indivíduo a agir em seu favor na luta contra o não ser. Principalmente a partir da modernidade devido ao novo comportamento humano frente à natureza que, paulatinamente, modificou e, em alguns casos, destruiu a ordem natural das coisas. Frente ao novo modo de agir surge a necessidade do dever externo ou imperativo que consiste no sim ontológico ou na responsabilidade do homem para garantir que o Ser realize

⁴⁰ No início desta seção, ao tratar da liberdade, Jonas defende a tese da relação dialética entre liberdade e necessidade, deste modo, teorias que tratam da liberdade subjetiva não são interessantes para o seu empreendimento.

naturalmente a sua finalidade. De antemão, entende-se que esse sim é o elo entre as duas formas de responsabilidades, a saber, a objetiva ou natural e a subjetiva ou moral. Por esse motivo, a seguir, investigar-se-á o conteúdo dessa responsabilidade subjetiva a fim de compreender qual a sua contribuição para a reflexão moral, visto que o homem contemporâneo, através do uso das novas tecnológicas modificou radicalmente a natureza das coisas.

2: PRINCÍPIO RESPONSABILIDADE

Após apresentar e refletir acerca das bases ontológicas que Jonas propõe para elucidar o dualismo moderno e, por conseguinte, reestabelecer a relação ser e dever, a seguir, investigar-se-á à luz da obra “*O Princípio Responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*” a ideia central da tese jonasiana.

Herdeira dos pressupostos filosóficos presentes nas teorias de Descartes e Bacon, potencializados pelas revoluções científica, industrial e tecnológica; patrocinada pelo capitalismo, a civilização tecnológica colocou em xeque os antigos sistemas morais deixando-os vulneráveis frente ao novo modo de agir do homem. Atento a essa questão, Jonas elabora e propõe sua tese, cujo objetivo é regular e orientar as ações humanas tendo em vista o futuro e a coletividade. No intuito de conhecer e compreender a sua proposta, o atual capítulo foi dividido em três seções, a saber:

2.1: O desafio colocado pela civilização tecnológica à reflexão ética: 2.1.1: O homem e a técnica: apresentar a relação entre o homem e a técnica a partir de dois momentos distintos da história, a saber, antes e depois do advento da modernidade. 2.1.2: Apresentar e refletir acerca do princípio ordenador que deve regular as ações da civilização tecnológica, visto que Jonas assevera que as éticas tradicionais tornaram-se vulneráveis frente aos desafios colocados pela civilização tecnológica. 2.1.3: Contrapor o imperativo kantiano ao imperativo jonasiano e, em seguida, apresentar as características do novo imperativo moral que visa regular as ações do *homo faber*.

2.2: Acerca do Princípio Responsabilidade: 2.2.1: Princípio Responsabilidade: distinção conceitual, paradigmas e o papel da educação. 2.2.2: Analisar e compreender o conteúdo da ética da Responsabilidade. 2.2.3: Apresentar as novas atribuições da Responsabilidade frente aos desafios colocados pela civilização tecnológica.

2.1 O desafio colocado pela civilização tecnológica à reflexão ética

Segundo Jonas, a mudança no campo teórico, promovida, inicialmente, pelos pressupostos filosóficos de Descartes e Bacon, depois, potencializada pela revolução científica, industrial e tecnológica, e patrocinada pelo capitalismo, em primeiro lugar,

propiciou ao homem compreender a realidade sobre uma nova perspectiva⁴¹ e, conseqüentemente, através do uso da técnica moderna, intervir na natureza com novos objetivos, como, por exemplo, utilizá-la como meio e fonte inesgotável de recursos para alcançar o progresso e o bem estar material. Durante o percurso empreendido para a realização de tais finalidades, paulatinamente, o homem contemporâneo desenhou o seu mais novo perfil, a saber, o *homo faber*. Definido como aquele que utiliza da tecnologia como instrumento de dominação, intervenção e transformação da natureza. O ponto nevrálgico desta questão, é que ela não está resumida ao mero uso das novas tecnologias, mas, sim, ao poder e ao seu caráter dinâmico que, quando utilizadas sem parâmetros morais, trazem danos irreparáveis tanto a humanidade quanto ao futuro.

2.1.1 O homem e a técnica

Esse novo modo de agir fundamenta-se na busca incessante do homem pela realização de suas necessidades e desejos. Para a civilização tecnológica a concretização de seus objetivos está totalmente vinculada à técnica moderna por interpretá-la como meio seguro e confiável. Mas o que explica tamanha confiança e segurança? Tamanha confiança e segurança são explicadas pela crença de que, com o uso das novas tecnologias, o homem encontraria soluções para todos os dilemas humanos, até mesmo sobre a questão da morte.

Para aprofundar a compreensão acerca do assunto Jonas apresenta as diferenças entre a técnica pré-moderna e a técnica moderna. A primeira caracterizada pelo controle, a estabilidade, a causalidade e a adequação entre meios e fins; a segunda, pela inovação, a

⁴¹No período pré-socrático ou cosmológico (final do século VII a.C ao fim do século V a.C.), os filósofos da *physis* se debruçaram na busca da arché, ou seja, do princípio do mundo e das razões do devir na natureza. Dentre estes, destaca-se o pensamento de Pitágoras de Samos que afirmou ser os números, entendido como “estrutura e relação proporcional entre os elementos que compõem as coisas” (CHAUI, 2011, p. 42). Esta afirmação de mero caráter especulativo que buscava explicar o “porquê dos fenômenos pelas qualidades inerentes aos corpos” (ARANHA; MARTINS, 2009, p. 366), alcança uma nova dimensão quando Galileu Galilei (1564 – 1642) utiliza do método científico para compreender o ‘como’, o que supõe a descrição quantitativa do fenômeno” (Ibid.). Nota-se que há um deslocamento do “porquê” para o “como”, ou, da “causa inicial” para a “causa eficiente”. A utilização deste novo método embasou a tese de Galileu acerca da compreensão da realidade. Segundo o filósofo “o Universo [...] está escrito em língua matemática, os caracteres são triângulos, circunferências e outras figuras geométricas, sem cujos meios é impossível entender humanamente as palavras” (GALILEI, 1973, p. 119). Deste modo, a matemática que em Pitágoras respondeu à especulação acerca da origem e das transformações no Universo, em Galileu foi decisiva para direcionar o rumo da ciência moderna no modo de compreender e intervir na natureza. Portanto, entende-se que, uma vez que o conhecimento do Universo dar-se-á via linguagem matemática, por conseguinte, a relação homem/natureza apresentar-se-á com características matemáticas, isto é, quantitativa e operativa. Esta é a nova perspectiva acerca da natureza.

rapidez, a intencionalidade, o descontrolo e a possibilidade de utilizar outros meios para se alcançar os mesmos objetivos.

Na técnica pré-moderna tanto as ferramentas quanto os métodos utilizados eram constantes, estes não provocaram nenhuma espécie de desequilíbrio. Para alcançar o seu objetivo o ser humano utilizava meios apropriados para não perder o controle em seus empreendimentos; as revoluções não ocorriam intencionalmente e sim por causalidade; outro aspecto desse período é o da estabilidade em relação às produções e o uso da técnica, pois não havia a ideia de progresso continuado assim como o uso de métodos sistematizados e rigorosos. Jonas conclui que “tanto em métodos como em instrumentos, as ‘artes’ pareciam adequadas a seus fins e eram por eles tão firmes quanto os próprios objetivos”,⁴² (Cf. JONAS, 2013, p. 27-29.) isto é, os meios utilizados para alcançar determinados fins eram apropriados. Em contrapartida, a técnica moderna apresenta-se de modo diferente:

Referências	Técnica pré-moderna	Técnica moderna
- Quanto ao processo:	- Não havia a ideia do progresso continuado e nem uso de métodos sistematizados e rigorosos.	- É caracterizada pela rapidez na difusão da tecnologia nos campos do conhecimento e da prática, na sistematização do processo e no uso de métodos rigorosos.
- Quanto à relação entre meios e fins:	- Caracterizava-se na adequação entre os meios ou os instrumentos e os fins desejados, relação linear e uso do meio adequado para conseguir o objetivo desejado.	- Não há adequação entre os meios e os fins, a relação é circular em sentido dialético, explicada pela produção de objetos que foram inclusos na lista de necessidades e desejos humanos, onde, em alguns casos, os fins justificam os meios.
- Quanto à	- As evoluções aconteciam por	- As revoluções são marcadas pela

⁴²Jonas assevera que “um significado defensável de ‘clássico’ é o de que aquelas culturas históricas elevadas haviam se ‘definido’ implicitamente de algum modo e não favoreciam e nem sequer permitiam ir além das normas fixadas e do cânone da prática adequada a elas. Este ‘equilíbrio’ – mais ou menos – alcançado era seu verdadeiro orgulho”. (Ibid., p.29) O comedimento pautava as ações humanas na busca de seus objetivos.

intencionalidade:	causalidade, de modo lento e quase estático. (Ideia de evolução)	intencionalidade, com rapidez e dinamismo. (Ideia de revolução)
- Quanto à natureza das ações:	- As ações eram superficiais sobre a natureza, com comedimento e prudência.	- As ações são substâncias – profundas – e, em alguns casos, marcada pelo descontrole e imprudência.

Portanto, Jonas ressalta “que a moderna tecnologia diferentemente da tradicional é uma empresa e não uma posse, um processo e não um estado, um impulso dinâmico e não um arsenal de ferramentas e habilidades” (Ibid., 32). E quais as implicações dessa distinção? Ao revisitar o comparativo supracitado, notar-se-á que com o uso da técnica pré-moderna as transformações aconteciam de modo lento ou quase estático, sem comprometer o equilíbrio ou ciclo natural das coisas. Havia, também, a adequação entre “os meios e os fins desejados”. A ação humana era pontual, superficial e, de certo modo, controlada.⁴³

Em contrapartida, a técnica moderna é marcada pela sistematização e uso de métodos rigorosos direcionados para o objetivo; pela rapidez no processo capaz de provocar grandes transformações ou “revoluções”; pelo dinamismo, a inovação, a intencionalidade e a não adequação entre fins e meios. Nesta etapa, o que importa é alcançar os objetivos, os meios que serão utilizados não precisam ser adequados para tal. Assevera Jonas que tal procedimento “constitui seu primeiro aspecto filosófico”, (Ibid., p. 29) pois carece de reflexão acerca de quais métodos serão utilizados para se chegar aos objetivos, assim como, as possíveis consequências que essa utilização trará a humanidade. Frente a esses contrastes, Jonas assevera que

O progresso não é um adorno ideológico da moderna tecnologia nem tampouco uma mera opção oferecida por ela [...], mas um impulso incerto nela mesma, muito além de nossa vontade (ainda que a maioria das vezes em aliança com ela) [...]. ‘Progresso’ não é nesse sentido, um conceito valorativo, mas puramente descritivo [...]. Mas ainda que não expresse um valor, ‘progresso’ tampouco é aqui uma expressão *neutra*, que possamos simplesmente substituir por ‘mudança’. Porque

⁴³ Oliveira elucida que “não houve, na Era Pré-moderna, a ideia de um ‘*progresso continuado*’ e não houve sequer um ‘*método intencional*’ (experimentos, provas, riscos ou perigos) para produzi-lo. Nesse tempo, as artes pareciam adequadas aos seus fins e eram conquistas das culturas que lhes davam uma autodefinição estável. A técnica era o orgulho do povo ao qual pertencia e dava-lhe sua identidade”. (OLIVEIRA, 2014, p. 94)

forma parte da natureza do caso, como uma lei da série na qual cada estágio posterior é superior ao precedente conforme os critérios da própria técnica.⁴⁴ (Ibid., p. 31)

A ideia de progresso apresentada é compreendida não como mera consequência da intenção humana, mas como causalidade de suas atividades. É impulso impreciso da moderna tecnologia que implica na falta de conhecimento, controle e responsabilidade acerca daquilo que pode acontecer. Desse modo, entende-se o porquê total confiança foi depositada à técnica moderna ou a moderna tecnologia. Assim, uma das possíveis respostas para a questão inicial aponta para a crença de que o seu uso seria suficiente para a resolução de todos os dilemas humanos. Logo, compreende-se que a questão crucial não foi a abertura do homem ao desenvolvimento ou ao progresso, mas, sim, desprezar a ética para orientar as suas ações na realização de seus empreendimentos, aja visto que a ambiguidade é uma das características da técnica.

A ambiguidade presente na técnica⁴⁵ moderna motivou Jonas a compará-la com o mito de “Prometeu” que, na sua ótica, “se tornou não somente uma ameaça física, como também, uma ameaça à essência do homem”. (JONAS, 2006, p. 21) Logo, a técnica desenvolvida como recurso necessário para a sobrevivência foi transformada pela humanidade, em alguns casos, devido ao uso inadequado, como, talvez, a arma mais letal apontada contra si mesma. Fato que não pode ser desprezado, pois, como ressalta Jonas

A técnica é um exercício do poder humano, isto é, uma forma de ação [Handelns], e toda forma de ação humana está sujeita a uma avaliação moral. É também uma obviedade que um mesmo poder pode ser utilizado para o bem e para o mal, e que em seu exercício se pode

⁴⁴Jonas elucida que “isso soa como juízo de valor, mas não é outra coisa que uma lisa e plana constatação de fatos, semelhante a dizer que uma bala de fuzil tem maior força de penetração que uma flecha. Pode-se lamentar o invento da bomba atômica ainda mais destrutiva e considerá-la imoral, mas o lamento se produz precisamente porque é tecnicamente ‘melhor’ e, neste sentido, desgraçadamente, um progresso” (Ibid., p.31). Nestes exemplos, Jonas mostra que em termos de objetividade e operacionalidade tanto a bala de fuzil quanto a bomba atômica são eficazes para realizar os seus objetivos. Este é um dos aspectos negativos do progresso.

⁴⁵Na obra “*Ensaio e Conferências*” que trata sobre a questão da técnica, Martin Heidegger assevera que “a essência da técnica moderna repousa na com-posição. A com-posição pertence ao destino do descobrimento [...] o destino do descobrimento não é, em si mesmo, um perigo qualquer, mas o perigo”. (HEIDEGGER, 2002, p. 28-29) O perigo está no homem pensar que é a medida de todas as coisas e, assim, fazer uma interpretação equivocada do descobrimento. Segundo Jelson Oliveira, Jonas discorda desta visão de Heidegger de que a técnica “seria um destino, ou seja, faria parte de uma orientação inevitável do sistema cultural e englobaria a totalidade da vida, processo diante do qual nada poderia ser interpretado no geral como uma recusa ao progresso” (OLIVEIRA, 2014, p. 91), entretanto, quanto a ser o “perigo”, acredita-se que não há oposição entre os pensadores.

cumprir ou infringir normas éticas. A técnica enquanto poder humano enormemente aumentado, claramente se enquadra nessa verdade geral. Mas constitui ela um caso especial que exige um esforço do pensamento ético, diferente daquele que condiz com toda a ação humana e que foi o suficiente para todos os seus tipos do passado? A minha tese é que, de fato, a técnica moderna constitui um caso novo e especial. (JONAS, 2013, p. 51)

O ser humano é um ser moral, haja vista que é capaz de avaliar a sua conduta a partir de valores morais. Tais valores agem em sua consciência de modo semelhante a uma bússola, cuja finalidade é orientar e mostrar qual direção deve seguir frente às inúmeras possibilidades que se apresentam. Em função dessa consciência moral, Jonas elucida que toda forma de ação do homem é passível de avaliação moral, pois ele tem a consciência do bem e do mal que pode causar com suas atitudes. A técnica é expressão da atividade humana, visto que o seu uso também contribuiu – e continua a contribuir - para que o homem, paulatinamente, construísse o seu modo de ser no mundo e se diferenciasse dos outros aspectos da natureza. Logo, a técnica – expressão da atividade humana - deve ser avaliada moralmente, pois a sua utilização pode ser um bem ou um mal à humanidade. Bem, quando o seu uso é consciente e responsável e visa o progresso da humanidade. Mal, quando a sua utilização tem como objetivo atender meramente aos interesses utilitaristas de determinados grupos.

Jonas reforça esse silogismo ao afirmar que por se tratar da técnica moderna, considera-a como “um caso novo e especial” devido à presença de fatores determinantes, como: a) a ambivalência dos seus efeitos; b) a inevitabilidade da sua aplicação; c) a extensão de suas obras a todo globo terrestre; e, seus efeitos cumulativos atingirão possivelmente inúmeras gerações futuras; d) a obtenção de um poder – humano – quase monopolístico sobre o resto da vida; e) o potencial quase apocalíptico da técnica, capaz “de colocar em risco a própria existência da espécie humana, ou de arruinar sua integridade genética”, assim como, todas as formas de vida. (Cf. JONAS, 2013. p. 51-57) Arruinar a sua integridade genética, significa destruir a sua própria essência.

A complexidade de tais fatores exige maior esforço dos moralistas, diferentemente dos pensadores antigos que não se depararam com tamanhos desafios. A ausência de tais desafios justifica o porquê a ética tradicional era antropocêntrica e suas reflexões giravam em torno do tempo presente, com ações pontuais e sem preocupações futurísticas. Segundo Jonas “a ética dizia respeito ao relacionamento direto do homem com o homem, inclusive o de cada homem consigo mesmo”. (Id., 2006, p.35) Quanto à técnica, até o presente momento, estava sobre controle e era utilizada para suprir apenas as necessidades humanas.

Em contrapartida, com o advento da modernidade significativas mudanças ocorreram no campo epistemológico e, conseqüentemente, no campo da práxis. Desde, então, as ações gradativamente ultrapassaram os sistemas éticos anteriores que, na ótica jonasiana, foram colocados em xeque por não conseguirem responder aos novos desafios. Frente a essa nova realidade, Jonas destaca a necessidade de ampliar a reflexão quanto à responsabilidade do homem frente às conseqüências – imprevisíveis - de seus atos. (Cf. JONAS, 2006, p. 39) Fonseca ressalta que

Essa é uma das primeiras constatações de Hans Jonas já no início de sua obra *Das Prinzip Verantwortung (PV)*, o que o impele a abandonar a perspectiva ética tradicional e, tanto quanto possível, inaugurar outra abordagem ética. Pois, se inéditos são os problemas, inédita também tem que ser a abordagem ética concernente a eles. Isso esclarece porque o subtítulo desse livro é: *Uma ética para a civilização tecnológica*. Ainda assim, Jonas busca elementos para estabelecer essa “nova”⁴⁶ ética na própria tradição. (FONSECA, 2009, p. 206)

Fonseca explica que novos desafios implicam e justificam reflexões inéditas sobre tais, visto que pela inediticidade, estes apresentam características e conseqüências que não existiam em outros contextos. Deste modo, compreende-se que o conjunto de alterações, primeiro no pensamento e posteriormente na prática, colocou em xeque antigos sistemas morais que até então eram suficientes para direcionar a vida humana. Por conseguinte, novos desafios surgiram para os filósofos da atualidade, entre eles, inserir, nas discussões acerca da ética, os possíveis efeitos dessa nova relação entre o homem e a técnica, assim como, elaborar um princípio ordenador capaz de orientar a práxis humana.

⁴⁶A respeito da “nova” ética Fonseca cita a observação realizada por O. Depré, “De fato, Jonas não está propriamente dizendo, uma nova ética, (...) ele chama antes a atenção sobre o fato de que as condições do agir humano mudaram”. *In Hans Jonas*. Paris: Ellipses, 2003, p. 26. Porém, o fato de ele enfatizar a mudança do agir humano e a insuficiência das éticas tradicionais e propor uma “ética do futuro”, fundada sobre um “novo imperativo”, sugerem, sim, a busca por uma ‘nova’ ética. Embora, ele próprio tenha afirmado, em entrevista a Marion Dönholf e Reinhard Merkel (*Die Zeit*, 25 ago 1989), que: “Nessa situação inédita, é preciso repensar ‘sob nova ótica’ as obrigações éticas. Isso não significa necessariamente que nós temos necessidade de uma nova ética, mas que existe efetivamente um domínio de aplicação completamente novo no que concerne a nossos costumes, nossa obrigação e o que nós «devemos» ou «não devemos» fazer. Uma situação tão nova, quanto é essa de uma época altamente tecnicizada, exige uma nova reflexão ética.” Trata-se, portanto, senão de uma “nova ética” ao menos de uma “nova reflexão ética”. Ver texto “La compassion à elleseulenefondepasaucuneéthique”, in H. Jonas, *Une Éthique pour la Nature*. p. 92. (FONSECA, 2009, p. 206)

2.1.2 Quanto ao Princípio Ordenador

Ao referir-se as éticas anteriores, o que está em questão não é a validade no próprio domínio, isto é, no próprio contexto, mas a suficiência para as novas dimensões do agir humano que lhe transcende, ou, a aplicabilidade no atual contexto. Dentre tais ações destaca-se o uso da técnica sobre a vida humana, onde o *homo faber* reivindica a prerrogativa de refabricar inventivamente o inventor e confeccionador de todo o resto, visto que o desenvolvimento da técnica transformou o agir do seu próprio criador. Motivo pelo qual Jonas defende a tese de que os “novos tipos e limites do agir humano exigem uma ética da previsão⁴⁷ e da responsabilidade, em oposição à ética da simultaneidade e da imediatez”. (JONAS, 2006, p.57)

Jonas enfatiza que esta nova maneira de agir, tornou-se pelo tamanho da gravidade presente e futura, tema que deve ser discutido também no âmbito da política para uni-la novamente a ética, a fim de garantir a integridade do ser. Deste modo, Jonas entende que retornar à antiguidade, onde ambas eram inseparáveis na construção da vida na *polis* é fundamental para reorientar e limitar a ação humana.⁴⁸ Assim, o filósofo sugere a reunião entre a ética e a política por julgá-la fundamental para conter as ações do “*homo faber*” que se colocou acima do “*homo sapiens*” e, com o seu poder ocultou e colocou em risco até mesmo “a essência da humanidade”. (Cf. JONAS, 2006, p.43-44.)

Mas, afinal, como a política contribuirá com a moral no intuito de conter e orientar o homem no uso das novas tecnologias? A moral trata de valores que, para serem assumidos, dependem da vontade do sujeito que pode dizer sim ou não as normas acordadas. A política, na *polis* grega era entendida como a arte de governar para o bem comum. Com o advento da modernidade, passou a ser compreendida como relação de poder. Esse dividido em três instâncias, a saber, legislativo, judiciário e executivo. Cada qual com a devida função e autonomia, porém interligados quanto ao cumprimento da lei. Neste caso, diferente da moral que tem como marca a questão da liberdade de escolha, aqui, a palavra-chave é a coercibilidade ou a obrigação de se cumprir aquilo que a lei determina, pois uma vez instituída, é dever de todos obedecê-la, caso contrário, o infrator é punido.

⁴⁷A “previsão” é a chave de compreensão para a ética da Responsabilidade, visto que a responsabilidade envolve a atitude antecipada do agente moral.

⁴⁸A ruptura entre a ética e a política acontece no período da Modernidade, mais exatamente a partir da teoria do filósofo Nicolau Maquiável que afirma a necessidade da autonomia da política frente à ética.

Ao direcionar a reflexão para a realidade mundial, onde pessoas que participam de vários segmentos da sociedade utilizam da tecnologia apenas para satisfazer os seus próprios interesses ou de seus patrocinadores e agem sem parâmetros, sem limites e sem a mínima responsabilidade com as consequências de seus atos, entende-se que a relação entre ambas limitaria o poder da ação através do poder da lei tendo em vista o bem comum ou a coletividade. Aja visto que a partir da modernidade os valores morais que outrora orientavam a vida humana paulatinamente perderam o seu espaço no mundo contemporâneo, pois foram substituídos pela crença de que a ciência moderna – positivismo científico - é a chave para a compreensão dos enigmas que regem o universo. Crença que, para muitos, fundamenta os mais diversos tipos de atividade científica sem o prévio diálogo com ética. Nos casos onde a dignidade humana é ameaçada, a lei – ou o direito - entra como suporte para prevenir e impedir futuros danos à humanidade. Assim, evidencia-se que para Jonas o primeiro dever do homem atual é garantir que no futuro haja um universo moral. Garantia que, na ausência de valores morais, é sustentada pela força da lei.

Jonas explica que

A presença do homem no mundo era um dado primário e indiscutível de onde partia toda ideia de dever referente à conduta humana: agora, ela própria tornou-se um objeto de dever – isto é, 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; isso significa, entre outras coisas, conservar este mundo físico de modo que as condições para tal presença permaneçam intactas; e isso significa proteger a sua vulnerabilidade diante de uma ameaça dessas condições. (Ibid., p.45)

Jonas apresenta duas situações distintas acerca da presença do homem no mundo, a saber, antes a ideia de dever era gerada pelo simples fato de existir; depois, é essa ideia que deve garantir a existência humana - presente e futura. Essa inversão de valores demonstra e exige a confecção de uma ética do dever ou um imperativo que possa proteger o mundo e a própria humanidade de si mesma – relação ser e dever. Segundo Jonas a responsabilidade é a melhor alternativa para conter o ato, fundada num sistema do “tu deves” e “tu não deves”, isto é, “deveres e proibições”. Tal proposta aponta para qual valor representará o futuro no presente. Jonas apresenta o “dever” como importante fundamento para a sua tese. (Ibid. p. 63) Sobretudo, devido ao casamento entre a tecnologia - maior dos poderes - e o niilismo - maior dos vazios - que provocou o vácuo ético presente no mundo contemporâneo, pois o desconhecimento de novas e futuras consequências desta união fez com que o medo

substituísse a virtude e a sabedoria. Entretanto, prossegue o autor, o medo que paralisa não pode servir de meio para orientar a ação, o caminho para tal empreendimento continua sendo a ética, pois ela existe para ordenar e regular o agir humano.⁴⁹ (Cf. JONAS, 2006, p. 65)

Jonas busca respostas, ou melhor, propostas para a atual situação com fundamentos morais que sejam capazes de regular e reorientar as ações do *homo faber*. Por entender que todas as éticas anteriores orientavam-se para o presente, definiu-as como éticas do simultâneo - que se dá ou realiza ao mesmo tempo - e que se apresentam baseadas em diferentes versões do passado. Assim, destaca três modelos, a saber:

O primeiro refere-se à ética da consumação do mais além: trata da condução da vida terrena a ponto de sacrificar sua felicidade em vista da salvação eterna da alma. Neste modelo o futuro é entendido como lugar do valor absoluto. Deve-se viver o presente em busca de um futuro transcendente - religião. O segundo, diz respeito à responsabilidade do estadista com o futuro onde o legislador e o estadista estão preocupados com o bem comum. Entende-se que neste ponto a crítica de Jonas é direcionada a Platão em função do modelo político apresentado, no qual acreditava que uma vez instaurada a ordem - primazia da razão sobre as outras dimensões humanas - a natureza humana não mudaria, por conseguinte, também, o estado não haveria de mudar. A crença na estabilidade. Para Jonas essa proposta está meramente voltada para o presente, e assim, não é capaz de responder aos problemas atuais.⁵⁰ E, por último, a utopia moderna, onde os que agora vivem são utilizados como meio para se alcançar um fim que está além deles - marxismo revolucionário - política da utopia -. Aqui, as ideias de justiça e igualdade social são características motivacionais para uma ética utópica. Jonas fala que a ética da escatologia revolucionária vê a si mesmo como ética de transição. E, por que os viventes são utilizados como simples meios para um fim? Segundo Jonas, o sonho

⁴⁹ Ao descartar o medo como meio para orientar a ação humana, entende-se que para Jonas o medo (sentimento) não possui uma ordem ou regularidade, ele vem e vai, às vezes com mais intensidade, às vezes com menos. Neste sentido descartar o medo significa abdicar de qualquer pretensão subjetivista

⁵⁰Na obra “Ética pós-moderna” que trata de um estudo acerca da questão, o pensador polaco Zygmunt Bauman reflete sobre o pensamento de vários filósofos, dentre eles, Jonas cujo objetivo é investigar se a sua tese contribui para solucionar os problemas da modernidade, ou, no mínimo, amenizar a atual situação. A exemplo de Jonas, Bauman entende que a moralidade pré-moderna “infelizmente” não acompanha os desafios colocados pelos novos tempos. Segundo Bauman “Hans Jonas, o filósofo ético que dedicou a maior parte de sua obra à contradição entre o que deve e o que pode fazer a moralidade sob as condições de excessiva modernização, viu as raízes do problema nos extraordinários poderes da tecnologia moderna: a escala das possíveis consequências das ações humanas superara de longe a imaginação moral dos agentes. Sabendo ou não, nossas ações afetam territórios e tempos que se acham muito distantes para os impulsos morais “naturais” que lutam em vão para assimilá-los, ou abandonam inteiramente a luta. A moralidade de que herdamos dos tempos pré-modernos – a única de que dispomos – é uma moralidade de proximidade e como tal infelizmente inadequada numa sociedade em que toda a ação importante é ação a distância”. (BAUMAN, 1997, p. 303)

de dominar a técnica moderna tornou-se pesadelo devido ao colossal progresso da própria técnica. (Cf. JONAS, 2006, p. 51-56) Tal pesadelo dar-se-á porque, em alguns casos, o homem tornou-se objeto de domínio tecnológico.

Jonas elucida que

O bem e o mal que a ação devia buscar estão próximos ao ato, ou na própria práxis ou em seu alcance imediato, e não constituíam assunto de planejamento remoto. A proximidade dos fins referia-se tanto ao tempo como ao espaço [...]. O universo ético é composto de contemporâneos e vizinhos [...]. Tudo isso mudou decisivamente. A tecnologia moderna introduziu ações, objetos e consequências de tão nova escala, que a moldura da ética anterior não pode mais contê-las. (JONAS, apud. BAUMAN, 1997, p. 303)

Jonas explica o porquê à “ética anterior” não acompanha os passos da civilização contemporânea. Antes, havia proximidade entre causa e efeito, as ações eram contidas e buscavam objetivos em curto prazo; depois, com a tecnologia moderna, as ações, em função do poder adquirido, apontavam também para objetivos a médio e longo prazo, tornando-se, em alguns casos, imensuráveis e concomitantemente ameaçadoras. Frente às limitações apresentadas nos modelos supracitados, devido à nova realidade, Jonas reforça a tese da necessidade de “atualizar o conteúdo moral para que seja capaz de acompanhar e regular o poder da ação humana”. (JONAS, 2006, p. 65) Portanto, conclui que para superar os desafios atuais o princípio ordenador

Deve estar adaptado à sua magnitude, o princípio ordenador também deve adaptar-se ao tipo de ação que se deve regular. Por isso, capacidades de ação de um novo tipo exigem novas regras da ética, e talvez mesmo uma ética de novo tipo. Foi dito “não matarás” porque o homem tem o poder de matar, e frequentemente a ocasião e a inclinação para isso – em suma, porque de fato se mata. É somente sob a pressão de hábitos de ações concretas, e de maneira geral do fato de que os homens agem sem que para tal precisem ser mandados, que a ética entra em cena como regulação desse agir, indicando-nos como uma estrela-guia aquilo que é o bem ou o permitido. Tal pressão provém das novas faculdades de ação tecnológicas do homem, cuja utilização está dada pelo simples fato da sua existência. Se a natureza dessas capacidades for realmente tão nova como aqui supomos, e se realmente as suas consequências potenciais tiverem abolido a neutralidade moral, da qual gozava a antiga interação da técnica com a matéria, então a pressão daquelas novas capacidades significa procurar por algo novo na ética que possa guiá-las, mas que possa, antes de mais nada, ser suscetível de afirmar teoricamente seu próprio valor diante daquela pressão. (Ibid., p. 66)

Jonas alega que o princípio ordenador ou obrigatório de uma ação, deve, necessariamente, condizer com a grandeza ou a intensidade desta ação. Tal afirmação sugere que, frente ao atual poder da ação humana, o princípio ordenador tenha as seguintes características ou objetivos, a saber,

a). Adaptar-se ao tipo de ação que se deve regular, pois quanto maior o poder da ação tanto mais fortes deverão ser as normas que a regulam. Jonas utiliza como exemplo o “não matarás”. Instintivamente o homem, para garantir a sua sobrevivência, pode matar outro homem. Contudo, a partir de novos objetivos – políticos, econômicos, científicos etc. - o desenvolvimento tecnológico potencializou o poder de matar com a criação de novos métodos, como: as bombas atômicas, as câmaras de gases nos campos de concentração nazistas, os mísseis e outros. Uma vez que o poder de ação e do seu alcance aumentou, logo, são necessárias normas com maior poder de regulação e contenção para evitar atrocidades como em Hiroshima, Nagasaki, nos campos de concentração em Auschwitz etc.

b). Acompanhar as mudanças do agir humano. Visto que suas ações têm alcances imprevisíveis, a previsibilidade e a precaução devem acompanhá-las a fim de evitar malefícios à humanidade. Nesse ponto, entende-se que Jonas propõe uma atualização da ética kantiana no que tange ao seu alcance, isto é, uma ética voltada para o futuro e a coletividade.

c). Indicar o que é o bem ou o permitido: qual é o bem atual que deve ser preservado? O que é permitido e o que não é para que esse bem continue a existir? As éticas clássicas - Sócrates, Platão, Aristóteles e cristã - apontavam para o bem transcendente. A modernidade rompeu com a ideia de transcendência de modo que o homem, a partir deste período, começou a se realizar no mundo material, isto é, o transcendente foi imanentizado. Atento a essa questão, a ética jonasiana concebe o bem como imanente, porém, concreto, a saber, a vida em devir. Este é o bem que deve ser buscado e preservado.

d). Afirmar o seu próprio valor frente à pressão sofrida pela ação tecnológica no intuito de preencher o vazio provocado pela relação tecnologia e niilismo, cujas características são ações sem parâmetros éticos. Tal atitude implica na retomada do importante papel da ética frente aos desafios colocados pelas novas tecnologias, visto que, devido ao poder e o dinamismo presente na técnica moderna e a negação dos valores que outrora orientavam os atos humanos, como a sabedoria, a justiça, o bem, a virtude entre outros, o princípio ordenador deve se apresentar como paradigma moral a ser assumido e seguido para que, tanto as intenções quanto a práxis humana, sejam ressignificadas e reorientadas. Jonas enfatiza que

Até aqui demonstramos a pertinência das pressuposições: o nosso agir coletivo-cumulativo-tecnológico é um tipo novo, tanto no que se refere aos objetos quanto à sua magnitude. Por seus efeitos, independentemente de quaisquer intenções diretas, ele deixou de ser eticamente neutro. (Ibid.)

Jonas justifica a inserção destes novos objetivos devido à novidade presente no agir, agora, caracterizado como “coletivo-cumulativo-tecnológico” que proporcionou ao homem maior poder na ação e, por conseguinte, produzir consequências ou efeitos desconhecidos que colocam em risco a essência da humanidade. Também atenta para a parcialidade presente nos efeitos das ações. O que significa que certas consequências prejudiciais ao bem comum já estejam previstas no rol das ações⁵¹.

Observa-se que, atento aos acontecimentos de seu tempo e principalmente com as futuras consequências que ainda poderiam surgir, Jonas dedicou-se na elaboração de um sistema moral cujo princípio ordenador pudesse acompanhar e regular as ações do homem tecnológico. Porém, constatou que os antigos sistemas não respondem aos atuais desafios. Essa constatação impulsionou-o a prosseguir em sua investigação rumo a moral kantiana, cujo objetivo era verificar se o seu conteúdo poderia contribuir para reeducar o comportamento do homem contemporâneo.

2.1.3 Novo imperativo moral

As limitações observadas nas propostas supracitadas motivaram Jonas a investigar outras formulações a fim de verificar, de modo crítico, a presença de elementos que pudessem contribuir para superar o atual desafio. Ao relacionar as características ou objetivos que devem estar presentes num princípio ordenador de uma ação, Jonas, inicialmente, encontra na formulação do imperativo⁵² categórico kantiano alguns elementos que contribuem para

⁵¹O trabalho realizado pelas mineradoras ilustra bem essa afirmação, visto que se instalam em determinados lugares para retirarem o minério. Com o passar do tempo, o local explorado, devido ao poder tecnológico e principalmente a ausência de parâmetros morais para orientar as ações, é praticamente destruído trazendo prejuízos, as vezes irreparáveis para toda a biosfera. Recentemente o rompimento de uma barragem de resíduos de minério na região de Mariana, em Minas Gerais, é exemplo de uma tragédia anunciada.

⁵²No livro “Fundamentação da Metafísica dos Costumes”, Kant define e explica os dois modos de imperativo. Afirma que os imperativos são apenas fórmulas para exprimir a relação de leis objetivas do querer em geral com a imperfeição subjetiva da vontade deste ou daquele ser racional - vontade humana. Estes podem ser hipotéticos ou categóricos. Os hipotéticos referem-se à necessidade prática de uma ação como meio para conseguir outra coisa que se quer; os categóricos representam uma ação objetivamente necessária por si mesma, sem referência a outro fim. (KANT, 2009, p.189. Grifos

confeccionar uma nova deontologia. Mas, também, constata, que diante as ações da civilização tecnológica que põem em risco o futuro da coletividade, mesmo a ética kantiana torna-se insuficiente. Por isso, vê a necessidade de reformulá-la.

Fonseca destaca a importância do diálogo entre Jonas e Kant para a elaboração de sua tese, aja visto que os problemas enfrentados por Jonas também pertenciam ao contexto kantiano.

Entre outros grandes feitos no âmbito da filosofia em geral, Kant se notabilizou por realizar a tarefa fundamental de elaborar uma moral rigorosamente racional, para responder ao subjetivismo, relativismo, e ceticismo que predominavam em seu tempo, buscando uma resposta à pergunta ética: “que devo fazer?”, tendo com única referência os procedimentos da razão. (FONSECA, 2010, p.130)

A moral kantiana surge num contexto marcado por teorias que desafiavam a prática humana, a saber, o “subjetivismo”, o “relativismo” e o “ceticismo”. Como resposta para tais desafios, ou, para responder à pergunta “o que devo fazer?”, Kant fundamenta sua tese exclusivamente na razão, considerando-a como o único meio seguro para orientar as ações. Contudo, tais desafios perpassaram a era kantiana, e, nem mesmo a diferença temporal, espacial e contextual entre Kant e Jonas foi suficiente para eliminá-los. Ao contrário, novos se agregaram a eles.

Ao trazer o imperativo categórico kantiano para o debate, Jonas apresenta de modo crítico os seus limites. O primeiro refere-se a seguinte formulação “aja de modo que tu também possas querer que tua máxima se torne lei geral”, (KANT apud. JONAS, 2006. p.47) Jonas questiona que, ao formular esse imperativo, Kant levou em consideração apenas à existência de uma sociedade de atores humanos, isto é, de seres racionais em ação. Qual o problema? A racionalidade é característica específica do ser humano, entretanto, o homem não é apenas razão, é também corpo, visto que é um ser relacional, de carências, necessidades, instintos, desejos, vontades, escolhas, sentimentos etc. Outra questão a ser considerada é que os desafios atuais colocam em risco tanto os seres humanos quanto os seres extra-humanos e, por isso, a ética, no que diz respeito a sua aplicação, não pode estar restrita a mera parte do ser – *antropos* -, mas a sua totalidade⁵³ - ontos. Destarte, além de ampliar o campo de reflexão, do

nostros) Nota-se que nos imperativos hipotéticos à ação visa um fim, de outro modo, nos imperativos categóricos a ação tem o fim em si mesma – o dever.

⁵³ Vale lembrar que para superar o subjetivismo Jonas toma como ponto de partida o lado objetivo.

antropológico ao ontológico, pela própria fundamentação, tal ética justifica a sua participação no debate, pelo menos, contra o “relativismo” e o “subjetivismo”.

O segundo limite parte da seguinte observação: “a reflexão básica da moral, não é propriamente moral e sim lógica, pois o ‘poder’ ou ‘não poder’ querer expressa autocompatibilidade e incompatibilidade, e não aprovação moral ou desaprovação” (Ibid.) Nessa afirmação é possível levantar duas questões, a saber, “poder” ou “não poder” querer remete a forma de imposição de uma lei que servirá para todos, por conseguinte, o “poder querer” elimina a necessidade de aprovação ou desaprovação moral, isto é, de se estabelecer diálogo com outros a respeito da aprovação ou desaprovação da lei – lógica do poder. Outra forma de entender está lógica parte da seguinte dedução: dado à máxima - lei subjetiva -, logo, chega-se a lei geral – relação causa e efeito; como se a ação humana estivesse totalmente submetida a causas determinantes. Tal situação eliminaria a concepção de liberdade.

Segundo Jonas, o imperativo categórico está preocupado com o ato e não com as consequências deste ato, o que pode ser prejudicial às futuras gerações e ao próprio planeta com toda a sua biodiversidade. Por isso, Jonas sugere retornar a Metafísica para fundamentar a sua tese, pois, na sua ótica, tal imperativo não é adequado ao modo de agir do homem contemporâneo. (Ibid. p.47-48. Grifos nossos) O retorno à metafísica, significa voltar ao dever natural ou objetivo de modo a relacioná-lo como o dever subjetivo ou moral.

Jonas ratifica que toda a ação humana deve está precedida de responsabilidade do que pode advir. Assim, apresenta um novo imperativo que aspira ultrapassar a mentalidade de Kant por não abarcar a dimensão metafísica que, no seu entendimento, frente ao novo contexto, não contribui nem mesmo para amenizar a atual situação. Deste modo, propõe que

Um imperativo adequado ao novo tipo de agir humano e voltado para o novo tipo de sujeito atuante deveria ser mais ou menos assim: “Age 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: “Age de modo a que os efeitos da tua ação não sejam destrutivos para a possibilidade futura de 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.” (Ibid., p. 47- 48)

Jonas observa que face ao novo comportamento humano, toda ação deve ter como princípio norteador a responsabilidade pela vida humana presente e futura, por isso reformula

e amplia o imperativo categórico kantiano. Compreende-se, então, que o imperativo jonasiano enfatiza que os efeitos ou as consequências das ações não podem comprometer a autenticidade, ou melhor, a essência da humanidade e nem danificar as condições que contribuem para tal, isto é, o meio necessário para o desenvolvimento da vida. Logo, o imperativo jonasiano propõe uma reflexão anterior às ações que conjecture acerca dos seus efeitos e consequências. M.L.Pelizzoli ratifica que a proposta de Jonas “visa as consequências reais e objetivas da (i) responsabilidade das ações e empreendimentos ativos”, (Pelizzoli, 2003, p. 102) de modo que o indivíduo tenha a consciência de que suas escolhas e ações, quando irresponsáveis, provocarão prejuízos irreparáveis à humanidade.

Jonas afirma que “o novo imperativo diz que podemos arriscar a nossa própria vida, mas não a vida da humanidade”, pois “nós não temos o direito de escolher a não existência de futuras gerações em função da existência da atual, ou mesmo de as colocar em risco” (JONAS, 2006, p. 48).

No livro “Correntes fundamentais da Ética Contemporânea”, o professor Oswaldo Giacoia Júnior expõe o pensamento de Jonas presente na obra “O Princípio Responsabilidade”. Dentre vários pontos discutidos, destaca as características deste novo imperativo, a saber,

O novo imperativo ético não se dirige (como o imperativo categórico de Kant) ao comportamento do indivíduo privado, mas ao agir coletivo, sua destinação não é, portanto, a esfera próxima das relações entre singulares, mas a do domínio da política pública. Jonas reivindica uma nova espécie de concordância: não a compatibilidade lógica interna da vontade, nem aquela do ato consigo mesmo, mas a concordância entre os efeitos últimos do ato com a permanência de atividade humana autêntica no futuro. Tal imperativo não universaliza ou “totaliza” do mesmo modo que o de Kant: não se trata mais da transferência da máxima subjetiva a uma hipotética comunidade de todos os seres racionais, em cuja situação a máxima da vontade não engendraria autocontradição. A “totalização” se faz, para Jonas, a partir da objetividade dos efeitos do agir coletivo, que, em sua realidade, afeta a humanidade como um todo. (JÚNIOR, apud. OLIVEIRA, 2009. p.200)

Confeccionou-se o quadro abaixo a fim de evidenciar os contrapontos supracitados:

Velho imperativo - Kant	Novo imperativo - Jonas
- Trata apenas de uma sociedade de seres meramente racionais. Considera apenas	- Considera o ser humano em sua totalidade, além de sua racionalidade é um ser de

uma parte do todo (antropocentrismo).	instintos, relacional, de desejos, vontades, carências, necessidades, sentimentos, passível de escolhas etc. Considera o todo, uma vez que o fundamento é ontológico.
- Está voltado para a conduta privada (solipsista) a partir da instituição da lei moral.	- Está direcionado a ação coletiva e a esfera política pública, de modo a contemplar o bem da coletividade.
- Quanto aos efeitos, não considera as futuras consequências da ação, visto que a preocupação é momentânea, com o aqui e agora.	- Evoca a coexistência entre os efeitos da ação e a permanência dos pósteros, isto é, as consequências do ato não podem prejudicar ou colocar em risco a existência da humanidade.
- A reflexão da moral não é moral e sim lógica – “o critério de validação é, portanto, lógico, não repousa numa aprovação ou reprovação moral”. (Ibid.) ⁵⁴ Dado à máxima, logo, cumpra-se. Instituição da lei moral sem diálogo entre as partes interessadas; eliminação da concepção de liberdade e etc.	- A reflexão da moral volta-se para a compatibilidade entre as consequências dos atos e a preservação da humanidade. A reflexão deve servir como parâmetro para orientar e conter as ações tendo em vista o bem e o futuro da humanidade. Relação entre o dever objetivo (natural) e o dever subjetivo (moral).

⁵⁴Desta afirmação derivam-se as seguintes implicações: imposição de uma lei para todos; eliminação do diálogo para aprovar ou reprovar a lei; impera a lógica do poder; raciocínio dedutivo, visto que dado a máxima, logo, ter-se-á a lei geral (relação de causa-efeito); eliminação da concepção de liberdade; preocupação com o ato – presente - e não com as possíveis consequências deste ato, isto é, com o futuro. Num primeiro momento Kant apresenta o imperativo categórico com o seguinte conteúdo “age apenas segundo a máxima pela qual possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal” (Ibid. p. 215). Conteúdo de uma ética do dever ou deontológica. De outro modo, afirma que na medida em que natureza está determinada por leis universais (princípio de causalidade), analogicamente, afirma que o imperativo universal do dever poderia ter o seguinte teor “age como se a máxima de tua ação devesse se tornar por tua vontade uma lei universal da natureza”. (Ibid.) Dado o princípio subjetivo ou a máxima, logo, dar-se-á o princípio objetivo ou a lei universal. (Cf. Kant, 2009, p. 215)

Jonas acrescenta que “nosso imperativo se estende em direção a um previsível futuro concreto, que constitui a dimensão inacabada de nossa responsabilidade”. (JONAS, 2006. p. 49) Afinal, o que significa essa afirmação? Significa que a responsabilidade proposta não pode se restringir ao tempo e ao espaço, visto que deve estar direcionada para o futuro e, em constante devir para acompanhar o ser humano de modo que suas decisões não impossibilitem a concretização do futuro e a existência da própria humanidade.

Portanto, observa-se a crítica jonasiana ao imperativo categórico kantiano ao apontar seus limites e contradições, entre eles, o subjetivismo. No entanto, tendo-o como base, atualiza-o no intuito de ampliar a dimensão do dever humano por si mesmo e pelas futuras gerações. Deste modo, insere na reflexão um novo elemento, a saber, o sentimento de responsabilidade.

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. Lembremo-nos, por último, que o cuidado da natureza por nossa progenitura (capítulo 2, parte IV. 2) é de tal forma espontâneo que não necessita do recurso à lei moral, pois é o arquétipo humano elementar da coincidência entre a responsabilidade objetiva e o sentimento de responsabilidade subjetivo, por meio do qual a natureza nos educou previamente e orientou nossos sentimentos para os tipos de responsabilidade aos quais falta a garantia do instinto. (Ibid., p.163 – 164)

Em primeiro lugar, o sentimento de responsabilidade é apresentado como algo imprescindível para a realização de qualquer ato, visto que, agir com responsabilidade implica em pôr-se ao lado daqueles que direta ou indiretamente serão afetados por tal ação. Em seguida, Jonas cita o cuidado natural com a prole que dispensa o “recurso à lei moral”, pois não necessita de intervenção externa. É dado da natureza. Ao trazer o sentimento de responsabilidade para a discussão, Jonas realiza um movimento fundamental para justificar a sua tese, a saber, o retorno à ontologia, pois o filósofo assevera que há nos seres vivos uma inclinação natural direcionada para o cuidado.⁵⁵ Logo, compreende-se que Jonas propõe um sistema que tenha como conteúdo a síntese entre o dever objetivo e o dever subjetivo, onde a responsabilidade ontológica atua como elo entre estes dois polos.

⁵⁵ Neste caso a primeira manifestação de cuidado é o metabolismo cujo objetivo é a manutenção da própria vida. Contudo, sabe-se que o cuidado dos progenitores pela prole é uma extensão desta atividade uma vez que a maior parte dos seres vivos, até um determinado momento da vida, necessita de outros que lhes forneçam o alimento ou a matéria para a realização do metabolismo, isto é, para a manutenção da própria vida. Em primeira instância uma ação natural.

Portanto, o desafio colocado pelo novo agir do homem, a partir do uso da técnica moderna⁵⁶, conduziu Jonas a investigar as éticas anteriores a fim de ratificar ou não se os conteúdos presentes continham propostas para, no mínimo, amenizar as consequências provocadas pela ação do *homo faber*. Observou-se que, na sua ótica, tais propostas estavam delimitadas ao tempo e ao espaço e, por conseguinte, vulneráveis. Em seguida, debruçou-se de modo criterioso sobre o imperativo categórico kantiano e constatou os seus limites e contradições. Sem desprezá-lo, reestrutura o seu conteúdo à nova realidade criada pelo homem tecnológico. O objetivo dessa reestruturação teórica é formular um imperativo que oriente tanto as decisões quanto as ações do ser humano com vista para o futuro e a coletividade. Por isso, assevera que este imperativo deve ter algumas particularidades, a saber, se adaptar ao tipo de ação que deve regular, acompanhar as mudanças do agir humano, indicar aquilo que é o bem ou o permitido e, finalmente, afirmar o valor deste bem frente a pressão sofrida pela ação tecnológica. Alicerçado nessas características, Jonas elabora a sua tese e propõe um novo princípio ordenador tendo em vista o agir da civilização tecnológica, a saber, *O Princípio Responsabilidade*.

2.2. A ética da responsabilidade

A reflexão tradicional no campo da ética, em função de uma série de acontecimentos, entre eles, a revolução científica, tecnológica e industrial, já não consegue responder satisfatoriamente a nova práxis do homem atual. Essa nova realidade colocou os filósofos contemporâneos frente a grandes desafios, como, por exemplo, refletir acerca de propostas que orientam e regulam a civilização tecnológica de modo que os efeitos de suas práticas deixem de ser ameaçadoras para o futuro da humanidade.

Após anos de estudos e pesquisas, Jonas compreende que uma ética que contribua para, no mínimo, amenizar tal situação não poderia está limitada ao tempo e ao espaço e,

⁵⁶ Jelson de Oliveira assevera que “Jonas encontra no avanço da técnica moderna novos perigos e ameaça para os quais é preciso uma espécie de “poder sobre poder” (TME, p. 48), isto é, uma ética capaz de vigiar o poder da técnica e proteger o ser humano e as demais formas de vida dos seus riscos. Tal ética não é apenas uma avaliação das intenções que mobilizaram os atos, mas, sobretudo um exame das implicações últimas desses atos. Mas essa apreciação das consequências tem uma perspectiva diferente daquela encontrada no campo das éticas consequencialistas: agora a ética não apenas examina o que adveio como decorrência e resultados das ações afim de julgá-las, mas precisa conter em si, sobretudo, a capacidade de previsão dessas ações, a fim de evitá-las. Trata-se de uma tarefa prognóstica e profilática em vista das consequências, que faz ver que a técnica, por não ter neutralidade ética, ao contrário, por conter uma total ambiguidade, não pode apostar cegamente ou arriscar um *laissez aller* das ações”. (OLIVEIRA, 2014, p.127-128)

tampouco, restrita ao ser humano - neste caso, no que concerne ao seu alcance -, mas, sim, visar o futuro previsível e ser ampliada ao nível ontológico, visto que os efeitos das ações do homem ultrapassaram os muros da pólis e atingiram também de modo negativo o ser na sua totalidade. Face ao atual cenário, Jonas assevera que o conteúdo da ética deve mobilizar e conscientizar a humanidade de sua responsabilidade futura e coletiva e que frente a tal situação, o seu fundamento deve ser ontológico.

2.2.1 Da distinção conceitual ao papel da educação

No capítulo IV do *Princípio Responsabilidade*, Jonas discorre sobre as interpretações do termo responsabilidade, cujo objetivo é mostrar a distinção entre essas e a sua proposta, a saber,

1. Responsabilidade como imputação causal de atos realizados: trata da responsabilidade legal e da responsabilidade moral.

A responsabilidade legal⁵⁷ está vinculada a uma ação. Neste caso, os danos ou os prejuízos devem ser reparados. Quando o agente estiver sobre a responsabilidade de outrem, por ser menor ou subordinado, o responsável direto é quem responde pelo ato - princípio da imputação causal. (Cf. JONAS, 2006, p. 166)

A responsabilidade moral indica a aplicação de um castigo em função da “conspiração” de um crime. Jonas assevera que o objetivo é “reestabelecer a ordem moral perturbada”. Assim, o que é decisivo nesse caso para a imputação da responsabilidade é a qualidade, e não a causalidade do ato (Cf. JONAS, 2006, p. 166-167), ou seja, se o ato foi realizado e qual o seu alcance.

⁵⁷O professor Vicente de Paulo Barreto assevera que “a etimologia da palavra “responsabilidade” mostra como se considerava ‘responsável’ todo o indivíduo que pudesse ser convocado pelos tribunais em virtude de sobre ele pesar certa ‘obrigação’, dívida procedente, ou não, de um ato de vontade livre. Esse é o significado jurídico original da palavra, encontrado no direito romano. Tratava-se, portanto, de uma prestação determinada pela lei e que seria finalmente resolvida nos tribunais, caracterizando-se, assim, a responsabilidade como referida ao futuro, mas consequência de um ato pretérito”. (BARRETO, Vicente de Paulo. PERSPECTIVAS ÉTICAS DA RESPONSABILIDADE JURÍDICA. Revista Quaestio Iuris, vol.06, nº02. ISSN 1516-0351 p.257-278. 261). Disponível em <http://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/quaestioiuris/article/download/11779/9231>. Acesso em 23 de março de 2016.

Quanto à diferença entre a responsabilidade legal e a responsabilidade moral⁵⁸, nota-se que o primeiro caso trata de reparar prejuízos em função de atos; já, o segundo, visa reestabelecer a ordem moral. O que ambos têm em comum? Ambos respondem por atos realizados a partir de cobranças externas. Acerca da primeira interpretação, Jonas elucida que a “responsabilidade não fixa fins, mas é a imposição inteiramente formal de todo agir causal entre seres humanos, dos quais se pode exigir uma prestação de contas. Assim, ela é a precondição da moral, mas não a própria moral” (JONAS, 2006, p. 167). Refere-se à responsabilidade posterior à ação que visa apenas reparar as consequências do ato, isto é, responsabilidade tardia, pois não antecede a ação.

A título de esclarecimento, segundo Marc Neuberger, existem duas condições para exigir das pessoas a reparação de atos contrários à lei jurídica ou a lei moral, a saber, possuir certas capacidades cognitivas e volitivas, isto é, o conhecimento e vontade própria para agir.

Ao se colocar a questão se uma pessoa é responsável por um ato particular, à primeira vista censurável ou meritória, já se pressupõe que ela possua certas capacidades cognitivas e volitivas. Estão fora da esfera da aprovação ou desaprovação moral ou penal aquele que não dispõe de capacidades mentais suficientes para compreender certas normas morais e legais e aplicá-las nas circunstâncias concretas ou aquele cujas capacidades volitivas perturbadas o impedem de agir em conformidade com seus julgamentos. As pessoas consideradas irresponsáveis, portanto, não são pessoas das quais se teriam examinado os atos um a um para concluir que não são responsáveis por nenhum: são pessoas cujos atos escapam desde o início à questão da responsabilidade por que elas não são acessíveis, momentânea ou permanentemente, às exigências morais ou legais. O fato de ser ‘responsável pelos seus atos’ significa que se possuem capacidades volitivas e cognitivas suficientes para ser, eventualmente, imputado por tal ato particular, mas não prejudica em nada a responsabilidade em

⁵⁸O professor Vicente de Paulo Barreto elucida que “na filosofia moral contemporânea, a expressão responsabilidade aparece, por sua vez, como tema central no pensamento de diversos autores. Hans Jonas consagra o “princípio responsabilidade”; H. L. A. Hart analisa as raízes morais da punição e suas relações com a questão da responsabilidade; Ronald Dworkin se refere à responsabilidade coletiva; Jean-Marie Domenach situa o conceito de responsabilidade como o fundamento de uma nova civilidade. A responsabilidade, portanto, escreveu Henri Batifol, supõe questões de ordem filosófica, que ultrapassam as possibilidades da teoria jurídica, já que se trata de uma noção que extrapola o próprio direito; isto porque essa ideia pressupõe a ideia de liberdade e suscita a questão da causalidade, que obriga, inelutavelmente, a consideração da problemática da justiça. Ocorre, então, a evidência da necessária complementação entre a moral e o direito”. (BARRETO, Vicente de Paulo. PERSPECTIVAS ÉTICAS DA RESPONSABILIDADE JURÍDICA. Revista Quaestio Iuris, vol.06, nº02. ISSN 1516-0351 p.257-278. 270. Disponível em <http://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/quaestioiuris/article/download/11779/9231>. Acesso em 23 de março de 2016). Observa-se que na contemporaneidade, segundo Barreto, há a necessidade da complementação entre a moral e o direito.

relação a esse ato. (NEUBERG. Apud. CANTO-SPERBER, 2013, p.907-908)

Neuberg elucida que aquele que não dispõe de certas capacidades mentais para compreender as normas instituídas pela moral e pelo direito ficam impossibilitados de aplicá-las ou vivê-las com clareza no cotidiano e, por isso, não podem ser responsabilizados por suas ações. Concepção que evidencia a relação entre razão e vontade.

2. Responsabilidade pelo que se faz ou o dever do poder: aquele que é detentor do poder tem o dever de responsabilizar-se ou promover o bem-estar daqueles que reivindicam a sua tutela. Neste caso refere-se à responsabilidade objetiva “engajada” ao sentimento de responsabilidade⁵⁹ capaz de prevenir o tutelado de possíveis danos ou prejuízos. Diferente do exemplo anterior que é classificada como “formal e vazia de cada ator por seu ato” (Cf. JONAS, 2006, p.167-168), pois visa responsabilizar o agente pelas consequências de suas ações. Jonas elucida que

É a esse tipo de responsabilidade e de sentimento de responsabilidade – e não àquela “responsabilidade” formal e vazia de cada ator por seu ato – que temos em vista quando falamos na necessidade de ter hoje uma ética da responsabilidade futura. Precisamos compará-la como princípio motor dos sistemas morais anteriores e suas teorias. De acordo com os dois sentidos distintos do termo responsabilidade, podemos dizer, sem medo de cair em contradição, que alguém é responsável até mesmo por seus atos mais irresponsáveis. Assim, a melhor forma empírica de se abordar esse substancial conceito de responsabilidade determinada pelos fins é nos perguntarmos o que pode ser entendido como um “agir irresponsável”. Aqui devemos excluir o sentido formal de “irresponsável”, ou seja, ser incapaz de assumir responsabilidade e por isso não ser passível de imputação de responsabilidade. (Ibid., p.168)

Jonas ratifica o tipo de responsabilidade que deve estar no conteúdo da ética para o futuro, cujo alcance contribua para a existência de futuras gerações. Em primeiro lugar, que o seu conteúdo tenha como ponto de partida a responsabilidade objetiva – dever - “engajada” à subjetiva – querer. Relação dever e querer; em seguida, que não seja responsabilização pelas consequências de atos, mas, sobretudo, responsabilidade que esteja no princípio da reflexão – previsão - para orientar a decisão e, por conseguinte, a ação, isto é, responsabilidade que visa uma finalidade. Assim, a responsabilidade em Jonas não é uma resposta frente às

⁵⁹ O exemplo do genitor pela prole. No caso do ser humano, há um cuidado ou proteção natural (objetiva) que deve aliar-se ao sentimento de responsabilidade, esta parte da vontade (subjetiva) do genitor em garantir a existência de sua prole ou dos filhos.

consequências de atos cometidos, tardia, ou, mera responsabilização moral, ao contrário, é responsabilidade que, em primeiro lugar conduz o indivíduo a olhar criticamente o contexto; em seguida a elaborar, de modo filosófico, perguntas que visam provocar e abrir o debate entre os envolvidos em busca de respostas para orientar e conter os atores, frente às possíveis consequências negativas de suas decisões. Para, assim, evitar ações com efeitos catastróficos.

O filósofo também chama a atenção para outro importante aspecto presente no conteúdo de sua proposta, a saber, a não reciprocidade. Segundo Jonas, aquele que reivindica proteção não pode assumir a responsabilidade pelo responsável. Este responsável pode estar tanto no âmbito natural quanto contratual ou artificial. Enquanto natural é entendida como “parental ou familiar” - inclui a totalidade do objeto em função do seu valor intrínseco, isto é, responsabilidade “irrevogável”. Por exemplo, o progenitor é responsável pela prole. Dever natural. Já a contratual ou artificial é obtida em consequência de escolha, acordo ou interesse. Esta pode ser revogada (Ibid., p. 169-171). O interesse por cargos políticos exemplifica este tipo de responsabilidade, ou, o dever artificial. Em ambos os casos tanto a prole quanto a comunidade ou a coletividade - que escolheu o seu representante - não podem assumir a função do responsável, pois o dever não é recíproco.

Jonas elucida que no caso da responsabilidade artificial ou contratual

O político ambiciona o poder para assumir responsabilidade e ambiciona o poder supremo para exercer a responsabilidade suprema [...] o objeto da responsabilidade é a *res publica*, a coisa pública, que em uma república é potencialmente a coisa de todas, mas realmente só o é nos limites do cumprimento dos deveres gerais da cidadania. (JONAS, 2006, p. 171 – 173)

O interesse do político é obter o poder para assumir responsabilidades. É uma escolha. No entanto, assumir cargo político ou o poder político implica em responsabilidades pelo objeto de responsabilidade que é público. Jonas enfatiza que somente aquele que tem plena consciência do papel do político, responsabiliza-se, de fato, pela coisa pública, pois é cidadão escolhido pelos cidadãos para estar a serviço de todos. Todavia, percebe-se que o elemento motivacional de muitos que almejam cargo público não passa de mero interesse de poder pelo poder. Logo, o dever para com a *res publica* fica em segundo plano, ou é totalmente abandonado.

Esta breve exposição acerca da responsabilidade natural ou parental e a responsabilidade contratual ou política evidencia algumas importantes distinções entre ambas, a saber:

a). Na responsabilidade parental o objeto de responsabilidade são os frutos da procriação, desejada ou não; originários de causalidade direta, de ação natural, exercida no âmbito íntimo e imediato; marcado pela presença carnal do objeto para o responsável, o que confere presença concreta e próxima. Observa-se que, neste caso, a responsabilidade é direcionada a um grupo em particular, restrito.

b). Agora, na responsabilidade política o objeto de responsabilidade são os indivíduos numerosos e anônimos da sociedade, autônomos, ignorados na sua própria identidade. Tal responsabilidade origina-se da escolha espontânea do interesse coletivo; ação voluntária e artificial, exercida a distância e mediada por instrumentos de organização. A presença é meramente ideal e distante e, por isso, abstrata. Aqui, a responsabilidade é mais ampla, pois é direcionada à coletividade.

No caso dos pais, a responsabilidade inicia-se logo com a existência do filho e perpassa toda a sua vida na tentativa de auxiliá-lo na realização de seus objetivos. Jonas elucida que o “cuidado parental visa à pura existência da criança e, em seguida, visa fazer da criança o melhor dos seres” (Ibid., p. 180), isto é, garantir a sua existência e posteriormente a sua realização como ser humano. Tal cuidado inicia-se do básico, com o alimento necessário para manter-se, e estende-se ao ponto de educá-la para a vida e prepará-la para a cidadania⁶⁰.

Jonas destaca a coincidência entre essa preocupação parental e a responsabilidade do homem público ao afirmar que “Aristóteles havia dito da *ratio essendi* do próprio Estado: “este surge para tornar possível a vida humana e continua a existir para que a vida boa seja possível. Essas também são as preocupações do verdadeiro homem público” (Ibid.). O Estado existe para organizar e orientar as relações entre as pessoas, assim como, possibilitá-las no desenvolvimento de suas potencialidades. Agora, quem é este “verdadeiro homem público”?⁶¹ É aquele que assume a responsabilidade pela totalidade do bem comum, em outras palavras, aquele que governa para o bem de todos.

Jonas apresenta as semelhanças entre estes dois modelos de responsabilidade a partir de três ideias, básicas, a saber, “totalidade”, “continuidade” e “futuro” (Ibid., p.175). Totalidade, enquanto responsabilidade ontológica que abarca a totalidade do ser; continuidade, caracterizada como prosseguimento, sequência e prolongamento; e, futuro, capaz de se prever as possíveis consequências das ações do homem. Acredita-se que tais

⁶⁰A educação é o que permite a formação plena da criança. Para Jonas educar compreende auxiliar à criança a desenvolver “habilidades, comportamento, relações, caráter, conhecimento” (Ibid., p. 180).

⁶¹Jonas assevera que “o homem público” também pode ser chamado de “equipe governamental”, uma vez que o ato de governar não é um ato isolado, há toda uma equipe que auxilia o governante.

semelhanças contribuem com o projeto jonasiano, aja vista que a precariedade, a vulnerabilidade e a transitoriedade são características dos seres vivos. Tais aspectos indicam a necessidade de proteção ou cuidado em função da fragilidade frente ao mundo. Sobretudo, frente aos novos ideais e ao novo modo de agir do homem que, uma vez instrumentalizado pelas novas tecnológicas, tornou-se ameaça para todas as formas de vida.

Ressalta Jonas que “essas duas responsabilidades tão divergentes, uma representando a maior das singularidades e a outra a mais ampla generalidade, interpenetram-se de forma notável” (Ibid., p. 181). A responsabilidade parental voltada para o particular, enquanto a do homem público para o geral ou coletivo. Compreende-se, então, que ao referir-se à responsabilidade parental e governamental, Jonas relaciona as duas esferas sociais, o privado e o público, e apresenta-as como paradigmas de responsabilidade.

O interessante é que esse mesmo mortal que ameaça, não por mero instinto de sobrevivência, mas, também, por escolha, ao mesmo tempo é capaz de se tornar responsável. Responsabilidade enquanto sujeito moral. Aja vista a presença de atributos que o distingue dos animais não humanos como: a consciência, a vontade, o querer, a liberdade etc. Entretanto, na ótica jonasiana, diferença não implica supremacia, pois enfatiza que a única vantagem humana sobre os outros seres é que ele “pode assumir a responsabilidade de garantir os fins próprios aos demais seres” (Ibid.), e, assumi-la de modo consciente. Pois, ao intervir na natureza das coisas, transformando-a e, em alguns casos, até impedindo-a de realizar a sua finalidade, cabe, ao mesmo, de modo positivo, permitir que esse fim seja concretizado. Jonas ressalta que

Nesse sentido, há um dever contido de forma muito concreta no Ser do homem existente; sua faculdade de sujeito capaz de causalidade traz consigo a obrigação objetiva sob a forma da responsabilidade externa. Com isso, ele ainda não se torna moral, mas apenas um Ser capaz de ser moral ou imoral. Da mesma maneira que não são idênticas determinadas responsabilidades particulares, com seus respectivos deveres e com o dever abstrato que decorre da reivindicação ontológica da ideia de homem [...] e que se dirige secretamente a todos, buscando entre eles o seu executante ou guardião. (JONAS, 2006, p.176)

Jonas fala da “obrigação objetiva” que se expressa na “responsabilidade externa”. A “obrigação objetiva” refere-se ao dever natural, intrínseco a natureza do ser voltado para a manutenção da vida – o metabolismo. A “responsabilidade externa” é a expressão ou externalização desse dever que evolui paulatinamente do nível da natureza para o nível da

cultura – da consciência e da vontade. Deste modo, o homem concreto – o existente - é capaz de agir em função daquilo que é moral ou não. Contudo, essa responsabilidade não deve se limitar ao existente e sim considerar também aquele que advir, isto é, os pósteros. De modo a “garantir que haja responsabilidade” (Ibid., p. 177) no futuro. Em outras palavras, assegurar que no amanhã haja homens responsáveis pela continuidade da humanidade. Este é o primeiro imperativo jonasiano ou imperativo ontológico. Ontológico porque relaciona o dever objetivo ao subjetivo e direciona-os a totalidade do Ser. Portanto, nota-se que o objeto principal da tese jonasiana é a humanidade, visto que trata “da vida real ou potencial, e, sobretudo, à vida humana”⁶². (Ibid., p.179)

A associação entre a obrigação objetiva e a responsabilidade externa, assevera Jonas, dar-se-á pela educação que é o sustentáculo ou a base necessária para a formação de cidadãos conscientes e responsáveis. Sobretudo, iniciada na infância.

A educação da criança inclui a introdução no mundo dos homens, começando com a linguagem e seguindo com a transmissão de todo o código de crenças e normas sociais, cuja apropriação permite que o indivíduo se torne membro da sociedade mais ampla. O privado se abre para o público e incorpora-o como parte integral do Ser da pessoa. Em outras palavras, “o cidadão” é um objetivo imanente da educação, e assim parte da responsabilidade dos pais, não só por causa de uma imposição do Estado. Por outro lado, assim como os pais educam os filhos “para o Estado” (e para muitas outras coisas), o Estado assume para si a educação das crianças. (Ibid., p. 181)

Em seguida, assevera que

Assim a esfera da educação mostra da maneira mais evidente como se interpenetram (e se complementam) a responsabilidade parental e a estatal, a mais privada e a mais pública, a mais íntima e a mais universal, na totalidade dos seus respectivos objetivos. (Ibid.)

⁶²No entanto, ao mencionar “a vida real ou potencial” o filósofo universaliza o conceito de responsabilidade e direciona-o também aos seres extra-humano que, dotado de energia ou força, está em constante devir a fim de se realizar naturalmente. Tal realização é condição necessária para que no futuro existam condições socioambientais favoráveis que permitam aos seres humanos viverem com dignidade.

Confirma-se, então, que esta “interpenetração” dar-se-á pela educação. Os pais educam os filhos para a vida pública ou cidadania, e o Estado continua esse processo educacional⁶³ a fim de garantir ao indivíduo a formação integral.

Em termos de conteúdo parece ser o ideal, entretanto, na prática esta relação pode abrir precedente para o totalitarismo, caso em que o Estado assume total responsabilidade por todas as etapas de desenvolvimento, de modo a retirar dos pais as suas atribuições. Assim, haveria uma paralisia da esfera privada. Seria Jonas a favor do totalitarismo? Segundo o próprio filósofo, não!

Para elucidar o seu posicionamento, Jonas descreve fatos observados ao longo da história da política, onde o Estado moderno – seja “capitalista ou socialista, liberal ou autoritário” - assumiu cada vez mais certas competências que outrora pertenciam aos pais. Por conseguinte, o Estado, paulatinamente, tornou-se “paternalista” (Ibid.). Jonas assevera que “este caso extremo apenas reforça o que sustentamos a respeito da responsabilidade do homem público e seu parentesco com a responsabilidade parental” (Ibid.). Então, o que é defendido? Ao falar da “interpenetração” ou associação da responsabilidade parental à governamental, o filósofo defende a ideia de corresponsabilidade, cujo objetivo, entre ambos, é educar para a autonomia.

Ressalta-se que essa educação deve considerar a realidade ou a “condição do sujeito”. No caso dos pais, estes debruçam-se sobre aquele que começa a existir, ser frágil e vulnerável e que necessita de todos os cuidados para o seu desenvolvimento, tanto material quanto afetivo. Tais cuidados iniciam-se desde o amor “cego” ou natural ao amor “lúcido” ou consciente. Jonas enfatiza que “a relação de procriação goza de uma primazia incontestável diante de todas as outras relações humanas em termos de evidência e responsabilidade” (Cf. JONAS, 2006, p. 182), isto é, a primeira de todas as responsabilidades é, a saber, a responsabilidade natural ou objetiva.

Já o homem público assume a responsabilidade por seres existentes, por pessoas que, como ele, pertencem à determinada “coletividade”. Ele não gerou a comunidade, não é o seu criador, ao contrário, foi gerado por ela para direcioná-la e conduzi-la de modo responsável. Este é um irmão entre tantos outros irmãos que deve assumir, de modo solidário, os interesses dos demais que também fazem parte dos seus interesses – lado subjetivo (Ibid., p. 183). Jonas elucidada que

⁶³Jonas ressalta que esta visão apresentada acerca da educação corresponde a “evolução do moderno Estado secular, mas antigamente a Igreja, por exemplo, ela própria uma instituição pública, se encarregava da mesma tarefa”. (Cf. Jonas, 2006, 181)

Existe um elemento natural também no ofício do homem público, função gerada artificialmente, quando ele se destaca da comunidade de irmãos e cidadãos e, diante de todos, assume um papel que se assemelha ao papel paterno, embora a paternidade não tenha nada a ver com a solidariedade. (Ibid., 183)

Nos pais existe um elemento natural que os conduzem a cuidar dos seus filhos, isto é, o amor. Primeiramente “cego” ou natural - e, depois, “lúcido” ou consciente. No homem público a solidariedade é o elemento artificial que se assemelha a este elemento natural. É sabido que o homem público foi escolhido pela comunidade. Tal escolha implica, necessariamente, no compromisso e na responsabilidade frente às necessidades e interesses daqueles que o elegeram ao cargo; assumir cargo público significa contemplar em suas decisões e ações o bem da coletividade; contemplar o bem comum significa solidarizar-se com aqueles que carecem de cuidado; logo, a solidariedade se assemelha ao amor pelo fato de que ambas visam o bem do seu objeto de responsabilidade; a primeira direcionada para o público e a segunda para o privado. Neste contexto que envolve a relação público e privado, a solidariedade é entendida como a publização do amor? Sim. Desde que este amor seja compreendido como dever ou responsabilidade consciente ou lúcida e não como mero instinto ou sentimento, visto que a tese jonasiana visa à coletividade, e, por isso envolve pessoas que não tem relação direta e afetiva com o homem público. Assim, a solidariedade no espaço público pode se compreendida como ressignificação do amor.

Portanto, o homem público é gerado pela comunidade para assumir de modo solidário os interesses comunitários ou coletivos. É evidente que a solidariedade está presente somente naquele que, verdadeiramente, assume a responsabilidade pela *res publica*. Tal responsabilidade é abrangente, pois frente à comunidade já existente, ele se compromete, com “os antepassados, com os contemporâneos e com a continuação de um futuro indeterminado” (JONAS, 2006, p. 184), ou seja, responsabilidade pelo passado, pelo presente e, fundamentalmente, pelo futuro. Tal abrangência aponta para outras características da responsabilidade, a saber, a “continuidade e o futuro”, ambas derivadas da responsabilidade total. Jonas elucida que frente essas particularidades, os responsáveis

Não podem tirar férias, pois a vida do objeto segue em frente, renovando as demandas ininterruptamente [...]. Em uma palavra, a responsabilidade total tem de proceder de forma histórica, apreender o seu objeto na historicidade. Esse é o sentido preciso do elemento que caracterizamos aqui como continuidade. Nesse aspecto a responsabilidade política tem uma dimensão muito mais vasta em

relação ao futuro e ao passado, pois corresponde à longa história da comunidade. (Ibid., p.185)

O aspecto da continuidade presente na responsabilidade indica que esta deve se renovar conforme as necessidades históricas e ao dinamismo da vida humana. Responsabilidade permanente que garante tanto a construção de identidade da criança como de sujeito histórico – ser particular -, quanto de cidadão. Ser que pertence à coletividade. Jonas assevera que tal construção depende da “educação política, mesmo no mais privado dos âmbitos” (Ibid., p. 186), isto é, educar para a *pólis*.

O futuro, outro aspecto da proposta jonasiana, está presente tanto na responsabilidade individual quanto coletiva. Tal responsabilidade visa possibilitar e não determinar que, no futuro, exista vida humana sobre a terra. Jonas assevera que:

O caráter vindouro daquilo que deve ser objeto de cuidado constitui o aspecto de futuro mais próprio da responsabilidade. Sua realização suprema, que ela deve ousar, é a sua renúncia diante do direito daquele que ainda não existe e cujo futuro ele trata de garantir. À luz dessa amplidão transcendente, torna-se evidente que a responsabilidade não é nada mais do que o complemento moral para a constituição ontológica do nosso Ser temporal. (Ibid. p.187)

Jonas enfatiza que o direito à existência das futuras gerações é o aspecto mais particular da responsabilidade. Responsabilidade que transcende o aqui e o agora, que rompe com o tempo e o espaço, cujo principal objetivo é garantir aos pósteros, em primeiro lugar, que eles existam e que vivam com dignidade. Entende-se que, para o filósofo, a responsabilidade proposta é dever necessário para a construção e, ao mesmo tempo, a continuação ou preservação da humanidade na história.

Giacoia Junior assevera que:

A preservação de tal essência constitui o dever basilar da ética da responsabilidade, no sentido que lhe atribui Hans Jonas, uma ética que concorre com a utopia e os utopismos para o dimensionamento futuro da sociedade política. Sua pretensão é, *prima facie*, a transformação do homem por intermédio da transformação das relações sociais, mas a preservação de sua essência ou conceito contra os assaltos e desmedidas de seu próprio poder. (GIACCOIA-JUNIOR, 2009, p. 195)

Citação que ratifica a tese anterior ao afirmar que o dever fundamental da proposta de Jonas é preservar o futuro e a essência humana. Preocupação em virtude do uso desmedido e

irresponsável da técnica moderna e, sobretudo, na possibilidade de modificar ou hibridizar tal essência através da técnica biogenética (Cf. JONAS, 2013, p.177), fato que exigiu de Jonas maior atenção. Dentre todo o avanço tecnológico presente em diversas áreas, Jonas entende que a biologia molecular se apresenta como o mais novo e grande desafio no campo da ética, ou mais precisamente, da bioética. Assim, atenta para duas questões importantes: “o controle biológico” e o “controle genético” que se apresentam como uma nova forma de poder, a saber, a biotecnologia.

O fato de ter como objeto de estudo e intervenção a “matéria viva” faz com que o uso da técnica biológica seja visto sobre duas óticas e de modo mais criterioso que as demais técnicas: a) como bem, quando os métodos utilizados para alcançar um fim são pensados e orientados a partir de princípios morais que impeçam a violação da integridade do indivíduo; b) como mal, quando àqueles princípios que orientam a decisão e a ação são desconsiderados, cuja atitude visa meramente alcançar o objetivo final, sem a preocupação com as consequências que podem surgir durante e depois da realização do processo (Cf. JONAS, 2006, p.173-177). Por exemplo, a prática da eugenia positiva que tem por finalidade o melhoramento da espécie. Escolha meramente técnica que visa padronizar conforme a crença daquilo que se julga ser bom. As consequências desse exercício são a “igualação, o fechamento, o determinismo, a estabilidade” (Cf. JONAS, 2013, p. 185 – 188) e a exclusão do diferente e das diferenças. Devido às experiências realizadas pelos nazistas tal prática foi proibida na Alemanha.

Jonas observa que o otimismo baconiano acerca do domínio do homem sobre a natureza a partir do conhecimento, não se limitou a natureza, pois avançou em direção ao próprio homem colocando-o submisso tanto dos homens - aqueles que são detentores do poder - quanto da técnica, que neste caso é utilizada como instrumento para o exercício do poder (Ibid., p. 177). O homem que outrora era entendido como fim em si mesmo, com sua prática desvinculada da ética tornou-se o meio para se alcançar determinado fim. Por isso, Jonas assevera que “a técnica moderna transformou o homem em seu objeto. De sujeito da tecnologia, os avanços no campo geral da medicina e da moderna biotecnologia, fizeram do homem uma espécie de artefato” (Ibid., p. 14). Atualmente, percebe-se mera relação sujeito-objeto. Relação que também abre precedente para visões mercadológicas do corpo, de modo que este seja entendido como mercadoria. Compreende-se, então, porque Jonas enfatiza que esta novidade exige uma nova forma de pensar, uma reflexão que seja capaz de “regular o seu poder de agir” (Id., 2006, p. 65). Para que tal regulação aconteça a “precaução” [*Vorsicht*], a

“responsabilidade” e a “prudência”[*Klugheit*] são princípios que devem orientar os pensamentos dos cientistas antes da ação. Neste empreendimento, a “sabedoria” também é fundamental, pois pode ajudá-los a discernirem sobre os tipos de experimentos que serão realizados sem colocar em risco a humanidade - presente e futura. (JONAS, 2013, p. 171)

Frente aos desafios colocados principalmente pelas biotecnologias compreende-se, ainda mais, o importante papel da educação na formação do sujeito. O que exige uma grade curricular que vise desenvolver, além de suas capacidades cognitiva, criativa, motora, entre outras, a moralidade. Caso em que o educar considere também princípios fundamentais como a “responsabilidade”, a “precaução”, a “prudência” e a “sabedoria” na formação de cidadãos éticos, participantes e capacitados para a vida social. Este é o objetivo da educação no empreendimento jonasiano, educação transformadora para o mundo em constante transformação.

Nesse caso, quanto à educação parental, Jonas elucida que em termos de conteúdo, esta é “determinada”, pois se encerra quando o indivíduo se torna autônomo ou se pressupõe que isto aconteceu. Assim, tornar-se autônomo significa deixar de ser mero objeto da responsabilidade para tornar-se “sujeito de responsabilidades” (Cf. JONAS, 2006, p. 189), isto é, atingir a maturidade⁶⁴, inserir-se no mundo como cidadão consciente dos seus direitos e deveres. Já a educação governamental é abrangente e, por isso, indeterminada. Como visto anteriormente, a sua responsabilidade perpassa o tempo, desde a leitura da história até a reflexão sobre o futuro, daquilo que o homem era, daquilo é, e, poderá ser. Educação dinâmica e atenta às transformações voltadas para o ser em constante devir. Jonas assevera

Que 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 diferentes que fossem, o Ser humano não era menos “inacabado” do que ele o é atualmente. (Ibid., 191)

De modo interessante, Jonas demonstra que o caráter de ser inacabado é atributo perene do humano. Ontem, o homem não era menos inacabado do que hoje. As circunstâncias mudam, as fases da vida se transformam, no entanto, a incompletude sempre acompanhará a

⁶⁴É sabido que tanto a educação parental quanto à governamental, em linhas gerais, não alcançou este objetivo, contudo, para o bem da própria humanidade, ambas devem contribuir para que esta meta seja realizada.

humanidade. O filósofo francês Bernard de Charlot reforça o importante papel da educação neste processo de construção do humano, a saber,

A cria humana nasce inacabada, prematura e continua o seu desenvolvimento ao longo de muitos anos de infância. A neotenia⁶⁵ tem como consequência a plasticidade do ser que vem ao mundo: por nascer incompleto, o homem desenvolve-se sob formas culturais muito diferentes, conforme a época, o lugar e a sociedade em que ele vem à luz [...] A educação é um triplo processo de humanização, pelo qual a cria da espécie humana se apropria da humanidade⁶⁶, de socialização e enculturação, e de singularização e subjetivação, sendo cada um de nós um ser singular. Desse ponto de vista, o homem não é produto da natureza; é produto da educação. (CHARLOT, 2013, p. 235-236)

Segundo Charlot, dentro desta ótica, o indivíduo é produto da educação. Diferentemente dos outros animais que são produtos da natureza, isto é, agem apenas por instintos, a “cria humana” também precisa desenvolver as características de sua espécie, cuja possibilidade dar-se-á pelo processo educacional, na tríade “humanidade, socialização e enculturação, e singularização e objetivação”. Processos que contribuem para o desenvolvimento das capacidades e habilidades próprias do mundo humano (cognitivas, motoras, afetivas, morais, criativa; também quanto à liberdade, a singularidade, a personalidade etc.).

Ao contrário de Charlot que afirmara que “a educação é o processo que ‘termina’ um ser que nasce inacabado, prematuro” (Ibid., p.236.), Jonas assevera que a educação governamental, que contribui no processo de inserção e desenvolvimento da “cria humana”, não pode ser finita e determinada, mas deve estar em constante devir para acompanhar as constantes transformações que ainda ocorrerão acerca da vida deste ser inacabado. Sobretudo, empenhados em seu objetivo maior que é preservar a essência da humanidade. Este que só se concretiza quando os homens, conscientemente, tornam-se solidários e responsáveis. Tal afirmação ratifica a tese de uma educação continuada, que não se encerra nos primeiros anos

⁶⁵Neotenia (*neo + ténia*) Biol 1 Persistência no desenvolvimento de uma espécie, de certos caracteres próprios de estádios larvares ou pré-adultos, provocados por influências climáticas e delas dependentes, ou permanentes. 2 Amadurecimento sexual precoce, que permite a reprodução do animal no estado larvar.

Disponível em <http://michaelis.uol.com.br/moderno/portugues/index.php?lingua=portugues-portugues&palavra=neotenia> acesso em 08 de fevereiro de 2016.

⁶⁶Humanidade: segundo o próprio Charlot significa característica própria do ser humano. Termo utilizado para distinguir da palavra humanidade que é apresentada como conjuntos dos seres humanos. (p. 235)

da infância, mas que permanece durante toda a vida do sujeito. Logo, considera-se que, o processo educacional, somente terminará quando a presença do não-ser se impor sobre o ser.

Atitude que trespassa a história, do passado em direção ao futuro, mas é no presente que o futuro dos pósteros começa a ser decidido e garantido. Logo, a concretização deste futuro não pode contar com o acaso e a sorte. Faz-se necessário a presença de outro importante elemento orientador da visão do homem público nas tomadas de decisões, a saber, a “previsão” (Ibid., p.193).

Ao reler a vida de grandes homens que deixaram marcas na história, Jonas cita alguns que viveram em épocas diferentes para verificar se a previsão fazia parte de seus projetos. Dentre eles, destacam-se Felipe de Macedônia e Lenin.

Segundo Jonas, Felipe de Macedônia, “não poderia prever as consequências posteriores do seu êxito”, sendo que suas decisões e ações foram movidas pelo desejo⁶⁷ da conquista. De outro modo, Lenin apoiado na teoria marxista⁶⁸ foi o primeiro caso de homem público que poderia ter em vista um horizonte mais longínquo acerca da responsabilidade, entretanto, as suas previsões acerca do socialismo não se confirmaram, isto é, a concretização da esperada “sociedade sem classes” (Ibid., p. 193-200). Frente a essas e outras observações ao longo da história, Jonas conclui que

As nossas considerações bastante céticas, sobre o grau de certeza das predições históricas nos trouxeram ao menos um saber muito geral e básico sobre a necessidade, sempre presente, da liberdade do homem público (pois a complexidade dos eventos sempre contradiz as teorias). Daí resulta um imperativo bastante geral [...]. O princípio é o de que toda responsabilidade integral, com seu conjunto de tarefas particulares, é responsável não apenas por cumprir-se, mas por garantir a possibilidade do agir responsável no futuro. (Ibid. p. 201)

Jonas assevera que a liberdade nas escolhas e ações dos governantes é pressuposto para a responsabilidade que estes têm com os governados. Já que decidiram assumir o poder, este poder precisa ser transformado em imperativo ou em dever primordial do homem público direcionado para o futuro e para a coletividade. Deste modo, as ações governamentais devem

⁶⁷O desejo como causa da ação está descartado na proposta jonasiana, pois toda ação movida por este motivo, possui seu fundamento na subjetividade. Para Jonas, uma fundamentação possível acerca da ética deve partir do lado objetivo para que “não seja vítima de nenhuma espécie de subjetivismo ou relativismo” (Id., 2004, p.272).

⁶⁸Jonas assevera “que a teoria marxista é a única teoria da história que tem pretensão a fazer previsões e, ao mesmo tempo, tem implicações práticas. A única, portanto, que deve ser considerada ao se tratar da responsabilidade política”.

colaborar para que no futuro existam espontaneamente novos homens públicos – aspecto da espontaneidade. Para isso é necessário uma educação que abarque as dimensões política e social, de modo a formar cidadãos conscientes dos seus direitos e deveres, assim como, prepará-los para responsabilidades com a coletividade. Tal atitude visa garantir que no futuro continuem a existir novos homens públicos, cujas decisões e ações sejam contínuas. De modo geral, essa é a extensão da responsabilidade do governante. Jonas refuta a ideia de ações governamentais que visam transformar os indivíduos em meros “lacaio ou robô” (Ibid.).

No atual contexto, o homem público deve estar atento ao dinamismo, um novo elemento presente na técnica moderna que outrora não existia. Esse se apresenta como grande desafio ao mundo contemporâneo. Se no passado, mesmo com a presença de ações pontuais em “estado estático” ou não dinâmico, o alcance das ações não podia ser previsto, agora, esta nova característica se acentuou e concomitantemente dificultou o aspecto da previsibilidade. Jonas elucida que

O dinamismo é a marca da modernidade; ele não é um acidente, mas a propriedade imanente desta época e, até nova ordem nosso destino. Isso quer dizer que temos de contar com o novo, embora não possamos calculá-lo. É certo que haverá mudança, mas não como será essa mudança. (Ibid., p.203)

Asseverar que o dinamismo⁶⁹ não é acidente e sim propriedade imanente à modernidade, significa dizer que o mesmo não é obra do acaso, ao contrário, faz parte de um conjunto de eventos no campo científico que paulatinamente contribuíram para o advento da modernidade, entre eles, o surgimento da Física moderna. .

No texto “*Século XVII e depois: O significado da Revolução científica e tecnológica*”⁷⁰, Jonas trata da nova postura do homem face a natureza consequente aos novos métodos utilizados para conhecê-la. Assevera que tal comportamento afirma que toda mudança ou transformação é quantitativa a partir da relação causa e efeito que, por sua vez, decorre da aceleração de massa. Segundo Jonas há total negação das causas não físicas, extramundanas ou espirituais de modo que, os eventos físicos devem ser explicados por antecedentes

⁶⁹ Jonas apresenta o dinamismo como uma característica da modernidade, característica que a diferencia do período pré-moderno. Tal dinamismo é responsável pelas constantes transformações – que podem acontecer na sociedade, na política, na ciência, na natureza, na vida humana etc. - podem ser tanto positivas quanto negativas.

⁷⁰ Título original: *Seventeenth Century and After: The Meaning of the Scientific and Technological Revolution*. Uma versão anterior deste ensaio foi publicada na revista *Philosophy Today* 15 (Verão 1971), intitulado “Revoluções Científicas e Tecnológicas”.

puramente físico-materiais. A afirmação de uma causa final ou teleológica ou mesmo de predeterminação presente na natureza é totalmente negada, pois, acredita-se que “nada puxa do futuro, apenas empurra do passado”. Tal evento tem como principal marco o sacerdote e astrônomo polonês Nicolau Copérnico (1473 – 1543) que, ao apresentar a teoria heliocêntrica presente na obra *Sobre as revoluções das órbitas celestes*, colabora para o declínio das teorias de Aristóteles acerca do universo, fato que oferece uma nova visão cosmológica que, por conseguinte passa a ser entendido como mero objeto de investigação e pesquisas (p.52-53).

Posteriormente, com o surgimento de novas teorias como as do cientista italiano Galileu Galilei (1564 – 1642) considerado um dos fundadores da física moderna, altera-se a visão sobre o próprio movimento definido pela velocidade e direção, momento da chamada revolução cinética onde “o movimento deixa a categoria de mudança e é definido como um estado equivalente à causa, ao estado de repouso. Neste caso, o que mudou não foi o princípio de causalidade ou da razão suficiente, mas ao que ele se aplica [...] ou o que constitui a mudança” (p.60), isto é, a força cuja capacidade pode alterar tanto o estado de repouso como o de movimento de um corpo material. Deste modo, entende-se que o dinamismo é parte estrutural da modernidade, como afirmou Jonas, porque uma vez que a teoria pode elaborar e matematizar tal constatação presente no universo, logo, a partir de novos métodos e experiências científicas, o que foi observado e teorizado pode também ser reproduzido ou fabricado em laboratório, de modo a potencializar o poder do homem sobre a realidade na busca de novos objetivos.

No entanto, assevera Jonas, é possível prever que a novidade virá. O dilema é saber que tipo de novidade será, pois, este “cálculo” não é exato. Tais novidades, em função da não exatidão dos cálculos, podem afetar de modo negativo as várias esferas sociais e provocar danos irreparáveis. Isto porque o homem perdeu o controle de sua produção. A tecnologia se apoderou da situação e de modo “incontrolável” caminha em direção ao futuro que talvez nem aconteça porque está ameaçado de extinção. Tal ameaça é resultado do dinamismo presente na técnica moderna. Este novo quadro deixou obsoletas as teorias que outrora apontavam caminhos para a plena realização humana. Agora, uma nova tarefa se levanta no horizonte da moral, ou melhor, um dever, a saber, inserir em seus sistemas imperativos que, em primeira instância, visem à sobrevivência da humanidade, por isso, assevera Jonas, que “a primeira urgência é necessariamente uma ética de preservação e prevenção e não uma ética de progresso e perfeição”. (JONAS apud BAUMAN, 1997, p. 308)

Ao inserir no conteúdo da responsabilidade as tarefas de prevenir e preservar, Jonas enfatiza que, frente ao dilúvio de incógnitas e ameaças que surgem, as ações do governante não podem, jamais, basear-se em “apostas” ou convicções meramente subjetivas, pois é preciso considerar que “a natureza do agir humano transformou-se de tal maneira que surgiu uma responsabilidade cujo significado é inaplicável até hoje. Ela comporta conteúdo inteiramente novo e, um alcance nunca visto sobre o futuro, na esfera do fazer político e, conseqüentemente, da moral política” (Ibid., p.207). Uma vez que a ação do homem moderno criou e ainda pode criar conseqüências nunca vistas no passado, novamente, Jonas ressalta a reintegração da política e da moral. Deste modo, o homem público que nas suas atribuições visa à manutenção do Estado deve incluir como sua competência a garantia de que no futuro, a humanidade permaneça sobre a terra através de atitudes totalizantes e não totalitárias, universal e não particular.

A seguir, apresentar-se-ão os elementos fundamentais que compõe o conteúdo da responsabilidade, a saber:

a) O objeto da responsabilidade: os outros homens, cuja responsabilidade direciona-se para a coletividade. Este objeto pode ser privado ou público. Privado enquanto carece de responsabilidade paterna (o filho que depende dos cuidados dos pais); público enquanto responsabilidade governamental (a comunidade que necessita da presença do Estado para se manter).

b) Quanto à condição do sujeito de responsabilidade: paterno e do homem público. A responsabilidade paterna é natural, singular e finita, cujo amor inicial é “cego”. Inicia-se com os cuidados básicos e paulatinamente evolui até amor consciente de modo a formar e preparar o indivíduo para a realização de seus interesses e para a cidadania. Já, a responsabilidade do homem público, é artificial, coletiva, solidária e indeterminada. Artificial, enquanto necessidade, historicamente, criada pelo homem para se orientar e organizar; coletiva, visto que abrange toda a comunidade dos humanos; solidária pelo fato de que o governante, uma vez escolhido entre os membros da comunidade está vinculado às necessidades e interesses dos seus eleitores. A solidariedade implica na adesão responsável dos projetos da sociedade, da nação, ou, da humanidade.

c) Quanto às características: a responsabilidade deve ser total, isto é, direcionada para a coletividade, no intuito de preservar a essência da humanidade; tal preservação requer cuidados contínuos ou sem interrupções; contínuos: os responsáveis não podem tirar férias, visto que a responsabilidade é tarefa que não admite interrupções; futurística: de modo a

permitir que no futuro continue a existir homens públicos que governem a favor dos seres humanos; e, por fim, a previsão: mesmo diante a impossibilidade de calcular exatamente os efeitos de determinadas ações em função do dinamismo presente na técnica moderna, faz-se necessário estudar sobre as possíveis consequências dessas práticas, em especial a científica, a fim de antever e evitar produções que possam causar danos irreparáveis a humanidade. A previsão aliada à responsabilidade se desdobra na cautela, na prevenção, na precaução e na prudência. Observa-se, então, a necessidade do diálogo entre Ética e Ciência.

d) O caminho para a concretização da responsabilidade: a educação. Jonas fala do papel da educação paternal e do homem público. Mesmo com suas especificidades, a primeira voltada para o singular e determinada e a segunda para o coletivo e contínua, ambas carregam o imperativo de formarem cidadãos conscientes e autônomos. Formação que capacita o sujeito à transição de mero objeto da responsabilidade para autêntico sujeito de responsabilidades, isto é, ciente e capaz de assumir responsabilidades acerca de si mesmo, do futuro e da coletividade.

Após discorrer acerca das características que compõe o conteúdo da Responsabilidade, a seguir, apresentar-se-á o modelo ou o protótipo de responsabilidade, cujo objetivo é ratificar o porquê Jonas fundamenta a sua tese no lado objetivo, isto é, na vida.

2.2.2 Responsabilidade natural: o protótipo de responsabilidade

Na seção anterior, Jonas apresentou a distinção entre os conceitos de responsabilidades. Em primeiro lugar como imputação causal de atos pretéritos – que trata da responsabilidade moral e legal. Depois como responsabilidade daquele que é detentor do poder, cujo objetivo é manter ou promover o bem-estar daqueles que necessitam de tutela. Situação definida por Jonas como responsabilidade objetiva e “engajada” ao sentimento de responsabilidade (Cf. JONAS, 2006, p.167-168). Essa segunda definição refere-se respectivamente à responsabilidade natural ou paterna e a responsabilidade artificial ou do homem público.

A proposta de Jonas descarta a responsabilidade como imputação causal, pois visa articular as duas esferas da responsabilidade natural e artificial e, sobretudo, apresentar a responsabilidade natural como protótipo de toda responsabilidade, visto que corresponde ao cuidado do genitor pela prole – o objeto da responsabilidade – que inicialmente é “cego” ou instintivo. Ao fundamentar a responsabilidade no lado objetivo, isto é, na vida, Jonas amplia o

debate acerca do tema. Assim, ultrapassa os antigos fundamentos dos sistemas morais que concebiam a responsabilidade como mera prática subjetiva, como, por exemplo, entre o indivíduo e a pólis (gregos), o indivíduo e Deus (cristãos) e entre o indivíduo e si mesmo (Kant). Agora, em Jonas, há a tentativa de articular o dever natural – objetivo - a vontade humana – subjetivo -, visto que o seu projeto visa fundamentar a vitória do ser contra o não ser, ou, da vida sobre a morte frente aos desafios colocados pela civilização tecnológica.

Se, o protótipo e arquétipo da responsabilidade é o dever paternal, logo, o “recém-nascido” é o objeto originário desta responsabilidade. Acerca da responsabilidade natural, Jonas assevera que

Ela é arquetípica não apenas do ponto de vista genético e tipológico, mas, em determinada medida, também do ponto de vista “epistemológico”, por sua evidência imediata. O conceito de responsabilidade implica um dever – em primeiro lugar, um “dever ser” de algo, e, em seguida, um “dever fazer” de alguém como resposta àquele dever ser. Ou seja, em primeiro lugar, encontra-se o direito intrínseco do objeto. Somente uma reivindicação imanente ao Ser pode fundamentar objetivamente o dever de uma causalidade do Ser transitivo (indo do um Ser a outro). A objetividade precisa realmente vir do objeto. (Ibid., p.219)

A responsabilidade paternal é arquetípica porque abarca tanto os caracteres naturais - genética e tipologia - quanto os da ordem do conhecimento, ou seja, diz respeito à totalidade do ser. Tal responsabilidade contém em seu conceito duas formas de dever, a saber, o “dever ser” e o “dever fazer”. O primeiro, diz respeito ao objeto de responsabilidade que, por direito, reivindica dos pais a responsabilidade para que possa vir-a-ser, ou, para que atualize as suas potencialidades; o segundo refere-se à obrigação de permitir que estas potencialidades sejam concretizadas, isto é, que a vida se desenvolva da melhor forma possível. Logo, compreende-se que tanto os deveres do objeto da responsabilidade quanto do sujeito de responsabilidades são naturais, em outras palavras, há um dever objetivo para com o objeto.⁷¹

⁷¹Por defender a tese de uma responsabilidade objetiva cuja fonte é também objetiva, Jonas questiona a seguinte posição de Kant, a saber, “segundo Kant todas as provas de Deus podem ser reduzidas a uma prova ontológica, ou são dependentes dela, todas as provas da validade de prescrições morais se reduzem à demonstração de um dever ‘ontológico’. Se a possibilidade dessa demonstração for tão difícil quanto aquela referente à prova de Deus, a teoria ética ficará em uma posição pouco confortável, como, aliás, está atualmente. Pois o ponto nevrálgico da teoria é a suposta lacuna entre o Ser e o dever, que poderia ser transposta apenas por meio de um *fiat* divino ou humano, ambas fontes altamente duvidosas de validade: a primeira, porque a hipotética autoridade concedida repousa em uma existência questionável, e a segunda, porque lhe falta autoridade, embora sua existência seja um fato efetivamente dado. O que se contesta é que seja possível que algo que exista em si mesmo, quer

No entanto, esta responsabilidade paternal pode ser negada. Há inúmeros casos em que os pais abandonam literalmente os seus filhos, e, casos em que mesmo convivendo sob o mesmo teto não assumem a responsabilidade como tal. Por isso, Jonas fala do “caráter irrefutável” (Ibid.) desta responsabilidade. Os pais podem não assumir - ação subjetiva -, entretanto, não podem negar que ela existe, pois é objetiva, isto é, uma “evidência imediata”. Jonas elucida que

A simples existência de um Ser ôntico contém intrinsecamente, e de forma evidente, um dever para outros, assim fazendo mesmo que a natureza não venha em socorro desse dever por meio de instintos e sentimentos poderosos, coisa da qual, na maioria das vezes, ela se encarrega sozinha. (Ibid., p.220)

Jonas defende a tese de que a presença do ser vivente, em si, encadeia duas formas de dever, a saber, o objetivo que é realizado pela própria natureza, onde o metabolismo é compreendido como a forma mais básica deste dever natural; e, o subjetivo que envolve a vontade e o querer de terceiros frente aquele que reivindica cuidado. Há um ser em devir com características em desenvolvimento em direção ao cumprimento de sua finalidade. A continuidade e a realização desse processo, neste caso, dependem da relação entre ambos imperativos.⁷² Por fim, Jonas assevera que

Resta-nos explicar o que vimos aqui: quais são os traços que, além do inquestionável caráter imediato, distinguem a evidência aqui proposta de todas as outras manifestações de um dever no Ser e fazem dessa evidência empiricamente não só o primeiro e mais intuitivo dos paradigmas, mas também o mais completo dos paradigmas em termos de conteúdo, literalmente o protótipo de um objeto de responsabilidade. Veremos que esta distinção está na relação singular entre posse e não-posse da existência, distinção própria somente da nova vida que se inicia, que exige que sua causa continue com aquilo que ela começou constituindo-se nisso, exatamente, o conteúdo da responsabilidade. (Ibid., p.221)

O caráter imediato é um aspecto da evidência empírica que faz do recém-nascido, em termos de conteúdo, o protótipo de responsabilidade. A evidência, aqui apresentada, se diferencia das demais porque diz respeito tanto à existência quanto a essência. No primeiro

se trate de seu Ser já dado como tal ou que venha a ser, seja capaz de emanar um ‘deve-se’” (Ibid.). Entende-se que neste caso, o dever tem um fundamento subjetivo.

⁷²Observa-se que a reflexão jonasiana abrange o ser em sua totalidade, daquilo que é àquilo que pode ser, em termos aristotélicos do ato à potência. Motivo pelo qual direciona a sua crítica a prática científica por não considerar o ser vivente em sua completude, mas por entendê-lo como mero “aglomerado de moléculas” (Ibid., p. 220), e, por isso, nada mais que objeto de estudo e intervenção.

caso, o recém-nascido é manifestação concreta do “recomeço” (Ibid., p.225) e continuidade do ser frente ao não ser. Por conseguinte, a humanidade reivindica o direito de que no futuro haja futuros seres humanos. Jonas destaca que

Com cada criança que nasce recomeça a humanidade em face a mortalidade, e nesse sentido também está em jogo a sobrevivência da humanidade [...] Assim, o “dever” que se manifesta no bebê possui evidência incontestável, concretude e urgência. Coincide aqui a facticidade máxima do Ser como tal, o direito máximo à existência e a fragilidade máxima do Ser. Aí se mostra de forma exemplar que o *locus* da responsabilidade é o Ser mergulhado no devir, abandonado à transitoriedade e ameaçado de destruição. (Ibid., p. 224-225)

Deste modo, a vida do recém-nascido não é mero fato singular, significa, como dito anteriormente, “renovação” e “continuidade” da própria espécie. Por isso, o dever ou a responsabilidade empreendida para permitir o desenvolvimento desse ser “transitório”, “frágil” e “ameaçado de destruição”, em linhas gerais, é decisivo para que no futuro haja, verdadeiramente, vida humana sobre a terra.

2.2.3 As novas atribuições da responsabilidade

As investigações sobre a proposta jonasiana ratificam que a responsabilidade é o conteúdo central de sua ética. Tal confirmação sugere o seguinte questionamento: será que a responsabilidade esteve ausente no conteúdo das éticas anteriores? Ou, sempre esteve presente, porém, em Jonas, alcança novas atribuições?

Para responder essas perguntas, inicialmente, Jonas assevera que as éticas tradicionais tornaram-se vulneráveis frente a atual situação provocada pelo homem a partir do uso inadequado das novas tecnologias. Na ocasião, o próprio filósofo respondera que tal vulnerabilidade se fundamenta no fato de que, até então, “o braço curto do poder humano não exigiu qualquer braço comprido do saber, passível de predição” (Cf. Jonas, 2006, p. 37). As ações do homem giravam entorno do tempo presente, pois eram pontuais. A técnica era utilizada para suprir apenas as necessidades de sobrevivência. Em função disso, não haviam preocupações frente as possíveis consequências do seu uso, visto que, de certo modo, estavam sobre controle. Essa justificável despreocupação com o futuro, talvez seja a chave de leitura para compreender a atribuição dada à responsabilidade nos tradicionais sistemas morais.

Jonas retoma a antiga relação entre o poder e o saber para discorrer sobre como os moralistas lidavam com esta questão.

A responsabilidade, como vimos, é uma função do poder e do saber, e a relação entre ambas faculdades não é simples. No passado, contudo, ambas era tão restrita que o futuro podia ser abandonado ao destino e à estabilidade da ordem natural, concentrando-se toda a atenção em como agir corretamente em relação ao aqui e agora. Mas o agir correto é mais bem garantido pelo ser correto, e por isso a ética lidou, sobretudo, com a “virtude”, que representa o melhor Ser possível dos homens, pouco se preocupando com a atuação a longo prazo. (Ibid., p. 209)

Em função da limitação do “saber” e do “poder”, as práticas humanas não modificavam e nem desestabilizavam o percurso natural das coisas. Mesmo intervindo no meio ambiente, as suas ações não ameaçavam nem o presente e tampouco o futuro. Logo, a responsabilidade pela existência de futuras gerações não estava e nem haveria de estar no conteúdo central da ética. Então, qual tema era central à reflexão moral? A virtude. Neste período, a preocupação era educar o homem para “ser correto” e, por conseguinte, “agir corretamente”, isto é, educá-lo para ser virtuoso, seja através do saber, seja através do hábito. Educar para a virtude significa educar para a prática do bem. Neste caso, não estaria à responsabilidade implícita na ação?

Jonas cita dois exemplos no campo da política para elucidar o papel da virtude, a saber, nas dinastias e nas repúblicas. Nas dinastias um dos objetivos da educação para a virtude era a manutenção “do estado existente”. Para isto, os futuros soberanos recebiam os mesmos fundamentos de seus antecessores a fim de preservarem a “eterna dinastia”. Nas repúblicas, a virtude era a garantia de “durabilidade” da constituição e, esta, para se garantir, tinha o papel de estimular a virtude dos cidadãos. Caso em que ser virtuoso implicava em desenvolver alguns atributos necessários para a vida, como, a coragem, a autoestima, o comedimento e a justiça.

Observa-se que nos dois casos, a crença na estabilidade e na “perpetuação” dos acontecimentos predominava, pois para os antigos, do mesmo modo que o cosmos era determinado pelas leis da natureza, os homens seguiam um “fluxo” determinado. Por isso qualquer tipo de desvio poderia ser reestabelecido (Cf. JONAS, 2006, p.209-210). Jonas assevera que a explicação para esta total confiança na estabilidade é a “ausência de toda dinâmica, a qual domina inteiramente o Ser e a consciência moderna” (Ibid., p. 210-211). Pois, com o advento da modernidade o saber – a ciência - potencializou o fazer – a técnica –

dando-lhe poderes inimagináveis, entre eles, a capacidade de “constantes mudanças”. Logo, o dinamismo, marca da modernidade, retirou do homem contemporâneo os alicerces onde estavam fundamentadas as suas certezas. Este dinamismo que possibilitou a técnica moderna alargar e aprofundar as dimensões do seu alcance, na ótica jonasiana, comprometeu importantes sistemas morais que não conseguem responder aos desafios atuais⁷³. Assim, Jonas entende que a responsabilidade deve alcançar também novas dimensões para conter os excessos do mau uso da tecnologia. Jonas assevera que

Com a tomada do poder por parte da tecnologia (uma revolução incontrolável, que não foi planejada por ninguém e é inteiramente anônima), a dinâmica ganhou novos aspectos que não estavam incluídos em nenhuma das representações feitas antes e que nenhuma teoria, inclusive a marxista, poderia haver previsto – uma realização que, em vez de conduzir à plena realização, poderia conduzir à catástrofe universal [...] Tal situação torna caducas todas as perspectivas anteriores e estabelece deveres para a responsabilidade, cuja magnitude, em comparação com as quais a grande questão que agita os intelectos a respeito de qual seria a melhor sociedade “para o homem” [...] se transforma na questão secundária de saber qual dessas sociedades é a mais apta a lidar com as situações futuras: uma questão de oportunidade, talvez um imperativo de sobrevivência, mas não mais uma questão de ideologia (Ibid., p.214-215)

Até então, era justificável a preocupação entorno da realização humana, visto que o poder da técnica não possuía a magnitude de agora. No entanto, esta nova realidade exige um

⁷³Jonas retoma as teses de importantes filósofos a fim de demonstrar a sua vulnerabilidade frente aos desafios atuais e concomitantemente distingui-las de sua proposta, a saber: segundo Jonas o Eros platônico visava o transcendente, o Ser eterno, perfeito e absoluto, isto é, o Ser ideal. Já na sua tese todos os esforços estão voltados para o ser temporal, imperfeito, vulnerável, mutável e, por isso, objeto da responsabilidade, ou seja, o Ser real. Ao referir-se a Kant assevera que “o fim almejado ou o ‘bem supremo’, situa-se na escala temporal, que se estende interminavelmente no futuro do sujeito” (Ibid., p. 213). A realização deste fim é entendida como solipsista, uma vez que cabe exclusivamente ao indivíduo, através do uso da razão, estabelecer e aplicar uma máxima que possa se tornar lei universal. Em Kant a responsabilidade é do sujeito para consigo, enquanto Jonas propõe que a responsabilidade seja do sujeito para a coletividade e o futuro. Ao analisar o sistema hegeliano, ressalta que não contempla a presença de um objeto concreto da responsabilidade, logo, não existe a necessidade de sujeitos de responsabilidades, uma vez que todos os acontecimentos históricos têm como causa um princípio autônomo que se distingue das ações do sujeito moral. Se este princípio autônomo difere do sujeito moral, como educar o sujeito para a autonomia, uma vez que Jonas assevera que o papel da educação é formar sujeitos autônomos ou responsáveis? E, finalmente, observa que em Marx “pela primeira vez, se insere no mapa ético, sob o signo da dinâmica, a responsabilidade pelo futuro histórico, de forma racionalmente inteligível”. (Ibid., p.214). O ponto nevrálgico desta questão está na convicção dos marxistas acerca do conhecimento da “direção” e o “objetivo desta dinâmica” (herdeiro de Kant). Jonas assevera que Marx e os marxistas não contaram com o dinamismo presente na tecnologia que transformou e continua a transformar, de modo surpreendente, a realidade. (Ibid., p. 211 – 214. Grifos nossos)

princípio moral que corresponda à magnitude deste poder. Não como imperativo ideal, daquilo que deve ser ou fazer, mas como dever em função do poder - fazer. Jonas assevera que “Kant dizia você pode, porque você deve. Hoje deveríamos dizer: você deveria, porque você age, e você age, porque você pode, ou seja, seu poder exorbitante já está em ação”. (Ibid., p.215).

Em Kant o “poder” significa capacidade interna, pessoal de submeter às inclinações do indivíduo ao dever. Portanto, racional. Já, em Jonas, o poder é externo, entendido como causalidade que pode ser prejudicial à coletividade. Prevenir os efeitos desastrosos desse poder depende da concretização do dever que, por sua vez, está submetido ao querer dos envolvidos. Agora, como se dá a transição do querer ao dever?

Jonas ressalta que este é “o ponto crítico da teoria moral” e elucida que a passagem dar-se-á do seguinte modo: a) o querer visa um fim ou o “bem” em si; b) o dever “lhe impõe ou proíbe determinado fim”; c) “a passagem é medida pelo fenômeno do poder, no seu significado humano singular, no qual se une o poder causal ao saber e à liberdade”. No caso da natureza, este “poder” surge como “força final e causal” de modo a determinar o curso dos acontecimentos. Ele é “cego” e não “livre”, ou, inconsciente e determinado. As leis da natureza cumprem exatamente o seu dever sem depender do querer ou de vontade externa. Contudo, nos seres humanos, a raiz deste dever está no querer ou na vontade “de autocontrole do seu poder”. Este dever não é objetivo como no caso da natureza e sim subjetivo, pois depende da vontade do homem em querer assumir responsabilidades de modo livre e consciente.

Portanto, ao pensar no recém-nascido como objeto originário da responsabilidade paternal (seção anterior), compreendeu-se que há um dever natural dos pais para com o filho. Eles deram a vida ao ser que requer os devidos cuidados para sobreviver. Isto é fato. Porém, estes pais podem negar o cuidado a esta criatura. Negar ou aceitar, dizer sim ou não, depende do querer ou da vontade, pois são livres para decidirem. Entretanto, existe algo que eles não podem negar: a vida que reivindica responsabilidades. Este dado objetivo, não depende da subjetividade. Ele existe e isto não pode ser negado. É neste ponto que se cruzam o dever objetivo (natural) com o dever subjetivo (moral). A integração destes deveres que tem o seu início no lado objetivo implica na responsabilidade humana acerca do ser. O homem é o único ser que tem o “poder” de ligar “à vontade ao dever”. Jonas assevera que “o poder, é justamente o que desloca a responsabilidade para o centro da moral” (Ibid. p. 217).

Responsabilidade baseada no poder e no saber que possui, em primeiro lugar, o dever de preservar o “futuro da humanidade”.

Quanto ao saber adquirido através do conhecimento ou da educação é outro ponto fundamental para se pensar a ética da Responsabilidade. Antes, educava-se para a virtude com o objetivo de garantir a manutenção do Estado e a durabilidade da Constituição. Agora, frente aos desafios herdados da modernidade, a educação visa também à formação plena do indivíduo e a sua preparação para a cidadania como sujeito consciente e autônomo. Logo, a diferença no conteúdo da educação dar-se-á pelo fato de que antes educava-se para o tempo presente; agora, é preciso educar também para o futuro. Ressalta-se que os termos “homem virtuoso” e “sujeito de responsabilidades” caminham na mesma direção, pois a finalidade da educação é preparar para a prática da cidadania. A primeira, voltada para o seu tempo; a segunda, atenta ao próprio tempo e com responsabilidades direcionadas para o futuro da coletividade.

Fundamentado no dever natural e confirmado pelo dever subjetivo, “*O Princípio Responsabilidade*” visa preservar o futuro e a coletividade. A sua concretização depende do sim ou da responsabilidade do próprio homem frente à vida que carece de cuidados. Entretanto, este sim, deve extrapolar a dimensão antropológica rumo à ontologia, aja visto que o ser humano não é um ser isolado no mundo. Como sujeito moral, o homem, é a parte consciente do todo ou da natureza. Esta, para lhe oferecer as condições necessárias para a sua preservação, também precisa ser preservada. Jonas ressalta a importância do cuidado ou da responsabilidade ontológica que “significaria procurar não só o bem humano, mas também o bem das coisas extra-humanas, isto é, ampliar o reconhecimento de ‘fins em si’ para além da esfera do humano e incluir o cuidado com estes no conceito de bem humano” (Cf. JONAS, 2006, p. 41). Tal afirmação ratifica a existência de finalidades em todos os aspectos da natureza, deste modo, a natureza também é um bem a ser preservado. Bem em si enquanto ser que realiza finalidades e concomitantemente bem para a própria humanidade, pois é condição necessária para o desenvolvimento humano.

Portanto, frente a exposição acerca da ética jonasiana que visa preservar o futuro e a humanidade, e consciente que tal preservação passa pelo sim ontológico que envolve a totalidade do ser, como última etapa desse empreendimento, a seguir, investigar-se-á qual a contribuição do “Princípio Responsabilidade” para a elaboração de uma ética que abarque o meio ambiente.

3: PRINCÍPIO RESPONSABILIDADE: FUNDAMENTO PARA UMA ÉTICA AMBIENTAL?

O objetivo geral desta pesquisa é investigar à luz da obra “*O Princípio Responsabilidade: Ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*” se o pensamento de Hans Jonas sustenta a tese de uma ética ambiental e, se sustenta como isso acontece? Na tentativa de alcançar tal objetivo foram confeccionados dois capítulos que, respectivamente, tratam dos Princípios Metafísicos - fundamentos ontológicos- e do *Princípio Responsabilidade* – tese jonasiana. Agora, rumo à reta final deste empreendimento ou ao terceiro capítulo, em primeira instância buscar-se-á ratificar a relação entre o *Princípio Responsabilidade* e a ética ambiental e, em seguida, a reflexão girará em torno da crítica jonasiana acerca da civilização tecnológica que colocou em risco a essência da humanidade e impactou significativamente a biosfera.

O capítulo foi dividido do seguinte modo: 3.1: Na primeira parte mostrar-se-ão as consequências da ação humana sobre a natureza a partir de dois momentos distintos, a saber, da técnica pré-moderna e da técnica moderna. Em seguida, apresentar-se-á a contribuição do *Princípio Responsabilidade* para a confecção da ética ambiental; 3.2: Apresentar-se-á a crítica de Jonas a civilização contemporânea. Neste percurso levanta-se a seguinte questão: considerando os prejuízos causados pela união entre a técnica moderna e o capitalismo, o marxismo seria o caminho para a salvação?

3.1. Homem, técnica e natureza

No *Princípio Responsabilidade: Ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*, Jonas trata de algumas questões que, na sua ótica, contribuíram para a degradação ambiental, entre elas, a “explosão demográfica” (JONAS, 2006, p. 236.). Entretanto, ao aprofundar os estudos sobre o seu pensamento percebe-se que a sua preocupação não se limita ao crescimento da população mundial, ela avança, principalmente, em direção a nova atitude do homem sobre a natureza em função do uso inadequado e irresponsável da técnica⁷⁴ moderna.

⁷⁴ Na introdução de *Técnica, Medicina e Ética*, Jelson Oliveira assevera que “para Jonas, a própria técnica é, ao mesmo tempo, uma expressão da abertura necessária da vida (especialmente humana) para o mundo e um risco sem precedentes, principalmente porque a ela se associa uma dimensão utópica baseada na ideia de progresso. O diagnóstico de Jonas evidencia o perigo dessa aposta, cuja magnitude e ambivalência passam a exigir um ‘poder sobre poder’ (p. 48), ou seja, uma ética capaz de forjar uma reflexão sobre a técnica, com o fim de impor-lhe, quando for o caso, limites voluntários” (JONAS, 2013, p.13). Compreende-se, então, que a técnica é marcada pela ambiguidade, visto que é

Segundo Jonas, esta situação iniciou-se com a tentativa humana de responder aos enigmas da vida, a princípio, com as primeiras expressões do dualismo – corpo e alma –, presente nos órficos até chegar ao ápice com o advento da modernidade a partir dos pressupostos filosóficos de Descartes e Bacon,⁷⁵ que contribuíram para exacerbar a ruptura ontológica. Nessa nova cosmologia, assevera Jonas, o ser é compreendido a partir de dois polos distintos e independentes, a saber, *a res cogitans e res extensa*, dos quais o segundo pertence ao mundo e o primeiro pertence a outra realidade. A união dessas teses contribuiu para que a natureza começasse a ser vista e tratada sobre outra perspectiva, isto é, como algo separado e sem valor que, por conseguinte, tornou-se objeto de dominação, intervenção e fonte de recursos para o progresso científico, econômico e tecnológico. Mera relação utilitarista. A técnica moderna foi o instrumento ou o meio utilizado para tais realizações.

Frente essa nova realidade, Jonas elucida que a técnica pré-moderna, entendida como “uma posse e um estado” diferentemente da técnica moderna ou da tecnologia concebida como “uma empresa ou um processo”, acompanhou grande parte “da história da humanidade” (Cf. JONAS, 2013, p. 27). Enfatiza, também, que a sua utilização não provocara nenhum prejuízo ambiental, pois a natureza era vista como *Mater Natura*, mãe natural, provedora, donde o homem retirava apenas o necessário para sobreviver. Época em que a estocagem de matéria prima não era comum, pois não havia necessidade para tal feito, exceto no caso de alguns alimentos.

Nessa visão acerca da natureza, Jonas percebe implícito no conhecido canto do coro da *Antígona*, de Sófocles, mesmo narrando à supremacia humana em relação aos diferentes aspectos da natureza, à consciência dos antigos sobre sua pequenez cosmológica. Tal consciência dar-se-á pelo reconhecimento do contraditório em sua natureza aberta ao bem e ao mal, ao justo e ao injusto, ao certo e ao errado, a virtude e ao vício, ao prazer e a dor, a vida e a morte. Mesmo que demonstrasse controle sobre o mundo exterior, o homem recorria ao amparo normativo para regular as suas ações, seja através de leis positivas ou por meio de leis divinas para não se perder e, conseqüentemente não se privar daquilo que conquistou. Apesar de suas contradições, ações e violações a natureza permanecia inalterada. Jonas cita

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

uma das manifestações da abertura do ser para realizar as suas necessidades e, concomitantemente, um risco desconhecido em função da busca humana desenfreada pelo progresso.

⁷⁵ Cf. Capítulo 1 – seção 1: sobre o dualismo.

suprema divindade, que a todos mais supera, na sua eternidade, ele 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 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. (Sófocles, Apud. JONAS, 2006, p. 31)

Esse canto, ou melhor, essa homenagem engrandece o próprio homem pela sua intervenção, seja pela terra, pelo mar ou pelo ar. Intervenção que, à primeira vista, é entendida como soberana e absoluta, pois ele se considera como a “maior das maravilhas da natureza” em função da racionalidade que o permite compreender, construir, reconstruir, significar e ressignificar o seu habitat. Entretanto, atrás desta imagem de grandeza e das artimanhas realizadas, o desejo de dominação oculta o medo de ser dominado, visto que se reconhece pequeno frente à imensidão do universo. Tal status também é abalado frente ao mistério da morte, condição pela qual se vê impotente. Jonas destaca que

Todas as liberdades que ele se permite com os habitantes da terra, do mar e do ar deixam inalterada a natureza abrangente desses domínios e não prejudicam suas forças geradoras. Elas não sofrem dano real quando, das suas grandes extensões, ele recorta o seu pequeno reino. Elas perduram, enquanto os empreendimentos humanos percorrem efêmeros trajetos. Ainda que ele atormente ano após ano a terra com o arado, ela é perene e incansável; ele pode e deve fiar-se na paciência perseverante da terra e deve ajustar-se ao seu ciclo. Igualmente perene é o mar. Nenhum saque das suas criaturas vivas pode esgotar-lhe a fertilidade, os navios que o cruzam não os danificam, e o lançamento de rejeitos não é capaz de contaminar suas profundezas (JONAS, 2006, p.32)

Mesmo outorgando-lhe o status de imponente, a prática humana não altera a ordem natural das coisas, aja visto que a natureza mantém de modo contínuo o seu ciclo vital. Logo, compreende-se que, em função da própria mentalidade de época, o uso da técnica não era

descomedido a ponto de provocar danos ambientais, pois a ação humana objetivava a realização de suas necessidades básicas para a sobrevivência, entre elas, a criação do espaço das relações sociais e da cidade.⁷⁶

Dentro deste contexto, Jonas ressalta que a vida humana “desenvolveu-se entre o que permanecia e o que mudava. O que permanecia era a natureza, o que mudava eram suas próprias obras” (Id., 2006, p. 33). O ser humano, por meio da técnica, paulatinamente, além de ferramentas e métodos, criava, também, um novo habitat - artificial e particular – que o isolou de seu ambiente original ou natural. De certo modo, mesmo com intenção distinta daquela assumida pela modernidade, o homem separa a realidade em duas dimensões, a saber, natureza e cultura. Esta artefício das mãos humanas e por isso sujeita a transformações e limitações; àquela obra de si mesma, pois mesmo sobre a ação do homem que a utilizava também para construir ou renovar os seus artefatos, permanecia inalterada. Jonas ressalta a magnitude do papel exercido pela natureza.

A natureza não era responsabilidade humana – ela cuidava de si mesma e, com a persuasão e a insistência necessárias, também tomava conta do homem: diante dela eram úteis a inteligência e a inventabilidade, não a ética. Mas na “cidade”, ou seja, no artefato social onde os homens lidam com homens, a inteligência deve casar-se com a moralidade, pois essa é a alma de sua existência. É nesse quadro intra-humano que habita toda ética tradicional, adaptada às dimensões do agir humano assim condicionado. (Ibid., p.35)

A natureza, além de prover as condições básicas para a sua manutenção e desenvolvimento, ao ser invocada pelo homem fornecia-lhe o necessário para as suas realizações. Frente à sua grandeza restava ao ser humano usar a inteligência e a criatividade para usufruir de suas *benesses*. Quanto à cidade, a moralidade e a inteligência deveriam caminhar lado a lado, pois as ações eram pautadas por normas e valores que orientavam a vida

⁷⁶Ambos os exemplos continuam a fazer parte da lista de necessidades do ser humano, aja visto que o processo de humanização, em qualquer tempo e espaço, está vinculado a socialização. Com o advento da técnica moderna são acrescentadas às necessidades desejos que outrora nem sequer eram conhecidos pelo homem que, como assevera Jonas, “convertem-se em necessidades vitais quando se assimilam à dieta socioeconômica utilizada e apresentam à técnica a tarefa de seguir tornando-os seus e de aperfeiçoar os meios para sua realização” (Id., 2013, p.31). Logo, para a satisfação das necessidades e desejos, o que mudou foi o meio pelo qual o homem procurou realizá-los. Antes, este meio era a técnica pré-moderna “concebida como estado e posse”, depois, com as revoluções nos campos das ciências e das indústrias, a técnica moderna ocupou o seu lugar trazendo maior agilidade na produção e aperfeiçoando cada vez mais os bens e os serviços necessários, assim como, os não necessários para a sobrevivência humana. Se antes o uso da técnica não era descomedido, depois, o seu uso tornou-se, na maioria dos casos, exacerbado para acompanhar o consumo excessivo.

na *pólis*. No entanto, fora do espaço da *pólis* ou da cultura não havia a necessidade de leis que regulassem a relação homem e natureza, pois a própria natureza realizava este encargo.

Observa-se que, neste período, a moralidade era pensada na *pólis* e para a vida na *pólis*, o aqui e o agora, pois ações limitadas e sem consequências imprevisíveis não careciam de reflexões que ultrapassassem os muros do espaço e do tempo, visto que tais ações afetavam apenas os próximos e não aos pósteros. Situação que justifica sistemas morais condicionados à própria realidade.

Contudo, com o desenvolvimento do “braço humano”, também interpretado como “poder”, as atividades do homem começaram a alcançar dimensões que outrora eram inimagináveis e, concomitantemente, a transformar as relações dos homens entre si e destes com o mundo. Com novos objetivos e com meios mais eficazes que outrora, principalmente a partir do casamento entre o saber (*logos*) científico e o fazer (técnica), o primeiro caracterizado pela matematização da realidade e o segundo da prática humana que resultou na tecnologia moderna, a postura do homem frente à natureza se modificou de modo que grande parte de suas ações adquiriram novos aspectos, a saber, operativa, dominadora e predadora. Por isso, aquela que antes era vista como *Mater Natura*, mãe provedora, começou, em grande parte, a ser compreendida como mera fornecedora de recursos inesgotáveis e necessários para o desenvolvimento e satisfação da humanidade. Observa-se, então, que, aquela revolução iniciada no campo teórico gradativamente transformou a práxis humana⁷⁷ e, por conseguinte impactou a natureza das coisas. Prática que comprometeu à existência de vida no planeta.

Ao investigar outras áreas do conhecimento a fim de se obter mais informações acerca da relação homem, técnica e natureza, encontrou-se na obra “Meio Ambiente em Cena” uma importante pesquisa que reforça a tese jonasiana acerca do tema. Pesquisa realizada pelo professor Philippe Pomier Layrargues que destaca cinco acontecimentos que permitem refletir sobre as causas e consequências dessa relação. Tais fatores são definidos por ele como “enquadramentos conceituais”, a saber,

O primeiro e mais estruturante enquadramento conceitual envolve o processo histórico que culmina na cristalização da visão de mundo

⁷⁷ O retratado apresentado acerca da técnica moderna, em primeira instância, leva ao entendimento que a visão de Jonas sobre a mesma é meramente negativa. Logo, considerá-lo tecnófobo, não pareceria nenhum equívoco. Entretanto, Jonas não desconsidera, em nenhum momento, a importância da tecnologia para a humanidade. A sua atenção volta-se para a ambiguidade presente na técnica e, devido a esse fator, a sua crítica é direcionada para a ausência de fecundos debates que contribuiriam para o uso responsável da mesma, de modo a não colocar em risco o futuro da humanidade.

antropocêntrica; [...] o segundo refere-se à substituição do paganismo, o conjunto das antigas religiões europeias que se baseavam na natureza pelo monoteísmo judaico-cristão [...] O paganismo dá lugar agora a uma doutrina religiosa que na época apresentava um ethos de superioridade humana absoluta sobre mundo natural. Nesse momento o ser humano começa a se ver como um elemento diferente e distante da natureza, agora dessacralizada. [...] O terceiro passo [...] refere-se ao período da Revolução Científica. [...] O quarto passo [...] ocorre no período da Revolução Industrial, o “glorioso” momento em que se consagra o divórcio entre sujeito e objeto. [...]. Por fim, o quinto passo [...] refere-se à Revolução Tecnológica, que se inicia a partir de 1950, basicamente com a incorporação da informática, eletrônica, automação e engenharia genética no processo produtivo. (LAYRARGUES Apud. FERREIRA; FREIRAS; Org. 2012, p. 79-81)

Layrargues apresenta cinco passos que, na sua ótica, justificam historicamente o “distanciamento do homem da natureza” e que resultou no imperialismo antropocêntrico, ou, na cristalização da visão de mundo antropocêntrica.

1º) Inicia-se com a filosofia grega pré-socrática, período em que os filósofos da *physis* procuram explicar de modo racional a origem e as causas dos acontecimentos no Universo. Momento em que a realidade começa a ser concebida meramente pela perspectiva humana que se coloca na condição de centro do Universo.

2º) A imposição do monoteísmo judaico-cristão sobre o paganismo que contribui para a dessacralização da natureza. A partir deste momento o imanente natural perde a sacralidade frente ao transcendente sobrenatural.⁷⁸ Por conseguinte, o homem - *imago dei* – se posiciona com superioridade frente aos demais aspectos da natureza.

3º) A Revolução Científica: momento em que a razão já não é a única mediadora entre o homem e a natureza. Agora, tal relação, ou melhor, a intervenção dar-se-á através do uso de instrumentos e da prática de métodos científicos. A natureza começa a ser tratada como mero “objeto a desvendar”.

4º) A Revolução Industrial: marcada pelo início dos primeiros sinais concretos da degradação do meio ambiente. Layrargues assevera que esse foi “o glorioso momento em que

⁷⁸ Na obra “*Correntes de uma ética ambiental*”, Pelizzoli destaca a relação entre os gregos e os medievais com a natureza, na sua visão “o ser humano vivia como ser-no-mundo, num cosmo-casa, numa comunidade que justifica o indivíduo, em relações orgânicas e espirituais, bem localizado geograficamente (e geocentricamente), culturalmente e espiritualmente. Temos aqui, como na Grécia, uma ciência qualitativa, descritiva, contemplativa, observadora, teórica, quase nada experimental ou operativa como posterior”. Entretanto, a partir da leitura do texto “Ecologia: grito da terra, grito dos pobres”, de Leonardo Boff, apresenta o lado crítico da relação entre o cristianismo e a natureza, que acontece em função de pelo menos três fatores, a saber, “o patriarcalismo”, “o monoteísmo” e o antropocentrismo” (Cf. Pelizzoli, 2003, p. 78-79), fatores que também contribuíram para a submissão da natureza ao homem.

se consagra o divórcio entre o sujeito e objeto” (Ibid.). Quanto mais às máquinas assumem o papel do homem na industrialização mais aumenta a distância entre homens e natureza. Ocasão em que o homem não se vê mais como pertencente “a uma entidade orgânica”, ou melhor, como parte da natureza, visto que se percebe capaz de dominar a natureza. Deste modo, começa a concebê-la e utilizá-la como mera fonte de recursos para satisfazer, exacerbadamente, as suas necessidades de consumo. Em consequência, a natureza começa a apresentar os primeiros sintomas desta intervenção, entre eles, a poluição atmosférica e a escassez dos recursos naturais.

5) A Revolução Tecnológica: iniciando a partir de 1950, “basicamente com a incorporação da informática”. Período em que o homem utiliza das novas tecnologias para intervir na natureza. O homem, detentor do conjunto tecnológico, adquiriu o poder para modificar a natureza das coisas. Layrargues assevera que “promove-se a mudança da essência da natureza, desde sua *artificialização / tecnificação* até a mudança do seu mais íntimo elemento: o código genético” (Ibid., p.81). Mudança que acontece através da cirurgia genética.⁷⁹ Sabe-se que, para Jonas, a biotecnologia é a maior expressão humana do poder, pois o seu uso é capaz de transformar a essência da natureza.

Compreende-se que os passos ou os momentos supracitados apresentam a busca pelo conhecimento que paulatinamente proporcionou ao homem ver a natureza sobre outra perspectiva. Por conseguinte, os valores que outrora pautavam a relação entre ambos foram substituídos por valores utilitários, cujo objetivo era a realização dos desejos humanos. Desejos transformados em realidade, principalmente através do uso da biotecnologia que abriu caminho para a prática da manipulação genética. Tal revolução que se iniciou no campo teórico afetou antagonicamente a *práxis* humana. Pois, de um lado, são inegáveis os benefícios alcançados pela mudança de paradigma, como, por exemplo, a ampliação do conhecimento acerca do cosmos; a elaboração de novos métodos científicos que permitiram desenvolver vacinas para curar doenças e materiais que resistem a catástrofes naturais; a criação de equipamentos que melhoraram a locomoção e o trabalho do homem; o aperfeiçoamento da engenharia elétrica, civil, mecânica, química etc.; a especialização em diversos ramos da medicina e de outros setores, que possibilitou ao profissional e/ou pesquisador aprofundar o conhecimento em diversas áreas do saber; a criação de aparelhos

⁷⁹Jonas fala dos cinco estágios em que a técnica moderna se apresenta elevando o poder do homem sobre si mesmo e sobre a natureza: (1) estágio mecânico; (2) o químico; (3) o estágio da tecnologia elétrica; (4) o da eletrônica; (5) o estágio biológico: entendida como a última fase e a mais poderosa e perigosa de todas. (Cf. JONAS, 2013, p. 171).

tecnológicos que contribuíram para a melhoria da comunicação entre as pessoas etc. Diversos são os exemplos que também poderiam fazer parte desta pequena lista a fim de mostrar a tamanha importância da tecnologia para a humanidade.

Contudo, observa-se que todos estes acontecimentos estão assinalados pelo dualismo - principalmente o cartesiano-, que, paulatinamente, exacerbou-se em função de vários acontecimentos históricos concomitantes aos novos objetivos da humanidade. Se antes, o homem reconhecia a sua pequenez frente à imensidão do universo, depois, esta consciência já não pôde mais ser percebida. Devido ao gradual distanciamento da natureza⁸⁰, assumiu a posição de sujeito colocando-se como centro do Universo. Fixado no centro, em alguns casos, assumiu o *pathos* daquele que se julga senhor de tudo e de todas as coisas e, por isso, como senhor, reivindicou a prerrogativa de dominador. Porém, tal senhorio alcançou dimensões e consequências inimagináveis. Lamentavelmente, muitas dessas consequências transformaram-se em armas direcionadas contra o futuro da própria humanidade.

Se antes, a relação entre o homem e a natureza, mediada pela técnica, não era capaz de degradar e transformar radicalmente o meio ambiente, depois, com o advento desta nova realidade que tem se alastrado pela contemporaneidade, urge a necessidade de intervenções que vise conter este domínio descontrolado. Por isso, a reflexão acerca dos perigos que acontecem e dos quais ainda podem acontecer deve ganhar espaço nos debates para que, especialmente os detentores do poder como governos, empresários e cientistas adquiram a consciência de suas responsabilidades, tanto pelo presente quanto pelo futuro. Tais perigos e ameaças sinalizam o porquê Jonas, ao tratar das éticas antigas, asseverou que “o braço curto do poder humano não exigiu qualquer braço cumprido do saber, passível de predição” (Cf. JONAS, 2006, p. 37), isto é, a técnica pré-moderna, em função do seu alcance e objetivos, não exigiu dos filósofos reflexões que ultrapassassem o próprio tempo e espaço.

⁸⁰No livro “Ética e Educação Ambiental, Mauro Grun assevera que “é na base desse dualismo que encontramos a gênese filosófica da crise ecológica moderna, pois a partir desta cisão a natureza não é mais que um objeto passivo à espera do corte analítico. Os seres humanos retiram-se da natureza. Eles vêem a natureza como quem olha uma fotografia. A natureza e a cultura passam a ser duas coisas muito distintas. [...] O processo de objetificação implica simultaneamente domínio, posse, mas também perda, afastamento da natureza. Em um sentido que se aproxima bastante de Freud, a natureza torna-se o ‘recalcado’, aquilo que está ‘lá’, sabemos disso, mas criamos mecanismos para que isso não venha à tona. A natureza é puro horror. Nós somos humanos, civilizados, distantes do ‘horror’ da barbárie do Id. Este é o destino da natureza dominada da qual nos distanciamos. A distinção entre sujeito e objeto legitimará todo o procedimento metodológico das ciências naturais”. (GRUN, 2000, p.35).

Atualmente, frente aos riscos e ameaças advindos das ações da civilização tecnológica, tais reflexões devem incluir representantes de diversas áreas da sociedade, a saber, da ética, das ciências, da política, do direito, da educação, das tecnologias etc. Para que discutam sobre a responsabilidade mútua frente às decisões que orientarão a práxis humana, a fim de reeducar para conter ações prejudiciais para toda a biosfera.

3.2 O meio ambiente

A partir de meados do século passado a reflexão sobre o meio ambiente ganhou destaque nos debates internacionais⁸¹. Tal ênfase foi em consequência desta nova relação entre o homem e a natureza mediada pela técnica moderna. Em alguns casos, entendida como benéfica, em outros, como prejudicial tanto para a natureza quanto para a própria humanidade. Essa movimentação objetivava elaborar e sugerir propostas e metas para ao menos minimizar o dramático problema ambiental que afligia - e ainda aflige - o planeta.

Período em que o antagonismo entre a realidade e a teoria gerou conflitos entre dois grupos, a saber, aqueles que afirmavam que a degradação e o desequilíbrio ambiental tornaram-se fato; e, aqueles que defendiam a tese de que os recursos naturais eram infinitos e renováveis. Estes diziam que se esta crise fosse confirmada, a solução para todos os problemas estava na técnica moderna. Em julho de 2005, ao escrever para a Revista *Economia*, Corazza discorre acerca deste conflito ideológico que suscitou a necessidade de reflexões a nível internacional e interdisciplinar sobre o tema

A crença amplamente difundida desde o final dos anos 60 de que havia um desequilíbrio entre a disponibilidade de recursos essenciais para o desenvolvimento e sua crescente demanda futura se chocava com a ideia de que o desenvolvimento tecnológico proveria instrumentos para a superação dos limites [...] Sem dúvida, o final dos anos 60 e início dos 70 foi um período de intensa reflexão sobre as relações entre meio ambiente e crescimento econômico. Em 1968, o economista italiano Aurélio Peccei reuniu em Roma um grupo de cientistas, industriais, economistas, educadores e políticos para estudar os fundamentos da crise pela qual passava a civilização. (CORAZZA, V.6, n 2, 440, Jul./Dez. 2005)

⁸¹ Coincide com o período da Revolução Tecnológica destacado por Layrargues (Cf. página 122).

Dentro do mesmo contexto, surge o Clube de Roma como primeira⁸² tentativa, a nível mundial, para tratar também dessa situação. Como afirmou Corazza, esse encontro reuniu representantes de diversas áreas para discutir e elaborar propostas frente ao quadro preocupante em consequência das transformações em diversas áreas, como cultural, política, econômica, social, moral, ambiental etc. Em 1992, Diegues publica um artigo onde apresenta o resultado desta conferência, a saber,

Esse importante relatório apresentava um panorama sombrio para a humanidade, pois, segundo ele, o crescimento da população, do consumo e do uso dos recursos naturais era exponencial ao passo que estes últimos eram finitos e limitados. Através de modelos e projetos complexos, o Clube de Roma anunciava o esgotamento próximo das principais reservas de minérios, uma explosão demográfica nas décadas seguintes e também um aumento exponencial da poluição e degradação dos ecossistemas naturais, que implicaria na diminuição da qualidade de vida principalmente entre os países industrializados. A proposta final, no entanto, tinha um caráter nitidamente neomalthusiano, em que a variável a ser controlada prioritariamente era o crescimento demográfico nos países do Terceiro Mundo. Propunham também um modelo de crescimento global em equilíbrio, no qual, na maioria dos casos, o crescimento econômico deveria ser reduzido a zero. O Clube de Roma também alertava contra o falso otimismo, baseado na crença de que a tecnologia moderna poderia resolver tudo. O modelo introduz variáveis importantes, como o respeito à capacidade de carga da biosfera e à necessidade de um sistema mundial sustentável. (DIEGUES, 6 (1 – 2), 24, jan/jun. 1992)

Com base no relatório, Diegues trata das três causas apontadas para tal situação: a primeira é o “aumento populacional”; a segunda refere-se ao “consumo”; e, a terceira, mostra o elevado “uso dos recursos naturais”. Nota-se que, mesmo apontadas como causas, tanto a segunda quanto a terceira podem ser consideradas como efeitos da primeira, aja visto que o aumento da população implica diretamente no aumento do consumo que, por sua vez, necessita de maior exploração dos recursos naturais. Ressalta-se que uma das propostas apresentadas para resolução de tal problema foi o controle de natalidade em países do terceiro mundo⁸³. Diegues classificou essa proposta tendo “um caráter nitidamente neomalthusiano”

84

⁸² Posteriormente outras conferências e ações aconteceram em vários países. O objetivo era discutir sobre a questão ambiental, a saber: Estocolmo em 1972; Toronto 1988; IPCC 1990; RIO 92; Protocolo de Kyoto 1997; Argentina 2004; Copenhague 2009; Cancun 2010; Durban 2011; Rio + 20 2012; etc. (http://protocolo-de-kyoto.info/mos/view/Confer%C3%A0NCIAS_SOBRE_MEIO_AMBIENTE)

⁸³ O professor americano Paul R. Ehrlich fez uma previsão catastrófica em 1968. O mundo tinha pessoas demais, e milhões morreriam de fome, se não houvesse um controle do aumento populacional. A teoria era

Em 1979⁸⁵, ao publicar *O Princípio Responsabilidade*, Jonas apresenta também, entre outras questões, a sua preocupação com aumento - descontrolado - da população mundial,

parte do livro "Population bomb" (Bomba populacional), que se tornou um dos mais vendidos da época e reabriu uma discussão antiga (a do economista inglês Thomas Malthus) sobre a sustentabilidade da vida de bilhões de pessoas no planeta.(www.planetaportal.com.br/arquivos/blogs/87/DEMOGRAFIA.PPT). Segundo os dados da ONU, neste período, a população mundial era de aproximadamente 3.545.613.000. Atualmente os números giram em torno de 6.895.889.000.

⁸⁴ Retorno a teoria proposta por Thomas Malthus no século XVIII que deu origem a diversas novas teorias que relacionavam a pobreza e a fome experimentadas pelos países em desenvolvimento ao crescimento demográfico. (Texto disponível em [Http://www.infoescola.com/geografia/teoria-populacional-neomalthusiana](http://www.infoescola.com/geografia/teoria-populacional-neomalthusiana) acesso em 11 de nov. de 2015).

⁸⁵Diversos foram os debates que aconteceram em torno da questão ecológica antes de Jonas publicar em 1979 *O Princípio Responsabilidade: ensaios de uma ética para a civilização Tecnológica*. De acordo com o documento apresentado por ECCLESIA: Fé e Meio ambiente“ os principais temas objeto de tratados ambientais internacionais relacionam-se à poluição transfronteiriça, poluição marinha, mudanças climáticas, contaminação do espaço aéreo, região Antártica, recursos aquíferos comuns, comércio internacional de animais, áreas sob especial regime de proteção, controle de pragas, dentre outros. O quadro abaixo contempla os principais temas abordados em torno da questão ambiental, tanto a nível internacional quanto a nível regional. Debates posteriores ao Clube de Roma, porém anteriores a proposta apresentada por Jonas oficialmente publicado em 1979.

Data	Descrições	Objetivo (s)
1959	1. Convenção sobre Pesca no Atlântico Norte. 2. Convenção sobre Pesca no Atlântico NE. 3. Protocolo 91: Tratado Antártico Utilização da Antártica.	1. Conservação e uso racional dos estoques de peixes. 2. Conservação e uso racional dos estoques de peixes. 3. Para fins pacíficos.
1960	1. Convênio sobre Proteção dos Trabalhadores contra Radiações Ionizantes. 2. Convenção sobre Responsabilidade de Terceiros no Uso da Energia Nuclear.	1. Proteção da saúde e segurança dos trabalhadores. 2. Compensação sobre danos causados e garantia do uso pacífico da energia nuclear.
1961	- Convenção sobre Proteção de Novas Qualidades de Plantas.	- Reconhecimento e proteção dos cultivadores de novas variedades de plantas.
1962	- Acordo de Cooperação em Pesca Marítima.	- Promover a cooperação na pesca e pesquisa sobre recursos do mar.

1963	<p>1. Convenção de Viena sobre Responsabilidade Civil por Danos Nucleares.</p> <p>2. Acordo sobre Poluição do Rio Reno contra Poluição.</p> <p>3. Tratado proibindo ensaios nucleares na atmosfera, espaço ultraterrestre (Lua, etc.).</p>	<p>1. Provisão de recursos contra danos resultantes do uso pacífico da energia nuclear.</p> <p>2. Cooperação entre países para prevenir a poluição e manter qualidade da água.</p> <p>3. Desincentivar a produção e testes de armas nucleares.</p>
1964	- Convenção sobre Conselho Internacional para Exploração do Mar.	- Nova constituição para conselho criado em 1902.
1966	- Convenção sobre Conservação do Atum do Atlântico.	- Manter populações e promover uso racional.
1967	- Convenção Fitossanitária Africana.	- Controle e eliminação de pragas das plantas.
1968	- Convenção Africana sobre Conservação da Natureza e Recursos Naturais.	- Conservação e utilização do solo, água, flora e fauna para as futuras gerações.
1969	<p>1. Convenção sobre Conservação dos Recursos Vivos do Atlântico SE.</p> <p>2. Convenção Internacional sobre Responsabilidade Civil por Danos Causados por poluição por Óleo.</p> <p>3. Convênio Relativo à Intervenção em Alto Mar em caso de acidentes com Óleo.</p>	<p>1. Cooperação e uso racional de recursos.</p> <p>2. Visa compensação de danos causados por derramamento de óleo.</p> <p>3. Para tomada de providências em acidentes que afetem o mar e a costa.</p>

<p>1971</p>	<p>1. (Emendada em 1982) Convenção Relativa às Áreas Úmidas de Importância Internacional (RAMSAR).</p> <p>2. Convênio sobre Proteção contra Riscos de Contaminação por Benzeno.</p> <p>3. Convênio sobre Responsabilidade Civil na Esfera do Transporte Marítimo de Materiais Nucleares.</p> <hr/>	<p>1. Proteção das áreas úmidas, reconhecendo seu valor econômico, cultural, científico e recreativo.</p> <p>2. Proteção de trabalhadores na produção, manuseio e uso do benzeno.</p> <p>3. Responsabiliza o operador da instalação nuclear por danos causados em incidente nuclear no transporte marítimo de material nuclear.</p>
<p>1972</p>	<p>1. Convenção sobre Prevenção da Poluição Marítima por Navios e Aeronaves.</p> <p>2. Convenção para Conservação dos Leões Marinhos da Antártica.</p> <p>3. Convenção das Nações Unidas sobre Meio Ambiente Humano.</p>	<p>1. Controle de despejos de substâncias nocivas.</p> <p>2. Proteção, Estudo, Uso Racional.</p> <p>3. Declaração de Princípios sobre Proteção do Meio Ambiente.</p>
<p>1973</p>	<p>1. Convenção sobre Comércio Internacional de Espécies de Flora e Fauna Selvagens em Perigo de Extinção (CITES)</p> <p>2. Convenção para Prevenção da Poluição do Mar por Navios</p> <p>3. Convenção para Proteção do Urso Polar.</p> <hr/>	<p>1. Evitar a exploração através do comércio internacional. Seus anexos relacionam diferentes categorias de espécies ameaçadas.</p> <p>2. Preservação do meio ambiente marinho contra poluição por óleo e outras substâncias, visando a diminuição do despejo incidental.</p> <p>3. Medidas conservacionistas para proteção do urso, importante recurso do Ártico.</p>
<p>1974</p>	<p>1. Convenção sobre Proteção Ambiental - países escandinavos (Dinamarca, Finlândia, Suécia e Noruega)</p> <p>2. Convenção para Prevenção da Poluição Marinha por Fontes Terrestres.</p>	<p>1. Proteção e melhoria do meio ambiente e cooperação para esse fim.</p> <p>2. Conjunto de medidas para proteção do meio ambiente marinho.</p>

pois quanto maior o número de pessoas maior deverá ser a produção de produtos e serviços para atender a demanda. Preocupação que antecede as observações e conclusões apresentadas por Corazza e Diegues, e, que, já contemplavam as preocupações apresentadas no Clube de Roma em 1950 e, posteriormente na Declaração de Estocolmo sobre o Ambiente Humano em 1972. Jonas assevera que

A explosão demográfica, compreendida como problema metabólico do planeta, rouba as rédeas da busca de uma melhora no nível de vida, forçando uma humanidade que empobrece, na luta pela sobrevivência mais crua, àquilo que ela poderia fazer ou deixar de fazer em função da sua felicidade: a uma pilhagem cada vez mais brutal do planeta, até que este diga a última palavra, não mais consentindo em sua super exploração. (JONAS, 2006, p. 236)

Nessa afirmação, Jonas apresenta a sua posição frente “a explosão demográfica” e suas possíveis consequências. Entretanto, notar-se-á que a sua grande preocupação não se limitou a presença do homem no mundo, mas ampliou-se para relação do homem com o mundo tendo em vista o uso inadequado da técnica moderna.

Dentro deste cenário, Jonas apresenta várias questões para elucidar o seu posicionamento, a saber,

a) O problema de como alimentar uma crescente população mundial: devido ao êxito biológico surge a necessidade de “reconstruir a natureza” - utopia de Bloch - de modo que a sua produção atenda as demandas da população mundial. O problema apresentado por Jonas é a utilização “das tecnologias agrárias”, como fertilizantes que visam maximizar a produção, trazendo como consequências dessas ações, além da contaminação dos alimentos, “a poluição química dos recursos hídricos e das águas costeiras, as mudanças climáticas decorrentes do desmatamento, a salinização dos solos pela irrigação constante, a erosão” (JONAS, 2006, p. 302) etc.⁸⁶

1977	- Convenção para Proteção dos Trabalhadores contra Problemas Ambientais.	- Proteção contra problemas devidos à poluição do ar, som, vibração.
1978	Convenção Regional do Kuwait sobre Proteção do Ambiente Marinho.	- Prevenir, combater a poluição do meio ambiente marinho.

⁸⁶ Segundo Jonas, no período da confecção desta obra a população mundial girava em torno de 4,2 bilhões de habitantes. (Cf. JONAS, 2006, p. 302)

b) O problema das matérias-primas: Jonas assevera que “é possível que as reservas minerais necessárias à civilização sejam praticamente inesgotáveis, mas o mesmo não se pode dizer das reservas que se encontram na superfície, de forma concentrada e que foram exploradas até os nossos dias” (Ibid.). A problemática neste item refere-se à quantidade de energia que será direcionada para retirar os minerais que não estão na superfície terrestre. Se, a retirada dos minerais que estão na superfície demanda a utilização de um complexo aparato tecnológico, cuja funcionalidade depende de carga de energia considerável, logo, a retirada de matéria prima em camadas “mais profundas da crosta terrestre e nos leitos dos oceanos”⁸⁷ demandará “dispêndio” maior de energia, cujas consequências podem alcançar tal magnitude de modo a prejudicar a biosfera e comprometer o futuro. (Cf. Ibid., p. 302 – 303)

c) O problema energético, fontes de combustíveis renováveis e não renováveis: Jonas “trata do esgotamento acelerado das reservas fósseis, provocados pelo crescimento econômico”. Tal esgotamento dar-se-á pela utilização dos combustíveis fósseis, como, o carvão, o petróleo e o gás natural, por uma pequena parcela da população mundial ligada a produção agrária e industrial. O problema do aquecimento global devido ao aumento do efeito estufa é uma das consequências da queima de combustíveis fósseis (Cf. Ibid. p. 302 – 304)

d) O problema térmico último: Jonas assevera que “a profusa utilização da fusão nuclear traria consigo um aquecimento do meio ambiente, que poria um limite implacável aos sonhos extravagantes de uma humanidade muitas vezes multiplicada e vivendo em opulência tecnológica” (Ibid., p. 305 – 306). A preocupação gira em torno do alcance e dos danos que o mau uso e o vazamento desta energia poderão causar.

Os itens supracitados apresentam o diagnóstico jonasiano acerca da exploração ambiental através do uso tecnologia moderna. Paulo César Nodari assevera que

Na concepção de Jonas, é importante considerar uma modificação significativa diagnosticada a respeito do cenário tecnológico moderno. Tal realidade, já há algum tempo, situa-se como um risco eminente de efeitos por vezes incalculáveis e irreversíveis, cujas consequências centram-se no futuro da humanidade, fomentando, por conseguinte, por um lado, o questionamento acerca do lugar e da importância da tecnologia, e, por outro lado, atingindo o cerne dos sistemas de pensamento ético e moral vigentes. Tratar-se-ia de tomar em conta na ética jonasiana não apenas as consequências diretas e previstas, mas também as indiretas e imprevistas. (NODARI, *ÉTICA DA RESPONSABILIDADE EM HANS JONAS*, p. 2)

⁸⁷A exploração do pré-sal ilustra bem essa questão. De um lado pode gerar riqueza para o país, em contrapartida, uma catástrofe. O vazamento de petróleo pode se tornar uma ameaça ao futuro da biosfera que comprometerá o futuro da humanidade.

Nodari ratifica a preocupação jonasiana acerca dos riscos “incalculáveis e irreversíveis” colocados pelas novas tecnologias ao futuro da humanidade, assim como, mesmo que de modo indireto, a natureza. Situação que antes atingiu o “cerne” dos sistemas éticos e morais.

No capítulo cinco do *Princípio Responsabilidade*, já no início da seção intitulada “Futuro da Humanidade e Futuro da Natureza”, Jonas assevera que a garantia do futuro da natureza é necessário para a garantia da existência dos seres humanos.

O futuro da humanidade é o primeiro dever do comportamento coletivo humano na idade da civilização técnica, que se tornou “todo-poderosa no que tange ao seu potencial de destruição”. Esse futuro da humanidade inclui, obviamente, o futuro da natureza como sua condição *sine qua non*. Mas, mesmo independentemente desse fato, este último constitui uma responsabilidade metafísica, na medida em que o homem se tornou perigoso não só para si, mas para toda biosfera. (JONAS, 2006, p. 229)

Jonas explica que a ética da responsabilidade tem como dever coletivo e primordial garantir o futuro da humanidade. Contudo, alcançar este objetivo implica numa condição, a saber, a preservação da natureza.⁸⁸ Tal condição surge devido ao perigo que o homem impôs a toda a biosfera. Agora, por que o cuidado com a natureza constitui responsabilidade metafísica? Jonas destaca que

É impossível separar esses dois planos sem desfigurar a imagem do homem, e como naquilo que é mais decisivo – a saber, na alternativa “preservação ou destruição” – os interesses humanos coincidem com o resto da vida, que é sua pátria terrestre no sentido mais sublime da expressão, podemos tratar as duas obrigações sob o conceito-chave de *dever para com o homem, sem incorrer em um reducionismo antropocêntrico*. (Ibid.)

Jonas afirma que o homem e a natureza não estão desvinculados, haja vista que além de habitar a natureza, o homem, é parte integrante dela. Por isso, falar em responsabilidade

⁸⁸ Segundo Fonseca “a natureza não surge no pensamento jonasiano como um apêndice ou uma descoberta tardia motivada pelos dramáticos acontecimentos que, em seu tempo, já prenunciavam os problemas ambientais que hoje testemunhamos. Ao contrário, que a natureza se faz presente nas primeiras publicações de Jonas – posteriores à sua reflexão inicial sobre a gnose – que ele gradativamente abandona ao perceber a necessidade de se voltar para a questão do organismo, inaugurando sua filosofia da biologia ou biologia filosófica. Desde então, a noção de natureza torna-se pedra angular de sua filosofia. (FONSECA, *Hans Jonas e a responsabilidade como fundamento para uma ética para a natureza*”, 2010).

metafísica ou ontológica, na perspectiva jonasiana, significa ampliar o campo do dever para além do humano, isto é, abarcar o ser em sua totalidade para que o “*reducionismo antropocêntrico*” seja evitado. Dentro deste contexto, significaria colocar o homem como único e exclusivo objeto da responsabilidade e, desconsiderar que os demais aspectos do ser, como, os vegetais, os animais, a água, o ar etc. também precisam de cuidado. Jonas ressalta que cair neste tipo de “*reducionismo*”...

Significa apenas reduzir e desumanizar o homem, pois a atrofia da sua essência, na hipótese mais otimista da sua manutenção biológica, contradiz o seu objetivo expresso, a sua preservação sancionada pela dignidade do seu Ser. Em uma perspectiva verdadeiramente humana, a natureza conserva a sua dignidade, que se contrapõe ao arbítrio do nosso poder. Na medida em ela nos gerou, devemos fidelidade à totalidade de sua criação. A fidelidade ao nosso Ser é apenas o ápice. Entendido corretamente, esse ápice abrange todo o restante. (Ibid.)

A consequência do reducionismo para o homem é a sua própria desumanização. Situação em que, ao perder a sua essência concomitantemente perde a sua dignidade⁸⁹. Fato que afeta de modo negativo a sua própria natureza. Em contrapartida, a responsabilidade pelo todo colabora para a conservação de sua essência. Segundo Jonas, isso se justifica pela “fidelidade” ou pela responsabilidade que a criatura deve ter para com o criador e todas as outras criaturas. O ponto mais alto desta fidelidade é a própria humanidade. No entanto, para se chegar a este patamar, é preciso que todos estejam inclusos, ou seja, para que o dever conserve a dignidade humana, antes, e, necessariamente, deve ser ontológico.

⁸⁹Na carta Encíclica Laudato SI, o líder da Igreja Católica, o Papa Francisco, expõe uma série de preocupações oriundas da intervenção (i) responsável do homem na natureza, dentre elas, destaca-se o que ele define como desigualdade planetária (item 5) pelo fato de que a degradação ambiental implica diretamente na degradação da dignidade da vida humana. Francisco assevera que “o ambiente humano e o ambiente natural degradam-se em conjunto; e não podemos enfrentar adequadamente a degradação ambiental, se não prestarmos atenção às causas que têm a ver com a degradação humana e social. De facto, a deterioração do meio ambiente e a da sociedade afectam de modo especial os mais frágeis do planeta: «Tanto a experiência comum da vida quotidiana como a investigação científica demonstram que os efeitos mais graves de todas as agressões ambientais recaem sobre as pessoas mais pobres».[26] Por exemplo, o esgotamento das reservas fictícias prejudica especialmente as pessoas que vivem da pesca artesanal e não possuem qualquer maneira de a substituir, a poluição da água afecta particularmente os mais pobres que não têm possibilidades de comprar água engarrafada, e a elevação do nível do mar afecta principalmente as populações costeiras mais pobres que não têm para onde se transferir. O impacto dos desequilíbrios actuais manifesta-se também na morte prematura de muitos pobres, nos conflitos gerados pela falta de recursos e em muitos outros problemas que não têm espaço suficiente nas agendas mundiais. [27] 49. Gostaria de assinalar que muitas vezes falta uma consciência clara dos problemas”. (CARTA ENCÍCLICA LAUDATO SI’ DO SANTO PADRE FRANCISCO SOBRE O CUIDADO DA CASA COMUM, p. 13. Disponível em <http://www.crbnacional.org.br/site/attachments/article/2068/CARTA%20ENC%3%8DCLICA%20LAUDATO%20S%3%8D.pdf> acesso em 15 de março de 2016)

Na verdade, essa observação ratifica o que foi apresentado no decorrer da pesquisa. Ao propor a ontologia como fundamento ético, Jonas demonstra que frente aos desafios colocados pela “civilização tecnológica” que ameaçam o futuro e a coletividade, somente uma tese fundada no lado objetivo seria capaz de valorizar a vida em sua totalidade e apontar caminhos para, no mínimo, amenizar o atual e crítico cenário mundial. Por conseguinte, permitiria aos futuros homens encontrarem o meio ambiente com condições favoráveis para o seu desenvolvimento. Logo, evidencia-se que a natureza é o alicerce sobre o qual todo o tipo de vida, inclusive a humana está sustentada. Preservar este fundamento implica na sustentação da própria humanidade. Em contrapartida, a sua destruição significaria o desmoronamento de toda construção humana⁹⁰, visto que a sua essência, diferentemente dos seres extra-humano, comporta a dimensão da natureza e da cultura.

No entanto, sabe-se que para muitas pessoas a vida humana tem primazia sobre toda e qualquer outra forma de vida. Esta prioridade seria questão de sobrevivência? Ou, por mero utilitarismo? Jonas responde que

Se o dever em relação ao homem se apresenta como prioritário, ele deve incluir o dever em relação à natureza, como condição da sua própria continuidade e como um dos elementos da sua própria integridade existencial. Poderíamos ir adiante e afirmar que a solidariedade recém-revelada pelo perigo comum que ambos correm, nos permite descobrir novamente a dignidade da própria natureza, conclamando-nos a defender os seus interesses para além dos aspectos utilitários. Não é necessário dizer que a própria lei da natureza exclui uma interpretação sentimental desse dever, pois ela é obviamente parte daquela “integridade” a ser preservada. 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. Assim, a simples autopreservação de cada Ser, como impõe a natureza, representa uma intervenção constante no equilíbrio restante da vida. (Ibid., p. 230).

Jonas ratifica que a permanência da humanidade depende do dever do homem consigo mesmo e com a natureza, isto é, dever ontológico. A obtenção desta consciência⁹¹ é a chave

⁹⁰ No artigo “Hans Jonas e a proposta de uma ética para a civilização tecnológica”, o Professor na Universidade Tuiuti e nas Faculdades Integradas Santa Cruz, Curitiba/PR., Mario Sergio Alencastro, ratifica essa afirmação “os homens não são *aliens* acoplados a uma máquina sem vida, mas cidadãos de uma comunidade biótica abundante de vida. A existência humana está, portanto, intrinsecamente ligada à sobrevivência da natureza”. (ALENCASTRO, 2009, p. 17)

⁹¹ “O PhD em física e escritor austríaco Fritjof Capra, autor de best-sellers como *O Tao da Física*, *O Ponto de Mutação* e *As Conexões Ocultas*, abriu na quinta-feira, 2 de julho de 2015, o Congresso Internacional de Sustentabilidade para Pequenos Negócios (Ciclos), realizado pelo Sebrae em Cuiabá,

de acesso para novas perspectivas na relação entre ambos, onde a natureza seja novamente compreendida e tratada como ser de dignidade. Portanto, preservar a integridade da natureza significa preservar a integridade humana, visto que a discussão gira em torno de deveres objetivos, reais e concretos. O homem pode até escolher de não assumir essa responsabilidade, entretanto, não pode negar a sua existência.

Compreende-se, então, que esse dever do homem com a natureza se assemelha ao dever paternal para com o recém-nascido ou do homem público com a *res publica*, de modo que a responsabilidade pode até ser recusada, contudo, a existência dos objetos de responsabilidades, não. Tais existências, por si só conferem dever. Sabe-se que esta é uma questão problemática acerca da moral. Mesmo que o fundamento seja o lado objetivo, a concretização desta proposta depende do sim a vida dado pelo sujeito moral. Jonas enfatiza que

Nascido do perigo, esse dever clama, sobretudo, por uma ética da preservação, da preservação e da proteção, e não por uma ética do progresso ou do aperfeiçoamento. [...] 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 o futuro ameaçado, deve transpor para a ação coletiva o “sim ao Ser”, que o conjunto das coisas acabou por tornar um dever humano. (Ibid. p.232-233)

As ações irresponsáveis da civilização tecnológica comprometeram a existência de vida no planeta, ou melhor, a existência do próprio planeta. Constatação que sugere uma ética que não vise mais “o progresso ou o aperfeiçoamento” humano, mas que tenha como objetivo prioritário a “preservação” e a “proteção” do Ser. Caracterizado como dever coletivo voltado para o futuro da coletividade. Parizeau destaca que Jonas

no Mato Grosso. Ao ministrar a palestra magna de abertura do evento, intitulada “*O estado do mundo: impactos da escassez na economia global*”, Capra defendeu o que chama de “pensamento sistêmico”, baseado na interdependência dos sistemas vivos, os quais ele inclui as sociedades urbanas e os ecossistemas. “Nas próximas décadas, a sobrevivência da humanidade dependerá de nossa alfabetização ecológica”, destacou o físico. Para Capra, ser ecologicamente alfabetizado (*ecoliterate*) significa entender os princípios básicos da ecologia que os ecossistemas desenvolveram para manter a ‘teia da vida’. (Disponível em <http://www.revistaecologica.com/fritjof-capra-sobrevivencia-da-humanidade-depender-de-nossa-alfabetizacao-ecologica/> acessado em 05 de novembro de 2015). É através da educação que o ser humano adquire a consciência dos seus direitos e deveres e desenvolve suas habilidades. O mesmo meio que potencializou o poder do homem sobre a natureza é o caminho para reverter esta situação.

Propõe uma filosofia da natureza finalista na qual o valor e finalidade se ligam: tem valor que é tomado por finalidade. A evolução biológica e cósmica é finalizada no humano, que contém e acumula o valor do que existe (o humano é, ao mesmo tempo, sensibilidade e consciência). O homem tem, portanto, uma responsabilidade (dele depende o futuro do ser e dos entes) que se estende às gerações futuras. Jonas institui uma nova relação com o tempo: a responsabilidade é definida como sendo a dos seres humanos, guiada pela prudência nas escolhas e pela antecipação das consequências. Jonas é, portanto, muito prudente nas questões de ética aplicada e defende principalmente uma limitação do desenvolvimento tecnocientífico, na medida em que este pode destruir a essência mesma do ser humano. (PARIZEAU. Apud. CANTO-SPERBER, 2013, p. 393)

A filósofa ratifica a ênfase jonasiana na relação entre valor e finalidade (Cf. Jonas, 2006, p. 149) que alcança seu ápice de evolução no ser humano - síntese da relação natureza e cultura. Essas dimensões conferem ao homem a responsabilidade pelo futuro tanto da humanidade quanto de seu habitat,⁹² pois somente ele tem a consciência do bem e do mal, do certo e do errado, do que pode e do que não pode ser feito, o que lhe confere o status de sujeito moral. Contudo, não basta a sensibilidade e a consciência frente aos perigos, é preciso que a “prudência” seja tomada como fio condutor frente às escolhas e decisões a serem tomadas.

Alencastro também apresenta a sua posição frente a atual crise ambiental e também ratifica a importância da proposta jonasiana

Defende-se novamente aqui a ideia de que a atual crise ambiental que assola a humanidade é fruto de uma lógica de ação – um *ethos*– que tem caracterizado as modernas sociedades industriais capitalistas, que veem o ambiente natural apenas como fonte de matéria-prima para a produção de mercadorias, e a natureza como algo aberto e disponível para todo tipo de manipulação e exploração técnico-científica com fins

⁹²A ética do meio ambiente. – Também chamada “ética ambiental”, “ecoética” ou “ecofilosofia”, a ética do meio ambiente abrange todo um campo de questões que têm por objeto as relações que o ser humano mantém com a natureza. A reflexão ética busca justificar um conjunto mais ou menos estruturado, segundo o caso, de comportamentos, de atitudes, de valores em relação aos animais, aos seres vivos, a áreas biológicas e à biosfera. [...] As questões éticas se estendem, portanto, às condições de sobrevivência do planeta, ao lugar do ser humano na natureza, à distribuição equitativa das riquezas e às condições do bem-estar da humanidade, à responsabilidade pessoal – coletiva para com as futuras gerações, etc. (PARIZEAU, apud. CANTO-SPERBER, 2013, p. 391). O termo ética ambiental - ou “ética do meio ambiente” “ecoética” ou “ecofilosofia” -, trata das relações entre o ser humano e a natureza. Relações baseadas em valores atribuídos aos seres não humanos pelos humanos. O objetivo destas relações pautadas pela ética é propiciar condições favoráveis para a sobrevivência do planeta e, principalmente, através da responsabilidade, permitir a existência de “futuras gerações”. Vale ressaltar que a ética ambiental é um ramo da ética aplicada.

econômicos. Partindo-se do pressuposto de que a ética auxilia as sociedades a buscar o que é bom e desejável para todos, emerge a questão: por que ainda há esse impasse no que diz respeito à construção de uma ética de responsabilidade e cuidado para com o meio ambiente? Ou, como quis Karl-Otto Apel (1994, p.172), “uma ética de responsabilidade solidária em face da crise ecológica da civilização técnico-científica”, que possibilite a orientação ético-política fundamental para uma era marcada pelo agravamento da crise ambiental e que leva em consideração a sustentabilidade planetária e a responsabilidade para com as gerações futuras. (ALENCASTRO, 2009, p. 14)

Para as sociedades industriais capitalistas, o ambiente natural é compreendido como mera fonte de recursos inesgotáveis para a produção de bens de consumo e como objeto de manipulação, intervenção e exploração técnico-científico, ambos a serviço do capitalismo. Por isso, enfatiza Alencastro sobre a importância da orientação ético-político dentro deste contexto marcado pela crise ambiental, que foi transformado em ameaça para a existência de futuras gerações. Tal orientação implica no diálogo entre ambos a fim de encontrar soluções, seja através da moral e/ou do direito para conter as ações da civilização tecnológica que colocaram em risco a existência do planeta com toda a biodiversidade.

3.3 A crítica de Jonas a civilização Contemporânea

No primeiro capítulo desta pesquisa consta que, segundo Jonas, a nova visão do homem sobre a natureza inicia-se com o advento da modernidade, mais precisamente a partir dos pressupostos filosóficos que contribuíram para a mudança da mentalidade da época, a saber, o dualismo cartesiano - *res cogitans* e *res extensa* - e o ideal baconiano - “saber é poder” -. Mudanças no campo teórico que paulatinamente influenciaram e continuam a influenciar a prática humana até os dias atuais. Lamentavelmente, tal influência também comprometeu de modo negativo a existência da própria humanidade, pois, na ótica jonasiana, a civilização contemporânea⁹³ assumiu tais pressupostos como paradigmas rumo ao progresso

⁹³ Para compreender filosoficamente a civilização contemporânea, a filósofa brasileira Marilena Chauí assevera que só é possível a partir da Filosofia Contemporânea, período que “abrange o pensamento filosófico que vai de meados do século XIX e chega aos nossos dias [...] O século XIX é, na Filosofia, o grande século da descoberta da História ou da historicidade do homem, da sociedade, das ciências e das artes. É particularmente com o filósofo alemão Hegel que se afirma que a História é o modo de ser da razão e da verdade, o modo de ser dos seres humanos e que, portanto, somos seres históricos. No século passado, essa concepção levou à ideia de progresso, isto é, de que os seres humanos, as sociedades, as ciências, as artes e as técnicas melhoram com o passar do tempo, acumulam conhecimento e práticas, aperfeiçoando-se cada vez mais, de modo que o presente é melhor e superior,

e, conseqüentemente ao bem-estar. E qual o problema dessa assunção? Para o filósofo, em alguns casos, como na criação de bombas atômicas, na realização de experiências com seres humanos nos campos de concentração nazistas, na exploração exacerbada da natureza etc., a civilização atual, não esboçou a devida atenção com as possíveis conseqüências de suas ações e, tampouco, se essas poderiam comprometer e ameaçar a existência de vida no planeta.

Ao adquirir consciência histórica, o ser humano percebeu a sua evolução ao longo dos tempos e que poderia evoluir ainda mais. Amparado pelo saber e a técnica, o progresso era mera questão de tempo e, a cada novo tempo, o homem superaria a si mesmo e o mundo. Jonas ressalta que “no que tange ao seu potencial de destruição” (Cf. JONAS, 2011, p.229), a civilização contemporânea adquiriu poder inimaginável. Tal poder surge como ameaça ao ser frente ao não ser.

Deste modo, na busca pelo progresso, a civilização atual, percorre concomitantemente caminhos antagônicos, a saber, o primeiro, entendido como marcha rumo ao progresso; o segundo, visto como retrocesso. Progresso, porque o desenvolvimento e o uso das novas tecnologias trouxeram vários benefícios para a humanidade, dentre eles, aproximou as pessoas através dos meios de comunicação, transportes etc. Regresso no que diz respeito ao uso dessas novas tecnologias dissociadas de valores morais, do desrespeito à dignidade e a integridade da vida.

Para melhor elucidar esse antagonismo, vale retomar o pensamento de Jonas presente no livro “*Técnica, Medicina e Ética: sobre a prática do Princípio Responsabilidade*”. Jelson Oliveira assevera que “o tema central da obra é o fato de que a técnica transformou o homem em seu objeto. De sujeito da tecnologia, os avanços no campo geral da medicina e da moderna biotecnologia, fizeram do homem um objeto, ou seja, uma espécie de artefato”. (OLIVEIRA, apud. JONAS, 2013, p. 14). Deste modo, ao escrever este livro, em linhas gerais, continua Oliveira, Jonas “o apresenta como proposta de aplicação prática do princípio responsabilidade” (Ibid.) frente à objetificação do homem, Jonas trata da importância do diálogo, pautado pela responsabilidade entre a ética, a ciência e a técnica a fim de resgatar e preservar a dignidade da vida humana.

A marginalização ou até a exclusão da ética tornou-se uma ameaça planetária, aja visto que se não há reflexão ou discussão que anteceda as práticas, logo, as ações acontecerão sem

se comparado ao passado, e o futuro será melhor e superior, se comparado ao presente”. (CHAUI, 2002, p. 48-49)

parâmetros éticos e morais para orientá-las. Por conseguinte, acarretará em prejuízos e danos irreparáveis a humanidade. Jonas assevera que

Tudo o que dissemos aqui é válido sob a pressuposição de que vivemos em uma situação apocalíptica, às vésperas de uma catástrofe, caso deixemos que as coisas sigam o curso atual. [...] O perigo decorre da dimensão excessiva da civilização técnico-industrial, baseada nas ciências naturais. O que chamamos de programa baconiano – ou seja, colocar o saber a serviço da dominação da natureza e utilizá-la para melhorar a sorte da humanidade – não contou desde as origens, na sua execução capitalista, com a racionalidade e a retidão que lhe seriam adequadas; porém, sua dinâmica de êxito, que conduz obrigatoriamente aos excessos de produção e consumo, teria subjulgado qualquer sociedade, considerando-se a breve escala de tempo dos objetivos humanos e a imprevisibilidade real das dimensões do êxito. (Id., 2006, p. 235)

Jonas ressalta a importância de intervir sobre a situação antes que seja tarde. E, qual situação carece de intervenção? O excesso ou o poder descontrolado do homem aplicado à natureza para saciar os seus desejos de consumo e de bem-estar. Tais desejos que, amparados pelas ciências naturais - tendo como base o ideal baconiano -, foram potencializados pelo capitalismo.

Ao afirmar que “a ameaça de catástrofe do ideal baconiano de dominação da natureza por meio da técnica reside, portanto, na magnitude de seu êxito”⁹⁴ (Ibid.) compreende-se que, para o filósofo, na proposta de Bacon está contido o germe de real ameaça à vida de todos os seres, pois o otimismo baconiano acerca do domínio do homem sobre a natureza a partir do conhecimento, não se limitou a natureza, mas avançou em direção ao próprio homem colocando-o submisso tanto dos homens - daqueles que são detentores do poder - quanto da técnica, que neste caso é utilizada como instrumento para o exercício do poder. (Cf. JONAS, 2013, p. 177). Jonas esclarece que

A fórmula baconiana afirma que saber é poder. Mas é o próprio programa baconiano que, no ápice do triunfo, revela-se insuficiente, com a sua contradição intrínseca, ou seja, o descontrole sobre si mesmo, mostrando-se incapaz de proteger o homem de si mesmo, e a natureza, do homem. Ambos necessitam de proteção por causa da magnitude do poder que se atingiu ao se buscar o progresso técnico, cujo crescente poder engendra a crescente necessidade de seu uso, e, portanto, conduz à surpreendente impotência na capacidade de pôr um freio ao progresso contínuo, cujo caráter destrutivo, cada vez mais evidente, ameaça o homem e sua obra (Id., 2006, p. 236)

⁹⁴ Segundo Jonas “esse êxito tem duplo aspecto: econômico e biológico”. (JONAS, 2006, p.235)

A aplicação da fórmula de Bacon a serviço do “progresso técnico” fugiu do controle. O saber (científico) que outrora deveria apoderar-se da natureza, já não é mais suficiente para reverter ou amenizar a situação que adquiriu “caráter destrutivo”.⁹⁵ A utopia baconiana de uma prática científica com cunho messiânico transformou-se em pesadelo apocalíptico, pois, como afirmou Jonas, “o poder tornou-se autônomo” (Cf. Jonas, 2006, p.237). Autonomia no sentido de ilimitado, sem parâmetros ou princípios que o controle. E, quais as consequências desta autonomia para a humanidade? Aquele que acreditava que seria o sujeito que dominaria todas as coisas, transformou-se em mero objeto de dominação de sua própria ambição.

Quanto ao capitalismo⁹⁶, sabe-se que o seu objetivo final é o lucro. Para cumprir tal finalidade muitas empresas investem poderosamente em experimentos científicos; por sua vez, muitas experiências são praticadas sem parâmetros morais, pois o que importa é o resultado. Nestes casos, fica claro que estes empresários ou patrocinadores, em busca de retornos financeiros e lucros, em alguns casos exorbitantes, não estão preocupados nem com a origem (natureza) e o destino (o homem) de sua potencial produção. O que importa é desenvolver produtos e serviços que atendam cada vez mais os desejos de consumo da humanidade, desde que tal consumo se converta em capital. Vale lembrar que a busca exacerbada de satisfação e bem-estar conduziu a humanidade a escravidão de seus próprios desejos.

Nesse jogo de poderes proporcionado pelo dinheiro e o prazer, Jonas vê a necessidade de encontrar alternativas que sejam capazes de libertar ou, no mínimo, mostrar ao ser humano o caminho que o liberte desta armadilha. Por isso, assevera que “uma vez que a economia ‘livre’ das sociedades industriais ocidentais é o centro dessa dinâmica que conduz a essa ameaça mortal, naturalmente nosso olhar se volta para a alternativa do comunismo” (JONAS, 2006, p.237), isto é, se o problema é o capitalismo fundamentado no liberalismo seria o comunismo a solução? No intuito de responder essa indagação Jonas analisa a ética marxista

⁹⁵ Novamente ressalta-se a importância do diálogo entre o saber científico e o saber moral.

⁹⁶ Na obra “*A felicidade paradoxal: ensaio sobre a sociedade do hiperconsumo*”, o filósofo francês Gilles Lipovetsky apresenta os riscos do que ele denomina como “o capitalismo de consumo”. Lipovetsky assevera “que com o capitalismo de consumo, o hedonismo se impôs como um valor supremo e as satisfações mercantis, com caminho privilegiado da felicidade. Enquanto a cultura da vida cotidiana for dominada por esse sistema de referência, a menos que se enfrente um cataclismo ecológico ou econômico, a sociedade de hiperconsumo prosseguirá irresistivelmente em sua trajetória”. O filósofo refere-se a busca exacerbada do prazer através do consumismo. Atitude que pode provocar uma catástrofe ambiental ou econômica. No que tange a questão ambiental há tempos é visível a degradação do meio ambiente. Quanto ao aspecto econômico, desde 2003, o mundo capitalista sofre da crise financeira e econômica, situação que afetou consideravelmente a vida de milhares de pessoas. (LIPOVETSKY, 2007, p.367)

por interpretá-la como uma proposta que trata do “sacrifício presente” em prol de um futuro promissor baseado em ideal progressista. De antemão, afirma-se que, a visão futurística, é o ponto de convergência entre Marx e Jonas.

3.3.1 Marxismo: caminho para a salvação?

O ponto de partida para refletir acerca do marxismo como proposta frente aos desafios colocados pela civilização tecnológica é a concepção jonasiana de que, “a teoria marxista é a única teoria da história que tem pretensão a fazer previsões e, ao mesmo tempo, tem implicações práticas. A única, portanto, que deve ser considerada ao se tratar da responsabilidade política”. (JONAS, 2006, p.200) Nessa afirmação, Jonas ressalta a presença de dois elementos do conteúdo de sua tese, a saber, a previsão e a responsabilidade política. O primeiro trata da importância do olhar crítico e do questionamento frente às decisões que deverão ser tomadas, a fim de prever as possíveis consequências das ações para prevenir aquelas que podem trazer danos ou ameaçar o futuro e a coletividade. O segundo refere-se ao homem público – paradigma de responsabilidade - que, escolhido pelo povo tem o dever ou a responsabilidade de governar para o bem comum.

Dado o ponto de partida, cabe, agora, investigar e analisar se e como a ética marxista pode contribuir para orientar as ações da civilização tecnológica. Tais procedimentos, assevera Jonas, compreendem na sua colaboração do ponto de vista de “salvação” e não da “realização” humana.

Nosso olhar se dirige ao marxismo, porque lhe é peculiar a orientação em direção ao futuro do empreendimento humano como um todo (pois ele fala de uma revolução mundial), em nome do qual ele ousa pedir todos os sacrifícios ao presente; onde reina, é capaz de impô-lo. É bem mais difícil imaginar como o Ocidente capitalista poderia realizar tal coisa. O que é evidente, no entanto, é que só um máximo de disciplina social, politicamente imposta, pode levar a uma subordinação das vantagens do presente aos imperativos de longo prazo do futuro. (JONAS, 2006, p.237-238)

O imediatismo é característica própria do capitalismo. O aqui e o agora ou os resultados sem demora são umas das marcas desse sistema que inseriu na consciência coletiva a crença de que tempo é dinheiro. Em contrapartida, Jonas elucida que o marxismo, cuja característica “peculiar” é a orientação para o futuro da humanidade, aposta no sacrifício do tempo presente em prol da posteridade. Nesse caso, as leis, importantes instrumentos de

regulação político-social cumprem o seu papel tendo em vista a preservação do futuro e da coletividade. A presença de leis, para regular as ações, destaca-se devido ao fato de que o marxismo, a exemplo do capitalismo, também assumiu o ideal baconiano para realizar os seus objetivos. No entanto, observa Jonas que

Só o programa marxista, que integra a ingênua fórmula baconiana de dominação da natureza e a transformação radical da sociedade, esperando, com isso, o surgimento do homem definitivo, pode ser hoje considerado seriamente como fonte de uma ética que oriente a ação predominantemente para o futuro, daí extraíndo suas normas para o presente. Pode-se dizer que o marxismo pretende colocar os frutos da herança baconiana à disposição da humanidade, realizando a promessa original de um gênero humano superior, promessa que se encontrava em má situação nas mãos do capitalismo. Por isso, podemos dizer que o marxismo é uma escatologia ativa, da qual tanto a previsão quanto a vontade são elementos equitativos, e cuja busca se impõe como um dever irrecusável, posta inteiramente sob o signo da esperança. (Ibid. p.239)

Jonas assevera que tanto o marxismo “progressista” quanto o capitalismo são herdeiros do ideal baconiano, contudo, o primeiro visa igualar-se ao segundo para depois ultrapassá-lo quanto à obtenção dos benefícios advindos da técnica moderna. Tal aquisição dar-se-á pela assunção dos frutos da herança baconiana que outrora foram dissimulados pelo capitalismo. Neste sentido, o marxismo aponta para aquilo que pode acontecer, ou melhor, para o futuro esperado pela humanidade - princípio esperança. E quais são esses benefícios? Os benefícios são os bens e os serviços que proporcionam o bem-estar material, desde os mais básicos, como, por exemplo, a alimentação ou uma casa equipada com eletrodomésticos até os mais complexos, como maquinários com alta tecnologia para extrair minério de ferro, ou, intervenções genéticas para definir a cor dos olhos de uma criança. Por isso, Jonas define o marxismo como programa ou ética que “extraíndo suas normas do presente” contém uma seria proposta futurística que visa à realização humana.

Quanto à capacidade produtiva, a equiparação ao capitalismo consiste na realização da primeira meta do marxismo. Realizada esta primeira etapa, o próximo passo será direcionado para o bem estar de toda a humanidade, isto é, aumentar a produção de bens e serviços de modo que todas as pessoas usufruam dos mesmos benefícios proporcionados pela técnica moderna. Observa-se que, enquanto o capitalismo proporciona o bem estar para uma pequena parcela da humanidade, em contrapartida, o marxismo visa abarcar toda a humanidade. Porém essa pretensão permite antevê uma séria implicação, a saber, o aumento exacerbado de bens e

serviços para satisfazer as necessidades de todos. Uma vez que a matéria prima é retirada da natureza consequentemente aumentará a intervenção humana sobre a mesma. Assim, o mínimo que se pode esperar é o aumento da degradação ambiental.

Jonas prossegue a sua reflexão ao asseverar que “o marxismo é, quanto a sua origem, herdeiro da revolução baconiana, compreendendo-se como seu testamenteiro – aliás, como melhor testamenteiro do que o capitalismo, pois mais eficiente. Resta provar se ele poderá ser superior ao mestre”. (Ibid., p.241). No entanto, a comprovação dessa supremacia só é possível se o marxismo “renunciar” a utopia da realização de uma sociedade sem classes que passa pela realização do bem-estar material e assumir “de forma muito sóbria”, a preservação da humanidade, em outras palavras, o marxismo tornar-se-ia superior ao capitalismo se a preservação e não realização material da humanidade fosse a sua principal meta.

Contudo, essa mudança de objetivo implica em primeiro lugar descartar a ideia de que a equidade social depende exclusivamente da posse de bens materiais⁹⁷. A assunção desse novo ideal significa, em sentido lato, abrir mão de algumas *benesses* que a técnica moderna oferece tendo em vista o bem maior, a saber, a manutenção da vida. Para melhor elucidar a questão, a seguir serão apresentados alguns contrapontos entre estes dois sistemas, o primeiro do ponto de vista lógico e o segundo como resultado da experiência.

Jonas assegura que do ponto de vista lógico o marxismo tem como característica o planejamento centralizado em função da presença e do controle do Estado sobre o mercado. O seu objetivo é atender as necessidades coletivas, o que implica em garantir o bem-estar material para todos. Neste contexto, a economia dos recursos naturais deve está implícita no planejamento. Já o capitalismo, cuja finalidade é o lucro, centraliza o seu planejamento na função do livre mercado. Uma das consequências dessa característica é o desperdício dos consumidores. Tudo aquilo que é desperdiçado retorna para a natureza como lixo.

No entanto, a experiência mostra que o ideal ainda está distante do real, tendo em vista que no decorrer da história o marxismo apresentou algumas complicações, como: “o equívoco dos seus superiores”, a dependência imposta à sociedade, a oferta reduzida de bens e serviços que não comporta a demanda social e um sistema rígido. Como não há concorrência, logo, não existe a necessidade de redução de custos ou economizar na fonte. Ao contrário, o capitalismo se mostra mais flexível, disponibiliza mais recursos, oferece mais bens e serviços. Devido à concorrência busca diminuir os custos para sobreviver, isto é, economiza na fonte.

⁹⁷ O acesso à educação de qualidade, a saúde, a cultura, o lazer são alguns direitos que, quando disponibilizados, contribuem diretamente na construção de uma sociedade equitativa.

(Cf. Jonas, 2006, p. 242 – 243). O capitalismo está fundamentado no critério do lucro, enquanto, o marxismo, no critério da necessidade. Jonas esclarece que

É preciso reconhecer que, em princípio, o critério das necessidades constitui uma premissa melhor para a racionalidade (porque mais racional) do que o critério do lucro [...]. É certo, porém, que a ausência da motivação do lucro elimina uma das causas do desperdício, ou seja, a criação artificial de demandas de consumo por bens até então não desejados e sequer conhecidos. (Ibid., p.243)

A vantagem do “critério da necessidade” sobre o “critério do lucro” é que ele pode eliminar as causas do desperdício ao oferecer a sociedade àquilo que é necessário para a manutenção da vida com integridade e dignidade. Por conseguinte, contribuirá para a preservação das fontes naturais de onde a matéria prima é retirada. Assim, somente o inevitável será extraído. Em termos lógicos, isto o faz mais eficiente do que o capitalismo⁹⁸, visto que a eficiência do marxismo será o resultado da coerência entre teoria e prática.

Dentro desta perspectiva Jonas entende que a centralização do poder ou “um poder governamental total” torna-se vantagem, aja visto que as tomadas de decisões não estão submetidas ao regime democrático ou a aprovação de todos - o que pode ser protelado ou não acontecer - e, nesse sentido, seria correto implantar regras ou leis que visam o bem da coletividade, como, por exemplo, impor a sociedade normas de preservação da natureza⁹⁹. Jonas assevera que “são medidas assim, porém as que o futuro ameaçador exige e exigirá cada vez mais”. Sobretudo ressalta que para alcançar tais objetivos esse tipo de tirania “deve ser uma tirania bem intencionada, bem informada e que possua uma visão correta da realidade” (Ibid., p.244). Em outras palavras, um governo conhecedor do seu papel, da realidade e que no uso de suas atribuições, aja de modo ético em prol do bem comum.

Jonas apresenta dois fatores que contribuem para a sua durabilidade, a saber, 1) “a identificação entre a coletividade e o governo”, isto é, que os governados legitimem o seu

⁹⁸ Aqui está a resposta para a seguinte pergunta: agora, o que o faz mais eficiente? (Cf. Ibid., p. 243) Entretanto, Jonas não descarta de sua reflexão os erros cometidos por este “sistema centralizado” que inevitavelmente, na sua visão, continuarão a acontecer.

⁹⁹ O artigo 225 da Constituição da República Federativa do Brasil refere-se à responsabilidade do Poder Público e da coletividade acerca do meio ambiente tendo em vista a posteridade, a saber, “todos têm o direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado, bem de uso comum do povo e essencial à sadia qualidade de vida, impondo-se ao Poder público e à coletividade o dever de defendê-lo e preservá-lo para as presentes e futuras gerações”. (Constituição da República Federativa do Brasil. Promulgada em 5 de outubro de 1988 / obra coletiva de autoria da Editora Saraiva com a colaboração de Antonio Luiz de Toledo Pinto e Márcia Cristina Vaz dos Santos Windt. – 18 ed. Atualizada e ampliada – São Paulo: Saraiva, 1998, p.114)

governo e que este governo reconheça os governados como seu povo; 2) viver e se sacrificar a favor da coletividade. Jonas assevera que “é um credo da moral pública viver pela coletividade e por ela se sacrificar” (Ibid., p.245). Regra que “forma e domina” os governados a viverem com moderação e sobriedade.

Jonas recorda que inicialmente o capitalismo baseava-se sobre tais valores que paulatinamente esvaneceram-se frente as suas características, como o lucro proveniente do resultado da acumulação de capital; o direito a propriedade privada; e, a economia de livre mercado ou liberalismo que defende a tese do chamado Estado mínimo, ou seja, a mínima presença do Estado na sociedade para abrir espaço ao livre comércio. Tais características fizeram emergir um dos pontos mais questionados deste sistema que é a divisão de classes. De um lado está a minoria representada pelos capitalistas ou donos dos meios de produção e capital; de outro, os trabalhadores denominados proletariados. Pessoas que, para obterem o mínimo de dignidade para sobreviverem, vendem a força de trabalho em troca de salário. Salário que, em primeira instância, quando possível era revertido em bens duráveis e não duráveis necessários para a sobrevivência. Porém, devido à influência do próprio mercado capitalista, a experiência do consumo exacerbado suprimiu as regras que outrora orientavam a vida social. Situação que levou Jonas a questionar se

Devemos nos perguntar se o comunismo, que assim como o capitalismo busca a prosperidade material, será capaz de resistir à tentação do êxito, justo quando ele começa a saboreá-lo; se, na medida em que siga competindo com o capitalismo, ele se disporá a voluntariamente permanecer em segundo plano, atrás das conquistas capitalistas na esfera do consumo; na hipótese em que ele tome o poder nas velhas nações mal-acostumadas com a abundância, se ele seria capaz de começar sua trajetória rebaixando o nível de vida das populações, particularmente quando tal rebaixamento deveria ser feito visando a uma repartição mais equitativa dos recursos do planeta em proveito de povos estrangeiros. São questões difíceis. (Ibid., p. 245)

Nessa indagação, Jonas coloca em xeque se o comunismo, ao alcançar o poder almejado, seria capaz de manter com fidelidade os pressupostos que o diferencia do capitalismo, entre eles, a construção de uma sociedade sem classes baseada no critério da necessidade, que distribuiria com equidade os bens disponíveis a todos. A manutenção desses ideais significaria superar todas as formas de egoísmo presente tanto nas sociedades capitalista quanto nas sociedades comunistas existentes. Entretanto, Jonas ressalva que a China, um dos seus grandes representantes, na corrida pelo desenvolvimento econômico e

industrial, não se manteve fiel aos seus ideais e tampouco à responsabilidade pelo futuro da humanidade e do planeta.¹⁰⁰

Contudo, mesmo frente aos erros cometidos, Jonas afirma que dentre as opções até o presente momento, ideologicamente, o marxismo é a melhor alternativa, visto que a utopia da construção de um mundo igualitário está respaldada pelo sacrifício no presente o que “oferece um alívio psicológico inegável para a aceitação popular de um regime de sacrifícios impostos”. (Ibid., p.249).

Deste modo, dois termos ganham relevância para a continuidade desta investigação, ou melhor, duas palavras-chave apresentadas como imprescindíveis para compreender o porquê da vantagem do marxismo frente a outros regimes ditatoriais, a saber, assevera Jonas, “o ideal de utopia - capaz de engendrar entusiasmo pelo fim supremo a ser atingido -, e, o princípio da igualdade, ancorado institucionalmente que na vida cotidiana é capaz de afastar a suspeita de favoritismo” (Ibid.). Tais ideais parecem atender as expectativas jonasiana frente à preservação das futuras gerações, porém, a consagração do marxismo em sua reflexão só acontecerá caso seja possível concretizá-lo.

Concluída a primeira etapa dessa investigação, Jonas explana que

Após a avaliação instrumental, que pareceu apontar uma vantagem para um marxismo interiormente mais comedido (ou seja, melhores possibilidades de dar conta das duras tarefas do futuro), surge a questão principal: quais são as possibilidades de que esse marxismo saiba aproveitar tais oportunidades? Essa questão requer, por assim dizer, uma metacrítica da crítica precedente, reabrindo novamente a comparação empreendida. Pois “o marxismo”, como tal, não passa de uma abstração. Temos de examinar os regimes marxistas concretos e os partidos comunistas concretos. Assim, postulamos a questão, que só aparentemente é redundante, sobre as possibilidades das possibilidades. (Ibid., p.251)

¹⁰⁰ Até o ano de 2011 a China liderava a lista dos países que mais poluem o planeta através da emissão de CO₂:

1º. A china encabeça a lista de maiores emissores de CO₂ do mundo: foram 8,9 bilhões de toneladas em 2011. O número representa 600 milhões de toneladas a mais do que em 2010 e supera em mais de 50% os valores dos Estados Unidos, segundo colocado da lista. Eles são também expressivos na média per capita: a população chinesa dobrou desde 1960, e hoje ultrapassa 1,3 bilhão. No país, a emissão é de 1,43 toneladas de carbono por habitante, contra a média mundial de 1,27 toneladas. (Disponível em <http://meioambientenews.com.br/conteudo.ler.php?q%5B1%7Cconteudo.idcategoria%5D=25&id=9447> acesso em 26 de abril de 2016).

Jonas ratifica que em termos de conteúdo o marxismo se apresenta como uma boa proposta frente aos futuros desafios da humanidade. Contudo, a superação de tais desafios previsíveis depende de sua efetivação, isto é, sair do plano ideal para o real, ou, da teoria para a prática.

No intuito de responder essa questão, Jonas analisa a experiência concreta dos regimes marxistas e dos partidos comunistas e, após essa análise, apresenta as seguintes conclusões:

a) Quanto à questão do lucro: neste sistema a corrida pelo lucro privado sede espaço para o lucro coletivo. Conclui-se que a exploração exacerbada da natureza e da mão-de-obra para atender os interesses econômicos e de bem-estar, na prática, não são diferentes do capitalismo. A China e a Rússia são os dois grandes exemplos citados. (Cf. JONAS, 2006, p. 251 – 253)

b) Quanto à estabilidade do Estado socialista mundial: para o filósofo, caso o socialismo alcance o poder a nível mundial, além da resistência externa, esta soberania seria ameaçada pelo soerguimento de grupos separatistas – regionais – “como resistências políticas de âmbito interno” (Ibid., p. 253 – 254), cada qual em prol de seus próprios interesses.

c) Quanto o culto a técnica: Jonas assevera que “desde o início o marxismo celebrou o poder da técnica, na crença de que a salvação dependesse da união desta com a socialização, cujo objetivo é de liberá-la dos grilhões da propriedade capitalista”, pondo-a a serviço da felicidade humana (Ibid. p. 254 – 256). A crença no caráter messiânico da técnica.

d) A questão da utopia: segundo Jonas “essa é a sua tentativa mais nobre e por isso mais perigosa” (Ibid., p. 256 – 257). Nobre, porque visa um mundo justo, sem divisão de classes e que possibilitaria ao ser humano desenvolver e realizar, com liberdade, seus potenciais. Perigosa, no que tange as realizações almejadas pelo homem, aja visto que tais realizações estarão sujeitas a incorrer na prática de “políticas impiedosas”, à tirania, ao uso irresponsável das tecnologias e, como citado no primeiro item, na devastação da natureza.

Frente aos riscos expostos na análise, Jonas apresenta sua crítica e posicionamento a cerca do marxismo, a saber, “temos a dizer sobre isso duas coisas que ninguém gostaria de ter de dizer: primeiro não podemos nos dar o luxo de uma utopia que exige tal tipo de condição; segundo, como ideal, essa utopia é um falso ideal” (Ibid., p. 263) porque na prática, assevera Jonas, o conteúdo marxista dificilmente será realizado como tal. Mesmo frente à dificuldade para implantá-lo, o que justifica tamanha convicção acerca dessa utopia? Para elucidar esta pergunta, o filósofo apresenta a questão da pluridimensionalidade de crenças que visam sustentá-lo, isto é,

A crença genérica no “poder das circunstâncias” e a de que “o homem” é inteiramente o produto delas; em seguida, a de que possam existir circunstâncias que sejam boas sob todos os aspectos, ou seja, não ambivalentes, na forma de circunstâncias totalmente benéficas; e que os homens aí situados serão tão bons quanto elas, uma vez que elas o permitam; e, finalmente, a de que esse homem bom nunca teria existido antes, pois ele não poderia ter existido nas circunstâncias atuais – ou seja, a crença de que o “homem verdadeiro” não teria surgido até os dias de hoje. Este último ponto parece ser a questão crucial, pois o *pathos* da utopia marxista não está na intenção de uma mera correção de circunstâncias lamentáveis, a superação da injustiça e da miséria (objetivo a que se destinam vários programas reformistas), mas na promessa de uma transformação radical do homem, graças a circunstâncias até então desconhecidas. Essa questão é decisiva, quando se consideram os riscos a serem assumidos diante de uma perspectiva tão sublime. (Ibid., p. 288)

A primeira das crenças trata do homem como mero produto do meio; em seguida, se o meio é totalmente benéfico e favorável, logo, o homem se assemelhará a este meio. O que explica a inexistência desse “homem bom” – ou verdadeiro - é justificado historicamente pela ausência desse meio benéfico e favorável ao desenvolvimento humano. Jonas ressalta que este é o ponto mais crítico do conteúdo marxista, ou melhor, “o *pathos* da utopia marxista”, visto que ele assegura a existência de um novo homem a partir de uma nova realidade social que, até o momento, é desconhecida.¹⁰¹

Se Jonas está correto em suas conclusões, no mínimo, levantam-se duas situações problemáticas acerca desse ponto do conteúdo marxista. O primeiro indica que, se de fato o homem é fruto do meio, historicamente, em função de uma sociedade injusta e miserável, nunca existiu o “verdadeiro homem”, ou seja, aquele que realizou as suas potencialidades em prol da humanidade. Sociedade injusta e miserável, logo, homens injustos, injustiçados e miseráveis. Outra situação trata da homogeneização identitária, visto que se é o meio que condiciona, por conseguinte todos seriam determinados pelo meio, aja vista que não haveria espaço para a liberdade e tampouco a possibilidade do indivíduo construir a sua própria história. Assim, a liberdade¹⁰² de escolha, entendida como uma das características fundamentais do ser humano é descartada no conteúdo dessa avaliação. É evidente que o meio influencia a vida, entretanto, asseverar que a determina e generalizar esta afirmação incorre em equívocos que a própria história refuta.

¹⁰¹ Observa-se que Jonas não critica à intenção de “corrigir” as injustiças e a miséria social.

¹⁰² Vale lembrar que Jonas pensa a liberdade em relação com a necessidade, que está presente, de modo latente, em todos os seres vivos expressa no metabolismo. Contudo, enfatiza o filósofo, que no ser humano, ser racional e consciente de suas escolhas, ela alcançou a sua melhor elaboração.

Diante essa constatação Jonas extrai de sua análise as condições presentes no conteúdo supracitado, a saber,

A primeira condição da utopia é a abundância material, de modo a satisfazer as necessidades de todos; a segunda condição é a facilidade em adquirir essa abundância. Pois a essência formal da utopia [...] é o lazer, o qual só pode existir com o conforto, ou seja, com uma determinada abundância de bens de consumo (ainda que a expressão "abundância" cubra um arco que vai de uma frugalidade satisfatória até uma opulência exuberante). E a abundância precisa ser facilmente acessível, ou seja, deve ser alcançada sem esforço, ou com pouco esforço, pois o lazer é precisamente estar livre da servidão do trabalho a serviço das necessidades (ou da satisfação dos desejos, em geral). (Ibid., p. 299).

Assim, Jonas elucida que o lazer é a “essência formal da utopia”, em outras palavras, é a ideia principal ou a base que a sustenta. A sua realização depende da facilidade para aquisição de bens materiais em abundância, ou seja, obtê-los mais do que o necessário sem esforços ou com pouco esforço. Deste modo, o lazer, poderá ser adquirido com conforto e cumprirá o seu objetivo que é libertar o indivíduo da servidão do trabalho para ficar a serviço das necessidades ou dos desejos. Assim, o trabalho deixa de ser instrumento de escravidão e ganha *status* de meio que facilita a realização humana. Observa-se que neste ideal, o lazer se confunde com liberdade. Pois, a liberdade é entendida como tempo livre para usufruir das condições materiais disponíveis. Ressalta-se que para Jonas a liberdade é compreensão da necessidade.

Agora, como obter a “abundância” e a “facilidade” para alcançar os bens materiais necessários e desejados sem o esforço humano? Segundo Jonas, esta façanha somente se realizaria através “da radicalização da técnica avançada” (Ibid.) que aconteceria através da “reconstrução da natureza” ou do “planeta Terra” – Bloch - de modo a forçar a natureza terrena a entregar seus tesouros ou suplementando artificialmente suas insuficiências. Este assalto à natureza seria realizado via mecanização e à automação do processo de trabalho que, até hoje, depende da força e do tempo humano. Tal solução consiste na intervenção radical da natureza por meio da “técnica avançada” a fim de retirar dela mais do que o necessário para proporcionar aquilo que é útil. No momento em que os recursos naturais estiverem esgotados, o *homo faber* entraria em cena novamente para fabricar ou produzir aquilo que a sua própria ação extinguiu. .

A reconstrução da natureza acarreta implicações no campo da ética, em primeiro lugar porque “a radicalização no uso da técnica avançada” agravaria ainda mais a questão

ambiental, aja visto a hipótese da destruição, ou, até mesmo, a extinção de recursos naturais que comprometeria o futuro do planeta e das futuras gerações. Outro problema seria o desemprego em função da automação do processo de trabalho, pois os trabalhadores seriam substituídos por máquinas na realização das tarefas, por conseguinte, aumentaria o número de profissionais desempregados que geraria outros problemas sociais como, a desigualdade, a fome, a miséria, a violência, a crise econômica etc.

Nesta linha de pensamento nota-se que a preocupação não se limita ao atendimento de necessidades básicas ou na mera satisfação de desejos, mas em satisfazer e facilitar de modo exacerbado a realização de tais desejos. Por isso, Jonas assevera que boa parte desse problema “é de natureza econômica-política”, pois “para uma economia universal ‘de abundância com lazer’, como prevê a utopia, seria necessária uma extraordinária elevação do poder da produção e da técnica” (Ibid., 300). Ora, sabe-se que os detentores do poder de decisão e ação são as grandes corporações e os governos que, geralmente decidem e agem no intuito de satisfazer os seus interesses particulares em detrimento ao bem comum.

Além das implicações supracitadas, Jonas enfatiza que outra consequência negativa da concretização da utopia de um mundo mecanizado é a “exclusão” da maioria dos cidadãos na construção da sociedade. Ressalta-se que esta exclusão não se limita ao setor produtivo, ela alcança também a esfera política visto que o trabalho ou a atividade produtiva é um dos meios pelos quais o cidadão tem para contribuir efetivamente com a edificação de sua sociedade ao participar ativamente com os frutos do seu trabalho. Tal implicação que, restringe a maioria, afeta diretamente a democracia que estaria aberta a participação efetiva de poucos. Por isso, Jonas destaca que

Produce-se, assim, uma estranha reversão nas relações sociais: a “aristocracia” estará entre os poucos setores sociais que ainda podem trabalhar “de verdade”, enquanto o “proletariado” situado entre amplas massas ociosas, se tornará um consumidor dos frutos do trabalho dos primeiros, devidamente subvencionado pelo Estado. (Ibid., p. 314)

Assim, observar-se-á a instalação de uma “aristocracia” na construção social em detrimento a participação da maioria. Seria o fim da democracia? Sim. Pois, com a automação do trabalho, haveria consideravelmente a diminuição da participação dos trabalhadores tanto no processo produtivo quanto no processo político e social, visto que o domínio em todas as esferas seria realizado pela alta classe, isto é, os empregadores. Por conseguinte, o “proletariado”, patrocinado pelo Estado, tornar-se-ia mero consumidor da produção

aristocrática. Portanto, o homem - proletário - renunciaria a sua capacidade criativa e produtiva para apenas usufruir das *benesses* deste novo sistema. Passaria, então, de sujeito ativo para passivo, de construtor para mero consumidor. Observa-se que essa consequência é totalmente oposta ao ideal de homem proposto no “*Princípio Responsabilidade*”, onde, segundo Jonas, o autêntico homem é o sujeito autônomo, isto é, aquele que deixa de ser mero objeto da responsabilidade – sujeito passivo – e torna-se sujeito de responsabilidades – sujeito ativo. Aquele que foi educado ou preparado para assumir a responsabilidade por si mesmo, pelo futuro e pela coletividade.

3.3.1.1 A tecnologia como pressuposto para a utopia marxista

Observa-se que a crítica à utopia marxista, em vários momentos, estava acompanhada por fatos que demonstravam a fragilidade de seus conteúdos, dentre eles, considerar que o “homem verdadeiro” ou homem do futuro seria aquele que alcançasse a condição de integro, acabado, unívoco, e, que se realizaria através do bem estar material e/ou dos benefícios advindos da técnica. Jonas assevera que “a crítica da utopia implicava na crítica da tecnologia, na antecipação de suas possibilidades” (Ibid., p. 349). E, o que isto significa? Significa que, na ótica jonasiana, devido às experiências do marxismo em alguns países como a China e a Rússia, a sua implantação, em termos práticos, não representa o uso consciente e responsável dos recursos naturais, ao contrário, visto que o bem-estar material é tido como um dos seus objetivos e a sua efetivação está atrelada a constantes e poderosas investidas na natureza.

Nesses termos, o marxismo que outrora era visto como a opção frente ao capitalismo para controlar a civilização tecnológica, segundo Jonas, no que tange a sua prática, não apresentara nenhuma novidade a não ser elevar o uso da técnica ao extremo. A simples suposição do marxismo como sistema universal conduziria a seguinte reflexão: de acordo com dados FNUAP – Fundo de População das Nações Unidas - até 2013 a população mundial girava em torno de 7,2 bilhões de habitantes¹⁰³. Frente a esses dados questiona-se a possibilidade real de atender, materialmente, toda esta população. Com certeza, a impossibilidade é a resposta mais óbvia para essa pergunta. No entanto, o objetivo continuaria a fazer parte da utopia que para ser alcançada usaria de modo cada vez mais radical a

¹⁰³ Dados disponível em <http://brasilecola.uol.com.br/geografia/populacao-mundial.htm> acesso em 26 de abril de 2016.

tecnologia. A consequência desta radicalidade seria visivelmente percebida na natureza, ou melhor, naquilo que restasse dela. Percepção já proporcionada pelo capitalismo.

Diante os fatos apresentados, que não são nada animadores, qual é o papel da ética da responsabilidade? Jonas responde

Que hoje, após vários séculos de euforia pós-baconiana e prometeica, de onde se originou também o marxismo, deve segurar as rédeas desse progresso galopante. Conter tal progresso deveria ser visto como nada mais do que uma precaução inteligente, acompanhada de uma simples decência em relação aos nossos descendentes. (Ibid., p. 349)

O papel da ética da responsabilidade é conter, através da precaução¹⁰⁴ o uso desregrado ou descontrolado da tecnologia tendo em vista o bem maior, isto é, a manutenção

¹⁰⁴Esta nota apresenta a relevância da proposta de Jonas que é utilizada como fundamento para as decisões dos tribunais de Justiça também no Brasil. ADPF 101 / DF ARGÜIÇÃO DE DESCUMPRIMENTO DE PRECEITO FUNDAMENTAL 101-0 DISTRITO FEDERAL. Voto: do senhor MINISTRO GILMAR MENDES que trata do direito ambiental. Menção do Princípio responsabilidade: [...] As referidas determinações constitucionais de evitar riscos (*Risikopfflicht*) são explicitadas no texto da Constituição (art. 196 e art. 225), o que autoriza o Estado a atuar com objetivo de evitar riscos para o cidadão em geral, mediante a adoção de medidas de proteção ou de prevenção da saúde e do meio ambiente, especialmente em relação ao desenvolvimento técnico ou tecnológico, que resulta também da utilização de pneus usados de qualquer espécie. Trago à tona as lições de Hans Jonas para afirmar que o Estado deve atuar, nessa dimensão de proteção, segundo o princípio-responsabilidade. As novas tecnologias ensejaram uma mudança radical na capacidade do homem de transformar seu próprio mundo e, nessa perspectiva, por em risco sua própria existência. E o homem tornou-se objeto da própria técnica. Como assevera Hans Jonas, "o *homo faber aplica sua arte sobre si mesmo e se habilita a refabricar inventivamente o inventor e confeccionador de todo o resto*" (JONAS, Hans. O princípio-responsabilidade. *Ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*. Trad. Marijane Lisboa, Luís Barros Montez. Rio de Janeiro: Contraponto; 2006, p. 57.) O *homo faber* ergue-se diante do *homo sapiens*. "O princípio responsabilidade - ensina Hans Jonas - contrapõe tarefa mais modesta que obriga ao temor e ao respeito: conservar incólume para o homem, na persistente dúvida de sua liberdade que nenhuma mudança das circunstâncias poderá suprimir, seu mundo e sua essência contra os abusos de seu poder" (JONAS, op. cit., p. 23). É indubitável que existe consenso a respeito da necessidade de que os avanços tecnológicos e científicos, em ADPF 101 / DF que se incluem a utilização de pneus e o seu posterior descarte, sejam regulados pelo Estado com base no princípio responsabilidade, traduzido explicitamente pela Constituição nas noções de redução de riscos ambientais e sanitários. Não se trata de criar obstáculos aos avanços do desenvolvimento econômico, cujos benefícios para a humanidade são patentes. Os depoimentos de renomados debatedores na audiência pública realizada nesta ADPF nº 101 nos apresentam um futuro que se preocupa, de forma efetiva, com a concretização de um meio ambiente ecologicamente equilibrado e de uma sadia qualidade de vida, atrelada a um desenvolvimento econômico sustentável. A história nos ensinou que é toda a humanidade que sai perdendo diante de tentativas, sempre frustradas, de barrar o progresso científico e tecnológico. Nas felizes palavras de Hans Jonas: "O que vale a pena reter no caso da ciência e da técnica, em especial depois da sua simbiose, é que se há uma história de êxito, essa é a história de ambas; um êxito contínuo, condicionado por uma lógica interna, e, portanto, prometendo seguir assim no futuro. Não creio que se possa dizer o mesmo de nenhum outro esforço humano que se alongue pelo tempo" (JONAS, op. cit., p. 271-272). À utopia do progresso científico, não obstante, devesse contrapor o princípio-responsabilidade, não como

da vida. Agora, qual a relação entre a crítica a utopia e a tese jonasiana? Jonas certifica que “na medida em que a crítica da utopia possa exercer alguma influência na tentativa de retificar a maneira de pensar e a vontade, ela própria já se torna uma ação inserida na ética da responsabilidade” (Ibid., p. 350), ou seja, se a crítica corrigir os equívocos do pensamento e da vontade, por conseguinte, uma ação desastrosa será evitada. Desse modo, a responsabilidade cumprirá o seu papel que é prever as possíveis consequências da ação para prevenir danos à humanidade.

Atento a realidade, a reflexão jonasiana não se limitou ao presente, mas visou às futuras gerações ameaçadas pelo rumo que assumiu a civilização tecnológica. Por isso, Jonas insere um novo elemento no seu conteúdo moral, a saber, o medo. Por julgá-lo “hoje mais necessário do que foi em outros tempos”. Jonas ilustra que

O medo que faz parte da responsabilidade não é aquele que nos aconselha a não agir, mas aquele que nos convida a agir. Trata-se de um medo que tem a ver com o objeto da responsabilidade [...]. Também já expusemos detalhadamente o que motivaria alguém a assumir tal temor como se fosse o seu próprio e a transformá-lo em dever de ação. A responsabilidade é o cuidado reconhecido como obrigação em relação a outro ser, que se torna “preocupação” quando há uma ameaça à sua vulnerabilidade. Mas o medo está presente na questão original, com a qual podemos imaginar que se inicie qualquer responsabilidade ativa: o que pode acontecer a ele, se eu não assumir a responsabilidade por ele? (Ibid., p. 351 – 352)

Em Jonas, o medo, que é normalmente entendido como aquele sentimento que é capaz de paralisar ou neutralizar o indivíduo, recebe outra conotação. Deve ser entendido como “preocupação” frente à fragilidade da vida ameaçada que provoca o indivíduo a se questionar sobre as consequências de sua irresponsabilidade frente ao ser que reivindica cuidado. Tal questionamento torna-o ativo frente ao perigo. Atividade expressa na reflexão, na decisão e na ação direcionada para o bem comum. É por isso que Jonas assevera que “o medo se torna a primeira obrigação preliminar de uma ética da responsabilidade histórica” (Ibid. p.352), pois o

obstáculo ou retrocesso, mas como exigência de uma nova ética para o agir humano, uma ética de responsabilidade proporcional à amplitude do poder do homem e de sua técnica. Essa ética de responsabilidade implica, assim, uma espécie de humildade, não no sentido de pequenez, mas em decorrência da excessiva grandeza do poder do homem. Como bem assevera Hans Jonas, *“em vista do potencial quase escatológico dos nossos processos ADPF 101 / DF técnicos, o próprio desconhecimento das consequências últimas é motivo para uma contenção responsável”* (JONAS, op. cit., p.63-64) [...] (Disponível em http://www.sbdp.org.br/arquivos/material/1216_ADPF_101_-_Voto_Min._Gilmar_Mendes.pdf acesso em 15 de março de 2016).

medo de catástrofes pode contribuir para reorientar e conter “o prometeu desacorrentado”, isto é, conscientizar o homem acerca de sua responsabilidade na utilização das novas tecnologias.

Conscientização imprescindível, pois o homem, paulatinamente, abandonou valores que outrora orientavam o curso da história e colocou em seu lugar a técnica moderna. Desde, então, compreendida como meio seguro e absoluto para orientar e resolver os dilemas da humanidade. Entretanto, ao longo desse percurso, perdeu o controle de si mesmo e, conseqüentemente, o controle de sua criação¹⁰⁵. As implicações desse descontrole foram para além da esfera humana e alcançou, lamentavelmente, a esfera extra-humana, ou melhor, a natureza em sua totalidade. Frente esse quadro infame, Jonas destaca que

Um patrimônio degradado degradaria igualmente os seus herdeiros. A proteção do patrimônio em sua exigência de permanecer semelhante ao que ele é, ou seja, protegê-lo da degradação, é tarefa de cada minuto; não permitir nenhuma interrupção nessa tarefa é a melhor garantia de sua duração; se ela não é uma garantia, pelo menos é o pressuposto da integridade futura da “imagem e semelhança”. Mas sua integridade não é nada mais do que a manifestação do seu apelo à humildade, cada vez maior e mais afinada por parte dos seus representantes, sempre bastante deficientes. Guardar intacto tal patrimônio contra os perigos do tempo e contra a própria ação dos homens não é um fim utópico, mas tampouco se trata de um fim tão humilde. Trata-se de assumir a responsabilidade pelo futuro do homem. (Ibid. p. 353)

A responsabilidade da humanidade é, em primeira instância, garantir que no futuro existam seres humanos. Seres humanos capazes de garantir a permanência de sua espécie. Por isso, é preciso preservar a sua essência ou aquilo que ele é, um ser de necessidades, sensibilidades, desejos, vontades, liberdade, consciência, ambivalência, contradição,

¹⁰⁵“No artigo” A IDEIA DE DEUS DEPOIS DE AUSCHWITZ: DESAFIO PARA A VIVÊNCIA DA ESPIRITUALIDADE E DA MÍSTICA SEGUNDO HANS JONAS, o mestrando José Carlos Moreira (FAJE) ratifica o descontrole do homem acerca da técnica moderna evidenciado nos campos de concentração de Auschwitz, na Alemanha nazista: “pensadas como instrumento e colocadas na extensão da mão, dos homens, a ciência e a técnica vão gerar a imagem de algo domesticável, imagem a que se associa a ideia de conforto, da parte do usuário que a emprega, permitindo-lhe imaginar que poderá controlar e acabar com o jogo, se assim o desejar e se o feitiço ameaçar voltar-se contra o feiticeiro. De certo modo, Auschwitz revela o rebelar da técnica contra o homem. Isto é, a ideia de progresso, a promessa de liberdade, autonomia e bem-estar anunciada pela técnica moderna reverteu-se no seu contrário, nas atrocidades que a humanidade assistiu em Auschwitz. (MOREIRA, José Carlos. *A ideia de deus depois de Auschwitz: desafio para a vivência da espiritualidade e da mística segundo Hans Jonas*. In: 27º Congresso Internacional da SOTER - Espiritualidades e Dinâmicas Sociais: Memórias Prospectivas. 2014, Belo Horizonte. ANAIS DO CONGRESSO DA SOTER - 2014, 2014. v. 27. p. 2732-2746.

possibilidades, transcendência etc. Jonas assevera que cumprir essa tarefa não se resume a mera utopia, e sim, a responsabilidade coletiva “pelo futuro do homem”. Afinal, cabe ao homem garantir que no futuro, necessariamente, existam homens e, sobretudo, homens responsáveis.

Portanto, a fim de responder a questão inicial desta seção compreende-se que, na ótica jonasiana, nem o capitalismo - fundamentado no critério do lucro - e nem o marxismo - apoiado no critério da necessidade - são capazes de resolver ou conter as ameaças advindas do uso descontrolado da técnica moderna. Em primeiro lugar porque ambos os sistemas visam à realização humana através do bem estar material. Objetivo que implica no consumo exacerbado de bens e serviços; e, por conseguinte, o caminho a ser trilhado para se chegar a tal êxito é a dominação, intervenção e exploração da natureza em todos os seus aspectos que, trariam como últimas consequências à destruição e a extinção da biosfera.

Diante essa constatação, a ética da responsabilidade ou da preservação do Ser é apresentada como importante proposta no intuito de, no mínimo, orientar as decisões a serem tomadas para conter as ações que ameaçam a dignidade da vida. Assim, Jonas demonstra que, nos debates que definem os passos que a humanidade deve seguir rumo ao progresso, a ética não pode ser renegada, pois o seu papel é imprescindível para preservar tanto a humanidade quanto a base que sustenta a sua existência, a saber, a vida em sua totalidade.

Tal sustentação acontece desde que o homem reconheça que o meio ambiente, composto de seres bióticos e não bióticos tem finalidades. A realização de tais finalidades é fundamental para a existência de todos os seres vivos, inclusive o próprio ser humano. Aquilo que cabe a natureza é realizado. No entanto, devido à intervenção do homem que paulatinamente tem devastado a biosfera, a sua preservação e o cumprimento do *telos* passou a depender também da responsabilidade do sujeito moral. Desse modo, é no sim ontológico dado ao meio ambiente, que o *Princípio Responsabilidade* sustenta a tese de uma ética ambiental. Sustentação que acontece, em primeira instância, pelo reconhecimento que o meio ambiente é um bem a ser preservado, um bem em si, assim como, um bem para a humanidade. A concretização desse reconhecimento no âmbito da moral dar-se-á através da conscientização e da valoração que lhe é atribuída. Conscientização que desperte no homem o dever de cuidar e manter o meio onde habita; valoração capaz de superar a mera visão utilitarista acerca da natureza.

CONCLUSÃO

A pesquisa realizada na construção desse trabalho girou em torno do pensamento do filósofo alemão Hans Jonas, com destaque a sua principal obra “*O Princípio Responsabilidade. Ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*”. Tal investigação visou, como objetivo geral, investigar se o pensamento jonasiano poderia contribuir para a confecção de um sistema moral que contemplasse em seu conteúdo, além do dever do homem com a sua própria espécie, a sua responsabilidade pelo meio ambiente. E, o que justifica a ampliação do conteúdo da moral? Lamentavelmente, a degradação ambiental.

Jonas assevera que o início desta problemática coincide com o período do advento da modernidade, mais especificamente com as teorias do filósofo francês René Descartes (*res cogitans/res extensa*) e do inglês Francis Bacon (“saber é poder”). Teorias que contribuíram decisivamente para uma nova visão de mundo e fundamentaram a revolução científica. Período em que a mudança de pensamento, paulatinamente, transformou a prática humana e, posteriormente, abriu caminho para novas revoluções, a saber, a industrial e à tecnológica. É sabido que tais revoluções trouxeram diversas consequências tanto para a humanidade quanto para o planeta. É inquestionável que muitos desses resultados foram e continuam favoráveis.

Entretanto, acreditar que tudo foi só benefício tornou-se ilusão, pois a nova relação do homem com a natureza mediada e aumentada pelo poder e o dinamismo presente na técnica moderna, começou a modificar a natureza das coisas, inclusive, a própria natureza humana. Atitude que gerou diversos questionamentos e ações devido ao surgimento de sérios problemas para o planeta, dentre eles, o aquecimento global e o desequilíbrio ambiental que, alteraram, de modo considerável, o ecossistema e colocaram em risco todas as formas de vida, inclusive, a própria vida humana.

A fim de verificar se o pensamento jonasiano contribui para, no mínimo, amenizar a situação supracitada, a seguir, apresentar-se-ão os principais tópicos desta pesquisa divididos em três capítulos, a saber, o 1º Princípios Metafísicos; o 2º Princípio Responsabilidade; e o 3º Princípio Responsabilidade: fundamento para uma ética ambiental?

No primeiro capítulo denominado “Princípios metafísicos” a reflexão girou em torno de três momentos determinantes, a saber, a concepção acerca da liberdade; a teoria dos fins no ser; e, a relação ser e dever. O objetivo desta investigação foi apresentar o caminho percorrido por Jonas para elucidar o desafio colocado pelo dualismo cartesiano, que, na sua ótica,

exacerbou o hiato entre o homem e a natureza e trouxe consequências para a contemporaneidade, dentre elas, o vanismo da ação humana e o nihilismo.

Com originalidade, Jonas apresenta a sua concepção sobre a liberdade. Após uma biologia filosófica, assevera que nas formas mais rudimentares de vida há traços de liberdade que se identificam com a atividade mais fundamental dos organismos vivos, a saber, o metabolismo. Sua finalidade é a manutenção da vida que acontece no constante embate entre o ser e o não ser. O filósofo ratifica esta presença latente nos animais não humanos que, para garantir a sobrevivência, se abrem ao mundo em busca de matéria. Atividade necessária, instintiva e natural que exige do ser atitude para sobreviver. Sobretudo, no ser humano esta atividade alcança a sua melhor elaboração, pois consciente de suas necessidades, dentre elas, alimentar-se, tem a capacidade de negar ou aceitar a vida. É nesta possibilidade de escolha entre o ser e o não ser, que Jonas assevera que necessidade e liberdade não se excluem, ao contrário, se complementam. O metabolismo é necessidade, por isso compreendido como dever natural ou objetivo; enquanto a liberdade – consciente - é possibilidade de escolha, entendida como dever artificial ou subjetivo. Em Jonas, a liberdade é compreensão da necessidade.

No segundo momento, no intuito de aprofundar o tema da finalidade, as atenções foram direcionadas para a teoria dos fins no ser. Inicialmente com o exemplo do martelo e finalizando com exemplo do gato, Jonas, paulatinamente, elucidou como se dá a presença da finalidade tanto em seres artificiais quanto em seres naturais. No primeiro caso, extrínseca, dada pelo homem; no segundo, intrínseca, presente na própria natureza. Tal presença em seres naturais, conclui o filósofo, não precisa ser confirmada, visto que é fato. E, por isso, tem a prerrogativa de valor.

A última seção tratou da relação ser e dever. Jonas elucidou que a finalidade é um Bem, pois determina aquilo que o Ser é. A sua existência é suficiente para outorgar-lhe o status de Bem – noção de bem em si. Portanto, se é um Bem, logo tem Valor. Valor não por determinação externa, mas por aquilo que é. Tal existência exige do ser um dever, isto é, realizar o seu Fim. Entretanto, em função da intervenção humana que modificou e, em alguns casos, destruiu a ordem natural das coisas, surge a necessidade do dever externo. Este consiste no “sim ontológico” ou na responsabilidade do homem para garantir que o Ser realize a sua finalidade. Logo, o “sim ontológico” é o elo entre as duas formas de responsabilidades, a saber, a objetiva ou natural e a subjetiva ou moral.

Portanto, a relação Ser e dever dar-se-á pelo dever natural, intrínseco, presente na natureza do Ser e que exige a realização de sua finalidade, a saber, a manutenção da vida que por definição é o sumo “Bem” em relação com o dever moral que é extrínseco e antropológico. Este dever surge em função da intervenção e dominação humana e, exige do mesmo, que é o agente moral, responsabilidade ontológica. Logo, o deslocamento do ser ao dever é mediado, respectivamente, pela finalidade, valor e bem (ser = fim - valor - bem = dever ser). Sobre esses argumentos que tratam da relação ser e dever, ou, do dever ser, Jonas propõe elucidar o dualismo moderno. Essa transição é possibilitada pela relação dialética necessidade (metabolismo) e liberdade (sim ontológico). Tais formulações são os alicerces onde o *Princípio Responsabilidade* é soerguido.

No segundo capítulo, debruçou-se sobre o conteúdo da ética jonasiana, cujo objetivo era conhecer a sua constituição. Antes de chegar a tal objetivo refletiu-se acerca do desafio colocado pela civilização tecnológica à reflexão ética; em seguida sobre o princípio ordenador que deve regular as ações de tal civilização; e, por fim, sobre o conteúdo da responsabilidade e de suas novas atribuições frente aos novos desafios do mundo contemporâneo.

Na primeira seção, a reflexão girou em torno do novo modo de agir do homem a partir do uso da técnica moderna. Percebeu-se que esta nova relação, pautada pelo poder, o dinamismo e a ausência da ética desestabilizou antigos sistemas morais que outrora serviam como princípio regulador da práxis humana (a biotecnologia é entendida por Jonas como a maior expressão deste poder, pois através da prática da cirurgia genética a essência humana pode ser modificada). Jonas ressalta que para evitar os efeitos negativos desta interação, fez-se necessário elaborar um princípio ordenador, isto é, um imperativo moral cujo conteúdo fosse capaz de responder aos desafios colocados pela civilização tecnológica, a saber, 1) se adaptar ao tipo de ação que deve regular, pois quanto maior o poder da ação tanto mais fortes deverão ser as normas que a regulam; 2) acompanhar as mudanças do agir humano; 3) indicar aquilo que é o bem ou o permitido – neste caso, saber qual é o bem atual.;4) afirmar o seu próprio valor frente à pressão sofrida pela ação tecnológica a fim de preencher o vazio provocado pela relação tecnologia e niilismo que, por conseguinte, exacerbou o agir sem parâmetros éticos.

Na terceira seção analisou-se diálogo entre Jonas e Kant acerca do imperativo categórico. Sem desconsiderar a importância da ética kantiana, Jonas apresenta seus limites e contradições, entre eles, uma moral de caráter lógico, solipsista e que não trata dos efeitos da ação. Entende que para conter “o braço comprido do homem” a ética deve visar o futuro, a

coletividade e considerar o ser em sua totalidade. Por isso, propõe um imperativo moral que reivindica, do homem, a responsabilidade pelo futuro e a coletividade.

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 da tua ação não sejam destrutivos para a possibilidade futura de uma tal vida”; ou, simplesmente: “ Não ponha em perigo as condições necessárias para a conservação indefinida da humanidade sobre a Terra”; ou, em um uso novamente positivo: “Inclua na tua escolha presente e futura a integridade do homem como um dos objetos do teu querer”. (JONAS, 2006, p.47-48).

A responsabilidade paternal e a responsabilidade do homem público são apresentadas como paradigmas a serem seguidos. A primeira entendida como natural, a segunda como moral devido à escolha do estadista para governar tendo em vista o bem comum. Jonas fala da corresponsabilidade entre essas duas dimensões do dever – privado e público -, cujo objetivo final é contribuir para a formação do sujeito adulto ou autônomo. E quem é o sujeito autônomo? É aquele que deixa de ser mero objeto da responsabilidade e torna-se sujeito de responsabilidades, isto é, aquele que assume a responsabilidade por si mesmo, pelo futuro e pela coletividade. E, o que isso significa? Significa que frente ao atual cenário de incertezas e ameaças, cabe, ao homem, ser dotado de razão, vontade e liberdade, a partir da educação, conscientizar-se e assumir responsabilidades que não podem estar limitada a si mesmo e ao tempo presente, e sim, ampliada tendo em vista o futuro e a coletividade. Vale lembrar que a previsão e a precaução – elementos constitutivos da moral jonasiana devem anteceder as decisões a fim de conter e orientar as ações para permitir que no futuro, haja universo moral.

No último capítulo, questionou-se como a tese jonasiana poderia contribuir para confeccionar uma ética ambiental devido aos impactos negativos provocados pela ação da civilização tecnológica ao meio ambiente. O ponto de partida foi à apresentação da distinção entre a relação do homem com a natureza em dois momentos distintos: o primeiro da técnica pré-moderna e o segundo da técnica moderna. Em seguida buscou-se aplicar a solução encontrada no segundo capítulo para fundamentar a ética ambiental. E, finalmente apresentou-se a crítica de Jonas a civilização tecnológica que, através do casamento entre as novas tecnologias e o capitalismo, traçou como objetivo para o progresso o bem estar material. Frente a tal realidade Jonas analisou se o marxismo seria o caminho para “salvar” a humanidade dos efeitos catastróficos de suas próprias ações.

Na primeira seção, foi avaliada a relação homem, técnica e natureza a partir de dois momentos distintos. No primeiro dentro do contexto da técnica pré-moderna, período onde a ação do homem não foi capaz de provocar prejuízos consideráveis a natureza, pois esta era compreendida como *Mater Natura*, provedora, donde retirava-se o necessário para a sustentação ou sobrevivência humana. Em contrapartida, com o advento da técnica moderna, compreendida por Jonas como poder a serviço não só das necessidades humanas, como, também, da busca do progresso, ou, mais especificamente do bem-estar material e dos interesses econômicos, que a intervenção humana começa a comprometer a biosfera. Suas ações, potencializadas pelo novo aparato tecnológico e patrocinado pelo capitalismo, coloca em risco tanto o presente quanto o futuro e os pósteros. Por conseguinte, a natureza perdeu o status de *Mater Natura* e passou a ser entendida como mera fonte inesgotável e infinita de recursos materiais para atender as demandas econômicas. Relação meramente utilitarista.

Posteriormente, analisou-se a relação *Responsabilidade* e meio ambiente a fim de compreender, como, a tese jonasiana, poderia contribuir para a elaboração de uma ética ambiental. Em primeira instância, constatou-se que “*O Princípio Responsabilidade*” está direcionado para o futuro e a coletividade. No entanto, a garantia deste futuro depende, necessariamente, da preservação da natureza. Como asseverou o próprio Jonas “o futuro da humanidade inclui, obviamente, o futuro da natureza como sua condição *sine qua non*” (Cf. JONAS, 2006, p. 229), isto é, o cuidado com a natureza é condição necessária para a manutenção da vida humana. Afirmção que justifica o porquê Jonas recorre à ontologia para fundamentar a sua tese. A natureza tem finalidades, tais presenças por si só conferem valor. Valor atribuído ao bem que ela realiza. A realização desse bem exige dever natural ou objetivo.

Entretanto, como o advento da modernidade que atribui ao homem novas formas de poder, dentre eles, a tecnologia, houve a necessidade de outra forma de dever, a saber, o dever moral ou subjetivo com novos conteúdos para conter o alcance e os efeitos destrutivos de suas ações. Deste modo, Jonas destaca que esta nova realidade exige “o sim ontológico”. Sim que significa a responsabilidade do homem por todas as formas de vida. Sim que une o dever objetivo ou natural (metabolismo) ao dever subjetivo ou moral (liberdade). Sim que contribui para preservar a natureza, e, também, o meio onde habita que é condição necessária para a sua continuidade.

A formulação do imperativo moral jonasiano expressa esse dever: “Não ponha em perigo as condições necessárias para a conservação indefinida da humanidade sobre a Terra”.

Deste modo, ratifica-se que “*O Princípio Responsabilidade*” fundamenta a construção de uma ética ambiental. Tal cooperação dar-se-á pela responsabilidade de valorizar e cuidar do seu habitat e toda a sua biodiversidade como bem a ser preservado. Esta atitude remete à esperança que no futuro os pósteros encontrarão um ambiente com dignas condições para ser habitado. Assim, compreende-se que, mesmo sendo os pósteros o objeto primário do dever, esta responsabilidade não se restringe ao homem, visto que se amplia para abarcar a totalidade do ser, assim, como, os meios necessários que sustentam todas as formas de vida.

Na última seção, investigou-se se a ética marxista seria a resposta frente aos problemas apresentados que ganharam força com o capitalismo. Jonas ressalta que, enquanto conteúdo, o marxismo responde aos desafios atuais. Em primeiro lugar porque visa sacrificar o tempo presente em prol do futuro. Comparado ao capitalismo, percebe-se tamanha diferença nos critérios que movem a ação. Enquanto o capitalismo está fundamentado no critério do lucro, o marxismo baseia-se no critério da necessidade.

Entretanto, ressalva Jonas, quando colocado em prática, o presente foi sacrificado e o futuro esquecido; e, a utopia de satisfazer as necessidades materiais da população reverteu-se em meros interesses políticos e econômicos, cujo objetivo era satisfazer a ambição de uma minoria. Jonas apresenta a China como exemplo desse antagonismo entre teoria e prática.

Outro problema apresentado é o desperdício. Enquanto o capitalismo desperdiça no final do processo (consumismo), o marxismo, por não ter concorrência (no que se refere à produção de produtos) desperdiça no início. Portanto, Jonas entende que a ética marxista não responde satisfatoriamente aos desafios atuais. Pois, quando colocada em prática assemelhou-se a prática capitalista, cujo objetivo entre ambas é meramente utilitarista, isto é, utilizar dos recursos naturais disponíveis para proporcionar o bem estar material. Uma pelo critério do lucro, a outra pelo critério da necessidade. Objetivos diferentes que se entrecruzam quanto ao meio utilizado para atingir a finalidade; e, que, efetivamente, não contribuem para amenizar a atual situação de perigo que se encontra o planeta. Assim, compreende-se que as ações da civilização tecnológica pautadas, seja pelo capitalismo, seja pelo marxismo, na maioria dos casos, desconsiderou os riscos e ameaças provocados pelo “Prometeu desacorrentado”.

Ao avaliar o atual cenário mundial marcado por endêmicas crises nas esferas: educacional, científica, política, econômica, financeira, social, moral, ambiental, tecnológica etc., que afetam, comprometem e ameaçam diretamente a existência e a essência do ser humano, compreende-se que a tese jonasiana é uma importante proposta que pode contribuir para redirecionar os rumos da humanidade. Pois, atento aos acontecimentos de seu tempo

antevê as possíveis consequências das ações da civilização tecnológica e percebe que, a responsabilidade, enquanto valor moral, precisa ser ressignificada e ampliada devido à despreocupação do homem quanto aos efeitos de suas ações que comprometeram o futuro, a coletividade e o planeta.

Etimologicamente, a responsabilidade, palavra originária do Latim *respondere*, traduzida para Língua Portuguesa significa responder - aos efeitos dos atos. Neste caso, primeiramente o ato é realizado para depois, de acordo como as consequências, exigir responsabilidades do sujeito da ação. Portanto, entendida como responsabilização moral. Aqui é o caso da responsabilidade tardia. Em contrapartida, Jonas ressignifica e amplia a responsabilidade como importante valor moral. Primeiramente, a responsabilidade é princípio, é causa que orienta as ações. Deste modo, é atitude ético-filosófica que, no diálogo entre as partes envolvidas, permite observar de modo crítico o tema discutido e questionar sobre os possíveis efeitos das pretensas ações. Tal atitude possibilita prever para conter ou prevenir as práticas e seus respectivos métodos que colocarão em risco a vida. Observa-se que a responsabilidade jonasiana está no princípio do processo, pois, como pergunta, tem o poder de orientar e conter as decisões e os atos destrutivos. Quanto à ampliação do seu alcance é outro importante aspecto da proposta, aja visto que as ações humanas, em virtude do poder e do dinamismo da técnica moderna, quando realizadas sem parâmetros morais, são consideradas como ameaças em potencial a toda biosfera. Logo, se o alcance do perigo é futurístico, contínuo e ontológico, o princípio orientador da ação também deve ser futurístico, contínuo e ontológico, isto é, deve, sem interrupção, apontar para o futuro e abarcar todos os seres.

Para finalizar a exposição do tema sem encerrar a reflexão, destaca-se o preâmbulo da CARTA DA TERRA¹⁰⁶, pois nele está contida, também, a preocupação de Jonas frente aos efeitos da ação da civilização tecnológica e, que, também, deve ser a preocupação de toda a humanidade, aja visto o quadro crítico em que se encontra o planeta.

¹⁰⁶ A CARTA DA TERRA “é uma espécie de código de ética planetário, semelhante à **Declaração Universal dos Direitos Humanos**, só que voltado à sustentabilidade, à paz e à justiça socioeconômica. Idealizada pela Comissão Mundial sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento das Nações Unidas, em 1987, ganhou impulso na Cúpula da Terra, realizada no Rio de Janeiro, em 1992. O documento ficou pronto no ano 2000, foi traduzido para 40 idiomas e atualmente é apoiado por 4,6 mil organizações ao redor do mundo, inclusive no Brasil. A Carta contém 16 princípios básicos agrupados em quatro grandes tópicos: respeitar e cuidar da comunidade de vida; integridade ecológica; justiça social e econômica; democracia, violência e paz. A erradicação da pobreza, com acesso à água potável, ao ar puro e à segurança alimentar, e a construção de sociedades democráticas, sustentáveis e justas são dois princípios expressos pela **Carta da Terra**, que também defende a promoção de uma cultura de tolerância e não violência e a distribuição equitativa dos recursos da Terra”. (Leandro Sarmatz, Mariana Lacerda e Yuri Vasconcelos in http://planetasustentavel.abril.com.br/noticia/ambiente/conteudo_419509.shtml)

Estamos diante de um momento crítico na história da Terra, numa época em que a humanidade deve escolher o seu futuro. À medida que o mundo torna-se cada vez mais interdependente e frágil, o futuro enfrenta, ao mesmo tempo, grandes perigos e grandes promessas. Para seguir adiante, devemos reconhecer que, no meio da uma magnífica diversidade de culturas e formas de vida, somos uma família humana e uma comunidade terrestre com um destino comum. Devemos somar forças para gerar uma sociedade sustentável global baseada no respeito pela natureza, nos direitos humanos universais, na justiça econômica e numa cultura da paz. Para chegar a este propósito, é imperativo que nós, os povos da Terra, declaremos nossa responsabilidade uns para com os outros, com a grande comunidade da vida, e com as futuras gerações.¹⁰⁷

¹⁰⁷Disponível em http://www.mma.gov.br/estruturas/agenda21/_arquivos/carta_terra.pdf acesso em 19 de abril de 2016.

REFERÊNCIAS

Bibliografias de Hans Jonas

JONAS, Hans *O Princípio Vida: fundamentos para uma biologia filosófica*. Trad. Carlos Almeida Pereira. Petrópolis: Vozes, 2004.

_____. "Seventeenth century and after: the meaning of the scientific and technological revolution". In: *Philosophical essays: from Ancient creed to technological man*. New Jersey: Prentice-Hall. Reediting University of Chicago Press, Midway reprints, 1980 (1971). Cap 3, p. 45-80.

_____. *Matéria, espírito e criação*. Trad. Wendel Evangelista Soares Lopes. Petrópolis: Vozes, 2010.

_____. *O Princípio Responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*. Trad. Marijane Lisboa, Luiz Barros Montez. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.

_____. "Por qué la técnica moderna es objeto de la filosofía? In *Técnica, medicina y ética – la práctica del principio de responsabilidade*. Barcelona: Paidós, 1997 (1985) Cap. 1, pp. 15-31.

_____. *Técnica, medicina e ética: sobre a prática do Princípio Responsabilidade*. Trad. Grupo de Trabalho Hans Jonas da ANPOF. São Paulo: Paulus, 2013.

_____. "Technology and Responsibility: Reflections on the New Tasks of Ethics". In *Philosophical Essays: From Ancient Creed to technological Man*. New Jersey: Englewood Cliffs, Prentice-Hall. Reediting University of Chicago Press, Midway reprints, 1980 (1973). Cap. 1, p. 03-20.

Bibliografias sobre Hans Jonas

ALENCASTRO, Mario Sergio. "Hans Jonas e a proposta de uma ética para a civilização tecnológica". *Desenvolvimento e Meio Ambiente*, n. 19, p. 13-27, jan./jun. 2009.

ALMEIDA, Vander Matias. *Ética Ambiental: A responsabilidade pelas futuras gerações*. 2011. 20f. Monografia (Especialização) Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.

BARRETO, Vicente de Paulo. "Perspectivas éticas da responsabilidade jurídica". *Revista Quaestio Iuris*, v. 6, n. 2, p.257-278. Disponível em: <<http://www.e>

publicacoes.uerj.br/index.php/quaestioiuris/article/download/11779/9231>. Acesso em: 23 de mar. 2016.

BAUMAN, Zygmunt. *Ética pós-moderna*. Tradução: João Resende Costa. São Paulo: Paulus, 1997. p. 303-308.

FONSECA, Liliam Simone Godoy. "Hans Jonas e a responsabilidade como fundamento para uma ética para a natureza". In: XIV Encontro Nacional da ANPOF, 2010, Águas de Lindóia - SP. Livro de Atas. [S.l.]: [s.n.], 2010. (O acesso a esta comunicação foi através do grupo de Estudos Hans Jonas –UFMG em 2013 - coordenado pela própria autora).

_____, Liliam Simone Godoy. *Hans Jonas e a responsabilidade do homem frente ao desafio biotecnológico*. 2009. 456f. Tese (Doutorado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.

_____, Liliam Simone Godoy. Liberdade na Necessidade ou a Resolução do Dualismo segundo Jonas. *Dissertio*, v.32, p. 55–75, verão 2010.

GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. Hans Jonas: o princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica. In: OLIVEIRA, Manfredo A. de (Org.). *Correntes fundamentais da ética contemporânea*. 4.ed. Petrópolis: Vozes, 2009. p. 200.

GOFFI, Jean-Yves. *Hans Jonas*. Trad. Magda Lopes. In: CANTO-SPERBER, Monique. *Dicionário de Ética e Filosofia Moral*. 2.ed. São Leopoldo: Unisinos, 2013, p. 563-564.

GRUN, Mauro. *Ética e Educação Ambiental – A conexão Necessária*. 3ª edição. Campinas: Papirus, 2000, p. 35.

MOREIRA, José Carlos. *A ideia de deus depois de Auschwitz: desafio para a vivência da espiritualidade e da mística segundo Hans Jonas*. In: 27º Congresso Internacional da SOTER - *Espiritualidades e dinâmicas Sociais: memórias prospectivas*. 2014, Belo Horizonte. ANAIS DO CONGRESSO DA SOTER - 2014, 2014. v. 27. p. 2732-2746.

NODARI, Paulo Cesar. *ÉTICA DA RESPONSABILIDADE EM HANS JONAS*. Disponível em http://www.faculdadejesuita.edu.br/simposio/cd10/textos/doutores/paulo_nodari.pdf. Acesso em 08 de março de 2016.

OLIVEIRA, Jelson. *Compreender Hans Jonas*. Petrópolis: Vozes, 2014.

PARIZEAU, Marie-Helène. *Ética Aplicada: As relações entre a filosofia moral e a ética aplicada*. Apud. CANTO-SPERBER, Monique (org.). *Dicionário de Ética e Filosofia Moral*. São Leopoldo: Unisinos, 2013.

PASINATO, Clóvis. *O princípio de responsabilidade de Hans Jonas como fundamento filosófico de uma ética ambiental*. Revista Filosófica São Boaventura, v. 6, n. 1, p. 129, janeiro/junho 2013).

PELIZZOLI, M.L. *Corrente da Ética Ambiental*. Petrópolis: Vozes, 2003, p.78-79.

SGANZERLA, Anor. *Biologização do Ser Moral em Hans Jonas*. Revista Filosofia, Aurora, Curitiba, v.25, nº 36, p. 155 – 178, jan/jun. 2013.

Bibliografias complementares

A CARTA DA TERRA. Disponível em

http://www.mma.gov.br/estruturas/agenda21/_arquivos/carta_terra.pdf acesso em 15 de março de 2016.

ADPF 101 / DF ARGÜIÇÃO DE DESCUMPRIMENTO DE PRECEITO FUNDAMENTAL 101-0 DISTRITO FEDERAL. Disponível em <http://www.sbdp.org.br/arquivos/material/1216ADPF101VotoMin.GilmarMendes.pdf>. Acesso em 15 de março de 2016.

AMABIS, José Mariano; MARTHO, Gilberto Rodrigues. *Biologia em contexto*. São Paulo: Moderna, 2013, p. 255.

ARANHA, Maria Lúcia de Arruda; MARTINS, Maria Helena Pires. *Filosofando: Introdução à Filosofia*. São Paulo: Moderna, 2009.

ARISTÓTELES. *Metafísica: Livro I (ALFA)*. Trad. Vincenzo Cocco. São Paulo: Abril Cultural, 1984, p.216.

BALDWIN, George Edward. *A filosofia moral de Moore e o intuicionismo*. Trad. Ana Maria Ribeiro-Althoff in CANTO-SPERBER, Monique. *Dicionário de Ética e Filosofia Moral*. 2.ed. São Leopoldo: Unisinos, 2013, p. 710 – 712.

BORBA, Francisco S. (Coord.). *Dicionário UNESP do português contemporâneo*. Curitiba: Piá, 2011.

CARTA ENCÍCLICA LAUDATO SI' DO SANTO PADRE FRANCISCO SOBRE O CUIDADO DA CASA COMUM, p. 13. Disponível em:

<<http://www.crbnacional.org.br/site/attachments/article/2068/CARTA%20ENC%3%8DCLICA%20LAUDATO%20S%3%8D.pdf>>. Acesso em: 15 de mar. de 2016.

CHARLOT, Bernard. *Da relação com o saber às práticas educativas*. 1ª ed. São Paulo: Cortez Editora, 2013.

CHAUÍ, Marilena. *Iniciação à Filosofia*. São Paulo: Ática, 2011.

COELLO, Arturo Leyte. Arte e Sistema. In PUENTE, Fernando Rey; VIEIRA, Leonardo Alves; org. *As filosofias de Schelling*. Belo Horizonte: UFMG, 2005, p.33-34. Disponível em <https://books.google.com.br/books?hl=pt->

[BR&lr=&id=Kjsw4VGtPrkC&oi=fnd&pg=PA9&dq=as+filosofias+de+Schelling&ots=3tOz2GrRyO&sig=JK3ZurGeZkfrU2MGLT05CasJ3yk#v=onepage&q=as%20filosofias%20de%20Schelling&f=false](https://books.google.com.br/books?hl=pt-BR&lr=&id=Kjsw4VGtPrkC&oi=fnd&pg=PA9&dq=as+filosofias+de+Schelling&ots=3tOz2GrRyO&sig=JK3ZurGeZkfrU2MGLT05CasJ3yk#v=onepage&q=as%20filosofias%20de%20Schelling&f=false). Acesso em 29 jul. 2015.

COMTE-SPONVILLE. Materialismo. In CANTO-SPERBER, Monique (org.). *Dicionário de Ética e Filosofia Moral*. São Leopoldo: Unisinos, 2013, p. 674.

Constituição da República Federativa do Brasil: promulgada em 5 de outubro de 1988 / obra coletiva de autoria da Editora Saraiva com a colaboração de Antonio Luiz de Toledo Pinto e Márcia Cristina Vaz dos Santos Windt. – 18 ed. São Paulo: Saraiva, 1998, p. 114.

CORAZZA, Rosana Icassatti. *Tecnologia e Meio Ambiente no Debate sobre os limites do Crescimento*: Notas à Luz de Contribuições Seleccionadas de Georgescu-Roegen. *Revista Economia*, Brasília (DF), v.6, n.2, 440, Jul./Dez. 2005. - Disponível em (http://protocolo-de-kyoto.info/mos/view/Confer%C3%A0ncias_sobre_Meio_Ambiente) acesso em 10 de nov. de 2015.

DAFUR, Françoise. *A Morte*. Ensaio sobre a Finitude. Rio de Janeiro: DIFEL, 2002, p. 13 - 15.

DIEGUES, Antônio Carlos S. *Desenvolvimento Sustentável ou sociedades Sustentáveis* – da crítica dos modelos aos novos paradigmas. *São Paulo em Perspectiva*. São Paulo, 6 (1-2), 24, jan/jun. 1992.

Disponível em

http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=4084&secao=374 acesso em 12 de nov. de 2015.

Disponível em <http://www.planetaportal.com.br/arquivos/blogs/87/DEMOGRAFIA.PPT> acesso em 10 de nov. de 2015.

Disponível em <http://www.revistaecologica.com/fritjof-capra-sobrevivencia-da-humanidade-depender-de-nossa-alfabetizacao-ecologica/> acessado em 05 de novembro de 2015.

Disponível em <http://www.sobiologia.com.br/conteudos/Biologia/> acesso em 19 de agosto de 2015.

Disponível em www.infoescola.com/geografia/teoria-populacional-neomalthusiana acesso em 11 de nov. de 2015.

GALILEI, Galileu. *O ensaiador*. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção os Pensadores).

HEIDEGGER, Martin. *Ensaio e Conferências*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão et al 2002. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 28-29)

JAPIASSU, Hilton; MARCONDES, Danilo. *Dicionário Básico de Filosofia*. 3.ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Trad. Guido Antônio de Almeida. São Paulo: Discurso Editorial: Barcarolla, 2009.

LAYRARGUES, Philippe Pomier. *A crise Ambiental na Perspectiva da Relação entre Ser Humano, Tecnologia e Natureza*. In. FERREIRA, Adriana Angélica; FREITAS, Eliano de Souza M. (Org.). *Meio Ambiente em Cena*. Belo Horizonte: RHJ, 2012, p. 79 – 82.

LÉVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*. Portugal: Edições 70, 1980.

LIPOVETSKY, Gilles. *A Felicidade paradoxal: ensaio sobre a sociedade de hiperconsumo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 367.

MARCONDES, Danilo. *Textos Básicos de Ética: De Platão a Foucault*. 4. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

NAGEL, Thomas. Como é ser um Morcego? Trad. de Paulo Abrantes e Juliana Orione. Cad. Hist. Fil. Ci., Campinas, Série 3, v. 15, n. 1, p. 245 – 262, jan.-jun. 2005.

PETERS, Ted; BENNETT, Gayman; (Orgs.). Trad. Luiz Carlos Borges. São Paulo: Edições Loyola: Editora UNESP, 2003, p.155). Disponível em <https://books.google.com.br/books?id=tLR2UxplnrwC&pg=PA155&lpg=PA155&dq=monismo+de+emerg%C3%Aancia&source=bl&ots=jq7WobUE05&sig=aPCwWBU1nbbVw-jbs7caIJn2e7w&hl=pt-BR&sa=X&ved=0CDIQ6AEwA2oVChMIgN6KuOm8xwIVQpSQCh2tTwRt#v=onepage&q=monismo%20de%20emerg%C3%Aancia&f=false> acesso em 22 de agosto de 2015.

SAINT-SERNIN, Bertrand. *Nihilismo*. Trad. Ana Maria Ribeiro-Althoff in CANTO-SPERBER, Monique. *Dicionário de Ética e Filosofia Moral*. 2.ed. São Leopoldo: Unisinos, 201, p. 742-745.

SANCHO, Jesús Conill. *Os marcos e as ferramentas éticas das tecnologias de gestão*. Trad. André Langer in Cadernos IHU ideias / Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Instituto Humanitas Unisinos. – Ano 13, n. 223, v. 13. São Leopoldo: Universidade do Vale do Rio dos Sinos, 2015, p. 10. Disponível em <http://www.ihu.unisinos.br/cadernos-ihu-ideias> acesso em 22 de agosto de 15.

SILVA JUNIOR, César da; SASSON, Zesar; CANDINI JÚNIOR, Nelson. *Biologia*. 11ª ed. São Paulo: Saraiva, 2013, p. 16.

VAYSSE, Jean-Marie. *Vocabulário de Immanuel Kant*. Trad. Claudia Berliner. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.

VAZ, Henrique C. De Lima. *Escritos de Filosofia II: Ética e Cultura*. São Paulo: Edições Loyola, 1993. pp. 07 – 79.